



BUSCANDO ALTERNATIVAS MÁS ALLÁ DEL DESARROLLO.

NOCIONES Y PRAXIS DESDE LA OTREDAD ÉTNICA.

Paula A. Hinestroza Blandón
Antropóloga

Directora
Claudia Puerta Silva
Doctora en Antropología social y etnología
École des hautes études en Sciences Sociales

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
MAESTRÍA EN DESARROLLO
2015

Tabla de contenido

Introducción	4
1. Referentes analíticos.....	13
1.1 Espacios relacionales	17
1.2 El actor social y su agencialidad en los procesos de desarrollo.....	22
1.3 Puntos de encuentro o de inflexión: el asunto de las interfases sociales.....	24
2. La escala global.....	28
Las políticas internacionales de reconocimiento de la diversidad y su adopción en Colombia.....	28
2.1 Del convenio 107 de la OIT a la Declaración de Naciones Unidas.....	29
2.2 El caso colombiano	37
2.2.1 El asunto indígena en los planes de desarrollo del país	45
3. La escala regional y nacional	53
Del desarrollo al <i>plan de vida</i> y al <i>estar bien/buen vivir/vivir bien</i>	53
3.1 El <i>estar bien/buen vivir/vivir bien</i>	54
3.2 Los planes de vida	62
4. La escala multilocal	73
El Valle de Murrí y las comunidades indígenas Embera Catío	73
4.1 Particularidades de la etnia embera y los grupos presentes en Antioquia	73
4.2 La Blanquita = Murrí.....	75
4.2.1 Centro socioeconómico: una cotidianidad dependiente de recursos económicos	78
4.2.2 Centro político: confluencia de actores y desplazamiento del Estado	83
4.3 Más allá de La Blanquita: la organización social interna	86
4.3.1 Cabildo Mayor, Cabildos Locales y la OIA.....	87
4.3.2 Las parentelas vs Cabildos.....	91
4.3.3 La familia: la vivencia directa de la gestión de la cotidianidad.....	93
5. La escala multilocal-experiencial	99
Frontino: “con la comunidad indígena es muy difícil”	99
5.1 Sobre los procesos de planeación	101
5.1.1 Emberas, funcionarios, planeación y marcos normativos	101
5.1.2 Los relacionamientos desde la otredad indígena y capunía	107

5.2 Inflexiones y discontinuidades.....	112
5.2.1 La idea de futuro y su gestión.....	112
5.2.2 La idea de las necesidades	115
5.2.3 La idea de las soluciones-medios	118
Elementos de cierre	127
Trabajos citados	139



Comunidad embera catío de Pegadó, Valle de Murri, Frontino.
Claudia Puerta Silva. 2014

Introducción

El documento que presento a continuación expone los resultados de mi trabajo de investigación centrado en el análisis de las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* – fundamento epistémico de los marcos de pensamiento indígena que sustentan sus modos de vida– y del *plan de vida* –herramienta de autorreflexión y gestión de las necesidades de las comunidades–, emergidas como propuestas alternativas de los pueblos indígenas a los abordajes del desarrollo de los gobiernos nacionales. Específicamente exploro los puntos de articulación y los puntos de inflexión de estas nociones con el discurso del desarrollo tal como ha sido promovido, desde mediados del siglo pasado, por estamentos gubernamentales en los ámbitos nacional e internacional. Realicé esta exploración con el fin de dar respuesta a preguntas como: ¿es posible buscar alternativas al discurso y la praxis del desarrollo tal cual hoy se promueve desde diferentes estamentos? ¿Es posible el real reconocimiento de otros marcos de pensamiento y acción? ¿Pueden considerarse las propuestas indígenas del buen vivir como alternativas al desarrollo¹?, ¿Cómo incorporar otros horizontes de vida y de acción a las praxis establecidas por el desarrollo?

Las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* y de *plan de vida* se promueven como construcciones compartidas por los pueblos indígenas del país; sin embargo, la

¹ En adelante el desarrollo lo abordaré desde sus dimensiones políticas y culturales ya que a partir de ellas se ha favorecido su diseminación e implantación en diferentes sociedades del mundo.

diversidad de estos mismos en cuanto a sus formas de habitar en el territorio colombiano, sus cosmogonías, sus prácticas culturales de carácter ancestral y su grado de articulación y relacionamiento a otras sociedades, me llevó a preguntarme, además, por el grado de conocimiento y apropiación que tienen los indígenas de estas nociones. Por eso, en mi investigación abordé el caso de las comunidades indígenas Embera Catío localizadas en el Valle de Murrí, en el municipio de Frontino –Antioquia–, explorando el grado de familiaridad que tenían estas comunidades con las nociones propuestas y su incorporación a los marcos de pensamiento y acción que les permiten gestionar su cotidianidad²; encontrando en ellos la lejanía y desconocimiento que tienen de estas propuestas y los desencuentros que tienen con la lógica de la planeación y sus procesos asociados.

Lo relevante del caso Murrí radica en las características de las comunidades embera que viven allí y que pueden considerarse las de mayor aislamiento geográfico y cultural de Antioquia; localizadas en zonas de difícil acceso debido a la lejanía de sus lugares de vivienda de centros poblados de importancia, han conservado elementos culturales tradicionales como su idioma, su cosmogonía, su relación con la naturaleza, sus formas de parentesco y sus redes de poder. Sin embargo, no se trata de un aislamiento que les haya impedido relacionarse con otros pobladores de la región; de hecho, su historia en el valle de Murrí ha estado marcada por contactos comerciales, en

² Aquí comienzo a dar puntadas sobre un primer punto de inflexión que descentra la idea de **planeación del futuro** tan cercana al discurso del desarrollo, hacia una idea de **gestión del ahora**, de las necesidades materiales que emergen en la cotidianidad.

menor medida culturales, con los *libres*³ o campesinos que también habitan en esta zona del municipio; recientemente, la intensificación de los intereses mineros ha generado espacios de encuentro y negociación entre el cabildo mayor y empresarios mineros, con el fin de adelantar explotaciones en el valle de Murrí a cambio de remuneraciones económicas. De igual manera, algunos líderes indígenas de la zona tienen presencia activa y permanente en la Organización Indígena de Antioquia (OIA), lo que ha facilitado un mayor grado de relacionamiento con instancias políticas regionales y locales, así como la adopción de formas organizativas distantes de las tradicionales.

La escogencia de estas comunidades se fundamentó en el acercamiento que tuve a ellas durante la ejecución de un proyecto de investigación relacionado con el área de la salud⁴. A partir de este proceso pude desvelar lógicas diferenciales en los abordajes del desarrollo, promovidos por las propuestas de las organizaciones indígenas de influencia nacional y regional; por los planes de desarrollo nacional, departamental y local, en los que el tema indígena sigue siendo invisibilizado o incluido como un asunto retórico; así mismo, por la experiencia de las propias comunidades embera catío en las que las nociones de *plan de vida y desarrollo* se perciben ajenas y sus prácticas asociadas se reconocen como contrarias a los marcos de pensamiento y acción propios.

³ Los indígenas de Murrí se refieren a los colonos y no indígenas del corregimiento como *libres*, aunque durante mi trabajo de campo no logré determinar el porqué de este apelativo.

⁴ Se trató del proyecto “Diseño de un modelo de atención para la Población indígena de Frontino afiliada a la EPS Comfama, Fase 1 y 2”, realizado por el Instituto de Estudios Regionales –INER–, de la Universidad de Antioquia durante los años 2010 y 2011, y financiada por Comfama. Gran parte de los datos que presento en este documento fueron obtenidos en el marco de dicha investigación y hago uso de ellos bajo la autorización previa del proyecto.

El acercamiento a estas comunidades me permitió comprender, desde una perspectiva escalar y relacional, la configuración de las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* y del *plan de vida* como discursos políticos reivindicatorios promovidos por las organizaciones indígenas del país, que tienen especial resonancia a escala nacional y regional y que, de una u otra forma, se articulan a las formas de planeación propias del Estado colombiano. De otro lado, en la escala multilocal, identifiqué procesos más tradicionales en los que formas organizativas y culturales han permitido a las comunidades indígenas tramitar las necesidades surgidas en el día a día; sin embargo, pude identificar que estos procesos no están exentos de la incorporación de elementos propios a las lógicas de las políticas de desarrollo, dando lugar así a un sistema complejo en el que tradición y modernidad están en constante diálogo.

Debido a las condiciones del estudio de caso, surgió la necesidad de buscar una ruta de análisis que me permitiera trascender abordajes estructuralistas característicos de algunos estudios sobre desarrollo y pueblos indígenas, para centrarme en la capacidad de agencia de los actores sociales en este tipo de contextos. Para ello, me centré en el análisis de los *espacios relacionales*⁵ en los que actores diversos interactúan vía procesos de negociación, de acomodación, de utilización del conocimiento y/o de resistencias con los marcos de pensamiento y acción del otro. Sin embargo, al ser ésta una noción amplia y compleja, en la que campos, dominios y caracteres se encuentran interrelacionados, acogí la propuesta de Long y Villarreal de estudiar las interfaces

⁵ Particularmente, y como referenciaré en extenso más adelante, acojo la propuesta conceptual de Puerta Silva (2010) sobre los espacios relacionales.

sociales que emergen en esos espacios relacionales, es decir, los puntos críticos en los que se “intersectan diferentes –y frecuentemente conflictuantes- mundos de vida o campos sociales” (Long & Villarreal, 1993, p. 7).

Desde esta perspectiva, pude concebir el desarrollo y sus praxis, no sólo como construcciones hegemónicas que se configuran en una dirección de arriba hacia abajo, sino como campos de negociación, articulación y **contralabor** que se configuran a partir de una relación dialógica entre actores, dando origen a una dinámica de acomodación cultural en la cual pueden interactuar varias visiones del mundo (Long & Villarreal, 1993, pág. 8).

Como ruta metodológica, combiné la investigación documental y la investigación etnográfica, ambas enmarcadas en una perspectiva construccionista en la que el actor y su capacidad de agencia y de interpretar y reinterpretar los acontecimientos que le suceden, fue fundamental para identificar las diversas realidades construidas a partir de procesos de desarrollo. La investigación documental se perfiló hacia la comprensión de los procesos de adopción de políticas de reconocimiento de la diversidad en Colombia, haciendo énfasis en el desarrollo como un derecho fundamental de los pueblos indígenas promovidos por estas políticas y la emergencia del *estar bien/buen vivir/vivir bien* y de los *planes de vida* como procesos autogestionados por ellos, pero mediados o facilitados por las lógicas de planeación de organismos no gubernamentales internacionales y nacionales.

Por su parte, la investigación etnográfica me permitió acercarme a la cotidianidad de los pueblos embera, la exploración de los espacios relacionales que se configuran en la escala multilocal y en los que representantes de la alcaldía municipal de Frontino, el gobernador mayor, los gobernadores de las comunidades y la población indígena en general, interactúan de acuerdo a sus propios recursos y posicionamiento jerárquico, siendo clave para la comprensión de estas interacciones, la identificación de las interfaces propuestas por Long y Villarreal. En sí, el trabajo de campo consistió en visitas a comunidades diferentes en las que acompañé procesos diversos: una brigada de salud en la comunidad de Pegadó; una visita a la comunidad Pradera en la que apoyé la realización de un censo e interactué con pobladores de la comunidad en diferentes momentos de su cotidianidad; dos jornadas de trabajo con el cabildo mayor en la comunidad de San Mateo y en la cabecera municipal, en las que se debatieron las problemáticas en salud y los retos para la continuidad como comunidad indígena; por último, hice un acompañamiento a una jornada político-deportiva en el Corregimiento de La Blanquita, en la que entrevisté diferentes líderes de la comunidad.

Durante el trabajo de campo también abordé a funcionarios de la administración municipal de Frontino, tanto de la actual como a aquellos que en gobiernos pasados tuvieron algún tipo de acercamiento con el cabildo mayor indígena; particularmente

entrevisté a los secretarios de hacienda que, en el plano local, son los que mayor interacción tienen con los miembros del cabildo mayor⁶.

Los capítulos que presento han sido construidos con base en la perspectiva escalar y conceptual que propongo. En el primero, abordaré los principales referentes analíticos que guían mi pesquisa y el posterior análisis que propongo. El segundo y el tercero hacen parte de lo que denomino la escala *global-regional*, y en ellos abordo los procesos de construcción de políticas de reconocimiento de la diversidad impulsadas desde ámbitos internacionales, y adoptadas por el Estado colombiano de forma gradual; y continúo con la exploración de la forma en que se han configuraron las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* y de *plan de vida*. En el cuarto capítulo describo la escala multilocal en la que se desarrolla la cotidianidad de los embera catío de Murrí, haciendo énfasis en sus espacios y actores. Por último, analizo los espacios relacionales, las discontinuidades y continuidades que se dan ellos, y la manera de comprender las interfases del desarrollo que se dan en contextos multiculturales, desde el caso específico de los ejercicios de planeación de los catío de Murrí.

Como cierre a esta investigación, propongo una reflexión sobre las situaciones de interfase que llevan a reconocer la noción de *estar bien/buen vivir/vivir bien* como un abordaje epistémico que marca una discontinuidad al promover, no sólo una

⁶ Es necesario aclarar que lo que se logró con estas actividades fue un proceso exploratorio ya que es imposible la comprensión total de las lógicas y dinámicas de los embera de Murrí debido al tiempo que duró mi trabajo de campo.

construcción diferente del desarrollo sino, ante todo, la apuesta por mundos de vida⁷ diferentes a los promovidos por la sociedad mayoritaria. Sin embargo, esta discontinuidad se rompe con los *planes de vida* que se construyen de acuerdo a las lógicas y formas de planeación del desarrollo promovidas por gobiernos nacionales y sus representantes a diferentes escalas; se trata de formas ajenas a comunidades indígenas como los embera catío de Frontino, cuyos marcos de pensamiento y acción frente a la gestión de su cotidianidad se enfrentan a las lógicas de los planificadores del desarrollo, específicamente de los gobiernos y administraciones locales, de los cuales dependen en gran medida para la gestión institucional de su vida.

⁷ Se propone esta noción en términos de la propuesta del Programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano de “pensar mundos y conocimientos de otro modo” (Escobar, 2003).



Reunión comunidad indígena de San Mateo, Valle de Murrí, Frontino.
Paula A. Hinstroza Blandón. 2011

1. Referentes analíticos

En los últimos sesenta años las políticas de desarrollo han promovido el diseño y ejecución de programas y proyectos focalizados en poblaciones identificadas y/o nombradas como marginales o que, al interior de sociedades mayoritarias, representan sectores poblacionales con bajos índices de calidad de vida susceptibles de ser mejorados. Se trata de una serie de medidas que han pretendido impactar de forma directa en las condiciones materiales de vida de este tipo de poblaciones, así como en aspectos sociales, culturales y políticos considerados como escollos al desarrollo. Sin embargo, estos programas y proyectos han sido objeto de críticas al poner en la balanza los impactos y logros generados versus los principales conflictos que han propiciado al tratar de modificar aspectos sensibles en las estructuras socioculturales de poblaciones locales.

Por esta razón, desde diferentes disciplinas académicas se han promovido debates y reflexiones acerca de la génesis de la idea de desarrollo, los diferentes enfoques nacidos en contextos específicos, los estilos y, en épocas recientes, las alternativas al desarrollo y las alternativas dentro del propio desarrollo. Gran parte de estos debates se han centrado en el análisis de las estructuras políticas y económicas que han permitido no sólo la difusión de la idea de desarrollo entre diferentes sociedades del mundo, sino también sus discursos y prácticas asociadas; por ello,

abundan análisis estructuralistas en donde las dinámicas microsociales quedan subsumidas en procesos de mayor escala, restando visibilidad a la acción de los actores sociales cuya capacidad de agencia es fundamental para comprender la forma en que la estructura del desarrollo, en apariencia rígida, se ha visto permeada por la emergencia de propuestas que han logrado evidenciar las falencias y perversidades de algunos de sus elementos estructurantes. De igual manera, permite reconocer cómo incluso a su interior han emergido versiones aparentemente alternativas que finalmente son articulaciones locales o, tal vez, acomodaciones y resignificaciones del mismo campo del desarrollo.

Teniendo en cuenta este panorama y considerando la información que obtuve durante mi proceso investigativo, consideré necesario introducir un enfoque analítico diferente que me permitiera, por una parte, reconocer los elementos estructurales⁸ que han sustentado la idea de desarrollo a partir de la expansión de medidas económicas, la ejecución de políticas de carácter internacional y la promoción de patrones culturales heredados del proyecto de la modernidad⁹. Pero también, evidenciar cómo la invisibilización y no reconocimiento de otros marcos de pensamiento y acción, ha posibilitado la emergencia de voces que han logrado poner en entredicho los

⁸ Entendidos éstos como “propiedades que hacen funcionar el sistema de cierta forma y que determinan el lugar en donde se ubican las sociedades, su tipo de articulación e integración a un sistema mayor, etc” (Puerta Silva, 2010, p. 156).

⁹ Desde el nacimiento mismo del desarrollo como discurso, se instauran tres de los más fuertes elementos que aún hoy, desde diversos estamentos, estructuran el desarrollo y sus prácticas asociadas: **crecimiento económico** como base del **progreso** de las naciones y un detallado programa de **planificación** para la obtención de los resultados prometidos.

fundamentos del desarrollo, llegando incluso a permear su estructura. Así, logré descentrar mi estudio de las corrientes que han puesto el acento en los efectos del desarrollo en cuanto a las relaciones y posicionamientos que ha establecido entre las naciones del mundo¹⁰, y focalizar en las construcciones y reinterpretaciones que las poblaciones han hecho de éste y que les han permitido elaborar propuestas alternativas como respuesta a los procesos de exclusión que han generado sus intervenciones.

Por eso en mi investigación definí como enfoque analítico el construccionismo social propuesto por Long, ya que aborda los procesos asociados al desarrollo como “hechos de una multiplicidad de realidades emergentes y construidas” (Long, 2007, p. 25), cuya comprensión pasa por el reconocimiento de la existencia de diversas formas de conocimiento social y las relaciones de poder que se establecen entre ellas. Así mismo, me permitió reconocer cómo se presenta, en medio de procesos de desarrollo, la emergencia de múltiples respuestas como efecto de la interacción entre actores sociales diversos –individuales y colectivos– con diferente capacidad de agencia.

¹⁰ Existe un considerable cuerpo de propuestas académicas que han centrado sus análisis en la forma en que el desarrollo ha instaurado un orden mundial que marca la diferencia entre países desarrollados y países subdesarrollados y los fundamentos de esta división; entre estas se encuentran: La Teoría de la Dependencia propuesta por Theotonio dos Santos, Fernando Cardoso y Antonio García que con base en los trabajos previos de Gunder Frank, evidenciaron el desarrollo como “un resultado histórico directo de la dominación y del desarrollo capitalista y no una fase de un proceso, por la que pasaron los países desarrollados” (Múnera López, 2008, p. 52). Ver también a Cardoso & Faletto, 1977; Faletto, 2009. También se encuentran los primeros trabajos de Arturo Escobar que desvelaron el desarrollo como un discurso configurado a partir de tres ejes, a saber, “las formas de conocimiento, a través de las cuales son elaborados sus objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula sus prácticas; y al final, las formas de subjetividad moldeadas por dicho discurso” (Violá Recasens, 2000, p. 19). Ver también Escobar (1996; 2003; 2010); Sachs, W, 1996.

Específicamente, Long enfoca el construccionismo social en estudios de desarrollo hacia el análisis de la:

“hechura y rehechura de la sociedad mediante las acciones y percepciones que sin intermisión transforman un mundo de actores diversos y entrelazados. Estos procesos son complejos, a menudo ambivalentes, y son en extremo contingentes en las condiciones evolutivas de arenas sociales diferentes. Ellos también implican redes de relaciones, recursos y significados en diferentes escalas de organización. Van desde contextos interactivos de pequeña escala, dominios institucionales, en que las acciones, expectativas y valores se enmarcan y disputan, a escenarios más globales que moldean a distancia opciones humanas y potencialidades, pero que ellos mismos son los productos de extensas cadenas y repercusiones de acción social y de sus impactos en componentes humanos y no humanos (Long, 2007, p. 24).

Resultó éste, un asunto fundamental en mi investigación ya que me permitió abordar los procesos de desarrollo desde abajo, es decir, desde las propuestas, apuestas, articulaciones, acomodaciones y resistencias que hacen los colectivos históricamente invisibilizados, desde su posicionamiento, su margen de maniobra político y sus repertorios socioculturales.

Así, la definición de este enfoque me llevó a identificar tres líneas de análisis, a saber, los espacios relacionales configurados por efecto de la acción del desarrollo; los actores sociales, sus posicionamientos y lógicas de acción; y los puntos de encuentro, de negociación o de inflexión entre los actores sociales y visibles en espacios de interacción específicos. Elementos, todos, necesarios para comprender la forma en que se configuraron y se han insertado las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* y de *plan de vida* en los espacios de debate y construcción de políticas de desarrollo de carácter internacional y nacional. De igual manera, la forma en que se insertan a

procesos en escalas menores a partir de interacciones en espacios particulares, ya sea de debate político, de negociación local o de redes de poder comunitario.

1.1 Espacios relacionales

El construccionismo social reconoce entonces la importancia de las interacciones que se dan en diversas escalas y entre diferentes actores, como constructores de realidades y motor de cambio en las estructuras sociales. En este punto fue necesario introducir una herramienta analítica que me permitiera hacer el foco en las interacciones que se dan entre los actores reconociendo que allí es donde se reconfiguran las prácticas asociadas al desarrollo y se reinterpreta y apropia su contenido. Aparece entonces la noción de *espacio relacional* que me permitió reconocer en los procesos de desarrollo espacios sociales, político-jurídicos y culturales en los que se configuran campos de representación y discursos, al igual que prácticas de intermediación y de negociación entre diferentes actores sociales con intereses involucrados (Puerta Silva, 2010, p. 150).

Siguiendo a Puerta Silva, la ventaja de la noción de *espacio relacional* radica en ser “un instrumento analítico útil para explorar la situación de articulación y circulación de prácticas e ideas movilizadas y negociadas por agentes sociales, pero influenciadas por propiedades estructurantes” (Puerta Silva, 2010, p. 159). De esta manera permite reconocer y comprender las múltiples dinámicas que se generan en procesos de desarrollo en los que intervienen dominios –estructural, epistémico e interaccional–, escalas –global, internacional, regional y multilocal– y caracteres –económicos,

jurídicos, políticos y culturales– que configuran una realidad particular de acuerdo al posicionamiento de cada actor (Puerta Silva, 2010).

De manera particular en mi investigación, y siguiendo con la propuesta de Puerta Silva, el asunto de los dominios y la escala fueron claves para comprender la forma en que opera el desarrollo como espacio relacional, particularmente por los relacionamiento y mutuas interferencias que se dan entre los dominios mencionados.

El dominio estructural me permitió identificar las políticas internacionales de reconocimiento de la diversidad (que abordaré en el capítulo 2) y el aparato discursivo del desarrollo como propiedades condicionantes de los espacios relacionales del desarrollo. Las primeras, han tratado de institucionalizar y regular el tema indígena a partir de un aparato normativo que gradualmente se ha adoptado en el ámbito nacional, pero que no ha logrado superar la lejanía no sólo física sino, ante todo, epistémica entre los gobiernos colombianos y las comunidades étnicas. El segundo, continúa lejano a los horizontes de vida de comunidades indígenas, y condiciona las representaciones sobre lo que debe ser el desarrollo y los cambios que deben operar en las sociedades para su materialización. En ambas propiedades entran en juego el dominio epistémico de los actores en relación, siendo relevantes los procesos de “negociación de sentidos, significados y representaciones, particularmente, entre maneras de ver el mundo” (Puerta Silva, 2010).

Las propiedades condicionantes de cada dominio, tienen una expresión diferencial de acuerdo a la escala en la que intervienen. De esta manera, el análisis

escalar de los dominios me permitió relacionar la escala global con los cambios acontecidos en las representaciones de la otredad, especialmente aquella otredad de carácter étnico tan fuertemente invisibilizada y negada por el desarrollo. La escala internacional me permitió comprender la forma en que la idea de desarrollo, sus discursos y prácticas asociadas han facilitado la diseminación de éste como un proyecto político cultural. A partir de la escala regional exploré la forma en que en Colombia han sido adoptadas políticas de reconocimiento de la diversidad, las cuales han posibilitado el afloramiento del otro étnico como interlocutor político en espacio de debate; mientras la escala multilocal me acercó a los procesos que se dan entre administraciones locales y representantes de las comunidades indígenas, haciendo evidente las diferencias entre la vivencia del desarrollo de acuerdo al actor involucrado –político en la escala internacional y regional y experiencial en las escalas comunitarias y parentales–. Fue precisamente esta última escala la que centró la mayoría de mis pesquisas porque es allí donde:

“se sitúa lo comunitario y parental, se caracteriza por ser el campo de interacciones. Dicha escala es esencialmente experiencial, ella describe la realidad cotidiana en la cual se reflejan, pero también de donde provienen, las posibilidades por los actores de alcanzar sus objetivos e intereses, manteniendo siempre sus visiones del mundo” (Puerta Silva, 2010, p. 164).

Particularmente, el profundizar en la escala multilocal me permitió concebir los ***procesos de planeación*** como los espacios de interacción por excelencia en la praxis del desarrollo, “los espacios de contacto cara a cara” –a propósito del dominio interaccional propuesto por Puerta Silva–, en donde los actores sociales interactúan

desde su trayectoria y ponen en juego sus horizontes de conocimiento. De ahí la importancia de estos para mi investigación, esto por varios asuntos.

En primera instancia, de manera relevante en el discurso del desarrollo la planeación se ha erigido como una condición *sine qua non* del mismo; como señala Gow, “la planeación es vista a menudo como el acto primordial, tal vez más importante que el mismo desarrollo” (Gow D. D., 1998, p. 143). Por esta razón, ha sido verticalizada su implementación, llevando los procesos de planeación a comunidades no familiarizadas con ellos, y con otros horizontes de conocimiento y acción.

Como espacios de interacción, los procesos de planeación se caracterizan por un dominio epistémico en el que la racionalidad y la teleología juegan un importante papel; se planea con una finalidad cuya concreción depende de la observancia de una serie de pasos y etapas, definidas por procedimientos técnicos que privilegian una forma de construcción del conocimiento, de comprensión de la realidad y de la definición de soluciones. En este sentido, la planeación y sus respuestas tienden a ser no solo estandarizadas sino monológicas. De igual manera, también se da un dominio interaccional en el que no sólo la racionalidad del desarrollo entra en juego, sino también, y ante todo, la de los actores sociales intervinientes en los procesos de planeación. Aquí, el asunto experiencial y los mundos de vida de cada parte configuran un campo de relaciones, encuentros y desencuentros que complejizan aún más los procesos de planeación.

De igual manera, la planeación se enmarca en caracteres jurídicos que la institucionalizan y económicos que la hacen viable o no. Y si bien, los planes de vida son procesos autónomos, dependen en gran medida para la concreción de las metas y fines definidos, de los recursos económicos que puedan obtener las comunidades. En el caso de gran parte de la población indígena del país, estos recursos son estatales por lo que la planeación indígena, en cierta medida, se ha institucionalizado a partir de disposiciones normativas que direccionan las finalidades a las que debe apuntar¹¹.

Es así como en los procesos de planeación indígena intervienen diferentes escalas, al tratarse de disposiciones de orden nacional –e inclusive internacional–, reapropiadas por las poblaciones locales. En mi investigación el asunto de la escala tomó gran relevancia debido al nivel de profundidad que me permitió tener sobre la comprensión de las dinámicas y procesos que se dan en ellas así como la influencia o injerencia (o fracturas que pueden generar espacios de acción) que tienen unas sobre otros, especialmente la visibilización de “efectos” que la agencia en lo local puede tener en ámbitos internacionales y globales. De igual forma, el análisis de diferentes fenómenos desde una perspectiva escalar requiere reconocer que los hechos relacionales están fuertemente influenciados por cargas históricas, fuerzas de poder, lógicas, discursos y prácticas diferenciadas de acuerdo a la escala (Puerta Silva, 2010).

¹¹ Este asunto se abordará con mayor descripción y profundidad en el capítulo 5.

1.2 El actor social y su agencialidad en los procesos de desarrollo

La caracterización del desarrollo como espacios relacionales dinamizados por la interacción de diversos actores sociales a diferentes escalas y desde diferentes posicionamientos, implica ubicar la capacidad de agencia individual y colectiva como el principal motor de cambio en los elementos estructurales del desarrollo. Realidad que contradice las lógicas de programas de desarrollo, así como de ciertos estudios académicos, que parecen obviar esta condición propia a los procesos sociales al ubicar las poblaciones locales como simples receptáculos de acciones y no como creadoras y transformadoras de las mismas. De ahí mi interés por rescatar la agencialidad de los actores reconociéndolos, en la línea de Long, como “participantes activos que reciben e interpretan información y diseñan estrategias en sus relaciones con los diversos actores locales, así como con las instituciones externas y su personal” (Long, 2007, p. 43). Si bien reconozco que la idea del desarrollo posee una estructura en apariencia imposible de modificar, también reconozco que el discurso que lo ha sustentado se ha visto permeado por elementos que han emergido del accionar de actores diversos y que sus prácticas asociadas, si bien en su diseño pasan por las lógicas desarrollistas de occidente, son constantemente transformadas en el ámbito experiencial por los actores involucrados de acuerdo a su capacidad de agencia.

En este punto, coincido con Long en que si bien existen unos límites que pueden condicionar la acción de los actores sociales –información, normatividades, modelos político-económicos–, los actores sociales también poseen:

“capacidad de saber’ y ‘capacidad de actuar’. Intentan resolver problemas, aprender cómo intervenir en el flujo de eventos sociales alrededor de ellos, y en cierta medida están al tanto de las acciones propias, observando cómo otros reaccionan a su conducta y tomando nota de las varias circunstancias contingentes” (Long, 2007, p. 48).

Por eso al actor, tanto colectivo como individual, y a sus competencias, sus conocimientos y su historia dentro de las comunidades, empecé a resaltarlos como componentes claves para comprender los procesos emergentes de su interacción en escalas diversas. Identifiqué así actores colectivos-políticos (Organizaciones indígenas en escalas internacionales y regionales), actores-representantes de estamentos (funcionarios de la alcaldía municipal, integrantes del cabildo mayor de Frontino, funcionarios de la Gobernación de Antioquia); actores-líderes tradicionales (miembros de las parentelas representativas de Murrí y docentes con tradición en procesos organizativos); actores con importantes roles socioculturales pero invisibilizados en términos de poder (específicamente las mujeres embera). De ellos, particularmente analicé su capacidad de agencia de acuerdo al posicionamiento y posibilidad de interactuar con otros actores en diferentes escalas tratando de identificar el nivel de incidencia sobre los procesos de desarrollo. Exploración muy acorde con algunas propuestas académicas, que han hecho un viraje hacia la comprensión de procesos locales reconociendo en ellos una fuente de información relevante para comprender cómo se reinterpretan y apropian los procesos de desarrollo en sus diferentes escalas de intervención.

En este orden de ideas, Escobar, desde el postdesarrollo, destaca la noción de *contralabor* propuesta por Arce y Long que remite a:

“las transformaciones necesarias que cualquier grupo social lleva a cabo en cualquier intervención de desarrollo al reposicionar necesariamente dicha intervención (proyecto, tecnología, modo de conocimiento, u otros) en su universo cultural dándole, de este modo, un sentido propio. Desde su punto de vista, la “contra-labor” frecuentemente conlleva la recombinación de elementos de varios contextos y tradiciones sociales y culturales en maneras que transforman la intervención de modos significativos. Cabe añadir que el aspecto importante de este concepto es identificar y fomentar esas formas de “contra-labor” que son culturalmente más significativas y que contribuyen a un mayor empoderamiento político” (Escobar, 2005, p. 25).

1.3 Puntos de encuentro o de inflexión: el asunto de las interfases sociales

Siguiendo mi línea argumentativa, existen espacios de interacción y actores en relación a diferentes escalas; estas interacciones se dan por el establecimiento de procesos de negociación, de articulación, de resistencias o de *contralabor*, bajo la existencia de puntos de encuentro o de desencuentro; de inflexión o continuidad con la idea de desarrollo, sus discursos y prácticas asociadas. Se trata de procesos o dinámicas posibles de identificar en la interacción directa que propicia el acercamiento a los mundos de vida de los actores involucrados, sus marcos de pensamiento y acción, y los discursos por medio de los cuales las promueven.

En relación a las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* y de *plan de vida*, las discontinuidades las identifico como elementos clave para analizar el carácter alternativo o no de ambas. Éstas, visibles en procesos de interacción, dan cuenta de la manera en que los actores adquieren conocimientos, los utilizan y transforman de acuerdo a sus repertorios e intereses. Esos momentos de interacción los llamaré,

acogiendo la propuesta de Long y Villareal *situaciones de interfase*, es decir, “coyunturas críticas o arenas que suponen diferencias de valores normativos e intereses sociales” (Long & Villarreal, 1993, pág. 7).

Frente a procesos de desarrollo, cualquiera que sea el actor social que lo promueva, existen procesos de “acomodación cultural que hace[n] posible la interacción entre varias 'visiones del mundo'” y en las que la acción de los actores sociales se orienta hacia el “problema de diseñar maneras de 'puentear', acomodarse a, o luchar contra los mundos sociales y cognitivos diferentes del otro”. De esta manera en relación a procesos de desarrollo, el asunto de las interfases sociales ayuda a identificar los diferentes tipos de formas culturales y organizativas que reproducen o transforman esas discontinuidades, para de esa forma comprender “la dinámica de la acomodación cultural que hace posible la interacción entre varias 'visiones del mundo'” (Long & Villarreal, 1993, p. 7).

El detenerme en la identificación y análisis de estas coyunturas o *situaciones de interfase* resultó crucial en la medida que me permitió identificar los valores, los conocimientos, los intereses y los poderes entrelazados en espacios de interacción de actores en diferentes escalas. Situaciones que, en última instancia, indicaron en mi investigación los puntos críticos presentes en cada escala de interacción y que detonan acciones que defino como de *contralabor*, en la medida que han permitido la emergencia de procesos subyacentes a aquellos impulsados por los procesos de desarrollo. Un asunto importante aquí es que, si bien las interfases sociales de acuerdo a la propuesta de Long y Villarreal se centran en las discontinuidades, reconocí

importante también identificar las continuidades o puntos de encuentro entre planeadores del desarrollo y poblaciones locales, ya que ambas intervienen en la construcción de alternativas o en la emergencia de acciones de contralabor.

En síntesis, las situaciones de interfase me permitieron comprender la complejidad de los procesos de desarrollo en contextos multiculturales, imposibles de reducir a procesos de acomodamiento o resistencia de las poblaciones indígenas. Por el contrario, reconozco en ellos complejos procesos dinámicos, móviles y de reacomodamientos continuos, en donde los mundos de vida y los horizontes de conocimiento no sólo de indígenas sino también de los funcionarios locales, interactúan y se confrontan constantemente. De esta manera, las reapropiaciones y reformas que, en clave propia, hacen las poblaciones locales a las intervenciones del desarrollo, producen finalmente alternativas al interior de su praxis.



Familia en la comunidad de Pegadó, Valle de Murri, Frontino.
Paula A. Hinestroza Blandón. 2011

2. La escala global

Las políticas internacionales de reconocimiento de la diversidad y su adopción en Colombia

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas a vivir de acuerdo a sus usos y costumbres es un hecho de reciente data en el ambiente político internacional y se ha enmarcado en los procesos de reivindicación de las minorías étnicas y culturales del orden global¹². Se trata de un proceso histórico en el que han incidido las luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas por el derecho a la libre autodeterminación, la promulgación de los derechos humanos, así como la adopción de principios propios del liberalismo, entre ellos, la igualdad y la libertad.

Dicho proceso ha visto su concreción en la promulgación de convenios, tratados y declaraciones que han definido el tipo de relación que deben establecer los Estados-nación con las minorías que habitan en sus territorios. Se trata de relaciones fundamentadas en el multiculturalismo liberal como política internacional. Sin

¹² Si bien, tradicionalmente el tema indígena ha sido debatido como perteneciente a la categoría general de *minoría*, no es de interés de este capítulo abordar las políticas internacionales de reconocimiento de los derechos definidas para este tipo de población ya que los procesos reivindicatorios de los indígenas han tenido un proceso autónomo y marcado por especificidades que escapan al asunto de las minorías.

embargo, su dinámica ha sido lenta y está marcada por la asimetría ya que no todos los Estados-nación han respondido de igual manera a las peticiones reivindicatorias de los pueblos indígenas.

Hacer un recorrido por las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas posibilita entender los marcos de acción a partir de los cuales estos pueblos han canalizado y hecho efectiva su lucha por la libre autodeterminación y el reconocimiento de su autonomía; así como, explorar las posibilidades de ejercicio del derecho que tienen a definir su propio proceso de desarrollo de acuerdo a sus costumbres e intereses específicos como colectivos diferenciados.

2.1 Del convenio 107 de la OIT a la Declaración de Naciones Unidas

Los debates en la política internacional sobre cuestiones indígenas suman poco más de cincuenta años, identificándose hacia la primera mitad del siglo XX esfuerzos aislados de algunos Estados-nación para incorporar a sus agendas de gobierno temas relacionados con los pueblos indígenas, siempre a modo de problemática y defendiendo su calidad de Estados monoculturales como fundamento de su unidad nacional.

La *problemática indígena* como un asunto de interés de Estados particulares, trasciende al plano regional al celebrarse en 1940 el Primer Congreso Indigenista Interamericano. En este congreso se logra la conformación del Instituto con el mismo nombre dando origen a un espacio de deliberación regional sobre los temas indígenas, hasta el momento abordados como asuntos internos de cada Estado. Sin embargo, de acuerdo a Yrigoyen (2010), si bien el Instituto promovió la no marginalización de los

indígenas, lo hizo desde estrategias de integración y desarrollo definidas por el Estado, y enmarcadas dentro del modelo Estado–Nación de fundamento monocultural.

En 1948, la recién creada Asamblea General de las Naciones Unidas, en medio del clima de posguerra de la Segunda Guerra Mundial, proclama la Declaración Universal de los Derechos Humanos; declaración que en su Artículo 2 reconoce los derechos y libertades de toda persona “sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (ONU, 2008). La declaración es uno de los primeros documentos que aboga por el respeto de derechos y libertades sin ningún tipo de discriminación y marca un momento histórico para la humanidad –no sólo por el término de la segunda guerra mundial y las consecuencias geopolíticas en el orden mundial–, sino porque abre el camino a la internacionalización de la política, a partir de la implementación de medidas que pretenden dar solución a problemáticas que empiezan a ser consideradas universales.

Es hasta el año 1957 que se identifica una política internacional específica a las poblaciones indígenas¹³ al adoptarse *el Convenio 107 de la OIT Sobre Poblaciones Indígenas y Tribuales*. El convenio hacía manifiesta la necesidad de mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de las poblaciones indígenas con el fin de transformar su calidad de vida. La estrategia definida por el Convenio fue la integración de estas poblaciones a los modelos de desarrollo de las naciones en las que vivían. En

¹³ Hasta entonces el asunto indígena se encontraba inmerso en los reclamos de los derechos de las minorías en general.

síntesis, el objetivo principal del convenio consistía en “la protección e integración de las poblaciones en cuestión” y definía una limitante fundamental a la diversidad cultural al establecer que “dichas poblaciones podrán mantener sus propias costumbres e instituciones cuando éstas no sean incompatibles con el ordenamiento jurídico nacional o los objetivos de los programas de integración” (OIT, 1957, p. 3). El convenio no confiere el estatus de pueblos indígenas sino que habla de ellos como poblaciones tribuales o semitribales¹⁴.

En este sentido, el asunto planteado no es solamente un problema de definición; encierra una significación particular de la cual depende, en última instancia, el grado de libertad y autonomía que se reconozca a los pueblos indígenas. El concepto de población, desarrollado ampliamente por la ecología hace referencia al conjunto de individuos que comparte un mismo espacio geográfico; de otro lado, desde una acepción básica del concepto pueblo, éste puede ser definido como el conjunto de habitantes de una nación o región. Al integrar un contenido político a las anteriores definiciones se tiene que la población se comprende como “la totalidad de individuos que conforman el conglomerado humano del Estado” (Santos Azuela & Santos Méndez, 2000, p. 68), mientras que el pueblo se considera como “una agrupación social orgánica dotada de espíritu e ideas comunes a la cual se le atribuyen derechos y obligaciones políticas [...]”

¹⁴ Poblaciones que, de acuerdo al Convenio mencionado, se reconocen porque comparten los siguientes aspectos “[...] condiciones sociales y económicas [que] correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional [...] miembros de las poblaciones tribuales o semitribales en los países independientes, consideradas indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización [...] los grupos y personas que, aunque próximos a perder sus características tribuales, no están aún integrados en la colectividad nacional” (OIT, 2011).

(Santos Azuela & Santos Méndez, 2000, p. 67). En vista de esto, la Convención de la OIT al promover un único modelo de sociedad –la occidental–, niega el estatus de pueblos a los indígenas desconociendo derechos políticos fundamentales para su continuidad como grupos culturales diferenciados. De esta manera, el único camino que la Convención dejó a los indígenas fue la integración al modelo del Estado–nación al que estaban adscritos y que comenzó a reconfigurarse a partir de las políticas desarrollistas de la época¹⁵.

Es a partir de la década del 80 que países como Canadá (1982), Guatemala (1985), Nicaragua (1987) y Brasil (1988), incorporan a sus constituciones el reconocimiento de los derechos indígenas, antes que cualquier otra nación en la región. Esta nueva etapa en la concepción de lo indígena es denominada por Yrigoyen como el inicio del “horizonte del constitucionalismo pluralista” caracterizado por el cuestionamiento a “la monoculturalidad, la identidad Estado–Nación, la identidad Estado–derecho o el monismo jurídico y, finalmente, la propia raíz colonial de los Estados Latinoamericanos, configurados de espaldas a los pueblos originarios” (Yrigoyen Fajardo, 2010, p. 11). Proceso que continúa, de acuerdo a la misma autora, con el reconocimiento constitucional del carácter multicultural y pluriétnico de Estados como Colombia (1991), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998) y Venezuela

¹⁵ La Convención 107 de la OIT se celebró en medio del apogeo de las políticas desarrollistas impulsadas por el Plan Marshall y las grandes potencias económicas de la época. Políticas fundamentadas en la idea del progreso y en los estadios que debían atravesar las diferentes sociedades de mundo para llegar a ser como las grandes naciones de la época. En este contexto, los indígenas representaban el atraso y el freno al tan anhelado desarrollo, de ahí la necesidad de integrarlos al modelo de sociedad hegemónico, máxime en aquellas naciones en los que lograban ser mayoría demográfica pero no política.

(1999). Los cambios y las nuevas formas de posicionamiento de los Estados frente al tema indígena, logran introducir aspectos de gran relevancia para las luchas y movilizaciones indígenas como son la libre autodeterminación, la autonomía y el gobierno propio.

El nuevo posicionamiento y enfoque del asunto indígena en la política internacional se debe en gran parte a la revisión del ya mencionado Convenio 107 de la OIT, proceso que derivó en la elaboración y adopción de un nuevo Convenio, el 169 en 1989, en el que se introducen temas de tal trascendencia para los pueblos indígenas como el derecho a la autodeterminación, el gobierno propio y lineamientos preliminares sobre el derecho al desarrollo de acuerdo a sus usos y costumbres. En este sentido, el Convenio 169 prioriza la defensa y reconocimiento de “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida, de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2003, p. 4). Entre varias disposiciones previstas por el convenio se encuentran el establecer “los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos” (Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2003, p. 4), así como propender por el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación como asuntos prioritarios en los

planes de desarrollo económico¹⁶. De igual manera, el Convenio otorga un papel preponderante a los pueblos indígenas en la toma de decisión sobre acontecimientos y proyectos que incidan en su integridad y, precisamente, les concede el estatus de pueblos, aunque aclara que “la utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional” (Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas, 2003, p. 6)¹⁷.

El Convenio, al limitar el concepto de pueblo, limita el margen de acción de las comunidades indígenas al marco constitucional del Estado-nación en el que habitan. Es un Convenio que se piensa desde y para los intereses de los Estados y la extensión de su soberanía y, si bien recoge y reconoce temas sensibles para los indígenas como la libre determinación, el territorio, la consulta previa y el derecho a su libre desarrollo, estos, en última instancia, estarán supeditados al interés general de la nación mayoritaria. A pesar de lo anterior, la importancia del Convenio radica en el hecho que, hasta el momento, es el único tratado vinculante para las naciones firmantes, razón por la cual, de acuerdo a Yrigoyen “ha servido de fundamento para reformas

¹⁶ El convenio introduce el asunto del desarrollo pero en términos del discurso tradicional del desarrollo social, haciendo énfasis en las necesidades básicas que deben ser satisfechas para garantizar el bienestar de estas poblaciones.

¹⁷ En el derecho internacional, al hablar de los derechos de los ‘pueblos’ se hace referencia únicamente a los Estados, reconocidos como soberanos absolutos sobre el territorio bajo su jurisdicción. Concepción que nace después de la segunda guerra mundial ya que era necesario “legitimar los procesos de descolonización” (Villoro, 1993, p. 14), esto con el fin de ayudar a los Estados nación emergentes a fortalecer su centralidad y, por ende, su cohesión y a los Estados mayores a seguir sosteniendo relaciones cordiales con sus antiguas colonias.

constitucionales y legales internas, políticas públicas y desarrollo jurisprudencial” (2010, p. 30)¹⁸.

Es la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, aprobada en el año 2007, en la que se reconocen de manera explícita derechos fundamentales en la lucha indígena, entre ellos, el estatus de pueblos y su reconocimiento de sujetos colectivos del derecho internacional; la libre determinación “en el sentido del derecho a la autonomía¹⁹ y al autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos locales e internos” (UNICEF, 2008, p. 32)²⁰; el derecho “al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los derechos humanos y la normativa internacional de los derechos humanos” (UNICEF,

¹⁸ A la fecha, 19 países han ratificado el convenio 169 de la OIT, 13 de ellos latinoamericanos: México (1990), Colombia (1991), Bolivia (1991), Paraguay (1993), Costa Rica (1993), Perú (1994), Honduras (1995), Guatemala (1996), Ecuador (1998), Argentina (2000), Brasil, (2002), Venezuela (2002), Chile (2008). La aplicación del convenio ha sido gradual, diferencial y en algunos de los países firmantes ha alcanzado logros relacionados con reformas constitucionales que, de acuerdo a Assies “reconocen la composición multiétnica y pluricultural de las sociedades latinoamericanas y, al menos retóricamente, dejaron atrás las políticas integracionistas o asimilacionistas anteriores” (Assies, 2000, p. 7).

¹⁹ De acuerdo a Sánchez Botero la autonomía en el marco de un Estado-Nación se entiende como “el reconocimiento de la diferencia respecto de la ocupación de un territorio regido por principios especiales, reconocidos tanto desde la sociedad nacional como desde sus habitantes y dueños mismos. Ello implica la legitimidad para regirse dentro de su jurisdicción y en el marco de los valores culturales que los diferencian de otros grupos étnicos. El concepto de autonomía se extiende a la posibilidad de realizar la diferencia en valores, en visiones del mundo, en formas propias para definir y alcanzar horizontes de bienestar, regularse y autogobernarse con igualdad de reconocimiento y estatus que otras sociedades” (Sanchez Botero, 2010, p. 35).

²⁰ El otorgamiento del estatus de pueblo y el reconocimiento del derecho a la autonomía y al autogobierno han sido temas álgidos en las discusiones sobre derecho internacional indígena. Por esta razón, ha sido tan difícil su integración a los tratados y documentos referidos y por ende, de gran valor que la Declaración de las Naciones Unidas les reconozca este estatus, más allá de que sigan imponiendo un límite a su ejercicio de autonomía y autogobierno, confiriéndolos al ámbito de los asuntos locales e internos.

2008, p. 34); y el derecho al desarrollo. En relación a éste último, la Convención confiere a los pueblos indígenas un papel decisorio en la determinación y elaboración de sus prioridades y estrategias de desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y expectativas; sin embargo, hace referencia a su participación en “programas económicos y sociales que les conciernan” dejando implícita la posibilidad de un direccionamiento externo del asunto del desarrollo.

La reciente aprobación de la resolución de la ONU no permite identificar cambios significativos en el abordaje del tema indígena, ni mucho menos el impacto de sus políticas en las realidades de estos pueblos. Sin embargo, países como Ecuador y Bolivia, con una mayoritaria base demográfica indígena, muestran un interesante avance en la incorporación a sus constituciones nacionales de políticas de reconocimiento a la diversidad. De igual forma, abren el camino a la posibilidad de la coexistencia de diferentes formas de concebir el desarrollo en un mismo Estado-nación, incorporando aquellas concepciones influenciadas por el pensamiento indígena. Por citar sólo el ejemplo de Ecuador –el primero de estos dos países en reconocerse como Estado plurinacional–, la Constitución vigente desde 2008 reafirma en su preámbulo la existencia de “raíces milenarias”, así como “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el *buen vivir/vivir bien*, el *sumak kawsay*” (República del Ecuador, 2008, p. 15).

2.2 El caso colombiano

Como se ha expuesto, las políticas de reconocimiento de la diversidad han tenido un desarrollo desigual en la región latinoamericana. En el caso de Colombia, se identifica a lo largo del último siglo un lento avance en materia de políticas multiculturales, comenzando con leyes en las que el indígena se percibe como lejano y ajeno a la sociedad hegemónica y como síntoma de atraso del país, por lo cual se enfocan en programas de asimilación; hasta la construcción de normatividades que han pretendido integrar el tema indígena al conjunto de asuntos de interés del Estado, dejando un margen abierto a procesos autónomos de las comunidades. En este periodo multicultural del país, se identifican transformaciones no sólo en relación al abordaje que el tema indígena ha tenido en las políticas estatales, sino también la emergencia de actores y movimientos autóctonos que han incidido de manera directa en la visibilización del tema indígena en la agenda política y social de Colombia.

Una de las primeras leyes en abordar el asunto indígena en el país fue la Ley 89 de 1890 *–por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada–*, haciéndolo desde el paradigma occidental de la modernidad tan de boga en la época, más en una Latinoamérica que buscaba alcanzar los estándares de las sociedades europeas. Por esta razón, la Ley se refiere a los indígenas como *salvajes, incipientes sociedades* y define estrategias para integrarlos a la sociedad colombiana entre ellas, su reducción “a la vida civilizada por medio de Misiones” (Gobernación de Antioquia, Gerencia Indígena, 2002, p. 221). Esta Ley estableció una división al interior de los pueblos indígenas, por un lado aquellos que

habían sido integrados a la civilidad y de otro, aquellos que aún expresaban características culturales diferentes a las de la sociedad hegemónica. A estos últimos la Ley reconoció cierta autonomía para decidir, específicamente, sobre asuntos menores relacionados a la parcialidad del cabildo. Los aportes más relevantes de la Ley 89 fueron dos asuntos de gran vigencia hasta hoy: el reconocimiento del cabildo como la forma de gobierno local y de asuntos internos y los resguardos como la base territorial para la vida de los indígenas. Sobre el primer tema, la ley definió que:

“En todo lo relativo al Gobierno económico de las parcialidades tienen los pequeños Cabildos todas las facultades que les hayan transmitido sus usos y estatutos particulares, con tal que no se opongan a lo que previenen las leyes, ni violen las garantías de que disfrutaban los miembros de la parcialidad en su calidad de ciudadanos” (Congreso de Colombia, 1890, p. 1).

Cabe señalar que en esta Ley no se introdujo el concepto de territorios indígenas o ancestrales y se hace esta salvedad porque el asunto de tierras y territorios ha sido un tema álgido en las reivindicaciones indígenas a lo largo de las últimas décadas, al constituirse éstos en la base material y espiritual a partir de la cual los pueblos indígenas han defendido su supervivencia como comunidades culturalmente diferenciadas.

Durante las décadas siguientes y de acuerdo a Sánchez Botero (2010), los indígenas del país fueron sometidos a una legislación paternalista que los reconocía como hermanos menores sujetos de adoctrinamiento cristiano y procesos educativos que no tenían en cuenta sus sistemas culturales.

A mediados del siglo XX, en el año 1958 se expide la Ley 81 *-sobre fomento agropecuario de las parcialidades indígenas-*. De acuerdo a Sánchez, la Ley introduce un cambio en el abordaje del asunto indígena ya que deja de pensar en ellos como poblaciones bárbaras, salvajes e incivilizadas para equipararlos con “sectores atrasados del campesinado” (2001, p. 18). Este hecho instauró, siguiendo a la misma autora, un nuevo esquema de relaciones con el Estado ya que el asunto indígena se “plantea entonces en términos de desarrollo y no de asimilación” (2001, p. 18).

La década del 70 se identifica como un periodo clave en las relaciones entre Estado e indígenas ya que marca la irrupción de estos últimos en el escenario político del país. Dos aspectos incidieron de forma directa en este nuevo posicionamiento del tema indígena en Colombia; en primera instancia, las tendencias internacionales de reconocimiento de derechos a poblaciones indígenas permearon paulatinamente el ambiente político y social en el país; a ello se aunó la situación de las comunidades indígenas a comienzo de la década, caracterizada por el aumento de la presión sobre sus tierras, sus territorios y sus recursos, volviéndose una amenaza para su pervivencia (Jaramillo Jaramillo, 2011, p. 56). El resultado, la emergencia del indígena como actor social que comienza a movilizarse teniendo como fundamento de sus luchas y reclamos, la recuperación de tierras que habían perdido a manos de terratenientes a lo largo de todo el país (Jaramillo Jaramillo, 2011, p. 78); procesos reivindicatorios materializados en la conformación de organizaciones indígenas de carácter nacional, regional y local²¹

²¹ Prueba de ello son la conformación en 1971 del CRIC –Consejo Regional Indígena del Cauca– la primera organización indígena reconocida a nivel regional; la OREWA (Organización Regional Embera–

-, y centrados inicialmente en el respeto por sus tierras, por sus territorios tradicionales y el reconocimiento de la propiedad, la devolución de tierras y el suministro de recursos y asesorías (Jaramillo Jaramillo, 2011, p. 57). Sus movilizaciones lograron visibilizar lentamente los problemas sociales y económicos que afrontaban los pueblos indígenas gracias al asocio con los movimientos de izquierda y de campesinos, con mayor peso y representatividad política en la época²².

Sin embargo, la Ley 89 de 1890 como conjunto de normas que reguló las relaciones entre Estado e indígenas estuvo vigente durante más de un siglo en el país, y sólo a partir de la Constitución Política de 1991 el discurso y la concepción de lo indígena comienzan a alinearse con las políticas internacionales sobre esta materia. En la nueva Constitución se garantiza el respeto a las poblaciones que representan a las minorías étnicas y culturales del país; se reconoce además la autonomía y el ejercicio de funciones jurisdiccionales de las autoridades tradicionales indígenas, todo fundamentado en el reconocimiento de Colombia como un Estado pluriétnico y multicultural. La Constitución de 1991 también marcó la irrupción del movimiento indígena en la política estatal ya que obtiene, a través de la Asamblea Nacional Constituyente, voz y voto en las propuestas y debates sobre el abordaje del tema

Waunana) conformada en 1979 por indígenas asentados en el departamento del Chocó; la ONIC – Organización Nacional Indígena de Colombia- en 1982; la OIA –Organización Indígena de Antioquia– que nace en 1985 como asociación regional que agrupaba a las tres etnias presentes en el departamento; el cabildo mayor del alto Sinú creado en 1995; sólo por mencionar algunas de los más representativas.

²² De acuerdo a Jaramillo (2011), esta alianza con las organizaciones campesinas es la que permite entender por qué las primeras organizaciones indígenas que se crean en el país son las de los “indígenas campesinos de la zona andina, valles interandinos, las sábanas de la costa atlántica y la Sierra Nevada de Santa Marta” (p. 78)

indígena en la nueva constitución. Al final, de acuerdo a Sánchez, fueron presentados varios proyectos –dos por parte de la ONIC y otra del movimiento Autoridades Tradicionales Indígenas– que tenían en común los siguientes aspectos:

“[...] reconocían a los indígenas como parte de la nación colombiana, si bien reclamaban un territorio autónomo (articulado al país) para cada comunidad como condición *sine qua non* para mantener su existencia como grupos diferenciados étnica y culturalmente. De igual manera, los dos proyectos establecieron que el ejercicio de la autonomía de las autoridades indígenas debía tener como límite a los derechos humanos. Además, coincidían en exigir la destinación de recursos del Estado a las comunidades indígenas para que estas pudieran implementar sus propias alternativas de desarrollo y superar el estado de miseria en el que la mayoría se encontraban sumidas” (Sanchez Botero, 2010, p. 29).

En relación a lo anterior, un elemento a resaltar de la Constitución de 1991 es que otorgó a los territorios indígenas la categoría de Entidades Territoriales –ETIS– al mismo nivel de los departamentos, los distritos y los municipios, todo enmarcado en el proceso de descentralización administrativa emprendido por el gobierno de turno. En teoría, estas entidades debían gozar de “autonomía para la gestión de sus intereses, y dentro de los límites de la Constitución y la ley” (República de Colombia, 1991, pág. 71), lo que implicaba la recepción de recursos provenientes del Estado. Sin embargo, la Constitución estableció que la conformación de las entidades territoriales indígenas se haría “con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial –LOOT–” (República de Colombia, 1991, p. 83), Ley que solamente en el año 2011 logró su aprobación en el congreso de la República pero que no definió el asunto para los Territorios indígenas, situación que, en cuanto a la disposición y ejecución de recursos, ha generado limitantes al ejercicio de la autonomía y del gobierno propio de las

comunidades ya que, de cierta manera, los resguardos siguen dependiendo de las administraciones locales de turno.

La LOOT aprobada por el Congreso de la República en el 2011, adoleció de los mismos vacíos dejados por la Constitución del 91, más aún, subsumió el asunto indígena en la bastedad que implica hablar de entidades territoriales y no definió claramente los mecanismos por medio de los cuales estas podían conformarse, tal como lo estipuló la Constitución en su artículo 329. De igual manera, la Ley no contempló la participación de representantes indígenas en la Comisión de Ordenamiento Territorial –COT– la cual deberá tener como objetivo “[...] evaluar, revisar y sugerir al Gobierno Nacional y al Congreso de la República la adopción de políticas, desarrollos legislativos y criterios para la mejor organización del Estado en el territorio” (República de Colombia, 2011, p. 16). Por ello, en 2014, el Ministerio del Interior reglamentó el Decreto 1953 con el que se creó un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los territorios indígenas (República de Colombia, Ministerio del Interior, 2014). En dicho Decreto se definen, entre otros aspectos, los objetivos, el ámbito y los principios para el funcionamiento de los territorios indígenas; las competencias generales; la relación entre los planes de vida, el proceso de planeación y la administración de recursos; la asignación especial para los resguardos; y el proceso de monitoreo, seguimiento y control interno.

Particular relevancia toman los planes de vida en este Decreto ya que estipula que la planeación y administración de los recursos deberá hacerse dentro de los marcos y lineamientos definidos en los planes de vida y estos, a su vez, ajustarse a la legislación

nacional en la materia. De esta manera, los planes de vida pueden comenzar a tener cada vez más relevancia como mecanismos de articulación entre la planeación estatal e indígena; introduciendo a la vez a los indígenas, en toda la lógica estatal de la ejecución de recursos.

Además de las disposiciones normativas anteriores, en el país se han elaborado diferentes leyes, decretos, acuerdos, autos con el fin de garantizar lo estipulado en la Constitución del 91. Entre ellas se encuentran las siguientes²³:

- **Ley 21 de 1991:** la ley ratifica la suscripción de Colombia a la Convención de la OIT.
- **Ley 80 de 1993²⁴:** dispuso las reglas y principios que rigen los contratos de las entidades estatales y que cobijaba a los resguardos indígenas introduciéndolos en una lógica de contratación estatal ajena a muchos de ellos.
- **Decreto 1088 de 1993:** por medio del cual se reguló la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas, haciendo especial énfasis en la concesión de naturaleza jurídica a estas asociaciones que contarán “con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa” (Diario Oficial, 1993, p. 1). De esta manera se facultó a las futuras asociaciones indígenas, para la realización de diferentes actividades como el

²³ En Colombia existen políticas y programas que afrontan la problemática indígena de manera aislada y poco integral, hecho que demuestra la poca comprensión de la compleja realidad de estas comunidades en la actualidad. Por esto solo se hace referencia a aquellas que reglamentan y regulan asuntos relacionados con la autonomía indígena y el ejercicio del gobierno propio.

²⁴ Modificada posteriormente por la Ley 1150 de 2007.

fomento “en sus comunidades de proyectos de salud, educación y vivienda en coordinación con las respectivas autoridades nacionales, regionales o locales y con sujeción a las normas legales pertinentes” (Diario Oficial, 1993, p. 2).

- **Decreto 2164 de 1995:** decreto del Ministerio de Agricultura que regula lo concerniente a la titulación y manejo de tierras de las comunidades indígenas. El decreto define como territorios indígenas “las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígena y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales” (Ministerio de Agricultura, 1995, p. 191).
- **Decreto 1320 de 1998:** en él se reglamenta la consulta previa para las comunidades indígenas y negras, en caso de que existan proyectos para la explotación de recursos naturales dentro de su territorio. En la práctica, las comunidades se han enfrentado con dificultades para la aplicación del decreto, debido a la ambigüedad de la normatividad en asuntos relacionados con la definición de territorio indígena y propiedad del subsuelo²⁵.
- **Ley 715 de 2001:** ley que define las normas orgánicas en materia de recursos y competencias en relación al Sistema General de Participaciones –SGP–. En ella se reconoce que los resguardos indígenas legalmente constituidos son

²⁵ Al respecto, Lopera Mesa y Dover (2010) hacen un análisis del papel de la consulta previa en la gestión de conflictos socioambientales, evidenciando la construcción conflictiva que ha tenido en el derecho colombiano y la manera en que se ha convertido “en un campo social en disputa entre diversos actores con concepciones también diversas del desarrollo y del bien común” (Lopera Mesa & Dover VH, 2013)

beneficiarios del SGP pero, debido a la no aprobación de la LOOT, los recursos que el Estado gire a los resguardos quedan bajo el tutelaje de las administraciones locales hasta que estos logren constituirse como ETIs. De igual manera la ley define los sectores de inversión de los recursos, a saber, educación, salud, agua potable, vivienda y desarrollo agropecuario. Establece además que la ejecución de los recursos requiere de la celebración de contratos entre la alcaldía y los cabildos mayores, siendo estos últimos responsables de escribir un proyecto en el que se detalle el objeto del mismo y el plan de inversión.

- **Ley 1150 de 2007:** por medio de ésta se introducen medidas para el control de la transparencia en la contratación con recursos públicos y cobija a los contratos celebrados entre las alcaldías municipales y los resguardos indígenas para la ejecución de recursos provenientes del SGP.

2.2.1 El asunto indígena en los planes de desarrollo del país

Los planes de desarrollo, como herramientas para la identificación de las potencialidades y desventajas del país, así como de apuesta económica hacia el futuro, evidencian las relaciones que los Estados establecen o van a establecer con sus ciudadanos y los problemas que los afectan. En Colombia, el asunto indígena comienza a ser tenido en cuenta durante el período presidencial de Carlos Lleras Restrepo (1966-1970) y los lineamientos para un Plan Nacional Indigenista; para la época, los grupos indígenas son identificados como sectores marginales de la población necesarios de ser integrados a la vida nacional a partir del aumento de sus capacidades, vía la educación, para lograr una transformación socioeconómica (República de Colombia, 1969).

Para esta época, el asunto indígena pasa por la modernización de las relaciones económicas para la fusión-aculturación de los dos sistemas culturales, a partir del establecimiento de una producción agrícola con participación en el mercado. Se destaca la importancia que dan a la educación, en especial a la participación de maestros y líderes indígenas “para la multiplicación de las innovaciones, lo que conlleva necesariamente la modificación de los programas de escuela primaria entre los indígenas hacia una educación más funcional y técnica” (República de Colombia, 1969, p. 16).

El tema indígena desaparece de los planes de desarrollo hasta el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990), en el cual se introduce el asunto de la etnoeducación como única línea de trabajo con las comunidades indígenas, otorgándoles participación en la definición de los contenidos educativos que quieren impartir y recibir. El periodo de gobierno siguiente, dedica al tema indígena dos párrafos en los que no se aborda nada distinto al asunto de la etnoeducación pero sin ninguna apuesta específica como gobierno de turno.

Ya el gobierno de Ernesto Samper (1994-1998) incorpora toda la retórica de la diversidad étnica y de la multiculturalidad del país como una “de las grandes riquezas de la sociedad colombiana”, por eso garantiza su participación “al articular las instituciones y los espacios de coordinación existentes y al crear los que sean necesarios para lograr el respeto de sus particularidades sociales y culturales, y sus propias formas organizativas” (República de Colombia, 1994, p. 41). Para ello define una serie de líneas de acción como ejes de la política indígena durante su gobierno:

“la diversificación cultural e institucional, a nivel nacional, regional y local; los desarrollos legales referidos a sus derechos; el reconocimiento a sus sistemas de control y regulación social propios, que incluya el establecimiento de las formas de coordinación de la jurisdicción especial indígena con el sistema judicial nacional; el apoyo a sus propios sistemas sociales, culturales y económicos; la conformación de las ENTIDADES TERRITORIALES INDÍGENAS; la continuación de la legalización de tierras y el saneamiento de los resguardos indígenas; y la participación y articulación de las comunidades en los programas económicos y sociales que los afecten, incluyendo el ordenamiento ambiental nacional” (República de Colombia, 1994, p. 41).

Dos aspectos a resaltar de este plan de desarrollo son, primero que adopta la tendencia internacional de equiparar las buenas prácticas ambientales y sostenibles con los relacionamientos y usos que hacen los indígenas de la naturaleza, haciendo eco del imaginario del nativo ecológico –o buen salvaje²⁶– que, en el concierto de las políticas desarrollistas, ha otorgado relevancia al indígena en tanto guardián de la naturaleza, en la medida que no interfiera con la ejecución de proyectos de desarrollo estratégicos y priorizados por los gobiernos de turno. En segunda instancia introduce, aunque de manera muy rápida, el asunto de los *planes integrales de vida* los que sustentarán las “bases para un mejoramiento en las condiciones de vida de los pueblos indígenas” (República de Colombia, 1994, p. 42), entre las que se resaltan programas de apoyo a los sistemas de educación y medicina tradicional propios así como el apoyo a proyectos prioritarios.

A partir de entonces, el asunto indígena sigue siendo incluido en los planes de desarrollo y empiezan a visibilizarse las principales problemáticas y necesidades, que

²⁶ Término coñado por la antropóloga Astrid Ulloa en su texto *El nativo ecológico: movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia*.

desde el enfoque del desarrollo y de los temas de debate en las políticas de reconocimiento de la diversidad, afectan a estas poblaciones. Se identifica, de manera general, el asunto de las tierras como un tema prioritario entre las poblaciones indígenas; éste, al menos en el plano discursivo, se aborda como un asunto territorial reconociendo su importancia, más allá de la productividad que pueda generar, en cuanto a los sentimientos de pertenencia y arraigo que genera, y como elemento cohesionador de la vida social (República de Colombia, 1998). Se visibiliza, además, la problemática en salud debido al cambio de sistema de salud, al poco conocimiento sobre enfermedades propias a estas comunidades y la prevalencia histórica de algunas como la tuberculosis y las enfermedades respiratorias.

Uno de los asuntos más problemáticos es el tema de las transferencia de recursos por el Sistema General de Participaciones, en especial por la no conformación de las ETI's. En el gobierno Pastrana se reconoce, por ejemplo, el avance que han tenido los indígenas dada la posibilidad de gestionar y dar respuesta a sus propias necesidades, asunto completamente debatible debido a la cantidad de recursos que se transfieren anualmente y que corresponden al número de indígenas censados por cada resguardo -asunto que abordaré en el capítulo siguiente-; así como a la falta de autonomía que tienen algunas comunidades indígenas para manejar los recursos, los que siguen siendo tutelados por las administraciones municipales. Otro elemento importante es el reconocimiento de la condición de vulnerabilidad de los indígenas debido a la discriminación racial, social, política, económica y cultural, al igual que el desplazamiento forzado por efecto del conflicto armado (República de Colombia, 2002)

En el período actual de gobierno, bajo un enfoque de atención diferencial de acuerdo a una identificación de grupos vulnerables o con prácticas culturales diferentes a las de la sociedad mayoritaria, han sido definidas unas líneas de acción para las poblaciones étnicas, teniendo para las poblaciones indígenas tres áreas de intervención: salud, educación y territorio.

.....

El reconocimiento de la influencia de raíces milenarias en la construcción de los Estados-nación de la región y la incorporación de elementos del discurso indígena del desarrollo en algunas Constituciones Nacionales, ha mostrado un avance desigual en los países latinoamericanos, poniendo de relieve un asunto importante en la historia de las dinámicas relacionales entre los pueblos indígenas y las sociedades hegemónicas. Siguiendo a López Caballero (2011), la historia de las políticas de reconocimiento de la diversidad en Latinoamérica, evidencia la creación de un régimen de alteridad que ha establecido como verdad la distinción entre un “nosotros” nacional y un “otro” marginal y diferente, siendo el indígena la alteridad por excelencia (López Caballero, 2011, p. 132). Sin embargo, y de acuerdo a esta autora, se trata de una alteridad que los Estados-nación han interiorizado ya que imaginan a esta población como “partie du grand ‘nous’ national qui se pense uniformement métis” (López, 2011, p. 131). La interiorización de la alteridad ha sido diferencial en Latinoamérica debido a los grados de “intimité de l’altérité” que han tenido los Estado-nación con la población indígena, de acuerdo a la naturaleza exógena o endógena que históricamente ha adquirido el “otro”; por ello, hay países que han ubicado al “otro” muy próximo al “nosotros”

nacional como en el caso de México con una amplia historia de políticas de reconocimiento de la diversidad a lo largo del siglo pasado, o muy distante como en Colombia en donde el asunto indígena ha sido parte de la historia nacional de una forma más diluida (López, 2011, p. 140).

Los grados de intimidad de la alteridad permiten comprender por qué, en algunos países, los movimientos autóctonos han logrado un grado de representatividad tal que han podido hablar en nombre de la nación y formular sus demandas en términos de deber nacional (López, 2011, p. 134), como el ejemplo citado del Ecuador, mientras en otros aparecen aún como propuestas de un grupo minoritario que no alcanza a impregnar la mayoría nacional.

En este orden de ideas, el espacio relacional del desarrollo y el espacio de interacción de la planeación, involucran un dominio estructural dado por las políticas de reconocimiento de la diversidad en el orden internacional, pero también por un dominio interaccional en el que la trayectoria de los relacionamientos de la sociedad mayoritaria con el otro indígena tiene una gran influencia. De igual manera, intervienen caracteres políticos y jurídicos que son los que en última instancia determinan gran parte de los procesos de planeación indígena.

En el caso particular de Colombia, el tema de las políticas de reconocimiento de la diversidad muestra, por un lado, como los diferentes gobiernos han pretendido responder a las demandas internacionales en la materia, adoptando disposiciones y suscribiéndose a acuerdos que luego se adecúan lentamente en el país, movido en gran

medida por las demandas de las organizaciones indígenas. De otro, evidencia como a pesar de ello, más allá del reconocimiento político, el tema de la comprensión de los mundos de vida indígena en la normatividad colombiana, aún está distante de dimensionar la complejidad de estas culturas.

Asimismo, los vacíos en los planes de desarrollo sobre el tema indígena y los lugares comunes de la multiculturalidad y la diferencia que caracterizan el abordaje que le dan al asunto, muestran la distancia que hay entre las propuestas de desarrollo y de planeación de los pueblos indígenas del país y la manera que se integran a los temas sensibles del desarrollo colombiano.



Ceremonia del Canto del Jai. Comunidad embera catío de Pradera. Valle de Murrí. Frontino. Paula A. Hinestroza Blandón. 2011.

3. La escala regional y nacional

Del desarrollo al *plan de vida* y al *estar bien/buen vivir/vivir bien*

No me detendré demasiado en el asunto del desarrollo pero si estableceré que en las políticas de reconocimiento de la diversidad, tanto internacionales como nacionales, el desarrollo para los indígenas siempre está latente, nunca definido con claridad, con tintes de autodeterminación pero de la mano del interés general. En este sentido, y de acuerdo a la tradición desarrollista de occidente, el tema en el país sigue siendo un asunto de transformación de condiciones previas desfavorables identificadas de manera generalizada y fragmentaria, eventualmente localizadas según el departamento en el que se registra población indígena. Todo esto se alinea con las grandes áreas de trabajo definidas desde el enfoque de necesidades básicas insatisfechas –salud, educación, vivienda, trabajo– y algunos de reciente data como género y juventud. Uno de los asuntos que representa un avance en la comprensión de las lógicas indígenas en relación a su bienestar, es el asunto de los derechos territoriales. Sin embargo, la voz de los indígenas pareciera estar siempre ausente, al menos en la medida en que se comparan los discursos y formas escritas desde las que promueven sus propuestas, y la manera retórica como se aborda desde el discurso estatal –enfoque diferencial, *estar bien/buen vivir/vivir bien*, interculturalidad, desarrollo integral con identidad y cultura, entre otros denominativos–.

Aquí, las propuestas de los pueblos indígenas marcan, en cierta medida, una ruptura, no total, en cuanto a la forma de concebir y hacer el desarrollo, pero incluso de cómo pensar unos modos de vida más allá de los marcos de pensamiento configurados en la época desarrollista. Ese es el gran desplazamiento que identifiqué desde el desarrollo y sus prácticas hacia el *estar bien/buen vivir/vivir bien* y los *planes de vida*.

3.1 El *estar bien/buen vivir/vivir bien*

Voy a iniciar el análisis de las alternativas indígenas de desarrollo retomando la propuesta sobre los Objetivos de Desarrollo del Milenio formulada por los pueblos indígenas de Colombia y publicada en el año 2013²⁷. Se trata de un trabajo crítico que evidencia la falta de pertinencia étnica y cultural de los indicadores con los que tradicionalmente se mide la pobreza; en ellos, prima el enfoque de necesidades básicas insatisfechas y éste se aplica sin distinción entre las diferentes poblaciones del país. Por ello, los indígenas proponen construcciones fundamentadas en su propia visión de lo que debería ser el desarrollo. De esta forma, desde la noción de *estar bien/buen vivir/vivir bien*, el documento estructura una postura contraria al contrarrestar las imágenes y representaciones del desarrollo con las realidades de las poblaciones indígenas y los horizontes trazados en relación de sus cosmovisiones.

Así, a partir de la propuesta de los ODM identifiqué tres puntos de ruptura entre la propuesta *del estar bien/buen vivir/vivir bien* y el enfoque de desarrollo promovido

²⁷ En cuya elaboración participaron el PNUD, el Fondo para el logro de los OMD de las Naciones Unidas, la ONIC, la Confederación Indígena Tayrona, la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana y las Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia.

por los gobiernos nacionales, a saber, la importancia de lo comunitario, la concepción de la pobreza y el papel de la educación.

El primero de los puntos enfrenta, por un lado, el individualismo característico de la sociedad moderna-liberal y de la economía de mercado y, del otro, el pensamiento comunitario que defienden las propuestas indígenas. El asunto del individualismo, ha sido considerado por los planteamientos liberales como “una victoria histórica de la libertad individual en contra del Estado absolutista y de las limitaciones impuestas al individuo por instituciones premodernas” (Stavenhagen, 1992, p. 91). Esta posición, aunada a la lógica de la economía de mercado en la que el individuo es libre de actuar desde su propio interés, ha traído como resultado el abandono de sentimientos de pertenencia a una comunidad (Berthoud, 1996) y la desestimación de la esencia colectiva de las sociedades indígenas, considerado este como un rasgo del subdesarrollo.

Desde el liberalismo y la economía de mercado el hombre es el centro y a él, a su beneficio y bienestar, se supeditan otros elementos de la vida social y natural. Por esta razón, las propuestas de las comunidades indígenas defienden la necesidad de incorporar a nuestras acciones políticas, económicas y socioculturales un pensamiento holístico que permita reconocer y comprender la relación de reciprocidad, complementariedad y corresponsabilidad entre los hombres, la naturaleza y la cultura (PNUD, MGDIF, 2013). En este sentido, la comunidad se comprende como:

“la unidad y estructura de vida, es decir, el ser humano es sólo una parte de esta unidad; animales, insectos, plantas, montañas, el aire, el agua, el sol, incluso lo que no se ve,

nuestros ancestros y otros seres, son parte de la comunidad. Todo vive y todo es importante para el equilibrio y la armonía de la vida; la desaparición o el deterioro de una especie es el deterioro de la vida” (Huanacuni Mamani, 2010, p. 35).

El pensamiento y la acción comunitarios son holísticos y relacionales y ubican a la naturaleza en igualdad de condiciones que los hombres, otorgándole un papel central en el bienestar de éstos en cuanto a su calidad de sustento material y espiritual. De esta manera, el *estar estar bien/buen vivir/vivir bien* se construye colectivamente y de manera integral; propende por el equilibrio-armonía entre la comunidad natural, la comunidad humana y la comunidad de los espíritus (PNUD, MGDIF, 2013). En este sentido, la Constitución Política del Ecuador ha abierto una interesante línea de trabajo al promover, a la par que los derechos humanos, los derechos de la naturaleza pero sin caer en el sofisma de lo que Gudynas llamaría una sustentabilidad *débil*²⁸. Este documento político propone concebir la naturaleza como

“sujeto de derechos, con lo cual se admiten valores intrínsecos. Estos son valores propios del ambiente, tanto de los seres vivos como de su soporte físico, y no dependen de la utilidad o apropiación del ser humano. Esta postura se conoce como biocentrismo, donde la vida, tanto humana como no humana, es un valor en sí mismo” (Gudynas, 2011, p. 89).

²⁸ Para Gudynas existen tres corrientes sobre desarrollo sostenible, diferenciadas entre sí de acuerdo a las concepciones que tienen de la naturaleza; estas son: **sustentabilidad débil** corriente que considera la naturaleza como un capital y los problemas ambientales como un asunto de soluciones técnicas; **sustentabilidad fuerte**, también habla de la naturaleza como un capital pero reconoce que además de soluciones técnicas es necesario preservar el stock natural; y la **sustentabilidad súper-fuerte** que promueve una postura biocéntrica desde la cual se reconocen los diferentes valores de la naturaleza que remite a lo ecológico, lo estético, lo religioso y lo cultural (Gudynas, 2011).

Así, desde la propuesta indígena se trata de cultivar sin agotar, de accionar desde la individualidad pero pensando en lo comunitario, de distribuir y redistribuir según las necesidades de cada familia y del momento, de actuar “no sólo en función del interés del capital, sino cubrir las necesidades básicas y emergentes de los pueblos” (Huanacuni Mamani, 2010, pág. 38). En este sentido, se promueve más que un modelo de desarrollo, un modo de vida de base comunitaria, que inclusive se defiende como un nuevo paradigma social.

Si bien el *estar bien/buen vivir/vivir bien* tiene como centro la acción comunitaria, su fundamento y sustento son la tierra y el territorio, componentes que son los que garantizan a los pueblos indígenas su vida comunitaria, así como su autonomía territorial y cultural. Pero ¿por qué estos y no el crecimiento económico y la productividad? En primera instancia, se pone de relieve la necesidad de contar con unas condiciones materiales de vida que posibiliten su continuidad como sociedades diferenciadas; condiciones que pasan por la existencia y tenencia de tierras productivas y extensas para sus cultivos tradicionales, con fuentes de agua cercanas a sus sitios de vivienda y una baja densidad poblacional que les garantice autosuficiencia alimentaria y lejanía de mercados urbanos y su influencia socioeconómica y cultural (PNUD, MGDIF, 2013). Aquí, se hace fundamental la titulación de tierras para que los indígenas puedan continuar con sus prácticas productivas –no necesariamente acumulativas– y sus modos de vida tradicionales.

Por su parte, el asunto del territorio alude siempre a un orden simbólico tan caro a los pueblos indígenas, pero muy difícil de aprehender desde nuestra lógica occidental.

Es un asunto más desde la vivencia ancestral y espiritual y desde conexiones y formas de habitar que va más allá de linderos, de titulaciones y de lo tangible:

“el territorio es el espacio sagrado, donde se desarrolla la integralidad de la vida y la tierra es nuestra madre y maestra. Ella está integrada por seres, espíritus y energías que permiten un orden y hacen posible la vida... es el espacio natural donde se desarrolla el ciclo de vida de los diversos seres de la naturaleza... La Madre Tierra es el espacio donde reposa la Ley de Origen, que orienta el orden que debemos cumplir para mantener la vida” (PNUD, MGDIF, 2013, p. 23).

La importancia de la tierra y del territorio desde la propuesta de los pueblos indígenas se fundamenta en una visión integral del mundo en donde las condiciones materiales de vida pasan por una relación equilibrada con el mundo espiritual. Por esta razón, lo importante no es sólo la maximización de la producción y la acumulación de bienes como principios rectores de la relación naturaleza-cultura, sino que introduce otros valores como “el conocimiento, el reconocimiento social y cultural, los códigos de conductas éticas e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros” (Acosta, 2010, p. 4).

En este punto traeré el asunto de la concepción de la pobreza ya que se encuentra estrechamente vinculado con los elementos que vengo desarrollando. El abordaje tradicional considera, en clave de carencia y falta, la educación, la salud, los ingresos y la capacidad de consumo como indicadores que permiten medir el grado de pobreza de las poblaciones, aplicados indiscriminadamente cualquiera que sea su condición étnica. En diversos análisis estas carencias se relacionan con la existencia, o

no, de unos mínimos vitales cuya garantía depende de los recursos económicos con que cuenten los individuos.

De ahí, que sea común encontrar en los planes de desarrollo nacionales propuestas para los pueblos indígenas encaminadas a su inserción en circuitos de mercado vía la explotación, ya sea la de sus recursos naturales mediante la intensificación y tecnificación de la producción agrícola y la inclusión en programas de crédito, o la explotación de su cultura a partir de programas de etnoturismo o la externalización del mercado de las artesanías.

¿Cuál es el contraste con las propuestas indígenas? Inicialmente, la pobreza tiene que ver con el despojo de los territorios y la falta de tierra que permita a los indígenas trabajar de acuerdo a sus costumbres. Se trata de una pobreza multidimensional en diferentes ámbitos de su vida como la seguridad y autonomía alimentaria, la pérdida del idioma, el detrimento de los conocimientos culturales y la exclusión en procesos de toma de decisión sobre temas relacionados con su bienestar (PNUD, MGDIF, 2013). Por eso, más que un asunto de ingresos económicos, lo que reclaman las propuestas indígenas, es la garantía del acceso a la tierra. En palabras de un líder embera catío, *“el dinero es un juego, tiene un poquito y durante, por ahí en media hora no tiene”* (Líder embera 4, 2011).

Este asunto también confronta la idea de que los ingresos económicos garantizan una mejor calidad de vida, reproduciendo la lógica de más es mejor, es decir, a partir de una mayor acumulación se puede vivir mejor. Al respecto, las propuestas

indígenas consideran que esta última condición se relaciona con el egoísmo, el individualismo y sólo se preocupa por la maximización de las ganancias a partir de la explotación intensiva de los recursos y el establecimiento de relaciones competitivas que llevan a la concentración de la riqueza en pocas de manos (PNUD, MGDIF, 2013). En síntesis, el asunto de las actividades económicas en pos de la reducción de las condiciones de pobreza no se centra en la acumulación del “capital por el capital, sino esencialmente para preservar la vida” (PNUD, MGDIF, 2013, pág. 36).

Frente a esta propuesta, la educación juega un importante papel, pero no una educación de corte técnico o de formación en pos de coadyuvar en la competitividad y productividad económica, sino una educación enfocada hacia el reconocimiento de los saberes tradicionales; un proceso complejo que tiene como finalidad el fortalecimiento de la cultura propia:

“La educación indígena propia es un proceso integral de rescate, recreación y/o fortalecimiento vivencial de la lengua materna, valores culturales, tradiciones, mitos, danzas, formas de producción, sabiduría, conocimiento propio, fortalecimiento de la autoridad, autonomía, territorio, autoestima, crecimiento y desarrollo, que crea, recrea, transmite y reafirma la identidad cultural y formas propias de organización jurídica y socio-política de los pueblos indígenas y potencia las condiciones para lograr un buen vivir/vivir bien comunitario [...]” (PNUD, MGDIF, 2013, p. 26).

El asunto de la educación es un tema complejo dados los múltiples elementos que involucra y el rompimiento con los modelos educativos de occidente. Sobre el segundo asunto, retomo aquí las reflexiones de Abadio Green sobre el choque de racionalidades que implica la puesta en marcha de un proyecto educativo indígena propio:

“el primer choque porque estamos dentro de dos estructuras mentales en la academia, uno es desde la racionalidad [...] no está pensado desde el corazón [...] nosotros la forma de hablar es con la naturaleza [...] la naturaleza nos habla, simplemente es que nosotros dejamos de escuchar a la naturaleza, no es que la tierra me tiene que hablar a voz sino que es como lo entiendo, sino como entiendo el latido del corazón de la tierra ... era como el aceite y el agua el conocimiento de los pueblos y el conocimiento de occidente, como estamos hablando de la racionalidad, todo hay que demostrarlo todo hay que poner hipótesis, hay que poner teorías, pero en nuestra lengua no aparece la palabra teoría, no aparece hipótesis [...] nosotros estamos hablando desde el corazón, pero no estamos diciendo que la razón es más importante que la razón sino que lo dos van de la mano [...] lo que pasa es que occidente se olvidó de todo eso [...]” (Green, 2013).

De esta manera, la propuesta de educación por parte de los pueblos indígenas propone un giro radical al defender la inclusión de otras fuentes conocimiento y otros saberes, indispensables para lograr la consolidación de la propuesta de *estar bien/buen vivir/vivir bien*. A partir de este giro, se considera la educación como un tejido y no como un asunto compartimentado; se construye a partir de preguntas problematizadoras que se interrogan, no por el papel de los individuos en términos productivos y económicos, sino en su calidad de miembros de una comunidad: “cuál es mi papel como individuo, como comunidad, como familia en relación a la naturaleza” (Green, 2013).

Esta propuesta acoge los elementos que fundamentan el *estar bien/buen vivir/vivir bien*: la importancia de la comunidad y de lo comunitario por encima del individualismo; la importancia de la naturaleza como sustento de vida; la necesidad de reafirmar la identidad cultural a partir de su historia como culturas diferenciadas; la necesidad de un enfoque integral que agrupe todas las dimensiones de la vida y evidencie las múltiples interrelaciones que hay entre ellas.

¿Cómo se logra esto? Como muchos de los asuntos del *estar bien/buen vivir/vivir bien* la puesta en escena de sus propuestas aparece aún algo etérea, sin embargo, en el país ya existen experiencias educativas propias que han trascendido a los espacios universitarios²⁹. Desde éstas, se promueve una reflexión continua sobre los principales elementos que estructuran la vida sociocultural indígena reconociendo las falencias que hay en ellos, los asuntos problemáticos pero también su historia como culturas diferenciadas. En este orden de ideas, las reflexiones giran en torno a temas como: gobierno y administración, cultura y educación, género, generación y familia, salud y medicina intercultural y territorio y medio ambiente. Se trata de procesos que buscan el análisis, la comprensión, la reflexión y la interpretación de la realidad de los pueblos indígenas enmarcados en la realidad social y política del país (Universidad de Antioquia, 2010).

Aquí, el asunto de los planes de vida toma relevancia debido a que es a partir de ellos que los indígenas pueden alcanzar el horizonte trazado.

3.2 Los planes de vida

Si la noción de *estar bien/buen vivir/vivir bien* propone un nuevo modelo de sociedad por fuera de los parámetros del desarrollo, los planes de vida se convierten en la hoja de ruta para lograr la transformación hacia esos nuevos modos de vida. Son además, una estrategia que hace legible las propuestas indígenas en ámbitos de

²⁹ Por ejemplo, la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, programa que se comenzó a gestar desde el año 2004 en la Universidad de Antioquia con el respaldo de la OIA. Inicialmente se concibió como una propuesta dirigida sólo a comunidades indígenas.

deliberación política y de planeación a escala nacional y multilocal, al constituirse en una “fórmula para dar organización y sistemática a la interlocución entre el gobierno indígena y los actores gubernamentales u otros actores” (Granados, 2008, p. 3).

En términos generales, los planes de vida se conciben como un mecanismo que les permite a los indígenas definir la forma en que quieren desarrollar el futuro de sus comunidades, desde una visión propia e integral, a partir de procesos de reflexión y aprendizaje (Universidad de Antioquia, 2010). En este sentido, se convierten en un plan de trabajo para:

“armonizar la vida de las comunidades a partir de sus necesidades e interés, respetando siempre la identidad y el derecho propio [...] es una herramienta para preservar la identidad étnica y cultural diseñada por ellos mismos a partir de sus cosmovisiones y valores” (Federación colombiana de municipios, 2004).

En el ámbito nacional se empieza a hablar de planes de vida desde la última década del siglo pasado (Granados, 2008). Sin embargo, estos cuentan con un gran antecedente como lo son los planes de etnodesarrollo, destacándose el *Plan de etnodesarrollo para los pueblos indígenas de Antioquia* construido por la OIA en el año 1992 y el *Plan de etnodesarrollo para los pueblos embera en zonas de influencia de la represa de Urrá*, el cual contó con la participación de la ONIC y se elaboró teniendo como contexto los procesos acelerados de transformación cultural que sufrieron estas comunidades indígenas como consecuencia de la construcción de la Hidroeléctrica.

Como se ve, en las últimas décadas las propuestas de desarrollo de los pueblos indígenas han estado enmarcadas dentro del enfoque del etnodesarrollo, tal cual lo propuso Bonfil Batalla, a saber,

“el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos legales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones” (Bonfil Batalla, 1995, p. 467).

Los planteamientos de Bonfil Batalla en esta materia, indicaron un cambio en el cómo abordar y hacer el desarrollo, introduciendo nociones como cultura propia, control cultural, rescatando la importancia de la historia y del territorio –no sólo en términos de aprovechamientos competitivos–, y evidenciando el desarrollo como un asunto de relaciones de poder en las cuales los pueblos indígenas han logrado una correlación de fuerzas.

En el caso particular de los pueblos indígenas de Antioquia, los planes de etnodesarrollo correspondieron a las principales luchas indígenas de la época, teniendo como líneas de acción componentes territoriales, demográficos, culturales y de gobierno; con ellos se buscaba, respectivamente, la titulación de tierras, la elaboración de censos para el reconocimiento de la morbi-mortalidad en las comunidades; el fortalecimiento de la educación bilingüe y el control del cambio cultural el fortalecimiento de las autoridades indígenas (Barrios & Hoyos Agudelo, 2008).

Sin embargo, la búsqueda de esa legibilidad –que es la que en las situaciones de interfase garantiza las continuidades–, ha implicado que los pueblos indígenas asuman

elementos por fuera de sus repertorios culturales, especialmente conceptos, metodologías y técnicas propias de los procesos clásicos de planeación. Todo, porque son estos, además, herramientas de articulación entre los diferentes actores que de una u otra forma se encuentran involucrados con los procesos indígenas, incluyendo el mismo Estado. Es por eso que al leer los planes de vida podemos identificar un constante discurrir entre la tradición y la modernidad, entre expectativas que “están ancladas en la tradición cultural de un pueblo, y las que se revelan en el espacio de la modernidad o de articulación al Estado” (Granados, 2008, p. 4). Al respecto, existen interpretaciones diversas; para autores como Granados, si se analizan críticamente esas articulaciones y la adopción que los pueblos indígenas hacen de ciertos elementos de la planeación, se puede identificar la continuidad con las formas tradicionales de planeación estatal. De esta manera, si bien se reflexiona sobre las realidades de las comunidades indígenas y se identifican sus principales necesidades, no se logra estructurar una visión de largo plazo que garantice su continuidad como culturas diferenciadas. Por su parte, y en esta misma tónica, Mauricio Caviedes, citando a Acosta, expone una visión pesimista al considerar que los planes de vida en su ejecución se subordinan

“al concepto occidental capitalista de planeación, que percibe el tiempo al ritmo del desarrollo y del gasto de recursos, priorizando rubros de inversión identificados a través de censos y diagnósticos cuantitativos, por encima de los principios tradicionales y el significado de aquello que [los guambianos] conciben como “estar bien”” (Acosta citado por (Caviedes, 2008, p. 75).

De otro lado, y también retomando a Caviedes, Gow interpreta los planes de vida como una respuesta creativa de los pueblos indígenas frente a la expansión del

capitalismo hacia las diferentes dimensiones de la vida humana. Para este autor, la tradición ha servido a los pueblos indígenas como estrategia para “entrar de la forma menos desfavorable posible en la modernidad, al apropiarse la lógica de la economía capitalista matizándola con elementos de la tradición” (Gow citado por Caviedes, 2008, p. 75).

Por mi parte, si bien reconozco los logros de las luchas indígenas en términos de reconocimiento de derechos y de participación en escenarios de debate y planeación del desarrollo, siento mayor afinidad con las posturas pesimistas después de la lectura y análisis de las propuestas metodológicas para la construcción de los planes de vida y los mismos planes ya consolidados. Son procesos liderados por estamentos del gobierno nacional, como el Ministerio del Interior, por ONG, corporaciones u oficinas de consultoría que ejercen como equipo técnico; también participan organizaciones indígenas en cabeza de la ONIC y representantes de la academia.

Los planes de vida se construyen de manera participativa, sin embargo, se emplean diferentes estrategias para su concreción y es allí donde comienza a identificarse un grado de alineación con las formas tradicionales de la planeación del desarrollo. La metodología de construcción y el esquema de presentación corresponden a una fase previa en la que el equipo técnico y el equipo indígena socializan la propuesta y llegan a acuerdos con los líderes y con la población indígena en general para la realización de las siguientes fases. Después de esto, comienza la fase de construcción del prediagnóstico, del autodiagnóstico o de la línea de base en donde se identifican las necesidades y las principales problemáticas que afrontan las comunidades indígenas.

Estos diagnósticos se levantan con información obtenida de fuentes secundarias, haciendo inventarios socioeconómicos, de necesidades y de recursos, talleres de cartografía social temática, conformando mesas de trabajo, haciendo plenarias y socializando finalmente los resultados. Un elemento recurrente en la fase diagnóstica es el asunto de la historia de las comunidades indígenas, siempre presentado en términos de recuperación para la reafirmación territorial.

Posteriormente se pasa a la segunda fase en la que se definen las líneas temáticas o áreas problemáticas susceptibles de ser intervenidas, a partir de las mismas actividades arribas descritas, siendo común la utilización de árboles de problemas para definir las líneas de acción o componentes estratégicos que estructurarán el plan de vida, destacándose entre ellos: educación, cultura, salud, medicina tradicional, mujer y jóvenes, economía o producción, jurídico o justicia, familia, vías o infraestructura, cultura.

En este punto coincido con Granados en afirmar que se trata de ejercicios que “se inscriben en la práctica tradicional de planeación en la que se hace el inventario de demandas no satisfechas, y en función de esas necesidades se formulan proyectos” (Granados, 2008, pág. 4). Porque efectivamente, el resultado de estas fases previas se condensa en la última etapa consistente con la formulación de los proyectos que les permitan solucionar las necesidades identificadas.

El asunto de los proyectos es clave ya que lleva a los indígenas a la lógica del diseño de proyectos, aún ajena a algunas poblaciones, en términos de justificación,

objetivos, metas, cobertura, ubicación, población, impacto, recursos, administración, evaluación. La concreción de los planes de vida en proyectos se justifica al considerar estos últimos como “una respuesta sistematizada a un problema prioritario [...] es el núcleo de la organización comunitaria: la comunidad se organiza para la participación en torno a los diferentes proyectos” (Fundación ZIO-A’I, Jansasoy, & Pérez Vera, 2005, p. 13).

Sin embargo, más allá de mi pesimismo, también reconozco la importancia de introducir al análisis –y como lo planteo en el capítulo de referentes analíticos–, un enfoque constructivista que permita ver el dinamismo inherente a los sistemas culturales indígenas. Por ejemplo, y siguiendo a Gow, las experiencias de planeación de algunas comunidades³⁰, pueden considerarse una forma de contradesarrollo ya que han logrado ir “más allá de una obsesión miope en relación con el alivio de la pobreza a la promoción de un proceso que produzca ciudadanos culturalmente diferenciados, con un papel protagónico en una nación multicultural” (Gow D. D., 2010, p. 18).

En este sentido, y de acuerdo a Gow, en los procesos de planeación indígena, como los del Cauca, se puede observar lo que él llama una *imaginación moral*, que piensa el desarrollo desde la diferencia pero que incorpora las *promesas morales de la ilustración*, el discurso de los derechos humanos y el de los derechos económicos, sociales y culturales (Gow D. D., 2010). De esta manera, se ha logrado “reflexionar sobre como la diferencia cultural puede convertirse en un elemento articulador indispensable para

³⁰ Este autor analiza el caso particular de la elaboración de los planes de desarrollo de las comunidades San José y Cxayu’ce, Tóez Caloto y Juan Tama en el Cauca durante el período 1995-2002.

construir una nueva modernidad indígena, pero crítica” (Gow D. D., 2010, p. 18). Por ello, concluye Gow que:

“La imaginación moral creada por el movimiento indígena, cuando se combina con la creciente importancia adscrita al discurso y a la práctica de los derechos humanos, ofrece una diferente y más fructífera forma de pensar el desarrollo. Desde esta perspectiva, el desarrollo es menos una integración al proyecto de la modernidad y más una forma creativa de resistencia, una forma de modernidad crítica que adopta una política radical de ciudadanía inclusiva” (Gow D. D., 2010, p. 34).

.....

Las propuestas de *estar bien/buen vivir/vivir bien* se enmarcan más allá de las apuestas del desarrollo y el hacer clásico de la planeación y—aunque hayan sido ideadas en sus márgenes—, erigiéndose como propuestas que abogan por otros mundos de vida desde una lógica diferente del concebir y el hacer el desarrollo —aunque recurra a nociones que se han gestado a su interior—. Considero que desde allí debe leerse su importancia ya que introduce al debate y reflexión sobre lo que ha sido el desarrollo en occidente, al asunto de pensar desde y para la diferencia. En este sentido, en sí estas nociones introducen un gran punto de inflexión con el desarrollo y su praxis.

El asunto en Colombia, está aún lejano de dimensionarse en su totalidad por parte del gobierno nacional y sus representantes. Mientras los procesos de las organizaciones indígenas se alinean cada vez más con estas propuestas, obviamente con sus matices de acuerdo a las particularidades de las comunidades, el espacio donde se intenta articular lo indígena y lo occidental se materializa en los planes de vida — orientados por la lógica de los planes de desarrollo— y en los proyectos derivados de

éstos. Aquí, el asunto de las interfases se pone de manifiesto ya que el discurso y el hacer de los planes de vida, evidencian la forma en que se contraponen y conflictúan mundos de vida diferentes. La confrontación se da en la medida en que se piensa sobre el futuro de las comunidades indígenas a partir de las reflexiones que hacen ellas mismas sobre su situación actual; pero la necesidad de hacerse legibles ante el *Otro* occidental, hace que ello desemboque en la compartimentación de sus mundos de vida en líneas temáticas homogéneas y reconocidas por el discurso de la multiculturalidad, así como por formas heredadas de los modelos de intervención propios del desarrollo, para dar solución a problemáticas particulares.

Se trata de procesos que pueden analizarse como acciones de contradesarrollo, aunque me inclino más por la idea de la *contralabor* propuesta por Long, ya que me permite entender los planes de vida como un proceso de acomodación cultural en el que interactúan la visión indígena del estar *bien/buen vivir/vivir bien* y los horizontes de conocimientos que fundamentan el desarrollo y la planeación.

Sin embargo, no todas las comunidades indígenas del país han logrado pensarse y elaborar conjuntamente esa hoja de ruta que simboliza los planes de vida. La gestión de sus cotidianidades pasa por simples ejercicios de ejecución presupuestal en los que, con los recursos asignados por el SGP, tratan de dar solución a las necesidades en las áreas priorizadas por la Ley 715. Sobre este punto, me surge una gran inquietud y se relaciona con la posibilidad de que los planes de vida, de acuerdo a la importancia que se le da en el Decreto 1953, pasen e equiparse con esos ejercicios de planeación presupuestal que menciono, desvirtuando los mundos de vida que los sustentan y

tornando más conflictivas las interacciones entre formas indígenas y formas estatales de hacer. El sustento de esta inquietud, que cada vez se vuelve más temor, lo desarrollaré en los dos capítulos restantes.



Habitantes de la comunidad embera catío de Pradera. Valle de Murrí, Frontino
Paula A. Hinestroza Blandón. 2011

4. La escala multilocal

El Valle de Murri y las comunidades indígenas Embera Catío

Mi interés en este apartado no es hacer una descripción detallada de las comunidades Embera Catío del Valle de Murri, sino explorar elementos propios de su cultura que permitan desvelar el grado de incorporación a sus marcos de pensamientos y a su organización social, de formas y modos de gestionar su cotidianidad promovidos por agentes externos y reinterpretados por ellos a partir de sus repertorios culturales y de lo experiencial. Por esta razón, mi énfasis estará en la descripción de su forma de habitar el valle de Murri, su sistema económico y su organización social. Descripción que articulo a partir de la proximidad/lejanía geográfica entre las comunidades embera de la sociedad occidental y La Blanquita, el principal centro poblado de Frontino en la zona; una forma de recocer las diversas instancias de la escala multilocal y sus implicaciones en cuanto a los procesos de interacción que se generan entre actores sociales diversos.

4.1 Particularidades de la etnia embera y los grupos presentes en Antioquia

Colombia se caracteriza por la convivencia en su territorio de población diversa, destacándose la presencia de un significativo número de comunidades indígenas con

características diferenciales que conforman un grupo heterogéneo; en él, prácticas culturales de carácter ancestral, formas de habitar los territorios y su representatividad demográfica a nivel regional y local, han incidido en el grado de acercamiento y articulación a formas propias de la sociedad occidental y, por tanto, a los marcos de pensamiento y acción que esta promueve.

En la actualidad, se registra en Antioquia la presencia de tres etnias indígenas – Zenú, Tule y Embera– que representan un reducido porcentaje de la población total del departamento –menos del 1% de sus habitantes-. Entre ellas, la población embera es la más numerosa y la de mayor presencia territorial extendiéndose a 18 municipios de Antioquia. Esta etnia presenta a su interior una división en subgrupos de acuerdo a sus patrones de asentamiento y al grado de contacto con colonos y demás población del departamento; así, se identifican los grupos *oibída*, *eyabidá*, *dobida* y *chamí* que se caracterizan por:

“los *oibida* ocupan las zonas más inaccesibles y se encuentran en un aislamiento relativo, incluso de otras gentes de la misma etnia. Los *eyabida* ocupan las zonas altas de vertiente al lado de pequeños cursos de agua; sus asentamientos constituyen pequeños globos de tierra, en muchas regiones cercados por fronteras de colonización, predios de hacendados y usualmente cerca de cabeceras municipales. Los *dobida* se encuentran en las terrazas fértiles de cursos de agua con caudales significativos; incursionan monte adentro, hacia las zonas selváticas en busca de algunos recursos, pero su vida gira fundamentalmente en torno de los recursos del río. Y los *chamibida* quienes habitan el alto río San Juan y las vertientes cordilleranas del suroeste de Antioquia” (Carmona citado por Gobernación de Antioquia, OIA, Universidad de Antioquia, 2007, p. 4).

Los subgrupos *dobida*, *oibída* y *eyabidá* se identifican de manera genérica como *Catíos* (Organización Indígena de Antioquia, 2011) y son reconocidos por ser las poblaciones de mayor aislamiento geográfico y cultural, en comparación con el resto de etnias del departamento. Los *Catíos* se localizan en los municipios de Apartadó, Chigorodó, Turbo, Vigía del Fuerte, Tarazá, Mutatá, Murindó, Urrao, Uramita, Ituango, Dabeiba y Frontino; siendo estos dos últimos municipios los que registran el mayor número de indígenas del departamento (6.728 indígenas entre los dos)³¹.

Frontino tiene bajo su jurisdicción cuatro resguardos: Nusidó, Chaquenodá, Murrí-Pantanos y Amparradó Alto³²; el primero, distante 45 minutos de la cabecera municipal, agrupa población perteneciente al grupo embera *eyabidá*; los tres últimos se localizan en el valle de Murrí³³ y cuentan con población perteneciente al grupo *oibída*. En esta zona se identifican 24 comunidades indígenas que se extienden hasta Dabeiba, registrando a 2011 una población aproximada de 2.960 embera catío en todo Murrí³⁴.

4.2 La Blanquita = Murrí

En Frontino existe una tendencia generalizada de equiparar a Murrí con La Blanquita como si el Valle y sus pobladores no existieran más allá de este centro

³¹ De acuerdo al censo indígena proporcionado por la Gerencia Indígena de la Gobernación de Antioquia en el año 2011.

³² Éste, de acuerdo a la división político administrativa del departamento, se encuentra bajo jurisdicción del municipio de Dabeiba, sin embargo, los mismos indígenas de este resguardo decidieron que para efectos administrativos fuera Frontino el encargado de recibir sus recursos en materia de transferencias por cercanías territoriales y mayor diligencia municipal.

³³ Cabe mencionar que los Embera llegaron a esta zona de Frontino atraídos por los recursos faunísticos y por la acción de la colonización y de la violencia (Gutierrez & Jacanamijoy, 1995).

³⁴ De acuerdo al censo indígena proporcionado por la Gerencia Indígena de la Gobernación de Antioquia en el año 2011.

poblado, alejado y distante en tiempo y kilómetros de la cabecera municipal, al igual que desarticulado de las dinámicas sociales y políticas que allí se presentan. La Blanquita es el corregimiento de Frontino más aislado de la cabecera municipal debido al largo y dispendioso recorrido que deben realizar las personas para llegar a uno u otro lugar³⁵. En la zona, es el único centro poblado que presta servicios de abastecimiento de productos y de atención en salud tanto a los *libres* como a los indígenas que habitan el Valle.

El proceso de configuración del corregimiento se asocia con la llegada de las misioneras de la madre Laura alrededor del año 1918, en el que se funda la primera capilla en Murrí (Elejalde Arbeláez, 2003). La presencia de las *Lauritas* ha sido decisiva en la dinamización de procesos educativos y de salud del corregimiento, los primeros liderados desde la regencia del internado indígena que funcionó desde 1971 en el corregimiento de Nutibara (I..E.R Gabriela White de Vélez, 2013), institución a la que se trasladaban los indígenas que querían continuar sus estudios secundarios y que en la actualidad ya no imparte este tipo de educación diferenciada; en La Blanquita dirigen el único centro educativo de la localidad que cuenta con estudiantes embera que llegan desde sus comunidades con el fin de terminar sus estudios secundarios. En materia de salud, una de las hermanas de la congregación labora como personal asistencial de

³⁵ Se trata de un recorrido que puede durar entre cinco horas o un día de viaje debido al pésimo estado de la vía, la cual suele complicarse en épocas de invierno dada la constante caída de derrumbes que taponan la vía de manera parcial o completa; derrumbes que, al menos durante el año de mi trabajo de campo, 2011-2012, fueron removidos principalmente por acción de la comunidad, en especial por el apoyo de los mineros que tienen presencia en la zona y que cuentan con retroexcavadoras y motobombas para despejar las vías.

planta en el centro de salud de La Blanquita, dirigiéndolo inclusive en los momentos en los que no se cuenta con médico.

En años anteriores a la década del 90 del siglo pasado, La Blanquita tuvo un dinamismo económico de importancia basado en la explotación maderera y minera de oro a pequeña y mediana escala, así como en la práctica de la ganadería extensiva. Sin embargo, el conflicto armado llevó al desplazamiento forzado de la población en el año 1996, teniendo como resultado el abandono de las importantes fincas ganaderas de la localidad, que sólo hasta ahora vienen siendo recuperadas por algunos de sus dueños (Residente de La Blanquita 1, 2011; Residente de La Blanquita 2, 2011; Residente de La Blanquita 3, 2011). De igual manera, la compra de fincas por parte del gobierno nacional durante la década del 90 para la titulación de los resguardos actuales, incidió en la mayor presencia territorial de los embera en el valle en contraposición a la presencia de libres.

En la actualidad, La Blanquita es un poblado que intenta recuperar su dinamismo económico a partir del aprovechamiento de los intereses que han despertado sus recursos auríferos y que han propiciado la llegada de empresarios diversos que realizan una explotación a tajo abierto por medio de retroexcavadoras y motobombas. De igual manera, sus reservas de oro, han favorecido la continuidad de una práctica tradicional para muchos de los pobladores del corregimiento que, en combinación con la agricultura de subsistencia, la ganadería en menor escala y las actividades comerciales, ha permitido subsistir a libres e indígenas.

Me detengo en la descripción de La Blanquita por su posición de centro socioeconómico y político del Valle de Murrí, especialmente para las comunidades embera que se extienden hacia su occidente. El corregimiento se reconoce como lugar de transacciones comerciales, de prestación de servicios médicos, comerciales y de entretenimiento, también de presencia de grupos armados y de actividades políticas, muchas de ellas realizadas de manera desarticulada a la administración local. También es centro ya que desde allí se accede a todas las comunidades indígenas de Murrí, por caminos de herradura cuyo recorrido, generalmente a pie, implica trayectos desde 2 horas hasta dos días de camino.

4.2.1 Centro socioeconómico: una cotidianidad dependiente de recursos económicos

Entre los indígenas embera que viven en comunidades aledañas a La Blanquita se identifica una creciente dependencia de la economía monetaria para la gestión de sus necesidades cotidianas, existiendo así una pérdida progresiva de la autonomía comunitaria frente a su fuerza de atracción en tanto el corregimiento presta servicios de diferente índole. Por esta razón, a él suelen llegar indígenas en búsqueda de diversos servicios: venta del oro recogido en sus comunidades –en particular San Mateo y Chontaduro–, compra de alimentos que no se consiguen en sus lugares de vivienda, de licores, de medicamentos y de todo aquello necesario para su vida cotidiana al interior del valle, sin contar con las personas que llegan buscando atención en salud y de los jóvenes que se trasladan al corregimiento para continuar sus estudios en el único centro educativo que imparte educación secundaria en esta zona del municipio.

La inserción de los embera en las dinámicas socioeconómicas de La Blanquita se ha visto favorecida por varios aspectos:

- a. La compra de tierras para la conformación de los resguardos actuales y por tanto, una mayor presencia estatal en términos de subsidios, ayudas y programas asistenciales.
- b. Los procesos organizativos que, de la mano de la OIA, han insertado a los embera en actividades que se desarrollan por fuera de sus comunidades, en particular, el ejercicio de cargos que los llevan a pasar largas jornadas por fuera de su hogar.
- c. La práctica de la explotación artesanal de oro, actividad extendida entre indígenas de las comunidades de San Mateo y Chontaduro, así como otras aledañas como es el caso de Pradera.
- d. La proliferación de ocupaciones por las cuales algunos embera reciben remuneración económica, como es el caso de los docentes, de los miembros del cabildo mayor y de algunas mujeres que ejercen labores domésticas en casas de La Blanquita.

Estos acontecimientos han incidido de manera directa en la transformación de dinámicas de interacción entre los embera, los libres y La Blanquita en dos sentidos: una mayor participación de los indígenas en intercambios comerciales y una mayor presencia de indígenas en La Blanquita y en el valle-. Sobre la creciente participación de los embera en transacciones comerciales identifiqué éste como un asunto de transformación negativa y de conflicto dado que contar con una mayor capacidad adquisitiva, ha traído consigo la disminución de prácticas tradicionales que

garantizaban la seguridad y la autonomía alimentaria de los embera como el cultivo de maíz y de plátano primitivo y la cría de animales de corral:

“Y los chiquitos se quedan en la casa, y como estamos viendo hace días, no hace días que estábamos mirando eso, viendo, pensando sobre eso, ¿de quién son desnutridos?, ¿de quién son los que enferman más? De esos hombres así, y como decíamos ayer, indígena hombre que trabajan en la mina, más que todo no les gusta sembrar, cuando les va mal en la mina, entonces no hay con que sembrar; ahí es donde ellos siempre sufren de hambre ¿cierto?, como no hay, como no hay, como no hay... porque hay personas que no tienen hasta gallinas, que no tienen cerdos, que no tienen nada de esas cosas; sino que mantienen en una casa, minean, todo lo que consigue en la mina [...] lo venden y con eso mercan, pero de resto nada” (Mujer Embera, 2011).

Así, el dinero que obtienen los embera por la venta del oro en el corregimiento o por el pago de las actividades mencionadas, es gastado en la compra de mercados o de diferentes alimentos que ya no se cosechan o que no se encuentran en sus comunidades. Sin embargo, para algunos hombres embera el dinero es el que les permite comprar tapetusa –licor artesanal– y divertirse en las cantinas de La Blanquita; en estos casos, retornan a sus comunidades sin dinero y sin alimentos. En síntesis, el siguiente testimonio ejemplifica la situación descrita y el conflicto subyacente:

“Bueno y otra cosita, por ejemplo un indígena vive con su mujer, no tiene ningún cargo, y si siempre permanece en la casa con su mujer, quizás trabajan y comen, o sea comen, tienen su comidita, cuando ese indígena la comunidad le dan un cargo, hacen gobernador, o junta de cabildo mayor, un secretario, fiscal, tesorero o el gobernador mayor, ahí es donde consiguen más, más mujeres [...] Yo soy un hombre, tengo mi mujer, yo estoy, yo no tengo cargo, y me dan cargo, entonces yo después de tener cargo, cargo pues ya grande, entonces a mí me están pagando ¿cierto?, y yo con esa plata me vuelvo nada, mas no sirvo a mi casa, mi mujer y a mis hijos, sino que yo gasto en la calle [...] Bebiendo, consiguiendo mujeres, de a una, de a dos, en San Palestre, en Frontino, en Medellín [...] Sí, entonces uno ve, por ejemplo como decíamos ayer, los mineros, hay muy poquitos que son responsables, hay hombres muy poquito que son responsables con sus mujeres, pero

de resto, de 100 yo digo, de 100 habrán 1 o 2 responsable, pero de resto mejor dicho” (Mujer Embera, 2011).

De igual manera, la posibilidad de acceder a diferentes productos y servicios ofertados en La Blanquita, ha afectado prácticas culturales que garantizaban cuidados comunitarios en materia de salud, situación en la que también ha incidido el mayor relacionamiento de los indígenas con la medicina biomédica gracias a su afiliación al Sistema General de Seguridad Social en Salud –SGSSS– y la atención que reciben de manera gratuita en el centro de salud de La Blanquita. En éste reciben tratamientos médicos y programas de asistencia que han incidido en que caigan en desuso prácticas propias de la medicina tradicional como el baño de los recién nacidos con diferentes hierbas que los protegían de enfermedades, el conocimiento y siembra de plantas medicinales al igual que la centralidad que tenía el jaibaná como médico tradicional capaz de curar diferentes enfermedades; ahora, el manejo de enfermedades pasa por la automedicación y el consumo de diferentes pastillas que se consiguen en el centro de salud o en las tiendas del corregimiento.

Como ya mencioné, también se identifican cambios progresivos en los procesos de interacción social entre los embera y los residentes de La Blanquita. Al respecto, se registra en la actualidad una mayor presencia de indígenas en el corregimiento en comparación con épocas anteriores en las que éstos se desplazaban poco hacia La Blanquita y lo hacían particularmente buscando sal y petróleo, elementos que no encontraban en sus comunidades y necesarios para su vida cotidiana, volviendo a ellas durante largos periodos de tiempo (Residente de La Blanquita 3, 2011; Residente de La

Blanquita 2, 2011). Se trataba de interacciones puntuales y de carácter económico, siendo visto el indígena de manera despectiva y existiendo conflictos con los libres:

“Ehh... en el, al principio... como que yo no sé, no pegaba, no pegaba como bien el indio con el, con el blanco, inclusive aquí llegaron hasta a tener uff mucho problema entre el blanco y el indígena, eso inclusive aquí hubo indígenas que escopetearon a blancos” (Residente de La Blanquita 1, 2011).

El cambio en esta dinámica, ocurrido por las razones ya expuestas, produjo una intensificación en las visitas de los embera al corregimiento y una presencia mayor en diferentes espacios de La Blanquita: en las tiendas locales, en las cantinas, en el centro de salud, en el colegio, en general, en todas sus calles y establecimientos comerciales. Uno de los elementos más representativos que evidencia la creciente afluencia de indígenas al corregimiento y la importancia que ha adquirido éste, es la compra de casas por parte de los embera y la existencia de una calle que se reconoce entre la población general de la localidad como la calle de los indígenas en la que cuentan con una sede comunitaria que sirve a diferentes fines: la realización de las asambleas del cabildo mayor y reuniones con representantes de la OIA, el hospedaje de indígenas que participan en diferentes actividades de la organización o que acuden en búsqueda de atención en salud; de igual manera en esta sede se encuentra instalado un cepo para el castigo de las infracciones cometidas por los embera.

A pesar de esto, durante mi trabajo de campo no observé interacciones que trascendieran el intercambio monetario hacia un mayor relacionamiento social, de hecho, la regla general era la confluencia de indígenas y libres en los mismos lugares

pero conformando grupos perfectamente diferenciados. En este sentido, observé que el indígena sigue siendo visto como otro, si bien cercano en términos de proximidad geográfica, diferente y lejano en términos culturales y jerárquicos:

“La gente nacida y criada acá, no todos, pero si una gran mayoría no es que los miren como si fueran seres humanos como dignos de admirar, como de buscarles ese valor que ellos tienen, no, yo a veces siento que los miran por encima del hombro, hay como una cierta discriminación, pues así lo siento yo porque hay muy contada la familia campesina que comparte con ellos, de pronto comparten los espacios porque acá hay espacios obligados ahorita que ellos viven tanto acá como los bailaderos, entonces la gente va a tomarse sus tragos y ellos también están ahí, pero no porque se compenetren con ellos totalmente o porque digan hombre voy a ir a tal poblado a tal comunidad a compartir con ellos, a aprender de ello, yo no veo eso [...] han compartido el territorio toda la vida y son poquitos” (Residente de La Blanquita 4, 2011).

4.2.2 Centro político: confluencia de actores y desplazamiento del Estado

Como centro político, el corregimiento ha cobrado mayor dinamismo en los últimos años dada la presencia de diferentes actores sociales con cierta capacidad de incidencia en la vida social de los embera. Para abordar este asunto parto de la definición de la política propuesta por Lechner como “instancia privilegiada de representación, regulación y conducción de la vida social” (Lechner, 1996, pág. 7), regulación que en épocas actuales y, en especial en lo referente a pueblos indígenas, es ejercida en diferentes escalas por múltiples actores dado el desplazamiento que ha sufrido el Estado como máximo regulador de ésta. Si bien, los gobiernos colombianos de las últimas décadas han pretendido regular la cotidianidad indígena legislando en temas relacionados con la salud, la organización social, la educación, la transferencia de recursos a los resguardos, entre otras, en la práctica son otros los procesos de regulación de la vida social que siguen imponiéndose sobre las formas modernas de

gobierno, todo amparado en la defensa que han hecho los pueblos indígenas de que sea respetado su derecho al gobierno propio.

Así, entre los múltiples actores que tienen alguna incidencia en los procesos políticos embera se identifican el Cabildo Mayor, representantes de la OIA, empresarios mineros y del transporte y algunos políticos que llegan allí en época de campaña electoral. El Cabildo Mayor tiene entre sus principales funciones la organización administrativa, de justicia y de desarrollo de las comunidades; su representante es el Gobernador Mayor, actor principal en los procesos políticos embera ya que es el personaje que más interactúa con representantes de la OIA y con los funcionarios de las administraciones departamentales y locales. El cabildo se encuentra conformado por 15 miembros que ejercen cargos similares a otros tipos de organizaciones sociales como son secretarios, tesoreros, fiscales, con la variante de los alguaciles que son los encargados de velar por el orden público. Se trata de una forma de organización ajena a los usos y costumbres de los embera, entre los que las parentelas han jugado un papel preponderante en el control social de sus comunidades, como expondré más adelante.

De otra parte, se identifican actores que podrían denominarse externos y que tienen cierta participación en asuntos de orden socioeconómico que inciden en algunos aspectos de la vida social embera. Se cuenta con la OIA y sus representantes que periódicamente viajan a la región para articular a los embera a sus programas regionales; también tienen presencia algunos políticos que buscan alianzas con los indígenas en épocas de elección, reconociendo el potencial electoral que tienen. Quizás, son los empresarios mineros y de transporte los que mayor incidencia han tenido

recientemente en la gestión de las necesidades embera. De una lado, los empresarios mineros comenzaron a llegar a la población hace poco más de tres años y desde entonces han establecido relaciones de intercambio monetario con el Cabildo Mayor el cual les permite explotar tierras ubicadas en sus resguardos a cambio del pago de un porcentaje que es destinado a cubrir diferentes gastos de la comunidad (este es un asunto que expondré con mayor detalle en el capítulo 2 de la segunda parte). Además de los dineros que dan al Cabildo, estos han logrado establecer una corresponsabilidad con los empresarios mineros a los que demandan, además, participación en aspectos de la cotidianidad de La Blanquita:

“Pues eso abajo, donde están las máquinas, eso es reserva de indígenas, entonces ya cuadran es con los indígenas, ya ellos dan un porcentaje a los indígenas y, y se comprometen por ejemplo a ayudar a arreglar la carretera, porque por ellos es que la carretera ha estado un poquito abierta y le dan trabajito por ahí a la gente de por aquí” (Residente de La Blanquita 3, 2011).

De otro lado, existen pocos transportadores que tienen definida una ruta diaria desde la cabecera municipal hacia La Blanquita, ruta que no solo facilita el transporte de personas sino también todos los productos que no se consiguen en el corregimiento. La importancia de los transportadores entre los embera se evidencia en la necesidad de trasladar los enfermos que son remitidos desde el centro de salud hacia el hospital municipal o el traslado de cadáveres cuando los embera fallecen por fuera de La Blanquita; se trata de costos que no pueden asumir muchos indígenas y que tampoco se asumen por el SGSSS, en el caso de los enfermos, entrando a negociar el Cabildo

Mayor con los transportadores, precios y formas de pago con el fin de garantizar la disponibilidad de transporte para los indígenas que lo necesiten.

La participación de los empresarios mineros y de transporte en la resolución de problemas que afectan la cotidianidad de las comunidades, así como su participación a modo de padrinos que dan recursos para eventos comunitarios no es algo nuevo, sin embargo, es un claro ejemplo de cómo se desplazan responsabilidades del Estado hacia una mayor participación del mercado. De esta manera agentes privados, en el marco de sus intereses económicos, participan de los órdenes locales, introduciendo una considerable transformación en la regulación de la vida social en la que de acuerdo a Lechner, “en lugar de las instituciones políticas y los procedimientos democráticos, son ahora los acuerdos privados la forma prevalente de coordinación social” (Lechner, 1996, pág. 7).

4.3 Más allá de La Blanquita: la organización social interna

Ya al interior de las comunidades indígenas, en su mayoría ajenas a las dinámicas políticas y económicas que se dan tanto en la cabecera municipal como en La Blanquita, nos encontramos con lugares de vivienda –tambos- dispuestos de manera dispersa a lo largo de todo el valle de Murrí cercanos a fuentes de aguas, pueden ser grandes ríos, pequeñas quebradas o riachuelos (Gutierrez & Jacanamijoy, 1995). Estas comunidades se encuentran conectadas entre sí por una red de caminos de herradura que atraviesan todo el valle, permitiendo el constante desplazamiento que caracteriza a los embera catío de esta zona. En ellas, se identifica una organización social diversa y compleja,

dada la mixtura de prácticas políticas y de control social que se deslizan entre formas tradicionales y modelos promovidos por entidades externas a Murrí.

4.3.1 Cabildo Mayor, Cabildos Locales y la OIA

La etnografía actual de los embera catío nos muestra una comunidad organizada bajo la figura de Cabildos –Mayor y Local. El Cabildo Local es el que ejecuta las decisiones tomadas en las asambleas comunitarias “e impone la autoridad depositada en las leyes propias y refrendadas por las del Estado” (OIA, 2007); por su parte, el Cabildo Mayor es considerado como una instancia intermedia “de coordinación gubernamental, que ejerce jurisdicción en los asuntos que le son delegados por los cabildos locales” (OIA, 2007).

Se trata, sin embargo, de formas de organización adoptadas en los últimos 20 años replicando un modelo generalizado de organización indígena del departamento y que las comunidades no han apropiado por completo. Como reconoce la OIA, el Cabildo corresponde a una forma de control territorial y social que no ha logrado su legitimación frente a la población, predominando en cada etnia, casi que de manera generalizada, el poder de las autoridades tradicionales (COMFAMA, INER, 2010). De esta manera, la figura del Cabildo funciona al exterior de las comunidades como modelo de organización social próximo a la racionalidad occidental del Estado, mientras que al interior muestra una debilidad en su reconocimiento y acción debido al poder que aún tienen formas tradicionales de organización y control social. Estas dificultades fueron reconocidas por la OIA en uno de sus documentos diagnósticos publicados en el 2002,

en el cual se identificaron, entre otros, las siguientes problemáticas en el ejercicio del gobierno propio:

- Debilidad para el ejercicio del gobierno, producto de la falta de formación, falta técnica de algunos gobernantes, no existen procesos de reflexión sobre el ejercicio del poder y la justicia indígena.
- El conflicto se dirime mediado por los afectos y los intereses creados.
- Líderes viejos que tienen autoridad aun por encima de los cabildos.
- La estructura organizativa no alcanza legitimidad [...] no hay lectura del conflicto, ni prevención sino una reacción a un hecho inmediato.
- El cabildo como instancia macrocefálica, una tendencia a la verticalidad [...] las parentelas marcan la estructura de gobierno.
- Gobierno que se perpetúa sin posibilidad de cambio (Organización Indígena de Antioquia, 2002).

La funcionalidad hacia el exterior de los Cabildos ejemplifica las dificultades propias por las que pasa la articulación de las comunidades indígenas con la OIA y los procesos políticos y organizativos que adelanta en el departamento. La interacción OIA-embera se da a partir de la configuración de un equipo técnico zonal integrado por promotores indígenas, autoridades y líderes, los que a su vez son acompañados por asesores profesionales y técnicos (OIA, 2007). Ya en el terreno, la interacción entre los equipos zonales y los Cabildos de Murrí, evidencia el choque de marcos de pensamiento

y acción distantes entre sí debido a la cercanía y familiaridad que tienen los primeros con las formas modernas de gobierno y control social y al anclaje que tienen los segundos a prácticas culturales tradicionales y que manifiestan un mayor arraigo en la medida en que nos adentramos a Murri.

Un ejemplo de ello ha sido el impulso que desde el 2004 ha dado la OIA a la participación de las mujeres en espacios de deliberación y decisión, promoviendo la conformación de comités y la elección de gobernadoras por cada comunidad (Cabildo Mayor de Frontino, OIA, 2008). Propuesta que ha chocado con la relación que tradicionalmente los embera han definido entre hombres y mujeres, que otorga a los primeros mayor participación en espacios colectivos por fuera del hogar mientras relega a la mujer al ámbito doméstico, eso sin mencionar el poco poder de decisión que tienen sobre asuntos comunitarios. Esta tensión quedó en evidencia en un encuentro de mujeres indígenas organizado por la OIA y el Cabildo Mayor en el año 2008; de una parte, una de las representantes del equipo técnico hizo manifiesta su preocupación por la poca asistencia de las mujeres citadas y la falta de conformación de comités en todas las comunidades; por su parte, mujeres y hombres de Murri ponían de manifiesto la dificultad que representa este tipo de procesos en su comunidad dada la continuidad de prácticas de dominación masculina. En el siguiente cuadro establezco un paralelo entre la postura de miembros del equipo técnico de la OIA y el análisis de los embera sobre la falta de ‘resultados’:

Equipo técnico de la OIA	Emberas asistentes al encuentro
- A mi si me deja muy preocupada esa y me voy con mucha preocupación porque yo he oído	- Nosotros estuvimos avisando para viniera participar a este, pero ninguna

<p>hablar muy bien de la zona de Frontino y de la zona de Murrí en la situación de orden público que lo ha manejado bien y en la apuesta que se viene haciendo en esta zona toda las dificultades en lo de género, generación y bienestar y que creí que ya estaba más consolidado el proceso.</p>	<p>aceptaron porque unas el marido no la deja y otras porque no le interesa.</p>
<p>- Yo valoro el trabajo, yo valoro el esfuerzo, valoro el avance que se ha hecho en Murrí con todas las dificultades. Lo que me preocupa es que hasta ahora ni siquiera en todas las comunidades mínimamente haya comité así sea conformado cierto, me preocupa más de lo que preveí [...] que a esta altura hay gobernadores que todavía no tengan un equipo conformado al interior de su comunidad que se preocupa, entonces como hacen ustedes como equipo, como hacen ustedes como compañeras que ya dieron ese pasito en apoyar a estos gobernadores [...] incluso hoy lo podíamos definir como tarea, compañeros gobernadores atrevanse a hacer eso, conformen su equipo de mujeres allá que sabemos que en una reunión va una, a la segunda reunión van a ir dos y así sucesivamente.</p>	<p>- [...] veo como un análisis personalmente que yo hago es que una cultura de 100 años, de 200 años, hombre manejado por el hombre a la compañera, esa cultura para poder cambiar no cambiamos en 5 años, en 6 años, en 8 años, ese mentalidad que el hombre es el que manda, nosotros tenemos que analizar muy bien sobre este caso, porque a mí me parece, yo si he estado recorriendo verdad Antioquia y me crea a mí porque es que uno reconocer a la compañera como mujer y que tiene todo el derecho, eso para embera que vive allí pescando, montiando es difícil en este momento, tiene que ser un proceso muy largo [...]</p> <p>- Nosotras en este proceso somos nuevas, apenas llevamos 4 ó 5 años que aceptamos tener cargos dentro de la comunidad. El problema de las mujeres de la selva de estas dos comunidades es que no saben hablar español, los viejos que son los hombres ya llevan 20 años, y ya entienden y hablan algo del español. Y nosotras las mujeres apenas estamos aprendiendo a pronunciar unas palabritas por eso las mujeres dan miedo de ir a participar reuniones en otras comunidades porque muchas veces les toca hablar en español.</p>

Fuente: Acta encuentro zonal. Resguardo de Nusidó 2008.

Traigo a colación este ejemplo porque como expondré más adelante, los temas de las agendas de organizaciones e instituciones externas a las poblaciones locales – indígenas, de cooperación internacional, gubernamentales, académicas, entre otras–, continuamente entran en contravía de sus realidades al promover intervenciones sin

una sensibilización y reajuste, previos y prolongados en el tiempo, que efectivamente permitan transformar elementos problemáticos al interior de las comunidades y con gran arraigo en sus prácticas cotidianas.

4.3.2 Las parentelas vs Cabildos

En la cotidianidad de las comunidades embera de Murrí, el ejercicio de regulación, control y dirección de la vida social se desliza entre la figura moderna de los cabildos locales y la figura tradicional de la *parentela*, una red de parientes en diferentes grados de consanguinidad tanto por vía paterna como materna que son el respaldo de los embera frente a cualquier conflicto en el que se vean involucrados (Gutierrez & Jacanamijoy, 1995). Las parentelas sustentan su poder en razón a la antigüedad de su asentamiento en las comunidades, así como por el tamaño de acuerdo al número de miembros en comparación con parentelas de la misma comunidad. Algunas de ellas pueden tener gran poder al interior de sus comunidades compitiendo incluso con los Cabildos Locales y con el Cabildo Mayor, pero también es común que el Cabildo Local esté conformado por miembros de las parentelas más importantes.

De esta manera, Cabildos y parentelas han establecido relaciones diferenciales que evidencian un conflicto latente en cuanto a las funciones que debe ejercer el primero y el grado de poder que detentan las segundas y que interfiere con las funciones de los cabildos. Los Cabildos Locales pueden estar conformados por personas con poca capacidad de liderazgo que frente al poder de las parentelas ven minada su capacidad de acción; de otro lado, también pueden estar conformados por miembros

de las parentelas con mayor poder en las comunidades, razón por la cual ejercen el monopolio sobre el poder de sancionar o no las infracciones cometidas:

“Por ejemplo, hace problemas familiares y eso si el gobernador es familia entonces no interesa solucionar problema [...] El Gobernador local, entonces cuando es familia no le interesa solucionar, ah, que el problema es otro particular entonces ahí mismo sanciona, ahí es donde han tenido desacuerdos entre indígenas en la comunidad” (Líder indígena 2, 2010).

Este es un asunto ya registrado por Gutiérrez y Jacanamijoy en 1994 y que pude identificar durante mi trabajo de campo como una de las razones que justifica el poco reconocimiento que tiene la figura del Cabildo Local entre sectores de la población que se encuentran en desventajas en términos de poder. La respuesta de los embera, en condición de desventaja, es el no denunciar los problemas, muy común en el caso de las mujeres que son maltratadas por sus esposos, o acudir el Cabildo Mayor en búsqueda de un arbitraje más neutral (Líder indígena 2, 2010).

Los principales problemas de control social presentes en las comunidades de Murrí son las peleas entre emberas, las violaciones a mujeres y asuntos relacionados con maleficios; también se ha vuelto común que ante la práctica generalizada entre los hombres embera de tener dos o varias mujeres al tiempo, que sus esposas demanden la intervención del Cabildo debido a la desprotección en la que quedan ellas y sus hijos. Sin embargo, muchos de estos problemas no se solucionan debido al poder de las parentelas o la falta de acción de los cabildos.

4.3.3 La familia: la vivencia directa de la gestión de la cotidianidad

En los lugares de vivienda, ya alejados de procesos políticos y organizativos, el paisaje y las prácticas culturales propias de los embera representan todo un desafío a las imágenes asociadas al desarrollo y a las formas modernas de organización familiar; percepción que aumenta en la medida que se va teniendo mayor proximidad a la cotidianidad embera. Las tierras aquí, al menos las más cercanas a La Blanquita, han sufrido procesos de potrerización debido a la incursión de colonos que compraron tierras durante la primera mitad del siglo pasado, realizando actividades de desmonte para dedicarlas a la cría extensiva de ganado; por esta razón, la agricultura se ha visto afectada dado lo anegado de los terrenos y el empobrecimiento progresivo del suelo.

Ya en las comunidades se observan los tambos –casa tradicional embera– que son construcciones abiertas levantadas sobre el suelo para evitar la presencia de animales rastreros a su interior; son edificaciones sin paredes, con techos hechos en palma –unos pocos en zinc–; el espacio que separa el piso del tambo del suelo se encuentra en medio del pantano por el estancamiento de aguas y, en algunos casos, de basuras. Al interior de éstos no se encuentra ningún tipo de mobiliario, más allá de algunos bancos tallados en madera, ollas, platos y fogones para la preparación y consumo de alimentos y hamacas o esteras para dormir. El techo es el lugar destinado para el almacenamiento de ropa –muy poca–, documentos de importancia como la cédula y el carné de salud, así como de alimentos y herramientas de trabajo.

Cerca de los tambos suelen encontrarse ríos, riachuelos o pequeñas fuentes de agua fundamentales en la cotidianidad embera ya que allí se bañan, lavan sus enseres y

ropas de uso cotidiano, realizan sus necesidades fisiológicas y obtienen el agua para la preparación de los alimentos y el consumo en el hogar. El transporte del agua desde los ríos hasta los sitios de vivienda es una tarea femenina, por lo que es común ver a las mujeres en diferentes horas del día, especialmente en las mañanas, cargar grandes tinajas hasta sus hogares.

Los tambos generalmente son habitados por familias nucleares numerosas en las cuales se encuentran perfectamente diferenciados los roles de género:

“las mujeres están encargadas de ejercer labores en el ámbito familiar/privado como la crianza y cuidado de los hijos, labores domésticas y algunas productivas; por su parte, el hombre cumple un rol de jefe del hogar, de proveedor y de procura por la satisfacción de necesidades básicas de su familia; en algunas ocasiones cumple un papel de líder comunitario y de representación familiar frente a la comunidad, por tanto, desarrolla sus actividades en un ámbito público/comunitario” (COMFAMA, INER, 2010, pág. 32).

El poder en cuanto a la toma de decisión al interior de la familia lo tiene el hombre, siendo relegada la mujer al ámbito doméstico y a su subyugación, situación que ha incidido en el poco contacto que tiene con los libres, en el desconocimiento que tienen del español y por tanto, en las pocas oportunidades y habilidades de interacción con libres y otros indígenas. De la posición privilegiada del hombre frente a la mujer, deriva una situación conflictiva para las familias embera, a saber, el de hecho que los hombres puedan tener varias mujeres al tiempo sin recibir ningún tipo de sanción. En estos casos, el embera pasa temporadas en cada hogar dejando desprotegidas sus otras familias; por esta razón, las mujeres se ven obligadas a ejercer como cabezas de hogar, teniendo que realizar tareas que les permitan conseguir los alimentos de consumo

cotidiano, entre ellas, la recolección de plátano y maíz o el barequeo en zonas alejadas de sus sitios de vivienda.

Debido a la situación anterior, es común visitar tambos en los que sólo se encuentran niños estando al cuidado de los hijos más grandes. Así, la cotidianidad de los niños en las comunidades pasa entre el acompañamiento a sus madres en las labores cotidianas, la asistencia a la escuela o el cuidado de sus hermanos mayores frente a la ausencia de sus padres. La educación que reciben es impartida por los profesores indígenas que trabajan en las escuelas localizadas en las comunidades; a estas llegan no sólo indígenas sino también libres que no cuentan con otras posibilidades de educación en el valle.

La educación es vista por algunos como un asunto necesario pero problemático debido a que ha transformado las dinámicas de relacionamiento entre padres e hijos hombres, y la inserción paulatina de estos últimos en los roles que les corresponde de acuerdo a la tradición embera. La jornada escolar es en las horas de la mañana, tiempo que los hombres embera dedican a la siembra y recolección de alimentos, actividades tradicionalmente acompañadas por los hijos varones para que se familiaricen y aprendan el oficio y se preparen para cuando tengan sus propias familias. El choque entre la jornada escolar y la agrícola ha incidido en que los hijos ya no acompañen a sus padres, razón por la cual no aprenden el oficio e, inclusive, lo desechan ya que no les interesa ejercer este tipo de actividades. Es una situación que se acentúa cuando los hijos se desplazan, con el fin de continuar el ciclo educativo, hacia La Blanquita, la

cabecera municipal o la ciudad de Medellín, siendo las posibilidades de retorno y de inserción en las actividades cotidianas cada vez más problemáticas.

En la actualidad las familias emberas afrontan problemáticas relacionadas con la falta de alimentos que les garanticen una dieta suficiente; con problemas de salud debido a la prevalencia de enfermedades endémicas sin ningún tipo de intervención municipal y comunitaria; con la inestabilidad de los hogares y la violencia intrafamiliar que se registra a su interior; y el abandono de prácticas culturales relacionadas directamente con su autonomía comunitaria.

.....

Indiscutiblemente los embera catío de Murrí representan todo un reto a la idea de desarrollo tal y como se ha difundido en nuestras sociedades a lo largo de las últimas décadas; sin embargo, también representan un reto a los procesos de la organización indígena que han buscado definir una ruta común de lucha y de autodeterminación de sus procesos internos de gobierno. Por eso, con este capítulo sólo he pretendido exponer algunos elementos que permitan acercarnos un poco a la cotidianidad de los embera, para empezar a cuestionarnos sobre el desafío que implica hablar de desarrollo en y para comunidades aún ajenas a sus lógicas y prácticas asociadas.

Los desiguales relacionamientos que se dan entre libres, emberas, funcionarios y demás actores involucrados con el desarrollo, su planeación y, en general, con la cotidianidad embera, cobran relevancia para la identificación de los puntos de inflexión y/o continuidades. Lo anterior debido a que es allí, en la escala experiencial, donde se

ponen en evidencia los diferentes mundos de vida que se entrecruzan y contrastan en procesos de desarrollo.

En el caso particular del contexto de La Blanquita y de los embera, parte de estas interacciones son influenciadas por sentimientos de cercanía/lejanía que experimentan, por un lado la población indígena en relación a los elementos culturales, políticos y económicos que llegan desde afuera; por otro, los funcionarios y representantes de entidades que ven ciertas prácticas culturales como escollos al desarrollo.

En este punto se pueden identificar elementos relevantes para el análisis de la alternatividad de las propuestas indígenas de desarrollo e, inclusive, para reflexionar sobre lo apropiado, o no, que resulta hablar de desarrollo en relación a comunidades indígenas como las de Frontino.



Habitante de la comunidad embera catío de Pradera. Valle de Murrí, Frontino
Paula A. Hinestroza Blandón. 2011

5. La escala multilocal-experiencial

Frontino: “con la comunidad indígena es muy difícil”³⁶

“El concepto del Otro dentro del proyecto de la modernidad sigue siendo problemático”. David D. Gow

Comienzo este capítulo aclarando que las comunidades indígenas embera catío de Frontino no han llegado a la concreción de un plan de vida en los términos que expuse en el apartado anterior, es decir, no cuentan con un documento escrito en el que identifiquen y analicen su condición actual, definan líneas estratégicas de trabajo y diseñen proyectos para mejorar problemáticas existentes. Su hoja de ruta se alinea con los planteamientos de la Política Organizativa de la OIA y se materializa en proyectos puntuales, diseñados con el fin de responder a los parámetros definidos por la política estatal para la ejecución de recursos que les transfiere el Estado central, así como con las agendas de diversas organizaciones indígenas. Aun así, escogí el caso de los embera de Frontino porque considero igual de importante abordar tanto los planes de vida en sí, como los procesos y ejercicios de planeación a los que se han visto abocados los

³⁶ Frase repetida constantemente y punto de encuentro entre los funcionarios y ex funcionarios de la administración municipal que entrevisté durante mi trabajo de campo.

indígenas para disponer de los recursos que por ley les corresponden; esto porque allí identifiqué el escenario ideal para el análisis de las situaciones de interfase y las discontinuidades y continuidades que se presentan en las prácticas del desarrollo en contextos multiculturales; si los planes de vida son apuestas hacia el futuro y su ser como comunidades, los procesos de planeación pueden llegar a ser cortoplacistas.

En comunidades como la embera de Frontino, el plan de vida se vislumbra como un horizonte de vida en la medida en que algunos de sus líderes, en cabeza del Gobernador Mayor, consideran la necesidad de diseñar estrategias de intervención de largo plazo que los fortalezcan como comunidad y garanticen su continuidad étnica en el territorio. También se identifican como horizonte de gestión por la posibilidad de que estos lleguen a convertirse en un requisito para su futuro funcionamiento como Entidad Territorial Indígena y que de ellos dependa la destinación y ejecución de recursos del SGP.

En sí, Frontino presenta información de gran relevancia para identificar los temas sensibles y las problemáticas que más afectan a los embera; la forma en que han tratado de abordarlos desde los planes financieros y proyectos que deben presentar para ejecutar sus recursos; la forma en que se han dado los relacionamientos entre líderes emberas y funcionarios públicos en el ejercicio de sus funciones; en sí, la manera en que se ha configurado el espacio relacional de la planeación y las situaciones de interfase que allí se presentan. Así, pretendo recoger los elementos tratados en los apartes anteriores de este documento y proponer el debate sobre la alternatividad o no

de las propuestas de *estar bien/buen vivir/vivir bien* y de los planes de vida, recogiendo la experiencia de emberas y funcionarios locales.

5.1 Sobre los procesos de planeación

Son varios los elementos que intervienen en las dinámicas de los procesos de planeación embera en Frontino; de manera particular haré énfasis en las lógicas de las interacciones entre funcionarios y líderes indígenas, cuyos marcos de acción son influenciados por las representaciones e imaginarios sobre el otro –indígena o libre– y por las políticas y disposiciones estatales en materia de ejecución presupuestal.

5.1.1 Emberas, funcionarios, planeación y marcos normativos

A falta de un plan de vida definido y acompañado de los reglamentados proyectos que, según los ejercicios de planeación, permitan el logro de los objetivos trazados, los embera deben presentar a finales de cada año, planes financieros y de inversión en donde se especifiquen los sectores en los que invertirán sus recursos asignados por el sistema de transferencias de la nación. Para ello, se tienen en cuenta las asignaciones presupuestales de los cuatro resguardos de Frontino y las necesidades específicas para cada uno. En cada vigencia administrativa, la ejecución de recursos depende de que las comunidades presenten proyectos puntuales en los que especifiquen el sector al que corresponden, los objetivos y el presupuesto necesario para su ejecución; aunado a ello y como soporte del carácter colectivo de la priorización de los proyectos presentados, se piden al Gobernador mayor las actas de las reuniones

en las que la comunidad avaló los proyectos. Aquí comienzan las desavenencias entre funcionarios y líderes emberas, particularmente por **cómo** acceder a los recursos, **qué** proyecto aprobar y **cómo** ejecutarlo.

En relación al primero de los cuestionamientos –**cómo** acceder a recursos–, éste coincide con las formas estatales de ejecución presupuestal, a saber, la elaboración de un proyecto en el que se especifique el detalle de los rubros a ejecutar y el sector priorizado. El formato y propósito de los proyectos funciona para los que estamos familiarizados con la lógica de la prospectiva y la planeación inherente a ellos; pero, para comunidades como la embera, el asunto de describir, justificar, redactar objetivos y definir un presupuesto, que cumpla con los requisitos de ley y que sea avalado por la comunidad en pleno puede resultar algo artificioso³⁷. Primero, porque parte del supuesto de la existencia de una comunidad en apariencia homogénea–, cuando en Murrí se presenta la existencia de parentelas que no siempre tienen un horizonte común; así, pueden convivir en un mismo resguardo, pero pueden estar divididas de acuerdo a su grupo familiar y posición en la organización sociopolítica. Segundo, porque los proyectos en sí, principalmente su elaboración, no pasa por las comunidades; si bien

³⁷ De hecho, en el decreto 1953, se detallan aún más los requisitos en cuanto a la información que deben contener los proyectos que presenten los resguardos o las Entidades Territoriales indígenas: **Nombre del proyecto**; **Información básica sobre el resguardo**: nombre del resguardo, localización, población total, número de familias, grupo(s) étnico(s); **clasificación del proyecto**: sector de inversión, subsector o usos y costumbres; **localización del proyecto**: comunidad(es), familia(s), municipio(s), departamento(s); **población beneficiaria del proyecto**: número de habitantes, número de familias, justificación; **objetivo principal**; **descripción**; **monto total de la inversión**: servicios personales, gastos generales, otros gastos, total; **fuentes de financiación**: recursos de participación, recursos de cofinanciación, otros recursos; **fecha de iniciación**; **fecha de finalización**; **firma del responsable** (República de Colombia, Ministerio del Interior, 2014).

existen reuniones para priorizar las propuestas a presentar, la redacción del documento que como tal es el proyecto, está lejos de los usos y costumbres emberas, por lo que termina siendo escrito por intermediarios que replican formalismos y contenidos; de esta manera, al interior de la comunidad no hay una apropiación de los mismos ni de su lógica de planeación.

Y es precisamente, esa falta de apropiación la que termina por generar conflictos tanto con los funcionarios como al interior de la comunidad. De acuerdo al relato de una exfuncionaria de la administración local, el procedimiento que acabo de describir no siempre ha sido homogéneo en el municipio; de hecho, y de acuerdo a su experiencia, este fue un asunto de discrepancias mientras laboró en la administración municipal, ya que para la época los emberas no estaban acostumbrados a este procedimiento, por lo que tuvo que comenzar a ‘enseñarles’ como se ‘debían’ hacer las cosas. Aquí considero necesario recordar la rotación que tienen tanto los funcionarios públicos como los Gobernadores mayores –las elecciones de estos últimos se hacen cada año y pueden ser reelegidos–, de esta manera, tanto funcionarios como emberas pueden encontrarse en un continuo aprendizaje no sólo de la norma sino de cómo relacionarse con el otro y en un continuo re-aprendizaje de cómo hacer las cosas.

En este sentido, la exfuncionaria citada relata la experiencia de la siguiente manera:

“Primer choque que tuve, el primer choque cuando empiezo a exigirles a ellos ‘tráiganme los proyectos, las actas donde ustedes se reunieron y dijeron que los recursos [...] los van a ejecutar en estos proyectos y en estas comunidades’, ellos no estaban acostumbrados a eso... Cuando yo me doy cuenta de que eso es así y yo trato, yo digo ‘uno como empleado

público debe tratar de cumplir y trabajar bajo la norma, las directrices y la forma de control y todo eso, vi que eso es incómodo, es incómodo porque yo empiezo a exigirles lo que decía la norma, tráigame las actas, tráigame los proyectos, tráigame los avales” (Exfuncionaria administración local, 2012).

Así, la norma y las exigencias de los funcionarios locales determinan el cómo pueden los indígenas acceder a los recursos asignados.

En segunda instancia, encontré los conflictos por el *qué* proyecto aprobar; si el primero está altamente influenciado por los marcos normativos del país para la ejecución de presupuestos, el segundo, tiene que ver, en gran medida, con valoraciones sobre lo que es un proyecto justificable y otro que no, siempre en clave de las lógicas de la sociedad mayoritaria. El testimonio de la misma exfuncionaria es bastante elocuente al respecto:

“[...] y a mí me presentaban un proyecto productivo y yo corría y llamaba a planeación departamental, “oiga, ¿este proyecto sí se puede?, ¿Qué les compre caballos? No, es que eso no se puede porque eso si no está dentro de un proyecto productivo que beneficie a una comunidad; ahí comenzó el roce, un roce que llegó a que ellos nos hicieron como una marcha, una parada, porque no les estábamos dejando manejar los recursos [...]” (Exfuncionaria administración local, 2012).

En este sentido, el archivo que logré revisar conserva algunos de los proyectos presentados desde el año 2006; en general se observa un ejercicio que, grosso modo, sigue los parámetros de un proyecto cualquiera y cuyos objetivos se enmarcan en los sectores gruesos definidos por la Ley 715; en ellos observé, además, la priorización de temas planteados en los planes de vida analizados en este trabajo: salud, desarrollo agropecuario, educación y vivienda. Huelga decir que el contenido de los proyectos es

similar, repetitivo y sólo en algunos de ellos se justifica desde las particularidades de cada resguardo a pesar de las diferencias entre los mismos. De manera detallada se resaltan por cada sector asuntos permanentes como:

- **Educación:** el apoyo a estudiantes que se desplazan hasta La Blanquita y hasta la cabecera municipal de Frontino a seguir con sus estudios secundarios; la dotación de las escuelas y la construcción y reformas de algunas de ellas.
- **Vivienda:** la compra de materiales para la mejora de algunas viviendas.
- **Desarrollo agropecuario:** compra de semillas e insumos para fortalecer la siembra de productos en las comunidades.
- **Salud:** el apoyo a prácticas tradicionales de prevención y tratamiento de enfermedades.

Estos se identifican con proyectos que cumplen con los sectores definidos por ley, pero ya en el día a día de los relacionamientos entre funcionarios y líderes embera, salen otros asuntos que no pueden financiarse con estos recursos como la compra de ataúdes, el traslado de muertos cuando estos fallecen por fuera de Murrí, el sostenimiento de los embera cuando deben desplazarse a la cabecera de Frontino por eventos de salud y el cubrimiento de los gastos de funcionamiento del cabildo mayor. A pesar de corresponder a las necesidades cotidianas que enfrentan los embera y que dificultan sus modos de vida, estos fueron considerados proyectos del tipo

‘inmediatista’, ‘convenientes’ y “como para sacar esa plata”³⁸. Aunada a esta percepción, también estuvo la crítica por su falta de visión de futuro, que sirva para ‘apalancar’, ‘que genere conciencia de cadena’, en fin, que respondan a la lógica de la planeación y de un proyecto: “que voy a hacer, por qué lo voy a hacer, cuál es el impacto, en qué va a mejorar” (Exfuncionaria administración local, 2012).

En tercera instancia se encuentra el conflicto sobre el *cómo* ejecutar los proyectos. Este parte del hecho claro de que hasta el año 2013 el ordenador del gasto de las asignaciones a los indígenas eran los alcaldes municipales, por eso estos presentaban los proyectos y la administración los ejecutaba. En el caso particular de Frontino, a este requisito subyace también la certeza de que los embera no saben hacer las cosas, como manifestó la exfuncionaria ya referida: “Yo no era muy partidaria que se contratara con ellos porque sabemos la cultura de ellos, pero si se contrataban algunos [...] ellos no tienen la mejor actitud para ejecutarlo, para trabajar” (Exfuncionaria administración local, 2012).

Hasta aquí describo algunos elementos que se presentan en los procesos de planeación entre emberas y funcionarios de Frontino. Resalta, sin embargo, que los desencuentros entre estos se dan, en gran medida, por la forma en que se han construido sus percepciones sobre el otro.

³⁸ Extraído de mis notas de campo.

5.1.2 Los relacionamientos desde la otredad indígena y capunía

Un asunto claro para mí desde mis primeros viajes a la cabecera municipal de Frontino fue la ausencia de lo indígena y del indígena en sus principales espacios sociales y políticos; percepción que reforcé en la medida en que me relacioné con funcionarios de la administración local con mayor grado de interacción con los embera, siempre en el ejercicio de sus funciones. De estas primeras relaciones con Frontino y algunos de sus habitantes emergió una importante pregunta para mi investigación: ¿cómo se percibe al indígena en Frontino?

La pregunta por la forma en que se percibe y representa la otredad –tanto indígena como capunía– es fundamental para anticipar los retos que tendrán los embera para la construcción y concreción de su plan de vida. Particularmente, la pregunta la dirijo hacia los principales actores intervinientes en los procesos de planeación indígena, es decir, funcionarios de la administración municipal, el gobernador mayor de Frontino, los miembros del cabildo mayor y la población de base. Esta pregunta cobró relevancia para mí en la medida que identifiqué que, si bien los planes de vida se proponen como procesos autónomos, parte de su concreción depende de los recursos de que disponen las comunidades indígenas y, a su vez, la ejecución de dichos recursos, está supeditada a la normatividad colombiana en materia de ejecución presupuestal. De ahí que los funcionarios de las administraciones locales hayan sido, hasta el momento, intermediarios entre los indígenas y sus recursos y sus relaciones mediadas por las representaciones e imaginarios de unos y otros.

Para comenzar con este asunto retomaré un elemento clave del desarrollo en su dimensión cultural como lo ha sido la invisibilización sistemática –a veces una visibilización instrumental– de otros modos de vida, a partir de una valoración negativa y un continuo intento de transformación de aquellos definidos o nombrados como tradicionales. Y es que el desarrollo, visto como un proceso evolutivo y de “mejoramiento” constante ha desconocido la validez de la diferencia –en este caso indígena–, al considerarla signo de atraso, salvo en la retórica del discurso de la multiculturalidad. Varios elementos han incidido en el relacionamiento de nuestras sociedades con la diferencia-indígena en el marco del discurso del desarrollo y sus prácticas asociadas; privilegio, sin embargo, aquellos relacionados con la fijación de las identidades, nuestras y de los otros, en torno a comprensiones monológicas sobre la otredad. De acuerdo a Rojas, desde esta postura:

“La identidad del Otro se deduce desde una sola posición: el punto de vista del intérprete. El intérprete se coloca por fuera del mundo representado y, desde la perspectiva de su posición externa, proporciona un significado definitivo a esta realidad [...] Las diferencias históricas y culturales del Tercer Mundo son concebidas como un Otro imperfecto cuyo sentido es revelado desde una identidad ya constituida, conocida como modernidad, modo de producción capitalista o desarrollo [...] Se puede afirmar con Dorothy Smith que todas estas narrativas y análisis históricos “representan el mundo tal como es para quienes lo gobiernan, en lugar de como es para quienes son gobernados”” (Rojas, 2001, págs. 22-23)³⁹.

³⁹ Esta forma de construcción del Otro tiene una gran trayectoria en la historia nacional y, en general, en aquellos países del *sur* cuyos procesos civilizatorios implicaron una lucha contra la tradición –encarnada en lo indígena– y la fijación de un horizonte en torno a las representaciones de la modernidad.

Por esto, es común que al indígena –en plural y en general– se le defina a partir de imaginarios y representaciones que hacen eco de esa forma en que se han fijado las identidades étnicas en el país, desde una posición subalterna a partir de la cual se desaprueban sus prácticas y desconocen las lógicas de su matriz cultural; de ahí que los mundos de vida de los indígenas siempre están en entredicho. A estas identidades étnicas también se les ha definido desde esa posición de lejanía/cercanía de la que nos habla Caballero, desde la que se menciona al indígena y a lo indígena como parte de la identidad nacional pero se vive, relacionamente, de manera separada y diferenciada.

En este sentido, en Frontino fue común encontrarme con esa dualidad frente al indígena, especialmente entre aquellos funcionarios con poco relacionamiento con sus mundos de vida. Escuché, expresiones como “son perezosos”, “cochinos”, “no saben hacer las cosas”, “no entienden lo que se les dice”, “son desinteresados”, “son muy poquitos los que son avispados”; pero también otras más condescendientes que sin embargo dejan entrever la condición de inferioridad desde las que se les considera. Lo interesante del asunto, es que dicha ambivalencia termina siempre por justificar el sentir y la creencia de tener que intervenir en sus procesos autónomos desde las lógicas de la sociedad mayoritaria.

Desde esa posición siempre se valoran y califican, de forma negativa, los procesos autónomos que llevan los embera y la forma de actuar de ellos; al respecto, lo que identifiqué fue el desconocimiento de las lógicas embera y la manera en que estas dinamizan e intervienen en el resultado de procesos diversos.

Aquí traigo a colación un ejemplo de esta situación; se trata de la ejecución de un proyecto productivo de cría de animales de corral. Del proyecto conocí por primera vez por parte de uno de los funcionarios de la administración local que entrevisté; de acuerdo a su punto de vista, el proyecto fue todo un fracaso porque los animales terminaron siendo consumidos por habitantes de las comunidades antes de alcanzar a reproducirse, posición que se entiende desde la lógica del funcionario sobre los proyectos productivos. Después, el gobernador mayor me comentó el mismo asunto como uno de los tantos desencuentros que habían tenido con la alcaldía local por el resultado del proyecto; él reconoció que efectivamente en algunas comunidades se han ejecutado proyectos productivos relacionados con la cría de peces y animales de corral; proyectos que, desde su perspectiva, resultan inviables desde su diseño mismo debido a que desconocen la cotidianidad embera y sus marcos de acción. Así, y de acuerdo al gobernador mayor, muchos embera no están familiarizados con la dinámica de la crianza de animales, de estar pendientes de ellos y no comerlos hasta lograr su completa reproducción, teniendo como atenuante la carencia de alimentos que sufren las familias. Así, para el funcionario de la administración local se trata de proyectos fallidos y prueba de que con los indígenas es muy difícil y no saben hacer las cosas; por su parte el gobernador mayor, analiza el tema como un asunto de desconocimiento de los mundos de vida embera.

El tema relevante sobre los desencuentros entre emberas y funcionarios que pasan por los conocimientos y mundos de vida contrapuestos, es que como afirma Escobar, “los conflictos culturales a menudo son la expresión de diferencias ontológicas

subyacentes, es decir, de maneras diferentes de entender el mundo y, en última instancia, de mundos diferentes” (Escobar, 2010, p. 31).

En lo referente a los asuntos de planeación y ejecución presupuestal se complejizan aún más las relaciones ya que no sólo entran en juego las representaciones e imaginarios del otro indígena sino también del otro *libre*. Así, los funcionarios públicos llegan a ser vistos como personajes que entorpecen y dificultan la planeación indígena al exigirles una serie de requisitos que no se encuentran en el marco de acción ni corresponden a las necesidades indígenas. Por parte de los funcionarios, la justificación de sus acciones se da por la existencia de normas y lineamientos políticos en la materia que deben seguir.

Me encontré entonces, por un lado, con toda la carga valorativa –negativa– sobre el indígena y lo indígena, pero también con un desconocimiento de los marcos normativos desde los cuales actúan los funcionarios públicos⁴⁰. De esta manera, el espacio de interacciones de la planeación termina siendo un desencuentro de horizontes de conocimientos que afianza aún más las percepciones negativas de unos y otros.

A partir de lo expuesto, ¿cómo caracterizar entonces el espacio relacional al que me refiero? Como un espacio que se enmarca en unos preceptos normativos pero que se reacomoda de acuerdo a la trayectoria de los actores involucrados, ello por su alta

⁴⁰ En Frontino, entre los despachos que más contacto tienen con los líderes indígenas se encuentran la Secretaría de Hacienda y la Tesorería, por ser allí donde se manejan los recursos económicos para los resguardos del municipio.

rotación y por la experticia que tienen o no en el asunto indígena. Es también un espacio mediado por interacciones que parten del desconocimiento del **Otro**, y el otro es tanto capunía como embera; por tanto sus mundos de vida entran en conflicto ya que sus interacciones están influenciadas por cargas valorativas sobre el cómo deben ser y hacerse las cosas, de acuerdo a los intereses y necesidades de cada parte. Por eso, llega a constituirse en un espacio confrontado y de confrontación, más que de consenso y transferencia bidireccional de conocimientos.

5.2 Inflexiones y discontinuidades

Quiero primero identificar, desde las situaciones relacionales que acabo de describir, los puntos de inflexión entre las formas de hacer la planeación entre emberas y funcionarios, reconociéndolos como elementos de discontinuidad. Particularmente identifiqué tres grandes asuntos que evidencian la ruptura que hay entre estas diferentes y contrastantes formas de ver y estar en el mundo: 1) la idea de futuro; 2) la idea de las necesidades; 3) la idea de las soluciones.

5.2.1 La idea de futuro y su gestión

El asunto del futuro, considero, es el centro de los procesos de planeación y un gran punto de inflexión con el mundo embera; no creo conveniente ni acertado afirmar que este asunto se relaciona con que los capunías tenga una visión de futuro y los emberas no. La discontinuidad se encuentra en la manera en que se concibe el futuro, el ser de ese futuro.

Desde la epistemología del desarrollo, ese futuro se encuentra estrechamente relacionado con la idea de progreso. Como lo expresa Múnica López, ese progreso viene de la mano de “la identificación de un ‘norte’ hacia el cual orientar los procesos de la sociedad”, la que se complementa a su vez por “la necesidad de evaluar los avances hacia esa meta” (Múnica López, 2008, p. 17). El problema con el asunto de progreso es que, como lo reconoce Cambras, universaliza la idea de “un proceso universal de desarrollo” (De Cambra Bassols, 1999) que a su vez es uniformizante y desconoce las diferencias culturales. La diferencia con la idea de futuro que percibí entre los emberas de Murrí está más allá del asunto de la mejoría y del alcance de estadios.

En mis primeras indagaciones sobre el tema, tuve la impresión de que entre los emberas esta idea no era muy fuerte; luego identifiqué que mis indagaciones y posteriores interpretaciones eran, de cierta forma, erradas ya que siempre preguntaba esperando identificar elementos desde los que en occidente se piensa y gestiona el futuro, entre ellos, el ahorro de dinero, la cría intensiva de animales que sirven de capital económico e, incluso, el estudio de las personas como capital social. Ante la ausencia de respuestas de este tipo y la continuidad de otras que de manera tácita se referían al tema, comprendí que el asunto de los embera –en concordancia con las propuestas del *estar bien/buen vivir/vivir bien* y de la filosofía de los planes de vida–, se relaciona con la posibilidad de su pervivencia en el valle de Murrí como colectivo diferenciado. En este sentido, el futuro entre ellos, especialmente los líderes, se concibe como la continuidad de sus modos de vida y se encuentra en relación con la añoranza de condiciones pasadas.

Fue notorio lo anterior cuando identificaban como condición para *estar bien*, la posesión de tierras con fuentes de agua, bosques y animales para la caza. También cuando se referían con preocupación a los cambios socioculturales que se han dado en las últimas décadas y la forma en que han incidido en sus condiciones actuales de vida: la vulnerabilidad de los hogares por la inestabilidad de los mismos, la falta de respeto de los menores hacia los adultos, los problemas de violencia intrafamiliar que afectan de manera particular a las mujeres y, en relación a este último grupo, las condiciones de subordinación que tienen en la actualidad y la repercusión que ello tiene en las generaciones futuras. Muchos de estos aspectos, de acuerdo al sentir de los líderes embera, son efecto del abandono de prácticas que favorecían el equilibrio social, garantizando así la reproducción cultural entre las diferentes generaciones (el liderazgo de los adultos mayores, los cuidados tradicionales en salud, la dedicación a la siembra y cultivos de alimentos, entre otros).

Encontré así un gran punto de inflexión que presenta, a la vez, una gran paradoja para el desarrollo y la planeación en contextos indígenas. Si partimos que la idea de futuro en nuestra sociedad está estrechamente ligada al asunto del progreso promovido por el discurso del desarrollo, este se gestionaría a partir de una serie de intervenciones dirigidas, siendo los proyectos, en el campo de la planeación, las principales intervenciones a realizar. Sin embargo, desde la misma lógica del desarrollo estas intervenciones partirían de la base de la necesidad de reestructurar “formas sociales existentes” (Long, 2007), por tanto, memoria e historia ocupan un lugar irrelevante en la medida que se está marcando un nuevo norte. Y siendo así las cosas y concordando

con Long, “el desarrollo implica discontinuidad, no continuidad, con el pasado”⁴¹ (Long, 2007, p. 84), algo contrastante y conflictuante con la percepción indígena de futuro en términos de su continuidad y reproducción socioétnica.

5.2.2 La idea de las necesidades

En el contexto del desarrollo, el asunto de las necesidades sigue siendo un tema de relevancia constantemente asociado al asunto de la pobreza, siendo esto último algo en lo cual no me detendré; por mi parte, quiero hacer énfasis en los elementos que hay detrás de la idea de necesidad. Tradicionalmente, en el contexto del desarrollo las necesidades se han concebido en términos de carencias, más allá de las apuestas humanistas de la propuesta de *desarrollo a escala humana*, en la práctica sigue primando el asunto de las necesidades básicas insatisfechas para determinar el nivel de calidad de vida de las poblaciones. Así, el asunto de las necesidades sigue llevando a las mismas áreas de intervención que promueven los gobiernos nacionales: vivienda, condiciones sanitarias, hacinamiento, escolaridad, capacidad de subsistencia.

Entre los embera el tema de las necesidades puede involucrar el asunto de las carencias, pero va más allá de ellas. Se trata de una inclusión de materialidades clásicas y obvias –alimentación, mejora de viviendas, acceso cercano a fuentes de agua–, pero cuyo eje es la idea de la **pervivencia** y la **recuperación**. En algunos conversatorios que sostuve con los gobernadores locales y demás líderes comunitarios así como con habitantes de las comunidades que visité, identifiqué una significativa preocupación,

⁴¹ Subrayado por la autora

especialmente entre los adultos, por prácticas culturales que se han ido transformando y que, de cierta forma, han introducido un desorden social en las comunidades⁴². Por ello, si bien existen necesidades cotidianas, materiales y puntuales que les permitan facilitar las duras condiciones de vida en el valle, el asunto de la conservación y recuperación de prácticas, funge como necesidades simbólicas y culturales de gran resonancia dentro de la comunidad.

Este asunto me fue más claro en las intervenciones de los líderes zonales y miembros del cabildo mayor con más trayectoria dentro de la organización embera; para algunos de ellos las necesidades de su comunidad pasan por la garantía de aquello que ha caracterizado su forma de vida en Murrí y aquello que les pueda garantizar su continuidad. Por eso, las necesidades son, algunas de ellas, las condiciones materiales de existencia y otras se relacionan con la recuperación y el fortalecimiento de prácticas y costumbres cuya pérdida y transformación tiene hoy en riesgo su organización social y parental. De ahí que entre las solicitudes que se suelen hacer desde y para el Cabildo Mayor se relacionen con la financiación de actividades que fortalezcan sus prácticas y relaciones sociales de pervivencia sociocultural.

Sin embargo, debo reconocer diferencias entre el discurso de los líderes zonales y los habitantes de Murrí. Como ya dije, la idea de futuro y de necesidades manifestadas por los líderes, se alinea con los abordajes de las organizaciones indígenas en donde la pervivencia y la recuperación son ejes de sus propuestas. Por eso, entre los principales

⁴² Tomado de mis notas de campo.

temas que salen a flote cuando preguntaba por aquello que necesitaban para vivir bien sale el asunto del territorio: “Para mi vivir bien es estar en un territorio lleno de plantas, maderas, de agua, de un agua limpia y buena yuca, buen plátano, carne de monte, para mí eso es vivir bien” (Líder embera 1, 2011). Pero además, otros asuntos que involucran la educación, la salud tradicional y la mayor participación de las mujeres: “aumentar más líderes, más preparados, que haya más maestros, más promotores, que el cabildo local sea todo estudiado (bachilleres), que haiga jaibaná, botánicos, parteras, las mujeres estar más pa delante como gobernadoras y más territorio” (Líder embera 2, 2011). De otro lado, ya en mi interacción en las comunidades visitadas, emergieron necesidades relacionadas con asuntos cotidianos; de manera particular las mujeres, como directas encargas del hogar, fueron las que más énfasis hicieron en ellos: facilidades para el transporte del agua que cargan todos los días desde los ríos y quebradas más cercanas; mejor ropa para su hijos y para ellas; y mejoras en las viviendas, principalmente.

Estas diferencias se explican, en parte, por la posición de cada uno en la organización social embera y el mayor contacto o no con los procesos de liderazgo que lleva a cabo el cabildo mayor de la mano de organizaciones indígenas como la OIA. Los integrantes de las comunidades cercanos a dichos procesos, han incorporado elementos estructurantes del discurso reivindicatorio de derechos indígenas como la defensa del territorio, la educación y el gobierno propio. Por su parte, los habitantes de Murrí alejados de estos procesos y del discurso de la reivindicación étnica, priorizan elementos que les permitan gestionar y facilitar su cotidianidad. Sin embargo, ambas

posturas coinciden en la necesidad de contar con condiciones materiales de vida de carácter étnico, comunitario y familiar, como garantes de su *estar bien/buen vivir/vivir bien* como habitantes del valle y como grupo étnico diferenciado.

5.2.3 La idea de las soluciones-medios

Comienzo aquí retomando las palabras expresadas por uno de los líderes embera de Murrí durante un encuentro que sostuvimos en la comunidad de San Mateo:

“Y hay otro problema grande que nosotros hemos analizado también, la plata, el dinero sí es que nos está matando de verdad, es una plaga para nosotros, el dinero es una enfermedad; ¿por qué? ¿por qué no se ha bañado a los niños con planta?, porque no me han pagado, ¿por qué no se han purificado a las niñas para la buena suerte, con baños?, ¿por qué?, porque no tenemos plata pa pagar a una señora que haga ese trabajo, ya ella está pidiendo plata, ya conoce plata; entonces yo necesito plata, aquel necesita plata, entonces, si no me paga... ese problema yo no sé quién va a resolver, aquí decimos, yo como si fuera un analista de esta situación, pero yo en el momento no veo que con un proyecto, que con una plata vamos a resolver este problema, yo en el momento me estoy dando cuenta que la plata no resuelve problema, la plata agudiza problema, la plata agudiza la guerra entre nosotros. Entonces, siendo así, esta situación de nosotros culturalmente, el desorden cultural continúa” (Líder embera 1, 2011).

Incluyo esta cita en extenso ya que de acuerdo a lo analizado durante mi investigación, refleja una de las grandes paradojas del desarrollo; por un lado promoviendo el crecimiento económico –de las naciones y de sus ciudadanos– como medio para alcanzar el progreso y, por tanto, un futuro pues fortalece las capacidades de las personas para acceder a las oportunidades que brinda. De otro, evidenciando lo que la monetarización de la vida puede ocasionar en pueblos como los catío, a saber, transformaciones sensibles en sus modos de sustento que tienden a hacerlos cada vez más dependientes de medios externos para la gestión de sus cotidianidades.

Y este es por más, un tema sensible y complejo más si se pretende, como es mi caso, no caer en esencialismos sobre la cultura embera. Pero identifico este asunto como el que permite articular, concretar y concluir, las discontinuidades que evidencí durante mi investigación, ya que allí se hacen evidentes muchos de los supuestos del desarrollo y la manera en que coinciden o no con los mundos de vida indígena, en general, y embera, en particular.

Comienzo con el enfoque temático, compartimentado y cuantificable inherente a la idea de desarrollo que aún impera en las políticas nacionales y en la cotidianidad de las interacciones entre funcionarios e indígenas. Por ello, las soluciones pasan por la identificación de áreas críticas de intervención de las problemáticas que, en abstracto, afectan a las comunidades. De ahí que las soluciones sean homogéneas y homogenizantes: proyectos productivos, más cobertura en educación, más cobertura en salud, particularmente.

Sin embargo, otras áreas menos tangibles y cuantificables, pero de gran sensibilidad para el mundo embera y que en mayor o menor medida han sido influenciadas por los procesos de monetarización, quedan por fuera de los límites impuestos por la Ley 715, generando un espacio vacío en donde quedan unas necesidades no reconocidas por la lógica de la normativa colombiana en materia de gastos, y cuya imposibilidad de cubrir altera la cotidianidad embera; varios ejemplos al respecto.

En mis conversaciones con varios funcionarios de la administración de turno durante mi trabajo de campo, siempre salían a relucir las peticiones de los embera

relacionadas con la compra de un ataúdes y el traslado de los fallecidos cuando este hecho se daba por fuera de su territorio; generalmente cuestionaban estas peticiones considerándolas algo poco significativo frente a la posibilidad de invertir sus recursos en proyectos productivos. Pero la potencia simbólica de esta petición para el equilibrio de las comunidades, la necesidad de volver al territorio, de estar enterrados en sus comunidades y brindar todos los rituales necesarios al muerto, poco se analizaba y consideraba. Tampoco se mencionaba la consideración de lo costoso que resulta este proceso y la imposibilidad de que los propios embera asumieran los gastos. Ahí, el dinero se hace necesario para satisfacer una necesidad cultural de la comunidad.

También recuerdo la mención constante a la costumbre de los embera de asistir, con varios miembros de su familia, al centro de salud de La Blanquita, a la ESE de Frontino y a la ESE de Santa Fe de Antioquia –centro de remisión para el segundo nivel de atención– necesitando, en el primero, recursos para el sostenimiento y, en el tercero, recursos para su hospedaje y manutención durante el tiempo que dura la remisión. Generalmente en estos procesos los hombres acompañan a las mujeres dado el poco manejo del español que tienen las mujeres embera; el asunto en La Blanquita y en Frontino no resulta tan problemático debido a que en ambos lugares cuentan con casas de paso indígena, teniendo en la segunda capacidad de brindar alimentación. El caso más traumático es en Santa Fe de Antioquia donde no existe una casa de paso que los albergue durante el tiempo que dura la remisión; por ello, los embera deben cubrir todos los costos del traslado, para los cuales sus recursos muchas de las veces son inexistentes o muy pocos. En sí, se trata de gastos que tampoco pueden ser cubiertos

por el sistema ya que los recursos en el sector de la salud, deben ser destinados principalmente para la afiliación. Sin embargo, a más personas afiliadas al SGSSS se requieren más recursos que les facilite el traslado a centros de salud de mayor complejidad y su estancia en los lugares el tiempo que sea necesario, para no tener que dormir en la calle como contaba una de las líderes entrevistadas.

Último ejemplo; la inserción de los emberas en la forma de organización socio-política que ya describí, implica que los miembros del cabildo mayor se desplacen continuamente de sus comunidades para ejercer sus funciones dentro de la organización (asistencia a jornadas de trabajo y desplazamientos por fuera de sus comunidades). Sin embargo, la Ley 715 no contempla gastos para el funcionamiento de los cabildos y la gobernación mayor; así, si bien se reconoce la importancia de fortalecer los procesos internos y de contar con líderes que trabajen en sus comunidades, estos deben abandonar sus labores cotidianas para atender a dicho llamando.

Todos estos son asuntos complejos ya que pueden leerse de varias maneras. Por un lado, la monetarización de la vida ha introducido cambios sustanciales, no todos benéficos, como ya expliqué en el capítulo anterior, por las dependencias que ha generado y el abandono de prácticas favorecedoras del buen vivir embera. De otro, el acceso a servicios propios de la sociedad capunía si bien genera una garantía de derechos fundamentales como el de la salud, genera la necesidad de contar con recursos económicos para acceder completamente a ellos.

Por ello, más allá de la presentación de proyectos, el cabildo mayor de Murrí ha encontrado soluciones alternativas que se han convertido en todo un proceso de

contralabor: asumiendo los marcos normativos impuestos por ley y que les permiten acceder a recursos; pero además, a partir de la generación de rentas propias por los permisos que otorga para la explotación minera en su territorio.

Con la primera de las estrategias pasa algo interesante de analizar pero complejo por las repercusiones que puede tener sobre la valoración de la forma en que los embera ejecutan sus recursos. Por un lado, la ejecución se ciñe estrictamente a los temas priorizados en los planes de inversión; de otro lado, existe una agenda paralela que se ejecuta con parte de los recursos adjudicados así no se ajuste a lo definido en los proyectos. Ejemplo de ello son los recurrentes proyectos de desarrollo agropecuario que tienen como fin la compra de semillas de plátano; de allí, se logran costear algunos gastos de representación, las reuniones del cabildo y el desplazamiento de líderes y gobernadores. Se trata, sin embargo, de un asunto que genera desconfianza porque no se ven los logros de los proyectos. Al respecto, traigo a colación una intervención de uno de los exalcaldes de Frontino en relación a la compra intensiva de semillas de plátano: “por Dios, ustedes ya tienen un Apartadó allá, tienen un Urabá” (Exfuncionaria administración local, 2012).

Por su parte, el asunto de las rentas que le genera la actividad minera a los resguardos, les permite complementar los gastos, dejar de ejecutar recursos del SGP y, así, tener su propia agenda, definida en sus propios términos. Esta situación tampoco está exenta de polémica; primero, por todo el debate en torno al buen salvaje y su incompatibilidad con prácticas extractivas de este tipo, asunto que ha provocado discrepancias entre el cabildo mayor de Murrí y la OIA. Segundo, porque los rumores

sobre los significativos recursos que entran al cabildo y su falta, según algunos, de resultados, deja dudas sobre la manera en que está procediendo el gobernador mayor.

Además del asunto de la visión compartimentada del desarrollo sobre la cotidianidad de las poblaciones, quiero detenerme, por último, en la forma en que el carácter homogéneo de las intervenciones que plantea el desarrollo, termina introduciendo otra discontinuidad en relación a los mundos de vida embera. En general, las soluciones también pasan por lo mismo: más educación, más afiliaciones al SGSSS, más líderes capacitados, más docentes capacitados, más mujeres gobernadoras, etc. Durante mi investigación me encontré que si bien se trata de temas sensibles, importantes y de los que depende la garantía de derechos universales a las comunidades indígenas, no se detienen en el análisis de las costumbre embera que pueden hacer viable o no su incorporación a sus mundo de vida. Cito al respecto, el siguiente testimonio:

“No es de nosotros, esto que traen afuera eso es experiencias de otras parte, ¿cuál es propio de la organización de nosotros?, a sembrar, del diario, como vivimos de eso mayoría; entonces nosotros vivimos de sembrar, de pescar, eso va solito, así manejamos, entonces, como no es de uno, no interesa, el que va muy adelante tiene interés quiere aprender de otros, entonces ahí sí. Nosotros aquí cuando estudiamos Misael y yo, llegó un alfabetizador, recogió 30, de treinta terminamos con 5, de cinco en este momentos estamos dos personas bachiller (de resto salieron todos). Entonces como no es de uno no interesa, estudio no es de nosotros, estudio es traído desde afuera, igualmente normas, por eso no reconoce” (Líder indígena 3, 2011).

Aquí el asunto que se pone de relieve, es la necesidad de ser más creativos al momento de integrar a los procesos de planeación del desarrollo, no sólo las realidades de las comunidades embera, sino también la forma más pertinente de abordarlas e

intervenirlas. Se necesitan opciones y apuestas culturalmente sensibles y de largo aliento, que permitan transformaciones más que dirigidas, consensuadas y conscientes.

.....

Si bien planteo los ejercicios de planeación como el espacio de interacción por excelencia en procesos de desarrollo, también reconozco que este es el escenario ideal para identificar y analizar las situaciones de interfase que se dan en él y los elementos tanto de continuidad como de inflexión entre visiones diversas sobre desarrollo, *estar bien/buen vivir/ vivir bien* y los ejercicios de planeación.

Las situaciones de interfase, como ya abordé en los referentes analíticos, son aquellas que en contextos de interacción social permiten el encuentro de diferentes mundos de vida, entrecruzando marcos epistémicos y de acción. Entre los emberas y los funcionarios de la administración local de Frontino, estas situaciones rebasan los espacios y tiempos de la planeación misma, materializándose en diferentes momentos. Primero, y de manera más general, en la interacción entre emberas y funcionarios en los encuentros cotidianos y rutinarios que tienen y en donde, particularmente, se negocian posiciones frente al otro. Es el momento de las solicitudes, de los requerimientos, de las legalizaciones, pero ante todo de la transferencia de conocimientos de manera verticalizada, porque siempre se hace desde la lógica de las normas, valores y procedimientos de la sociedad mayoritaria. Ejemplo de ello, la constante referencia de la exfuncionaria que cito en extenso, sobre la forma en que continuamente fue 'enseñándole' a los indígenas como hacer las cosas; también las interacciones que presencié entre el personal del área de la salud, en donde el diálogo

generalmente era reemplazado por el direccionamiento. Así, las situaciones de interfase en Frontino nos muestran una transferencia de conocimientos de manera unidireccional, en dirección capunía-embera, siendo estos últimos los que se ven abocados a incorporar otras lógicas a sus marcos de acción. En segunda instancia, una vez en la cotidianidad de su organización social, los embera reapropian estos conocimientos e informaciones y los utilizan de acuerdo a sus recursos, intereses y necesidades.

Sin embargo, es en la elaboración proyectos, como correlato de la planeación, que las situaciones de interfase se hacen latentes en el mundo embera. Es allí, en donde se ponen en juego sus mundos de vida, las formas desde las que occidente ha pensado y actuado frente al desarrollo, y la necesidad de los emberas de hacerse legibles para el otro pero desde su misma diferencia.

En este orden de ideas, y como lo planteé desde la introducción, la investigación que llevé a cabo me lleva a reconocer en las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* una propuesta epistémica que marca un discontinuidad con la idea de desarrollo y que, ya sea bajo esos denominativos o por la premisa de la filosofía que involucra, refleja la esencia de los mundos de vida de comunidades indígenas como los de los embera de Murrí. Esto porque no sólo promueve una construcción diferente del desarrollo sino, ante todo, la apuesta por mundos de vida diferentes a los promovidos por la sociedad mayoritaria.

Por su parte, los *planes de vida* evidencian una continuidad ya que estos se construyen de acuerdo a las lógicas y formas de planeación del desarrollo, materializándose en proyectos puntuales. Es este un punto sensible porque nos muestra que ese espacio de interacción que es la planeación, termina convirtiéndose en el mayor punto de inflexión entre el marco epistémico de las propuestas indígenas y la praxis del desarrollo, al menos para el caso de Frontino.

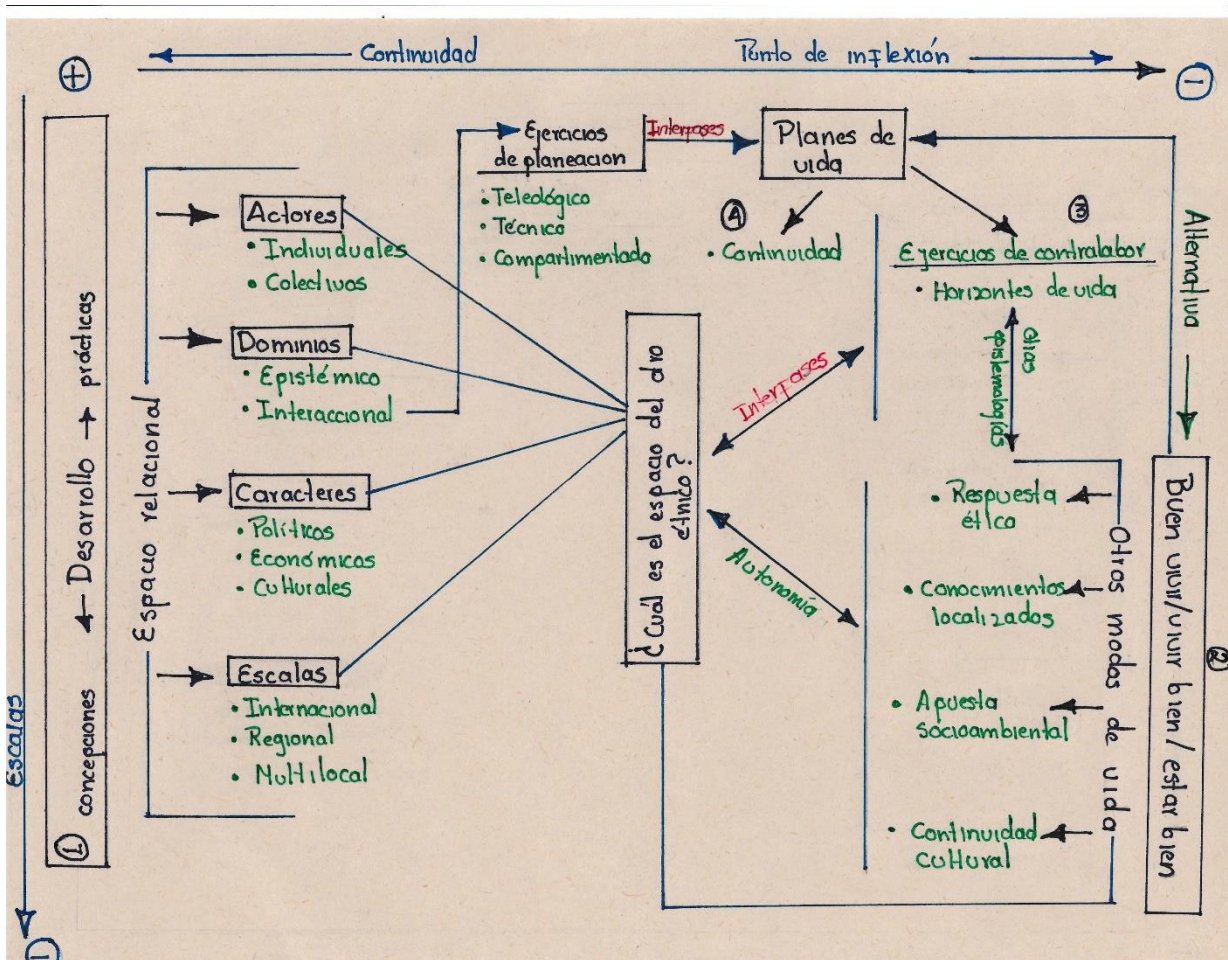
Si el *vivir bien/buen vivir/estar bien* se vislumbra como una filosofía de vida, por una apuesta por un modo de vida particular y diferente al promovido durante décadas por la idea del desarrollo, el gran reto está en dar el salto hacia 'ideas creativas', siguiendo a Gow, de cómo concretar dicha propuesta en comunidades como las del valle de Murrí. Por eso, pasar de la construcción política de los planes de vida a su materialización en un lugar particular, implica un análisis de las condiciones existentes, de las relaciones entre los actores a diferentes escalas y la comprensión de las diferentes tramas que configuran e intervienen en los mundos de vida indígena, desde la perspectiva indígena y para los indígenas.

Elementos de cierre

El estar en contacto con las comunidades embera catío de Frontino al comienzo de mi Maestría en Desarrollo, me llevó a confrontar constantemente los contenidos de los seminarios y cursos, y lo que veía durante mi trabajo de campo y salidas a las comunidades. En cada una de las sesiones siempre sentía que los universales del desarrollo hacían un borramiento de esa otredad a la que lentamente me iba acercando; desde ahí, comencé a fijar mi interés académico en esa relación entre el desarrollo y la otredad ubicada por fuera o en las márgenes de su modelo hegemónico.

La ruta de entrada a este análisis, como lo he expuesto a lo largo de todo este documento fueron el *estar bien/buen vivir/vivir bien* como apuestas de las comunidades indígenas en materia de desarrollo, así como los planes de vida como ese ejercicio de planeación y fijación de horizontes de vida propios. Inicialmente identifiqué ambas nociones como alternativas al desarrollo pero lentamente, la emergencia de elementos contradictorios, de continuidad pero a la vez de ruptura con la noción hegemónica, me llevaron a introducir nuevas líneas de análisis que se deslizaron entre la *alternatividad*, entendida como propuestas por fuera de, la *contralabor* en las márgenes de, y la *articulación* a la propuesta y praxis hegemónica del desarrollo. En todo este análisis, la escala de acción fue fundamental para comprender la manera en que se configuran

estas expresiones. El siguiente esquema ayuda a explicitar mejor la forma en que fui estructurando mi análisis así como la puntualización de los puntos que resalto en él.



1. El desarrollo como espacio relacional

Como espacio relacional, el desarrollo involucra dominios y caracteres que permiten su operación y que han condicionado los relacionamientos, los espacios de interacción y la ubicación desde la que se ha pensado y actuado frente a la otredad indígena. En relación a los dominios, resalto el elemento epistémico del desarrollo

fundamentado en una comprensión monológica de la realidad, que ha llevado al establecimiento de una visión teleológica del futuro que apunta a transformaciones socioeconómicas desde un hacer técnico. Desde esta comprensión, otras formas de conocimiento, otras formas de hacer y otros modos de vida son puestos constantemente en tela de juicio, desconociendo su arraigo cultural.

A la par, identifico caracteres económicos, políticos y culturales que tienen diferentes expresiones. El carácter económico se hace evidente cuando Organismos Multilaterales y gobiernos nacionales, lo presentan como modelo universal de crecimiento, sustentado en la economía de mercado, con posibilidad de ser replicado en cualquier parte del mundo –así los contextos difieran sustancialmente–. Su carácter político se expresa cuando los Estados-nación lo promueven bajo el supuesto del interés general y ponen todos sus estamentos y programas gubernamentales a servicio de su implementación; y reviste un carácter cultural, cuando desde diferentes estamentos se enfatiza en las representaciones y prácticas culturales que deben ser transformadas en sociedades “tercer mundistas” o “en vías de desarrollo”, para lograr su éxito. Desde estos caracteres, los gobiernos nacionales han pretendido impulsar intervenciones en nombre las comunidades indígenas –como lo evidencié al abordar los planes de desarrollo nacional–, que tienen como lugar común el querer involucrarlas de alguna forma a las lógicas y dinámicas de la nación, entre ellas a circuitos económicos –vía el etnoturismo y el comercio de artesanías, por poner un ejemplo–, la etnoeducación masiva, el trabajo con jóvenes y mujeres. Todas estas líneas de acción

adolecen de sentido de pertinencia cultural que involucre un real ejercicio de pensar el tema indígena y de articulación con sus propias apuestas.

En medio de este panorama, y como lo evidenció en el caso de los embera, los relacionamientos entre los agentes del desarrollo y las poblaciones indígenas han sido desiguales al involucrar diferentes niveles de conocimiento sobre normativas y procedimientos, y porque el conocimiento de los primeros se ubica en un lugar de autoridad sobre el de los segundos. Sin embargo, y cómo lo expondré en el próximo punto, la capacidad de agencia de las organizaciones indígenas, particularmente hacia la movilización política, les ha permitido generar espacios y propuestas que, al menos en ámbitos de política internacional y regional, han ido ganando espacio y reconocimiento. De esta manera, el desarrollo se ha configurado como un campo en disputa, precisamente al poner en relación otras lógicas, más precisamente, otros horizontes de acción que no necesariamente se alinean con sus apuestas y direccionamientos dominantes.

2. El buen vivir como punto de inflexión

Aquí, rescato el *estar bien/buen vivir/vivir bien* como una postura de vida –al menos en el plano discursivo– que, nacida en las márgenes del desarrollo, se ubica más allá de él, al promover otros modos de vida y de relacionamiento socioambiental, que rescata, además, la esencia comunitaria de la vida social. Aquí, identifico un gran punto de inflexión, que al menos epistémicamente, toma otro rumbo y propone otros marcos interpretativos de la realidad.

Desde la lógica y la cosmogonía indígena –más allá de la generalidad que implica esta expresión– se resalta no un asunto de avances y crecimientos desmedidos en diferentes direcciones –económico, social, cultural– donde el individuo es el centro, sino un tema de relaciones ambientales que garanticen el mutuo beneficio a nivel comunitario. No se trata sólo de un asunto de medir pobreza y necesidades básicas insatisfechas para garantizar una mejor calidad de vida, sino que introduce una respuesta ética que interroga la mercantilización de la naturaleza y el individualismo desde el que opera el desarrollo.

Aquí, no quiero entrar en debates sobre si esta postura es una utopía o no, si es un asunto político-retórico, de ello quiero resaltar la necesidad de interrogar a los modelos de desarrollo por su pertinencia cultural y comunitaria, por la posibilidad de introducir en su estructura y lógica, otras interpretaciones de la realidad social.

En este sentido, el caso de las comunidades embera de Frontino aporta elementos para comprender por qué las posturas indígenas marcan un punto de inflexión con las apuestas clásicas del desarrollo. La dualidad de las necesidades manifestadas por ellos durante mi trabajo de campo, en donde se identifica un componente material y otro cultural pero estrechamente relacionados; el carácter comunitario y familiar de la vida en el valle que encuentra su principal sustento en la existencia de amplios territorios para continuar con sus modos de vida tradicionales; la recuperación de prácticas que han sido transformadas por intervenciones, particularmente aquellas que han llevado a la monetarización de su cotidianidad; el contar con un medio físico y ambiental que les permita su reproducción cultural. En

este sentido, el *estar bien/buen vivir/vivir bien* más que cambio o transformación, implica la posibilidad de *seguir siendo* de acuerdo a sus tradiciones.

3. Los planes de vida como ejercicio de *contralabor*

El desarrollo no sólo ha marcado un asunto epistémico, el desarrollo ha sido ante todo un hacer: hacer posible el cambio, hacer posible el crecimiento económico, hacer posible el progreso, hacer posible el avance de los individuos, de las poblaciones y las naciones. En este punto resalto los planes de vida como ese posible hacer alternativo propuesto por las comunidades indígenas que, desde un ejercicio de *contralabor*, les ha permitido otorgar un sentido propio a los ejercicios de planeación del futuro. Este reposicionamiento se da a partir un sentido participativo de reflexión sobre experiencias y horizontes de vida compartidos, que ha logrado ser significativo entre las comunidades indígenas.

De esta manera se marca un cambio en el hacer, al menos en el sentido que mientras los ejercicios de planeación parten de diagnósticos cuantitativos sobre diferentes dimensiones del desarrollo a cargo de equipos técnicos, los planes de vida se fundamentan en el reconocimiento colectivo de la realidad y de las problemáticas que aquejan a las comunidades indígenas. Así, los indígenas han logrado posicionar los planes de vida como un proceso de autodeterminación y fijación autónoma de horizontes de vida; pero además con ellos han dotado a los ejercicios de planeación con un sentido propio desde sus realidades, conocimientos y epistemologías. Entonces,

como ejercicio de *contralabor*, los planes de vida logran combinar elementos de la planeación clásica, especialmente en desde sus sustentos epistémicos.

Por último, a partir de los planes de vida, las comunidades indígenas han propendido por la producción de conocimientos *localizados*, es decir, conocimientos locales contruidos en contextos geohistóricos específicos, desde los que vienen intentando construir “autoridad epistemológica, validez sobre lo que dicen” y han mostrado “las cartas de su situacionalidad” (Diplomado Universidad, Territorio y Subjetividad, 2014).

4. Los planes de vida como continuidad del desarrollo

Aunque pueda parecer contradictorio, durante mi investigación encontré esa doble condición de los planes de vida, por un lado son ejercicios de *contralabor*, de otro, procesos de continuidad con las apuestas clásicas del desarrollo. Esa doble condición se explica por el hecho de haber nacido, si bien en sus márgenes, dentro de él; por esta razón en sus elaboraciones se replican procedimientos clásicos de la planeación y se compartimenta la realidad en las áreas que el desarrollo ha propuesto gradualmente. De igual manera, y como ya abordé, las respuestas y soluciones se presentan a manera de proyectos de intervención que terminan por dar un continuismo mayor al hacer del desarrollo. El problema con los proyectos radica en el hecho de que sus lógicas son lejanas para comunidades como las embera y sus procesos buscan soluciones a corto plazo y, generalmente por fuera de los marcos de acción de las comunidades indígenas.

He aquí el gran reto que aún tienen los planes de vida y, en general, algunas intervenciones propiciadas por instituciones del gobierno nacional y por las mismas organizaciones indígenas: *localizar* sus intervenciones al igual que han logrado localizar sus conocimientos. Como vi en el caso de Frontino, *localizar* las intervenciones implica poner el acento en la diferencia, reconocer que las condiciones materiales de vida y la trayectoria cultural de las comunidades son elementos claves para diseñar intervenciones efectivas y significativas para los embera. Esto pareciera una verdad de Perogrullo, pero algunas de las intervenciones que identifiqué en Murrí, me hacen necesario insistir en esto. Pensar y actuar sobre los problemas de género que tienen los catíos, implica reconocer la trayectoria de las relaciones entre hombres y mujeres y los elementos culturales que intervienen en ellas, cómo localmente se han construido dichas relaciones, en lugar de aplicar propuestas genéricas de buscan impactos a corto plazo. De igual manera, siendo la educación una de los sectores de importancia dentro de los planes de vida indígena, las percepciones que tienen algunos embera sobre ésta como un proceso negativo que ha afectado prácticas culturales sensibles para su continuidad étnica, lleva a repensar, avanzando hacia intervenciones que se adecúen a sus usos y costumbres desde un ejercicio de localización no sólo de las comunidades sino de las representaciones sobre la educación y el lugar que tiene ésta ente los embera. Esto sólo por poner dos ejemplos.

5. La importancia de las interfases sociales en el desarrollo

El asunto de las situaciones de interfase social que se presentan al interior del desarrollo, es clave para comprender la forma en que las comunidades indígenas han

logrado articular conocimientos propios y ajenos y moverse entre los marcos de acción del desarrollo, encontrando sus propias formas de hacer. Pero no sólo nos permite ubicarnos en el lado indígena, también hace posible identificar las vicisitudes que afrontan funcionarios y representantes de instituciones de diversa índole, en situaciones donde las apuestas y marcos de acción del desarrollo desbordan las realidades locales. En sí, centrarme en las situaciones de interfase me permitió reconocer los complejos procesos que se derivan de prácticas del desarrollo que no se adecuan a las particularidades de la escala multilocal.

Como he mostrado a lo largo del texto, el desarrollo indígena ha estado influenciado por políticas de reconocimiento de la diversidad, por disposiciones jurídicas para el acceso a recursos económicos y por la trayectoria de las relaciones que occidente ha establecido con el otro étnico. En medio de estos condicionantes, funcionarios e indígenas han interactuado, intentando dominar el espacio relacional y posicionar en él sus conocimientos y puntos de vista frente al otro. De esta manera, han emergido situaciones en donde terminan confluyendo todos esos diversos conocimientos debido a la necesidad de adaptarse a las situaciones contextuales y a los requerimientos jurídicos nacionales.

Como evidencio en el caso de los embera catío de Frontino, en los ejercicios de planeación se recurre a planes financieros y proyectos para cumplir con los requisitos jurídicos exigidos para estos casos, pero también, en su ejecución se recurre a las necesidades identificadas por los líderes embera como áreas sensibles para su organización. La interfase juega en el momento en que los líderes embera concedores

de la normatividad colombiana, de los requisitos que esta impone y de su rigidez epistémica, entran a valorar elementos sensibles de sus comunidades y logran posicionar procesos de poder encubiertos (en términos de Long) al interior de dichos ejercicios de planeación. Aquí entran en juego cuestionamientos de los actores involucrados que tratan de interrogarse sobre ¿Qué hago con la norma, qué hago con mis intereses, qué hago con las necesidades de la comunidad? Así, técnicos e indígenas se involucran en ‘mundos sociales contrastantes’ que pueden llegar a ser conflictuales, pero que terminan por conducir “sus propias estrategias de intervención” tanto hacia las administraciones locales como hacia el interior de las comunidades (Long & Villareal, 1993).

6. El asunto de la escala

Desde las nociones de *estar bien/buen vivir/vivir bien* y desde los planes de vida, se ha pretendido hablar por los indígenas en general; en la escala de la política internacional e incluso nacional, han funcionado como apuestas políticas autónomas sin embargo, en la medida en que se reduce la escala, se reduce el grado de apropiamiento por parte de las comunidades indígenas, como en el caso de las comunidades embera catío de Frontino. De esta manera las rupturas no sólo se encuentran en relación al desarrollo en general, sino en la manera en que se apropian en las escalas multilocales, los discursos y las prácticas propuestas por las organizaciones indígenas del ámbito internacional y regional. Es por esto que en mi investigación no me interesó solamente quedarme en abordar las propuestas indígenas como alternativas al desarrollo, sino identificar, además, la manera en que han logrado

trascender el ámbito político para insertarse en las formas de gestión de las cotidianidades de los pueblos indígenas.

Pensar en la escala, implica pensar en las diferentes tramas de significación que adquieren los procesos en la medida que se van localizando e identificar los elementos que inciden en su variabilidad. Al respecto, y retomando las preguntas que hice desde el comienzo de mi investigación, considero que el real reconocimiento de otros marcos de pensamiento y acción presenta mayores posibilidades de gestarse en la escala multilocal. Como efecto de las relaciones cara a cara entre actores diversos, estos comienzan a desvelar o, por lo menos, a intuir las lógicas que guían las acciones del otro, o por lo menos se interrogan por la manera de interactuar con el otro; el gran problema en nuestro país es la lejanía desde la que nos hemos relacionado con el otro étnico y éste, por defecto, con la sociedad mayoritaria, por lo que muchas de estas interacciones terminan en conflictuar más los relacionamientos.

En este orden de ideas, es en la medida en que los actores intervinientes en los procesos de desarrollo reconozcan la validez de otros modos de pensar y hacer, que pueden incorporarse, por lo menos parcialmente, otros horizontes de vida y otras praxis a las establecidas por el desarrollo. Es así como el desarrollo, más que un campo de disputa, debe configurarse como un campo de encuentro e imaginación creativa de soluciones con pertinencia cultural. Es entonces, a mi modo de ver, desde las escalas más pequeñas desde donde pueden emerger alternativas al discurso y la praxis del desarrollo, que sobrepasen el ámbito político en el que mayoritariamente se han movido las propuestas de estar bien/buen vivir/vivir bien y de los planes de vida.

De esta manera, pueden generarse otro tipo de discursos y prácticas frente a la diversidad, necesarias en países como Colombia, cuya historia política en materia de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural, si bien ha estado influenciada por leyes y normatividades que han legislado sobre el asunto indígena tratando de adecuarse a las tendencias políticas internacionales y de dar respuesta a las demandas internas, han mostrado en la práctica un proceso incipiente, especialmente, por su débil capacidad de incorporar la otredad a las políticas de desarrollo, más allá de la retórica oficial y de formas discursivas heredadas de enfoques de desarrollo con presunción de inclusión.

La respuesta de los pueblos indígenas a esta situación ha sido redefinir en sus propios términos lo que sus comunidades conciben como desarrollo, incluyendo nociones que divergen por completo del discurso y de la praxis del desarrollo hegemónico y otras en las que se identifica una línea de definición similar a éste. Propuestas acogidas por algunos sectores de la sociedad como aires revitalizadores y alternativas en medio de un contexto de creciente exclusión económica y social y de homogenización de patrones culturales, que pareciera cerrar el paso a modos de vida diferentes a los modelos de sociedad promovidos por las políticas desarrollistas y necesarios para su implementación.

Trabajos citados

- Acosta, A. (2010). El buen vivir, una utopía por (re)construir. *Boletín ECOS*.
- Assies, W. (2000). La situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas en el contexto latinoamericano. *Unidos en la diversidad por nuestro derecho al territorio* (pág. 16). Santa Cruz: s.n.
- Barrios, P. D., & Hoyos Agudelo, M. (2008). Sobre los planes de vida de los pueblos indígenas de Antioquia. Una perspectiva étnica y zonal para vivir bien. *Revista Etnias y política. Minga, pueblos indígenas y planes de vida. CECOIN*.
- Berthoud, G. (1996). Mercado. En W. Sachs, *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.
- Bonfil Batalla, G. (1995). Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla. Tomo II* (págs. 464 - 480). México: INAH/INI.
- Cabildo Mayor de Frontino, OIA. (2008). Encuentro de mujeres indígenas de la zona de Murrí. Frontino. (pág. 18). Nusidó: s.n.
- Capalbo, L. (s.f.). *Desarrollo: del dominio material al dominio de las ilimitadas potencialidades humanas*. Recuperado el 2 de Octubre de 2011, de Pensamiento complejo: <http://www.codigor.com.ar/Desarrollo%20capalbo.pdf>
- Cardoso, F. H., & Faletto, E. (1977). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.
- Caviedes, M. (2008). El "pensamiento salvaje" del "indio moderno": los planes de vida como proyecto político y económico. *Revista Etnias y política. Minga, pueblos indígenas y planes de vida. CECOIN*.
- COMFAMA, INER. (2010). *Caracterización de los pueblos indígenas de Antioquia*. Medellín: s.n.

- COMFAMA-INER. (2010). *Formulación de un Modelo Concertado de Atención de Salud para las comunidades indígenas afiliadas a Comfama del Municipio de Frontino. Fase 1. Línea de Base*. Medellín: sn.
- Comisión Nacional para el desarrollo de los pueblos indígenas. (2003). Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Ciudad de México: Coordinación editorial CDI.
- Congreso de Colombia. (1890). Ley 89, Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada. Bogotá.
- De Cambra Bassols, J. (1999). Desarrollo y subdesarrollo del concepto de desarrollo: elementos para una reconceptualización. Bilbao, España. Recuperado el 2 de Octubre de 2011, de http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:tuwfaqR1B4tUJ:scholar.google.com/+jordi+de+cambra+bassols&hl=es&as_sdt=0,5
- Elejalde Arbeláez, R. (2003). *A la sombra del plateado. Monografía de Frontino. Tercera edición*. Frontino: Alto vuelo comunicaciones.
- Escobar, A. (1996). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- Escobar, A. (enero-diciembre de 2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 51-86.
- Escobar, A. (2005). El postdesarrollo como concepto y práctica social. En C. Mato, *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización* (págs. 17-31). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñón Editores.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Exfuncionaria administración local. (Septiembre de 2012). (V. Espinal Restrepo, & P. A. Hinestroza Blandón, Entrevistadores)
- Faletto, E. (2009). *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Federación colombiana de municipios. (14 de septiembre de 2004). *Régimen territorial colombiano-Nexos municipales*. Recuperado el 6 de julio de 2013, de Plan Integral de Vida. Metodología: www.rtc.org.co
- Fundación ZIO-A'I, U. d., Jansasoy, J. S., & Pérez Vera, Á. L. (2005). *Plan de Vida. Propuesta para la supervivencia Cultural, Territorial y Ambiental de los Pueblos Indígenas*. Washington: THE WORD BANK ENVIRONMENT DEPARTMENT.
- Gobernación de Antioquia, Gerencia Indígena. (2002). *Normas básicas de legislación indígena*. Medellín: Gobernación de Antioquia.
- Gobernación de Antioquia, OIA, Universidad de Antioquia. (2007). *Hábitos alimentarios y estado nutricional de la población embera de Frontino (Antioquia). Informe final*. Medellín: s.n.
- Gobiernos de las Repúblicas Americanas. (1940). *Inter-American development Bank*. Recuperado el 15 de Septiembre de 2011, de <http://www.iadb.org/research/legislacionindigena/pdocs/convencionpatzcua-ro.pdf>
- Gow, D. D. (1998). ¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia. En M. L. Sotomayor, *Modernidad, identidad y desarrollo* (págs. 143-172). Bogotá: Gente Nueva.
- Gow, D. D. (2010). *Replanteando el desarrollo: modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Editorial Univesidad del Rosario.
- Granados, D. (2008). El plan de vida como instrumento de resistencia entre los pueblos indígenas . *Revista Etnias y Política. Minga, pueblos indígenas y planes de vida. CECOIN*.
- Green, A. (abril de 2013). La madre tierra en la academia. *Cátedra Hernán Henao*. Medellín: Instituto de Estudios Regionales.
- Gudynas, E. (2011). Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi. En G. Weber, *Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en Ecuador* (págs. 83-102). Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al.
- Gutierrez, S., & Jacanamijoy, A. (1995). *El control social entre los embera katío del municipio de Frontino Valle de Murri, Comunidades Chontaduro, Pegadó*. Medellín: sn.

- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias*. Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas .
- I.E.R Gabriela White de Vélez. (2013). *Reseña histórica y contextual de la Institución Educativa Gabriela White de Vélez*. Recuperado el 2 de julio de 2013, de <http://iergabrielawhitedevelez.jimdo.com/monografia-de-la-institucion/>
- Jaramillo Jaramillo, E. (2011). *Los indígenas colombianos y el Estado. Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*. Copenhague: IWGIA.
- Lechner, N. (1996). Las transformaciones de la política. *Revista Mexicana de Sociología*, 58(1), 3-16.
- Lider embera 1. (Marzo de 2011). Sobre el bienestar embera. (C. Puerta Silva, P. A. Hinestroza Blandón, S. Carmona Castillo, & C. Silva, Entrevistadores)
- Líder embera 2. (Enero de 2011). Sobre condiciones de vida en la comunidad Pradera. (P. Hinestroza Blandón, & S. Carmona Castillo, Entrevistadores)
- Líder embera 4. (Enero de 2011). Sobre condiciones de vida en la Comunidad de Pradera. (S. Carmona Castillo, & P. A. Hinestroza Blandón, Entrevistadores)
- Líder indígena 2. (Septiembre de 2010). Entrevista sobre problemáticas de las comunidades. (P. Hinestroza, Entrevistador)
- Líder indígena 3. (Enero de 2011). Sobre las condiciones de vida en la comunidad de Pradera. (P. A. Hinestroza Blandón, & S. Carmona Castillo, Entrevistadores)
- Long, N. (2007). *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: CIESA.
- Long, N., & Villarreal, M. (1993). Las interfases del Desarrollo: de la transferencia de conocimiento a la transformación de significados. En F. Schuurman, *Beyond the Impasse: New Directions in Development Theory*. London: Zed Press.
- López Caballero, P. (2011). Altérités intimes, altérités éloignées: la greffe du multiculturalisme en Amérique Latine. *Critique internationale*, 129-149. Recuperado el 3 de junio de 2013, de <http://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2011-2-p-129.htm>
- Mujer Embera. (Octubre de 2011). Lider de su comunidad y miembro del cabildo mayor. (V. Espinal, & P. Hinestroza, Entrevistadores)
- Múnera López, M. C. (2008). *Resignificar el desarrollo*. Medellín: Universidad Nacional.

- OIA. (2007). *Política Organizativa de los Pueblos Indígenas de Antioquia. Volver a recorrer el camino*. Medellín.
- OIT. (1957). Convenio OIT 107. Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales, 1957., (pág. 9). Ginebra.
- Organización Indígena de Antioquia. (2002). *Ajuste estructural: taller de capacitación al equipo técnico*. Medellín: s.n.
- Organización Indígena de Antioquia. (2011). *Organización Indígena de Antioquia*. Recuperado el 2 de Julio de 2013, de <http://www.oia.org.co/resena.html>
- PNUD, MGDIF. (2013). *Pueblos Indígenas y los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Documento de análisis y trabajo*. Bogotá: Letras e impresos S.A.
- Puerta Silva, C. (2010). El Proyecto del Cerrejón: un espacio relacional para los indígenas wayuu, la empresa minera y el Estado colombiano. *Boletín de Antropología-Universidad de Antioquia*, 24(41), 149-179.
- República de Colombia. (1969). Capítulo III. El desarrollo de la Comunidad. En R. d. Colombia, *Plan Nacional de Desarrollo. 1969-1972*. Bogotá: s.n.
- República de Colombia. (1991). *Constitución política de Colombia*. Bogotá.
- República de Colombia. (1994). Capítulo 5. El tiempo de la gente. En R. d. Colombia, *El salto social. Plan Nacional de Desarrollo. Ley de inversiones. 1994-1998*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- República de Colombia. (1998). Capítulo VIII. Grupos étnicos. En R. d. Colombia, *Plan Nacional de Desarrollo. 1998-2002. Cambio para construir la paz*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- República de Colombia. (2002). *Plan Nacional de Desarrollo. 2002-2006*. Bogotá: Dirección Nacional de Planeación.
- República de Colombia. (2011). *Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial. Por la cual se dictan normas orgánicas sobre ordenamiento territorial y se modifican otras disposiciones*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.
- República de Colombia, Ministerio del Interior. (7 de Octubre de 2014). Decreto 1953 de 2014. Bogotá, Colombia.
- República del Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Constituyente.

- Residente de La Blanquita 1. (Octubre de 2011). Entrevista sobre el desplazamiento en La Blanquita. (V. Espinal, & P. Hinestroza, Entrevistadores)
- Residente de La Blanquita 2. (Octubre de 2011). Entrevista habitante de La Blanquita. (V. Espinal, & P. Hinestroza, Entrevistadores)
- Residente de La Blanquita 3. (Octubre de 2011). Entrevista minero tradicional de La Blanquita. (V. Espinal, & P. Hinestroza, Entrevistadores)
- Residente de La Blanquita 4. (Octubre de 2011). Historia de La Blanquita. (V. Espinal, & P. Hinestroza, Entrevistadores)
- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.
- Sachs, W. (1996). *Diccionario del desarrollo*. Perú: Pratec.
- Sanchez Botero, E. (2010). *Justicia y pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Santos Azuela, H., & Santos Méndez, V. (2000). El pueblo, la población y los prodromos políticos contemporáneos. *Revista jurídica de la Escuela Libre de Derecho de Puebla*(3), 63-76.
- Stavenhagen, R. (1992). Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales. *Revista Nueva Antropología*, XIII(43), 83-89.
- UNICEF. (2008). *Los derechos de los pueblos indígenas explicados para todas y para todos*. Buenos Aires: Lenguaje claro Consultora.
- Universidad de Antioquia. (12 de 7 de 2010). *Licenciatura en pedagogía La Madre Tierra. Descripción de contenidos*. Recuperado el 6 de 7 de 2013, de <http://www.pedagogiamadretierra.org/>
- Violá Recasens, A. (2000). *Antropología del desarrollo. Teoría y Estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós.
- Yrigoyen Fajardo, R. (2010). *Pueblos indígenas, constituciones y reformas políticas en América Latina*. Lima: Instituto Internacional de derechos y sociedad.
- Villoro, L. (1993). Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos. Recuperado de: www.cervantesvirtual.com/.../dcaa1450-2dc6-11e2-b417-000475f5bda5.pdf.