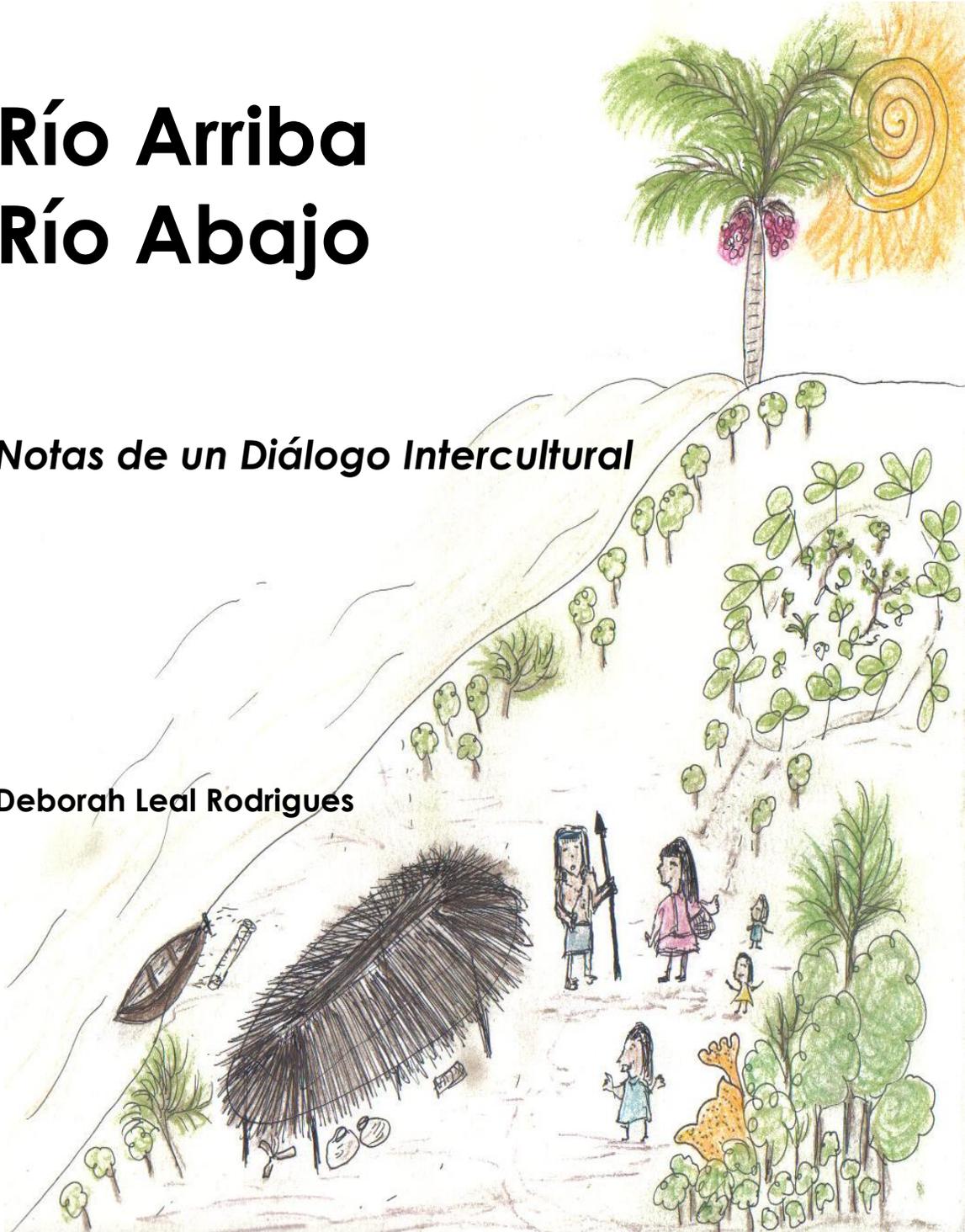


Río Arriba Río Abajo

Notas de un Diálogo Intercultural

Deborah Leal Rodrigues



PRESENTACIÓN



Esta es una publicación de apoyo a la docencia en las ciencias de la tierra y de la vida y los estudios socioculturales. Busca contribuir a la comprensión de las culturas y la continuidad sostenible de la vida de las personas, comunidades y naciones que habitan este Continente Americano, conocido milenariamente por las culturas ancestrales como *Abya Yala*, *Tierra Madura*.

En *Abya Yala* las migraciones y descubiertas de nuevos nichos ecológicos dieron paso a la conformación de una gran diversidad de culturas, que han aprovechado habilidosamente los recursos del ambiente para reproducirse como especie y como colectividades. América Latina es diversa en sus formas y manifestaciones, pese las incesantes presiones históricas y económicas de homogeneización, que hasta hoy comprenden una presión asimiladora constante. Lo que para los pueblos autóctonos es una fuerza destructora de su identidad y de sus posibilidades soberanas de reproducción; de su pasado y también de su futuro auto-determinado.

El objetivo principal de esta publicación es introducir el estudiante en los ambientes comunitarios y culturales, a través del estudio de notas de viaje y reflexiones de campo, realizadas en diferentes países latinoamericanos, en los primeros años de este Siglo. Como se vive a cada día en los territorios, como se definen las tareas y los límites de lo posible para las culturas indígenas hoy continua siendo consecuencia de su "pensar el mundo". Se reproduce la vida respirando el aire del territorio, tomando el agua de sus fuentes, produciendo en las tierras más fértiles, reconociendo y manejando los tiempos, condiciones y recursos locales, clasificados en una vasta nomenclatura propia, con sentidos, conceptos y términos insólitamente desconocidos de la ciencia occidental.
¡Disfrute!

P.A., Selva Amazónica, septiembre de 2012

ORGANIZACIÓN DE LOS CAPITULOS



Bosque en franca deforestación en la Selva Amazónica, Sureste del Estado de Pará, Brasil. Foto: D. Leal. Febrero/2006.

Esta publicación está dividida en cinco capítulos. Cada capítulo inicia con un **Caso de Estudio**, con elementos prácticos y vivenciales, que son retomados en la siguiente sesión de **Trasfondo**; en que se analizan los mecanismos, causas y consecuencias del proceso abordado. En la sesión de **Reflexión**, se elaboran preguntas, con el fin de que los diferentes aspectos expuestos sean observados y considerados en la realización de un análisis integral del caso.

El **Primer Capítulo**, el Caso de Estudio **¿Cómo Viven los Pueblos de la Selva Amazónica?** describe el contexto actual vivido por las comunidades indígenas amazónicas y el proceso de invasión y desestructuración cultural de que son víctimas. Al mismo tiempo, las rutas de acceso y cooperación para el desarrollo, se alinean al concepto del **Buen Vivir Indígena** y del **Alli Káusay**; y a la **Auto-determinación Cultural Comunitaria**, la **Incidencia Social e Interculturalidad** y el fortalecimiento de sus **Agendas de Reconstrucción Cultural**.

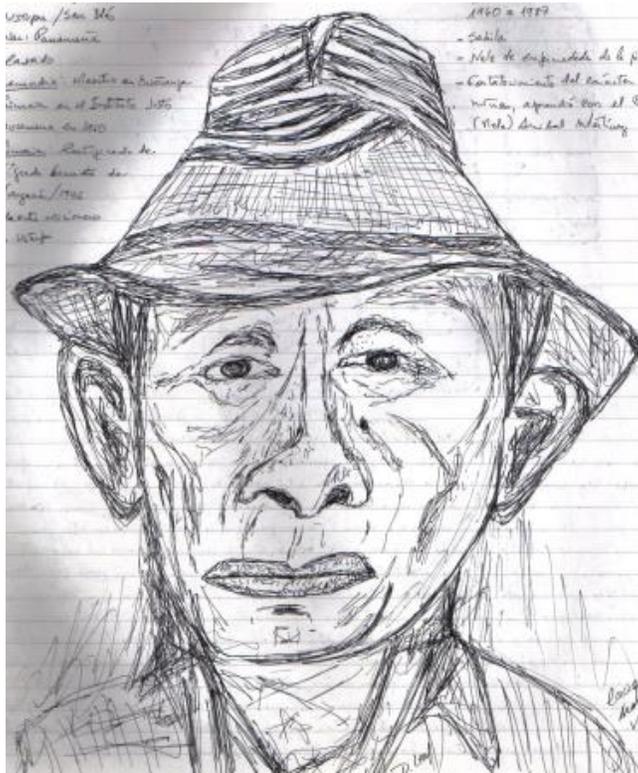
En el **Segundo Capítulo**, el Caso de Estudio **Costa Rica Multicultural**, enfoca el devenir histórico de las poblaciones indígenas sometidas desde los tiempos coloniales; y como paulatinamente vieron su paisaje agroecológico alterarse, con la inmersión temprana de esta Nación en el mercado del café. Lo que conllevó a sucesivas readaptaciones de sus formas de producción agrícola, pasando por un fuerte ataque de las tecnologías de la **Revolución Verde**, hasta llegar a la necesidad de reconvertir sus parcelas productivas hacia sistemas más ecológicos e integrados de producción. Elemento de destaque en esta contribución, que comprueba la tendencia "natural" de la humanidad a regresar a sus orígenes y reconstruir sus tecnologías ancestrales de producción.

En el **Capítulo Tercero**, el Caso de Estudio de las **Aldeas Kayapó del Pará, Las Casas y Gorotire**, expone la persistencia del "**Genocidio Administrado**" de los pueblos indígenas en la Amazonía Brasileña y su lucha por la sobrevivencia y la reconstrucción de su **Buen Vivir**. Se destaca la vulnerabilidad política y cultural de los pueblos indígenas de esta región, en gran parte por el aislamiento obligado a que han estado sometidos, en consecuencia de la política proteccionista indígena instituida en Brasil en el Siglo XX, primero por el SPI y luego por la FUNAI. Ésta, creó una verdadera "**burbuja institucional**" que ha impedido el diálogo de sobrevivencia de los pueblos locales con la sociedad nacional, mermando de esta forma sus defensas y capacidades de reconstrucción de sus identidades y sobrevivencia de sus comunidades ante las amenazas externas.

En el **Capítulo Cuarto**, el Caso de Estudio **Kunas Auto-determinados**, explora la **Capacidad de Auto-reconstrucción** de una cultura indígena, mediante el sostenimiento de un sistema estructurado de **auto-gobierno y gestión de las necesidades sociales básicas**. Los Kunas sostienen que la interculturalidad es su arma de sobrevivencia; y que la autoeducación y la gestión de sus necesidades básicas comunitarias, bajo un sistema de autogobierno, en que se combinan los conocimientos milenarios con los contemporáneos aportados por los jóvenes profesionales y dirigentes, es la ruta para la continuidad sostenible de su cultura.

El **Capítulo Quinto** concluye, con un Caso de Estudio sobre la **Auto-educación Intercultural Indígena**. Éste, compara la situación educativa de los pueblos indígenas de Costa Rica, con la lucha sostenida por los pueblos indígenas de Ecuador, para el desarrollo de su **educación intercultural propia**. Constituyendo el último frente a conquistar por un sistema de educación intercultural bilingüe, que es el más antiguo y elaborado de todo el Continente Latinoamericano. En Costa Rica, por otro lado, se discute todavía si la educación intercultural indígena se resuelve con **contextualización curricular**, la cual tiene la tendencia a incluir todos los conocimientos indígenas de manera disciplinar, dentro de la estructura del sistema nacional uniforme de enseñanza. Mientras que en Ecuador los pueblos indígenas trabajan en el proceso de **reapropiación de la educación por la cultura y por los gobiernos indígenas locales**.

DEDICATORIA



del Maestro Don Armodio Vivar Méndez (*in memoriam*), Cacique Principal Kuna en la primera década del Siglo XXI. Dibujo: D. Leal, diciembre 2003.

Dedico esta publicación al Pueblo Ancestral Kuna, en especial a Don Armodio Vivar Méndez y al Maestro *Iguailibiliginya*, Nele Kantule; gran líder de la Revolución Kuna de 1927 y abuelo de Don Armodio. Ambos fueron hombres probos y amables, que lucharon toda su vida en las islas coralinas del Archipiélago Kuna, en el Caribe Panameño, por la continuidad sostenible de su pueblo y de su cultura. Mediante la conformación de una educación propia y empoderadora para su pueblo. A ellos debo mi ingreso a este bello mundo de los **indígenas interculturales**, estos sabios *Taitas* a cada día levantan una bandera de paz y armonía que debería ser vista por toda la humanidad; y con sus enseñanzas apoyan la reconstrucción del pasado y del futuro mediante el amor, la unión y el saber ¡Estas son las Palabras Mayores del Maestro *Iguailibiliginya*!

“Anmar tadagan kiomac dee malat gadeguo yolabali gi sun mac leedi. Igi bee mimiganga tadagan danigit igargandibee sun mac gor bee mimiganmo igi e mimiganga sun mas mo gor ar bee ui chur malat tadagan danikit”.

“Nuestra historia es un diálogo eterno entre el pasado y el presente. Como podrás narrar nuestra historia a tus hijos, y ellos a los suyos, si tú no la conoces”.

(Nele Kantule, *Iguailibiliginya*, en Smith Kantule, Peña López y Edman, 2003:4)

Agradecimientos a R.M.M.A.

INDICE DE CONTENIDOS

CAPITULO 1. LOS CUATRO LADOS, LOS CUATRO VIENTOS, LAS CUATRO COSAS, EL SER

- I. INTRODUCCIÓN
- II. CASO DE ESTUDIO 1: ¿Cómo Viven los Pueblos de la Selva Amazónica?
- III. TRASFONDO: El Contexto de las Comunidades Indígenas
- IV. REFLEXIONES

CAPITULO 2. EL FLUJO

- I. INTRODUCCIÓN
- II. CASO DE ESTUDIO 2: Costa Rica Multicultural
- III. TRASFONDO: David y Goliat
- IV. REFLEXIONES

CAPITULO 3. LA MATERIA

- I. INTRODUCCIÓN
- II. CASO DE ESTUDIO 3: Las Aldeas Kayapó están Muriendo
- III. TRASFONDO: Muerte Lenta, Vida Eterna
- IV. REFLEXIONES

CAPITULO 4. EL ETER

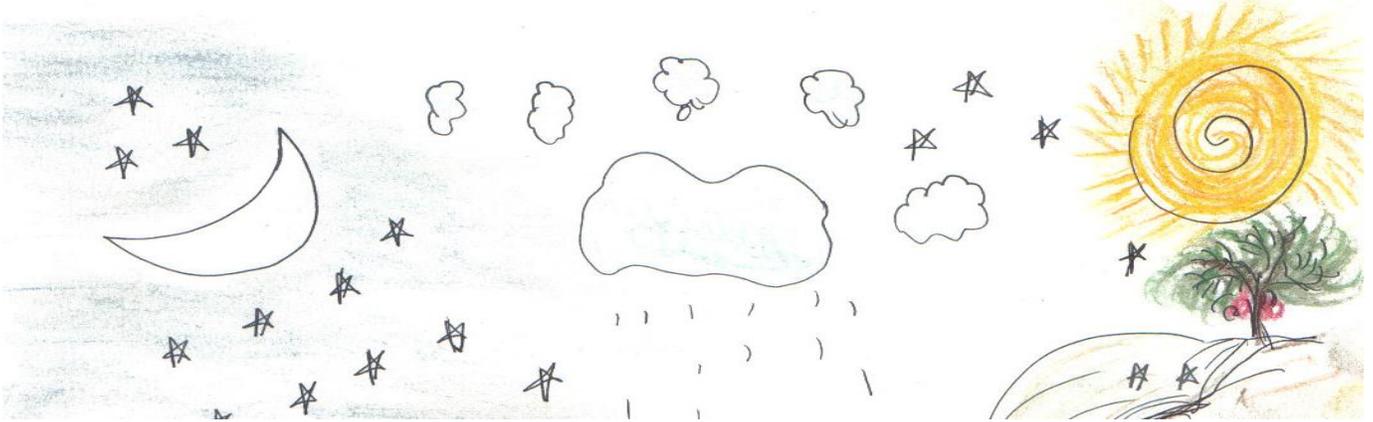
- I. INTRODUCCIÓN
- II. CASO DE ESTUDIO 4: Los Kunas Auto-determinados
- III. TRASFONDO: Interculturalidad como Arma de Supervivencia
- IV. REFLEXIONES

CAPITULO 5. LA OBRA DE LA COSA “UNA”

- I. INTRODUCCIÓN
- II. CASO DE ESTUDIO 5: Educación Intercultural Indígena
- III. TRASFONDO: Vientos de Cambio sobre Bosques Profundos
- IV. REFLEXIONES

CAPITULO 6. CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFIA



CAPITULO I

**LOS CUATRO LADOS
LOS CUATRO VIENTOS
LAS CUATRO COSAS
EL SER**



I. INTRODUCCIÓN

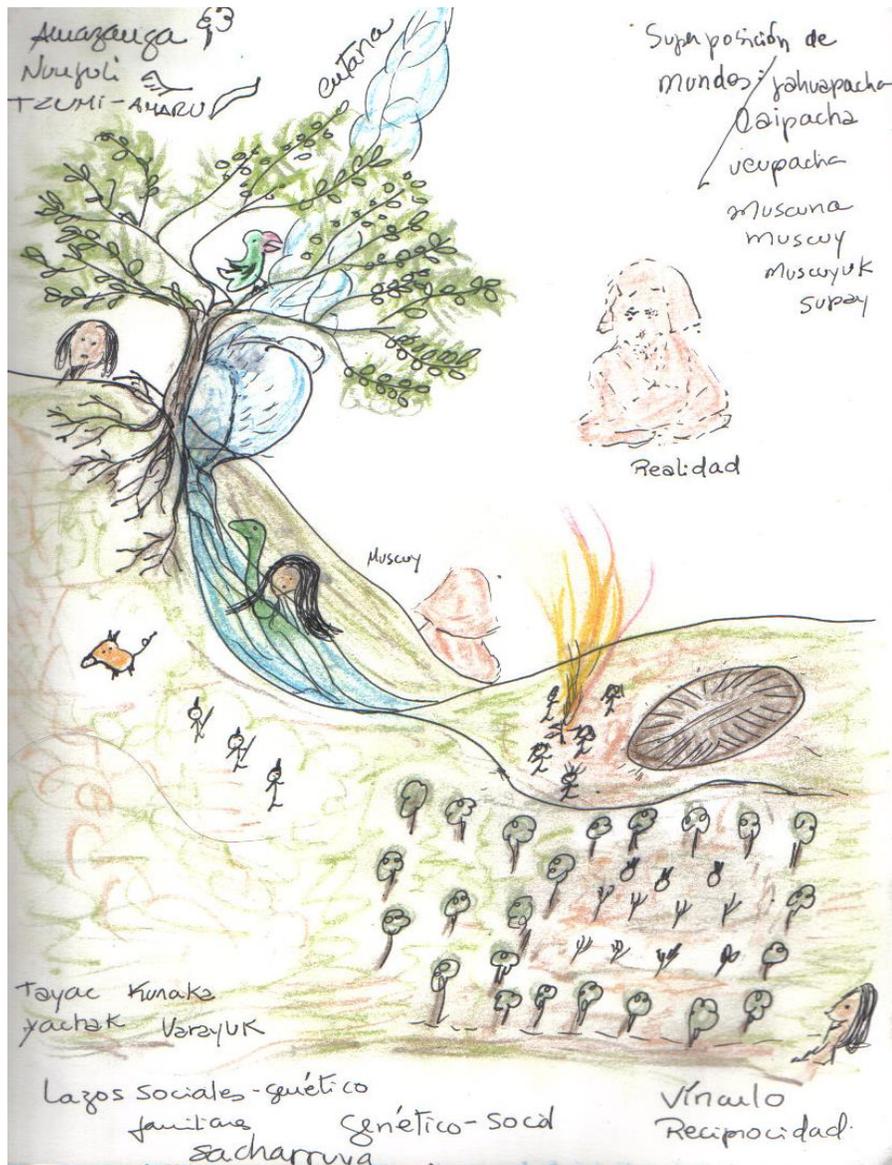
Aun que para muchos de los habitantes de las urbes latinoamericanas parezca que nuestro mundo se encuentra completamente globalizado e intercomunicado, física y virtualmente. Es imprescindible señalar que hasta los días de hoy, existen personas y colectividades que, de manera voluntaria o no, se mantienen aisladas de los sistemas sociales y políticos nacionales. Esto se da: **como consecuencia de las formas en que han sido, más o menos, exitosos los procesos de conquista, sometimiento y miscigenación; por las persistentes e infinitas distancias geográficas y; por las condiciones específicas de aislamiento físico-territorial de las mismas.**

Pero también, por **el olvido y descaso que estas colectividades han sufrido, y sufren, hasta los días de hoy por parte de los gobiernos nacionales latinoamericanos.** Al tiempo que, **sus tierras y recursos naturales son el blanco de los “otros intereses” que, en diferentes escalas, frecuentemente se alinean a los intereses políticos y económicos estatales nacionales.**

Este capítulo analiza el contexto contemporáneo de **desestructuración** de las comunidades indígenas amazónicas, ejemplificando el proceso con el **Caso de Estudio de los Pueblos Indígenas de la Alta Cuenca del Río Amazonas.** Se rescatan estas vivencias con la intención de dar una **visión general del contexto local, considerando las debidas distancias históricas, geográficas y culturales de cada caso.** En específico, **los mecanismos centrales del fenómeno y las posibilidades de abordaje del mismo, como Vía de Entrada para la comprensión de la realidad y perspectivas de estas colectividades, y la cooperación para el fortalecimiento de sus Derechos Económicos, Sociales y Culturales.**

Del mismo modo, se destaca la comprensión del concepto de **Buen Vivir Indígena y Alli Káusay,** y las necesidades de conformación de procesos de **auto-determinación local, mediante la auto-educación; el trabajo colectivo para la reconstrucción y; la incidencia política.** Ésta que da la visualización de estas comunidades, haciéndolas desde esta perspectiva participes de una relación intercultural activa con el mundo, como sujeto de derechos. Esta lucha pasa por el cumplimiento de las agendas priorizadas por las comunidades y por el respeto por las formas en que estas agendas deben ser cumplidas.

II. CASO DE ESTUDIO 1: ¿Cómo Viven los Pueblos de la Selva Amazónica?



Retrato de la cosmovisión indígena amazónica. Dibujo: D. Leal, 2006.

“Mi nombre es Mamacury Kuntur Iroyté Jawa Napi, conocida entre las comunidades indígenas como Puma Amaru, quisiera contarles que en la selva, nosotros somos una especie más, que tiene que convivir, sobrevivir y encantar a los animales para capturarlos. Debemos comprender para que sirve cada árbol, rincón y accidente geográfico de nuestro territorio.



Mujer Indígena Amazónica pelando Yuca (*Manihot esculenta*) y su huerto. Dibujo: D. Leal. 2007.

Cantamos para que nuestras plantas crezcan y estén sanas. Las protegemos con nuestras piedras de fuerza ancestrales. Observamos las aguas celestiales y terrestres; los tipos de suelos, los animales y plantas. El espíritu sagrado del agua, de la chacra y de la selva conforman los poderes para sobrevivir.

Recreamos nuestras agriculturas y estrategias de sobrevivencia a cada día, observando el cosmos, sus ciclos, estaciones y fenómenos ambientales. Confirmados por el desaparecimiento y re-aparecimiento de las estrellas.

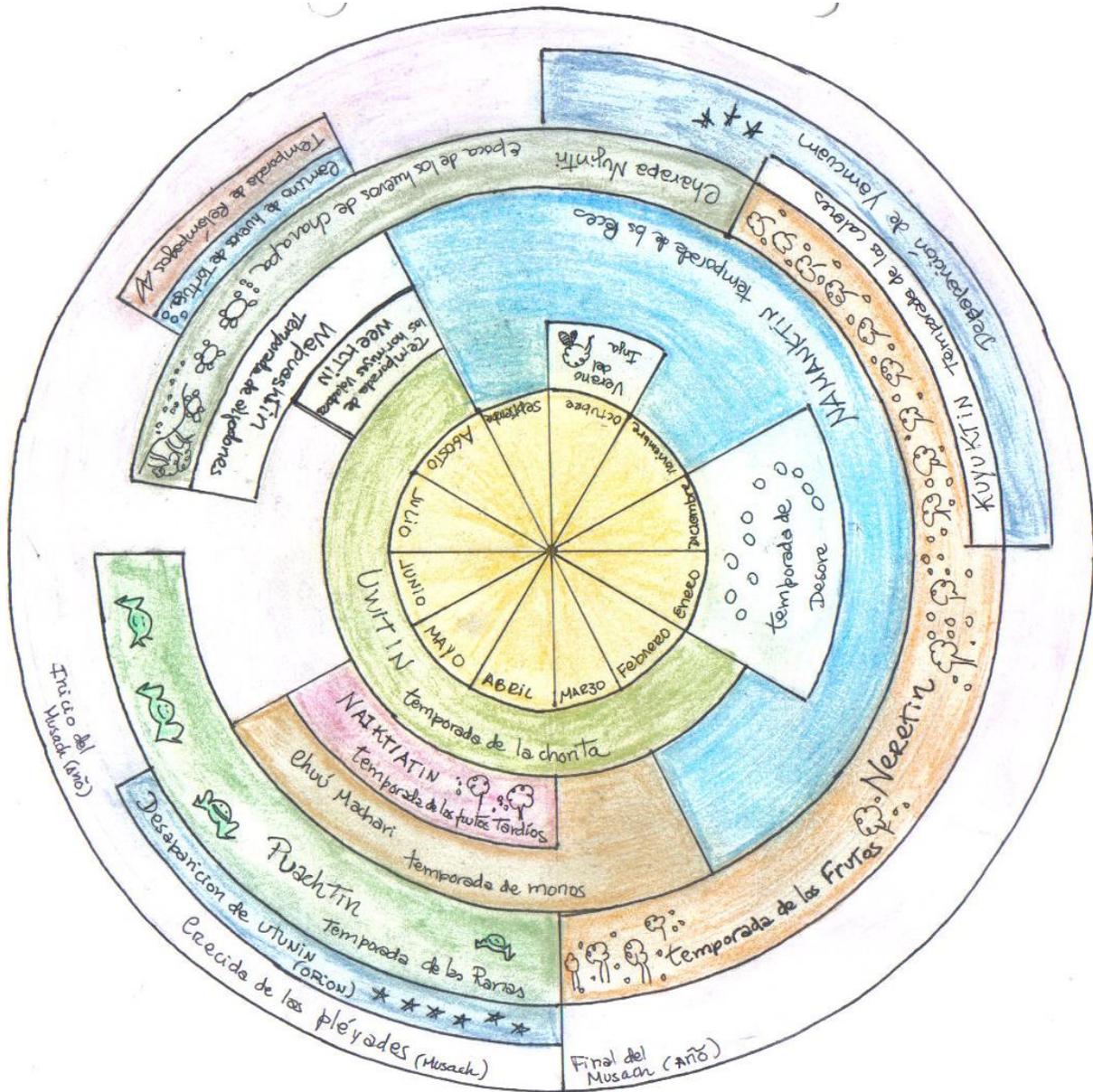
En la selva, los hombres son guerreros y cazadores, que a través de la historia han defendido sus casas, cultivos y bosques. La cacería debe proveer hasta cuatro quintos de la proteína a ser consumida por la familia.

Las mujeres cuidan sus familias, crían hijos y domesticación tierras de bosques, produciendo y transformando la yuca en chicha, "la bebida que puede ser digerida". La mujer tiene el poder de crear y recrear la vida.

La agricultura y la recolección de los alimentos y productos del bosque ocurren con los diferentes tiempos del cosmos. Con la observación de las estaciones y fenómenos de la flora, fauna, especies acuáticas, insectos y todo lo demás.

*Además de la yuca (*Manihot esculenta*), fundamental para el sustento diario, cultivamos diferentes tubérculos, como el camote (*Ipomoea batatas*) y la papa*

china (*Dioscorea spp.*), con sus variedades. Para endulzar nuestras vidas sembramos las diferentes musáceas insustituibles en la dieta de la Selva. También la Papaya (*Carica papaya*), el chile (*Capsicum spp.*), los cítricos (*Citrus spp.*), y otras hortalizas y verduras autóctonas son cultivadas. Así como patos, gallinas, pavos y diferentes animales silvestres (Xerimbabos). En el calendario productivo amazónico, el año se divide en dos mitades una más seca y otra más lluviosa. En cada momento se producen alimentos propios de la flora y fauna local.



Ejemplo de calendario productivo anual de las comunidades indígenas amazónicas. Dibujo, D. Leal, 2007.



La naturaleza se regenera ante la deforestación reproduciendo especies colonizadoras que también pueden ocurrir en áreas de transición entre las chacras y bosques, secundarios y primarios. Las especies vegetales colonizadoras sobreviven por aproximadamente 20 años, hasta que empiezan a nacer las especies características del bosque primario. Entre ellas, diferentes especies maderables de crecimiento lento. Tradicionalmente, la selva al ser talada, deberá ser utilizada solamente después de tres generaciones.

Aun que parece que la chacra es utilizada por poco tiempo, esto no es cierto. Una chacra antigua sigue produciendo cultivos perennes y semi-perennes con usos alimenticios, medicinales y artesanales por un largo periodo de tiempo, hasta dos décadas. Pero, con el aumento de la población, cada vez se está presionando más los recursos del suelo, fauna y flora silvestre.



La presión sobre los recursos para la vida pone en riesgo el futuro de las comunidades. Al tiempo que, enfrentan el dilema de generar alternativas productivas y económicas apropiadas a su realidad cambiante.



Con la sedentarización, se cambian los patrones culturales y emergen nuevos problemas que deben ser enfrentados por la comunidad".

Problemas comunitarios a ser atendidos en los Territorios de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Centro Sur



Sedentarismo



Nuevos consumos



Falta de tecnologías apropiadas para la producción de alimentos



Disminución de la Biodiversidad

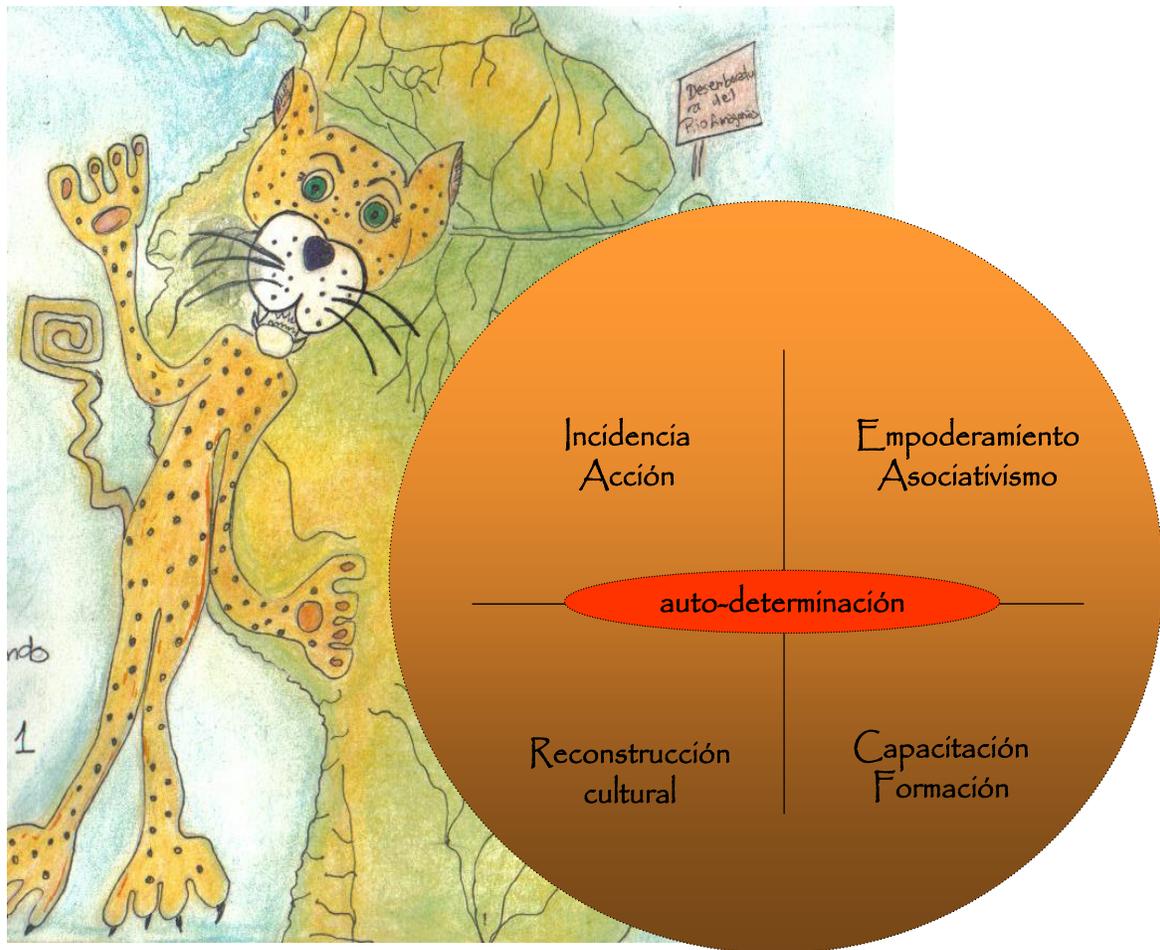


Problemas con basura inorgánica

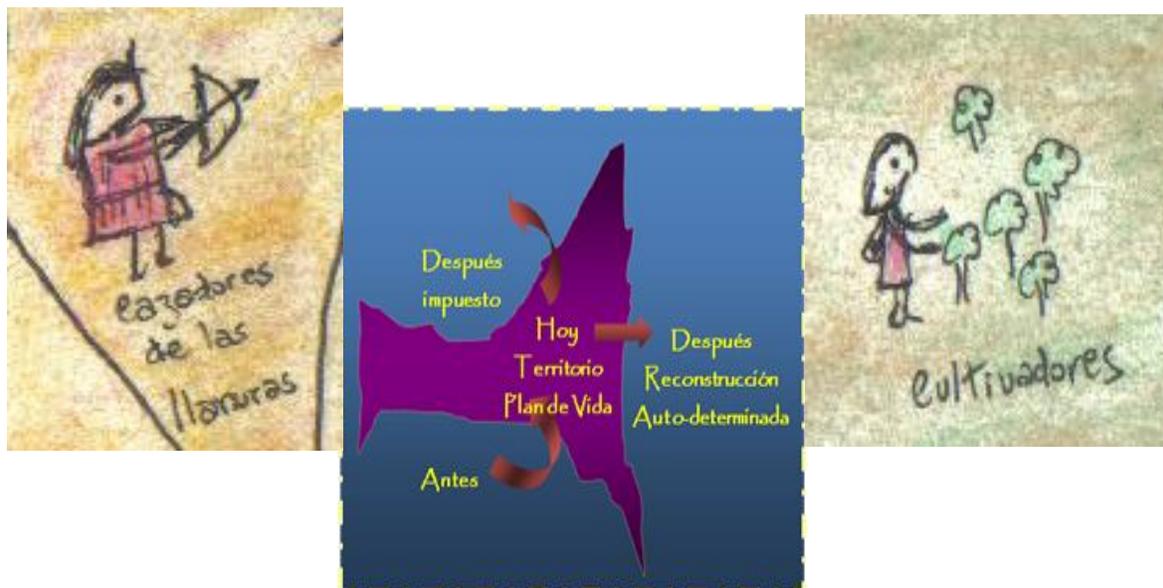


Escasez de vida silvestre y de alimentos fuente de proteína





“Mas existe una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el “buen vivir”, que se define también como “vida armónica”, que en idiomas como el “runa shimi” (qichwa) se define como el “alli káusai” o “súmac káusai”... El rigor del “alli káusai” se sustenta en el conocimiento, que es la condición básica para la gestión de las bases locales ecológicas y espirituales de sustento y resolución autónoma de las necesidades. Aquello supone el desarrollo de sistemas productivos coherentemente adaptados a las condiciones del entorno” (Viteri, 2003).



Las culturas visualizan la posibilidad de continuidad sustentable y auto-determinada, diferentes del pasado vivido y del futuro impuesto. Las acciones para el autodesarrollo y la reconstrucción de las culturas deben obedecer a los problemas específicos de comunidades que las constituyen.

Hasta hace poco se oyó la voz de los pueblos en demanda de su derecho a la construcción de su futuro añorado. Las culturas locales piensan que esta es su revolución, que también es tecnológica y se fundamenta en fusiones realizadas en la localidad, en los territorios étnicos, espacios comunitarios y propiedades rurales. Las culturas resisten y se afirman en la lucha por mantener sus bases concretas de supervivencia, materiales e inmateriales. Su continuidad depende de revisiones de sus sistemas adaptativos y de las tecnologías que los constituyen.

La diferencia principal entre derechos humanos y DESC, radica en que los primeros son los derechos inherentes al ser humano. Mientras que, en el segundo caso, los DESC (Derechos Económicos, Sociales y Culturales), refieren al entorno que rodea el ser humano y sus derechos a reproducir autónomamente las bases materiales, biológicas, ecológicas y culturales de su existencia como un todo.



Abuela y nieto Kayapó, Sureste del Estado de Pará, Brasil. Foto: D. Leal, 2006.

Considerando que: la aplicabilidad de los derechos humanos, en diferentes ambientes contemporáneos tiende a reducirse al asistencialismo, que no siempre valida "el otro", como un ser legítimo, con capacidades de definir sus propias bases de reproducción. Las cuales deben fundamentarse en el desarrollo de una vida autónoma o "relativamente" independiente de las intervenciones de la sociedad dominante (**Ver Convenio 169 – OIT y Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas**). El reconocimiento de los derechos de los pueblos ancestrales, como derechos económicos, sociales y culturales, pasa a ser el cauce, desde el cual se puede ampliar la atención a estos sectores, de forma más integral.

Hace poco que los pueblos indígenas son conocidos como parte de las sociedades nacionales de los países latinoamericanos. Cuando se mira rápidamente a las zonas indígenas, se puede pensar que los indígenas o su cultura se acercan cada vez más a lo que se entiende como sociedad nacional. Esto puede ser una apreciación un tanto superficial, pues realmente no se conoce a los indígenas, y a sus formas de resistencia más profundas. Las bases mínimas de resistencia de las culturas se asientan en la tenencia de la tierra.

La restricción, por diferentes razones, en el uso de las tierras provoca cambios profundos en la vida cotidiana, que pueden influenciar la reproducción cultural. Se ha visto que los pueblos indígenas generan adaptaciones consecutivas en su proceso de resistencia. La transfiguración étnica ya no es de sólo de una vía, pues tiene matices y laberintos no siempre reconocidos por los indígenas y mucho menos por la sociedad dominante y los investigadores e intelectuales relacionados al tema.



Panorama productivo de la Aldea Kayapó Las Casas, Sureste del Estado de Pará, Brasil. Foto: D. Leal, 2006.

Entre las mayores pérdidas ecológicas y culturales, está la erosión de los sistemas locales de producción para la alimentación; la pérdida de la calidad de los suelos agrícolas debido a la deforestación; la disminución de la fauna de caza y la ausencia de alternativas de producción animal. Situación contornada con la compra de alimentos comerciales.

Los indígenas luchan contra el olvido de sus comunidades, que es incoherente con las políticas de integración impuestas a nivel nacional. Y caracterizado por la falta de vías comunicantes, transportes, oportunidades económicas y productivas justas y apropiadas para sus culturas, infraestructura de salud y educación. Luchan contra la invasión de sus tierras por finqueros y empresas. Además, en contra de la sobreposición de dominios, como las tierras registradas como parques nacionales, reservas forestales, entre otras.

Al mismo tiempo, la construcción de infraestructura comunicante, sin el desarrollo de procesos auto-educativos apropiados, rápidamente engloba la población en sistemas de explotación injustos y destructivos, que solamente complican más el escenario de resistencia y finalmente traen más destrucción y pobreza.

Es importante crear espacios de comunicación en los cuales los pueblos indígenas tengan oportunidad de reproducir sus propias formas de desarrollo. Entendidas hoy por los movimientos indígenas como continuidad sostenible o *Buen Vivir*, como forma propia de encontrar un proceso de sobrevivencia en armonía con sus culturas ancestrales y visión de futuro y reconstrucción.

IV. REFLEXIONES

¿Cómo ven el mundo los indígenas amazónicos hasta el día de hoy?

¿Cómo visualizan el tiempo, su espacio de vida (suelos, aguas, especies, sus hábitos y hábitat) y ciclos; y dialogan con toda la vida a su alrededor?

¿Cómo dividen las tareas de género?

¿Qué tipo de agricultura practican?

¿Cómo se adaptan a los ciclos de la naturaleza y aprovechan sus diferentes productos, alternando la agricultura migratoria, con la recolección de una diversa variedad de alimentos y recursos de origen vegetal y animal de sus bosques?

¿Por qué los indígenas se sienten cercados por todos los lados?

¿Cuáles son los principales problemas de desestructuración cultural que enfrentan, y como abordarlos?

¿Cuál será la salida de los pueblos indígenas para mantener viva su cultura?

¿En qué se diferencia el concepto del **Buen Vivir** y **Alli Káusay** indígena en comparación al concepto occidental de desarrollo sostenible?

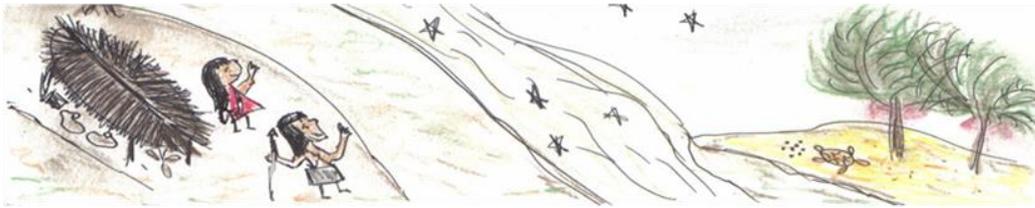
¿Qué pensar de la ruta de auto-determinación de los pueblos, considerando sus necesidades de auto-educación, cooperación e incidencia social?

¿Cuál será la ruta de cooperación con los pueblos indígenas para el fortalecimiento de sus Derechos Económicos, Sociales y Culturales?



CAPITULO II

EL FLUJO



20

I. INTRODUCCIÓN

En los días de hoy es posible pensar que existen grandes diferencias entre los paisajes socioculturales rurales y urbanos, entre países latinoamericanos. Estas diferencias, por lo general, pueden ser más **estéticas** que **sustanciales**, pues los diferentes escenarios citados, frecuentemente abrigan procesos históricos con fenomenología similar, tal como: **Historias colectivas de reducción y sometimiento, más o menos inconclusas; cambios en la propiedad de la tierra, hasta el extremo de comprar tierras que han sido de uso ancestral y de derecho consuetudinario; reducción hasta extremos mínimos de áreas cultivables; políticas de colonización de tierras baldías y sobreposición de dominios y; traslado de masas poblacionales peri-urbanas a asentamientos campesinos en las zonas de frontera agrícola del país.** Todos fenómenos similares que se repiten una y otra vez, generando contextos que claman el desarrollo de procesos de resistencia de las colectividades locales.

En este capítulo, veremos como en Costa Rica los cambios en la tenencia y área disponible de tierra conllevaron a **cambios en las tecnologías de producción agroforestal; con cambios también en los objetivos de la producción, antes de autoconsumo, y luego orientada a la venta de productos con valor de mercado, como el café y hortalizas, en el caso de Costa Rica.** Este proceso ha implicado la reemergencia de conocimientos culturales ancestrales que abrigarían estrategias y técnicas de producción sincrónicas a los cambios sucesivos en el paisaje productivo: **cambios de especies y variedades, animales y vegetales y de; tecnologías, recursos y productividad.** Los cuales solamente se podrían sintetizar en cierta variedad y plasticidad de conocimientos ancestrales apropiados o re-apropiables.

Los procesos de reconstrucción de la agricultura tradicionalmente han sido permanentes en las comunidades; y se han dado mediante la prevalencia de asociaciones productivas intra-familiares y comunitarias. Que, por otro lado, también constituyen evidencia de la persistencia de organizaciones productivas de origen ancestral, basadas en la solidaridad intraclánica y de la familia extendida.

A lo largo de los siglos, los diferentes socios tradicionales para la producción se han ido organizando en alianzas y sociedades productivas más estructuradas. Las cuales, a lo largo del siglo XX, ganaron fuerza como cadenas solidarias de producción. En específico, de producción ecológica dentro del marco de la formación de cadenas de mercado justo, y en mayor escala la conformación de cierta identidad productiva y ciudadanía global alternativa.

II. CASO DE ESTUDIO 2. Costa Rica Multicultural



Mujer Talamanca inicia los inicios del Siglo XX. Fuente: La Nación, Enero/2004.

En el período colonial, los indígenas y demás habitantes de Costa Rica se resignaron a vivir como agricultores de bienes básicos. Aun siendo cierto que desde un inicio las masas que eran capturadas, inmediatamente eran reducidas en **Encomiendas**, comúnmente sembraban libremente los terrenos, según el poco tiempo que podían disponer después de trabajar para su encomendero. Es posible que para el período, no encontraran, necesariamente, limitaciones de área para sembrar en las tierras que circundaban los terrenos comunitarios. Aun siendo presionados por la Corona para cultivar bienes básicos como tributo por ser enviado a España, o negociado localmente con los más pudientes. Para el siglo XVIII, habría un mercado de bienes básicos plenamente conformado con la mano de obra de indígenas tributarios en la ciudad de Cartago (Alvarenga Venutolo, 1995:8).

A partir de 1848, los primeros gobiernos de la República de Costa Rica, promovieron la colonización del país y la apropiación privada de las tierras. Desde 1824, se habían dictado disposiciones legales para la adquisición de tierras, donde la principal preocupación de los gobiernos sería la de asegurar la propiedad legal, como posesión o usufructo, como se daba hasta el momento, a favor del establecimiento de formas de explotación más estables. Para la época, ordenar el uso de la tierra sería definir la posesión legal sobre esta.

El Código General de 1841 estableció las disposiciones para la privatización: "los ciudadanos podrían solicitar la compra de tierras que estuvieran cercadas de una manera estable, con zanjas, cercas de piedra, de madera, o con cercas vivas".



Casa Talamancaña, inicios del Siglo XX. Fuente: La Nación, Enero/2004.

La privatización conocida como “ordenamiento de la propiedad de la tierra” –el primero legalmente instituido en la historia costarricense–, rompió abruptamente los ciclos tradicionales de **agricultura migratoria** practicados por los habitantes de la época en los terrenos disponibles, los cuales comprendían aproximadamente tres a cuatro ciclos de siembra, seguidos de un período de barbecho, que podría extenderse por años para la misma tierra (Ibarra Rojas, 1999:70).

Además de los cultivos en los terrenos baldíos, se practicaba la ganadería y se obtenían productos maderables y otros no maderables, que servirían de materia prima para la confección de útiles artesanales, alimentos y otros bienes de subsistencia. Esto se confirma en las disposiciones del artículo 16, del Decreto gubernamental N.º 39, de diciembre de 1848, donde se establecía la preservación de terrenos para la provisión de madera, leña y otras actividades agroforestales, aun con el cobro de un canon a los usufructuarios. Sin embargo, el citado decreto no fue suficiente para impedir la venta de los terrenos y el establecimiento de parcelas privadas, considerando que eran importantes tanto para los ricos como para los pobres de la época (Castro Sánchez, 1990:8).

Simultáneamente al primer proceso conocido como “privatización de baldíos”, que provocó la concentración de tierras del Valle Central en manos de unos pocos, el café despuntó como producto de exportación y provocó el empobrecimiento estructural y la exclusión de determinados sectores poblacionales, que no encontraron más alternativas que colonizar otras regiones del país para huir de la miseria. El hecho impulsó un verdadero proceso de “ruralización” de Costa Rica, caracterizado por el crecimiento y multiplicación de las comunidades hacia la región centro-nor-occidental y nor-atlántica a principios

del siglo XX, demostrando esta situación que nuevamente solo unos pocos se beneficiarían de esta ola de privatización.



Pesca ancestral con arco y flecha en Talamanca a inicios del Siglo XX. Fuente: La Nación, Enero/2004.

El elevado porcentaje de población analfabeta y las complicaciones burocráticas, así como la falta de dinero en efectivo para la adquisición de la tierra, representaron también un importante obstáculo para que los campesinos recuperaran la capacidad de acceso a la tierra. Por otro lado, los empresarios exitosos eran premiados con lotes de tierra y con el perdón de la deuda por su fundo, después de las primeras mejoras en la propiedad. A estas acciones se agregaba el favoritismo y la protección a compañías extranjeras, con el objetivo expreso de recibir enseñanzas que aportaran a las transformaciones económicas de la época.

En la década de 1890, ya habrían protestas campesinas centradas en la repartición equitativa de la tierra; en medio de invasiones de latifundios, los oligarcas accedieron a vender pequeñas parcelas a los campesinos. En 1909, como resultado de diligencias de algunos legisladores, se promulgó la Ley de Cabezas de Familia, donde se estipulaba una medida de no más de 50 hectáreas de terreno necesario como fuente de sustento para una familia campesina. Para este período, la invasión de tierras ya era considerada un problema para el Gobierno y para los latifundistas emergentes, como lo analizó el historiador José Salas, quien concluye que:

“La citada situación comprometió el Estado a actuar, pero que éste lo hizo como el fiel representante de la “fraternidad” de destacados propietarios: solucionándoles sus problemas al comprarles terrenos enfermos de precarismo, para posteriormente ubicar, mediante la venta de lotes, a los campesinos desvalidos, sin brindarles asistencia adicional –como financiamiento sostenible y vías de comunicación-, eliminando así sus posibilidades de competir con productores mayores, beneficiarios del régimen

anterior de tenencia de la tierra promovido por el gobierno"
(Salas, 1985:9).



La privatización de la tierra en Costa Rica determinó la conformación de una clase obrera campesina que, al ser despojada de sus tierras de cultivo, sin posibilidad de pagar el valor estipulado por las municipalidades, pasó a cultivar muy creativamente en sus limitados terrenos de vivienda. Las limitaciones económicas y, consecuentemente, de tierras, de la época, determinaron la conformación de diferentes sistemas agroforestales, mediante los cuales se manejarían eficientemente los flujos energéticos, como una forma de lograr una producción sostenible en espacios cada vez menores. Así, el historiador Lowell Gudmundson, presenta los indicios de que la población de la época producía café para la venta principalmente, asociado a otras especies destinadas al consumo familiar:

"En 1955, el 45% de las fincas de la zona de Santo Domingo de Heredia sembradas de café, tenían menos de tres manzanas. Apenas 25% de las fincas utilizaban los fertilizantes comerciales de la época, mientras que el 90% de las grandes lo utilizaban"
(Gudmundson, 1990:13).



Hacinamiento en la margen izquierda del Río Telire, Talamanca. Foto, D. Leal, marzo/2008.

Pensar en cómo los pequeños agricultores estarían logrando buenas producciones sin utilizar fertilizantes comerciales, conociendo los requerimientos de fertilidad del café, posibilita sugerir su adquisición a partir de algunas prácticas agroecológicas y agroforestales como: **1) uso de árboles de sombra que disminuyen la velocidad de la fotosíntesis del cafetal, los requerimientos en nutrientes y la pérdida de energía de los cafetos por la respiración; 2) uso de cultivos intercalados de hortalizas y granos básicos que fijan nutrientes mientras se desarrollan, constituyendo de esta manera rastrojo¹ por ser incorporado en la tierra después de la cosecha; 3) uso de árboles frutales, maderables y de sombra²; 4) uso de aves para la limpieza de malas hierbas y fertilización directa de los cafetos y; 5) uso de estiércol de animales; todas prácticas presentes en los huertos caseros costarricenses hasta los días de hoy.**

La reproducción de prácticas agroecológicas, como las citadas anteriormente, favorecieron ciertamente la producción de gran parte de los alimentos consumidos por las familias de la época, considerando que los bajos sueldos recibidos por los obreros rurales apenas alcanzarían para el pago de la tierra comprada al Estado. Este proceso aconteció principalmente con las comunidades del Valle Central, y luego se extendió a Alajuela, en las comunidades donde era posible producir café. Pero a partir de 1920, estas regiones pasaron a generar nuevos migrantes que se trasladaron a los diferentes rincones del Pacífico y el Caribe de Costa Rica, en busca de una vida mejor (Castro Sánchez, 1990:12).

¹ Materia orgánica de la biomasa aérea y radicular de las plantas.

² Como las especies de *Erithrina* spp., *Gliricidia sepium*, y otras.



Artesanía Maleku. Foto, D. Leal, mayo/2008.

Con algunas variaciones de propósitos y estrategias, en gran parte determinadas por las diferentes condiciones ecológicas de ambas regiones, tanto Guanacaste, en la vertiente pacífica, como Turrialba, en la zona caribeña, se destacaron por el desarrollo de ganaderías de doble propósito y la producción de caña de azúcar, con miras también a la exportación.

Durante en siglo XX, las dos regiones extremaron sus diferencias en el desarrollo local. Mientras que Guanacaste mantuvo su aptitud ganadera tradicional, con incentivos estatales paralelos, a partir de la década de 1960, principalmente para el cultivo de arroz y otros cultivos anuales, la Región Nor-atlántica de Costa Rica fue la que pasó a sufrir procesos continuos de crecimiento económico y poblacional en las fronteras agrícolas, creadas a partir del cultivo de banano para la exportación a gran escala.

La United Fruit Company (UFCo.) entró en la región caribeña Costa Rica a finales del siglo XIX, a partir de la concesión, por parte del Estado, de todas las tierras de la región en que fuera posible producir el banano. A cambio de este beneficio, se propuso construir un ferrocarril que, además de recolectar su banano, también ofrecería alternativas de salida de la producción de café y azúcar desde el Valle Central, y otras zonas del país, hacia el Puerto Limón y el Mar Caribe (Borge Carvajal y Castillo, 1997:36).

Para la construcción del ferrocarril, entre 1870-1890, la Northern Railway Company trajo primeramente mano de obra de inmigrantes italianos y chinos, quienes sucumbieron rápidamente a causa de la fiebre amarilla y de otras enfermedades tropicales. Africanos y afrodescendientes libertos, traídos de Jamaica, finalmente fueron quienes terminaron la obra, la mayoría de estos nunca regresó a su tierra natal, y conjuntamente con los pocos descendientes de las migraciones anteriores, más los costarricenses provenientes de otras regiones y los indígenas, conformaron una sociedad y cultura criolla local (la afrocaribeña), – con rasgos muy distintos a las demás colectividades de Costa Rica (Borge Carvajal y Castillo, 1997:36).



Centro de Boruca. Foto, D. Leal, junio/2008.

Las culturas indígenas del Valle Central y del Pacífico Sur fueron las mayormente afectadas por el régimen de encomiendas en el período colonial. Las culturas de la región Nor-atlántica de Costa Rica fueron desplazadas a las tierras más distantes, y a las cordilleras. Entre los pueblos que resistieron más tiempo a la conquista se encuentran los grupos de la Cordillera de Talamanca y del Cerro del Chirripó, el más alto de Costa Rica. Estos pueblos de origen talamanqueño, hoy diferenciados en *Boruca*, *Térraba*, *Cabécar* y *Bribri*, han enfrentado reciamente la entrada de las compañías bananeras, de los colonos y afrodescendientes en sus territorios ancestrales (Borge Carvajal y Castillo, 1997:36).

En 1909, la Chiriqui Land Company, subsidiaria de la United Fruit Company, la Chiriquí Land Company, invadió los territorios *Bribri* y *Cabécar* de la zona de Talamanca, bajo la figura de una concesión del gobierno costarricense de la época. Los indígenas resistieron y atacaron los campamentos bananeros.- Las inundaciones y enfermedades en los cultivos se confabularon con la resistencia indígena para obligar a la compañía a salir a partir de 1931, proceso que culminó en 1938. Esto permitió que colonos y afrodescendientes permanecieran en la zona y se encontraran con los indígenas, quienes volvieron a recuperar sus terrenos, donde desarrollaban sus cultivos anuales (Borge Carvajal y Castillo, 1997:31).

Las olas migratorias a la Región Atlántica de Costa Rica se intensificaron durante todo el siglo XX, con especial realce a partir de las décadas de 1960, cuando tanto el cultivo de banano como los demás pasaron por un severo proceso de modernización–incorporación de maquinaria, variedades genéticas, pesticidas y fertilizantes nitrogenados–, al mismo tiempo que la población local cambiaba sus prácticas agrícolas, desatándose con ello un impresionante ciclo *kamikaze* de producción.



Maleku. Foto, D. Leal, agosto/2008.

Es cierto que con el advenimiento del cultivo de café, a principios del siglo XIX, Costa Rica inició un proceso de crecimiento económico basado en la agro-exportación, pero fue posteriormente con el cultivo del banano que se estableció definitivamente como una nación agro-exportadora (Alvarenga Venutolo, 1986:7).

Sin embargo, en el transcurso del siglo XX, las **alianzas de los gobernantes costarricenses con las grandes economías** convergieron hacia relaciones políticas y económicas de dependencia, que permitieron la entrada de un **capital** para mantener la seguridad social y para modernizar la agricultura, con miras a la producción para la exportación. Este capital ofreció opciones productivas, seguridad social y se transformó en líneas de crédito para grandes, medianos y pequeños agricultores. Unido a él, se sumó la necesidad de responder a las demandas insostenibles del mercado agrícola internacional.

Costa Rica pasó a ser un país agrícola exportador y alineados a estas políticas se crearon los asentamientos campesinos del IDA. En un importante asentamiento de la Zona Atlántica de Costa Rica, Neguev, creado en 1979, el Estado estimuló proyectos en la línea de la **“estabilización de la agricultura y activación la producción para la exportación”**, lo que, para 1996, dio como resultado un 32% de fincas vendidas, segregadas o añadidas a fincas mayores (Brink y Waaijenberg, 1990:13). Al investigar sobre la agricultura en la región citada, se determinó que por lo menos 15 especies cultivadas, entre granos básicos, tubérculos y frutales no habían representado éxito alguno para los asentados.



Río Térraba. Foto, D. Leal, junio/2008.

El elevado uso de agroquímicos y de mano de obra se expresó en un ciclo de cambios y fracasos con los cultivos, lo cual, sumado a la inestabilidad del mercado, condujo a muchos productores a la quiebra, abandono y venta de terrenos y el consiguiente retorno a la condición de peón agrícola de grandes haciendas (Leal Rodrigues, 1999:34).

Los préstamos para la agricultura fueron lugar común, entre las décadas de 1960 y 1990, en Costa Rica. Para pagar las deudas, los agricultores se sometían a las reglas de los mercados convencionales y a la certeza de competir en posición de desigualdad con las élites agrexportadoras. No obstante, ni los préstamos serían suficientes para mitigar los inevitables escasos volúmenes de producción y la inestabilidad del mercado, situación que finalmente agravó más la capacidad económica de los agricultores, así como su acceso a créditos con mejores condiciones de pago³.

En Costa Rica, la declinación del modelo agroproductivo de la llamada **Revolución Verde**, comenzó a notarse a principios de la década de 1980, con una seria desvalorización del colón en 1984, además de las primeras amenazas a la seguridad social. Los agricultores se encontraban bajo un ciclo mortal de producción, un ciclo **kamikaze**, donde los productos se perdían o los pagaban a cualquier precio, mientras que los intermediarios nunca perdían (Wilberth Jiménez, *com. pers.*). En este contexto, la insostenibilidad de los campos de cultivo se expandía y alteraba la cotidianidad de las familias, al tiempo que no había un mercado de productos orgánicos desarrollado en Costa Rica, aunque la sociedad temía la contaminación de los alimentos con agroquímicos⁴.

³ La banca financiera cobraba intereses del 20 al 30% anuales.

⁴ Esto por denuncias anteriores del excesivo uso de agroquímicos en el cultivo de papas en Cartago, Costa Rica y otras como la contaminación de agricultores con metales pesados que estaría causando



La contaminación agroambiental afectaba la salud y se sumaba a los problemas económicos. En este período, diferentes movimientos sociales ya reconocían las alteraciones biofísicas y químicas de los suelos y del ambiente.

Los agricultores citaban que sus padres y abuelos practicaban una agricultura orgánica o ecológica, pero que *"ahora no era posible, pues habían (sic) muchas plagas y las variedades cultivadas eran muy delicadas y exigentes, y el mercado también era muy exigente"*. En una década de *reconversión productiva*, se estructuró una oferta diversa de productos agroecológicos para un mercado alternativo de productos orgánicos, constituido dicho mercado por los propios agricultores asociados, que también pasaron a integrarse en los espacios sociales y de comercialización justa, como el MAELA⁵.

Los temas y enfoques de trabajo se especializaron, con el fin de favorecer la calidad de vida de los agricultores, consumidores y, finalmente, de la sociedad. Se intensificó la reconversión productiva de las fincas, adaptando, en tal caso, tecnologías tradicionales e institucionales⁶ y creando tecnologías amigables con el ambiente. Entre las estrategias se identifica la formación de organizaciones solidarias de productores, producción soberana de cultivos, con la drástica reducción de la dependencia a los insumos externos, así como el desarrollo de canales propios de incidencia y de comercialización, paralelos a las economías dominantes (Wilberth Jiménez, *com. pers.*).

II. TRASFONDO: David y Goliat

degeneraciones semejantes a la enfermedad de Aussenheimer, como el selenio, en Pérez Zeledón, Costa Rica.

⁵ MAELA: Movimiento de Agricultura Ecológica Latinoamericana.

⁶ Tecnologías desarrollada en universidades e instituciones, y algunas de procedencia comercial, pero libre de agroquímicos.



La agricultura ha sido parte fundacional de las culturas latinoamericanas desde tiempos ancestrales, cuando poblaciones nómadas se concentraron en asentamientos más estables y desarrollaron estrategias agrícolas propias, a partir de las singularidades del ambiente y de la necesidad de generar resistencia ante la desnutrición, enfermedades, predadores y colectividades vecinas. La agricultura pasó a ser la actividad central que garantizaría la permanencia de los clanes en asentamientos, constituidos, normalmente, como espacios matrilineales y matrilocales, pues fueron las mujeres quienes sustentaron las actividades agrícolas cotidianas.

La conquista y colonización cambió drásticamente las formas de vida colectivas, así como los procesos propios de la agricultura y de las culturas como un todo. La ambición de los conquistadores por explorar recursos naturales y desarrollar agriculturas comerciales, impulsó la introducción de cambios tecnológicos, que representaron reingenierías y re-direccionamientos consecutivos de los sistemas tradicionales de producción de los pueblos locales.

Los cambios tecnológicos y la resignificación de los sistemas ancestrales de producción y de extracción de los recursos para la vida, contribuyeron en la **reestructuración de las colectividades subordinadas**, al operar como parte determinante de su sostenibilidad. La agricultura como actividad dependiente de las condiciones ecológicas y socioeconómicas locales pasó a configurar las identidades latinoamericanas contemporáneas "campesinas"; los propósitos de las tecnologías y sus formas en el tiempo. **El futuro se construye mediante el diálogo con los orígenes y la resignificación de conocimientos occidentales**. Las colectividades resisten a la exclusión y al exterminio, y recrean cada día el conocimiento ancestral propio, confrontando así la globalización totalizadora, que encubre nuevas redes de dependencia, manifestadas como neo-integraciones irrevocables.

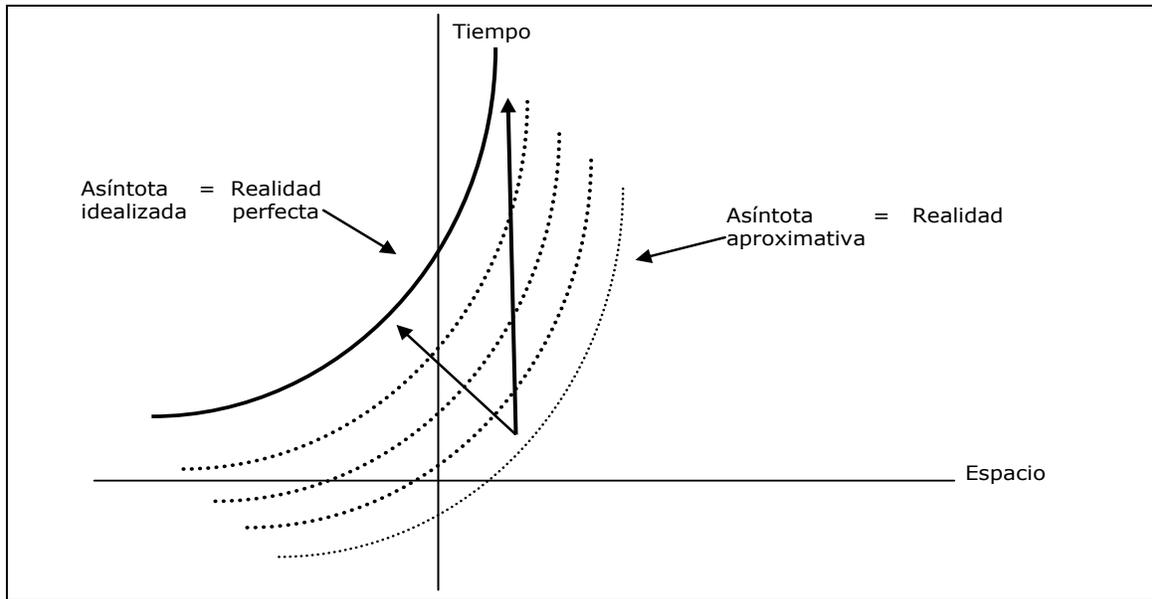


Prácticas ancestrales revividas, prácticas occidentales reconstruidas, fusión de lo nuevo con lo antiguo desde las realidades locales. El conocimiento local, desafía el conocimiento universal transmitido pretenciosamente en solo una vía primero mundo a tercer mundo. Frente a esto, se autoafirman los pueblos que prueban su capacidad de sobrevivir sin estar subordinados por otras culturas y sistemas.

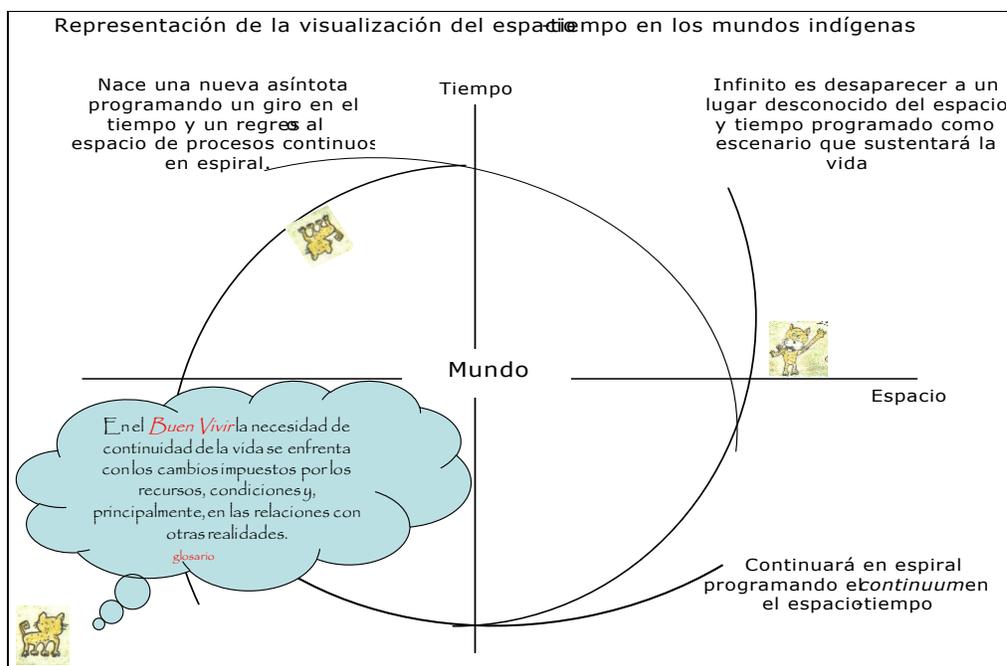
La agricultura hasta hoy se considera la base de la sostenibilidad de gran parte de los pueblos del mundo. Como lectura de tiempos y espacios, implica un desarrollo relacionado con la experiencia y observación del ambiente. Con más de 5.000 años de existencia en el continente americano, las agriculturas locales, adaptadas a cada zona ecológica, recibieron los aportes de la agricultura occidental y africana durante el periodo de conquista y colonización, configurando así los diferentes paisajes rurales y territorios étnicos que resisten hoy ante los incesantes avances de la sociedad nacional.

A grandes rasgos, se considera como herencia indígena, así como prácticas contemporáneas de agricultura para la vida: **1) los diversos sistemas agroforestales tradicionales multiestrato, conocidos como huertos caseros; 2) los sistemas agroforestales tradicionales escalonados en el tiempo, como la agricultura migratoria de tumba, roza y quema, imprescindible para las culturas amazónicas; 3) el maíz y frijol tapado centroamericano; 4) la agricultura andina en terrazas; 5) las tecnologías agroecológicas para la conservación de suelos, como las barreras vivas y muertas, los canales de desagüe, el uso de especies vegetales como cobertura viva; 6) las obras de conservación de agua, como presas en los ríos, los sistemas de captación y de acueductos y; 7) las especies domesticadas: papa, chile, tomate, tubérculos diversos, maíz, hierbas aromáticas y medicinales, caucho, chicle, vainilla, cabuya, entre otros.**

Realidad idealizada y asíntotas aproximativas en la teoría económica neoclásica¹.



¹ Es solamente un ejercicio de comunicación y reflexión acerca de "cómo el mundo occidental piensa el desarrollo y el futuro".

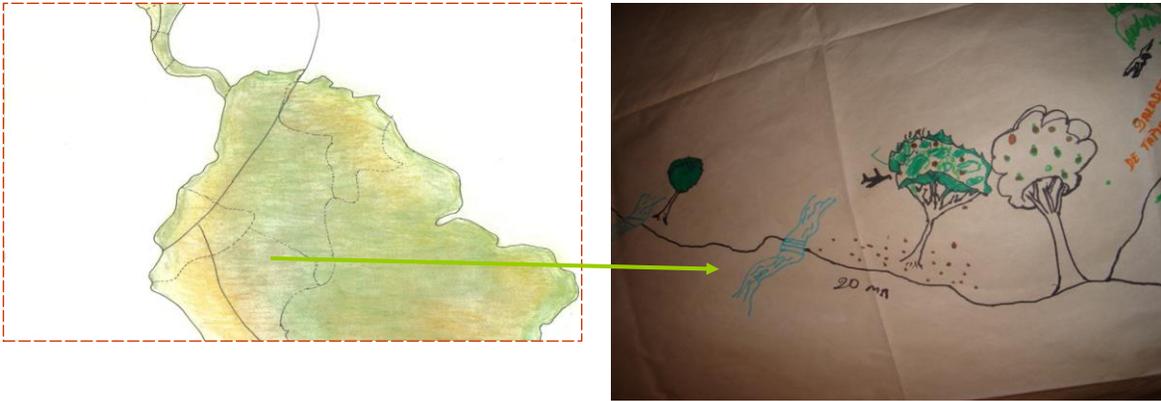


25

La cultura occidental contribuyó a la reestructuración de las agriculturas latinoamericanas mediante la introducción de especies animales, aves de patio, cerdos, conejos, ganado vacuno, caprino, ovino, bubalino y equino. De especies vegetales frutales, hortalizas, especias aromáticas y medicinales, gramíneas y forestales, así como mediante la introducción de tecnologías y herramientas para el arado y fertilización de la tierra. Lo que significó un cambio con respecto a la visión de la producción agrícola de subsistencia hacia la de monocultivos de mediana y gran escala.

La domesticación animal fue poco frecuente en los pueblos indígenas pre-conquista. Únicamente la llama y el *cui* parecen haber sido domesticados, aunque entre las diferentes culturas ancestrales se conoce la presencia de animales nativos criados por los indígenas, llamados xerimbabos.

En cada comunidad y país latinoamericano hoy se encuentran especies autóctonas e introducidas, cuyo uso data de períodos pre y pos-conquista y devienen de fusiones y escisiones de antiguos sistemas de producción agroecológicos. Las especies se encuentran normalmente en complejas relaciones agroecológicas, dentro de sistemas agroforestales tradicionales diversos y escalonados en el tiempo y espacio.



La cultura occidental contribuyó a la reestructuración de las agriculturas latinoamericanas mediante la introducción de especies animales, aves de patio, cerdos, conejos, ganado vacuno, caprino, ovino, bubalino y equino. De especies vegetales frutales, hortalizas, especias aromáticas y medicinales, gramíneas y forestales, así como mediante la introducción de tecnologías y herramientas para el arado y fertilización de la tierra. Lo que significó un cambio con respecto a la visión de la producción agrícola de subsistencia hacia la de monocultivos de mediana y gran escala.

La domesticación animal fue poco frecuente en los pueblos indígenas pre-conquista. Únicamente la llama y el *cui* parecen haber sido domesticados, aunque entre las diferentes culturas ancestrales se conoce la presencia de animales nativos criados por los indígenas, llamados xerimbabos. En cada comunidad y país latinoamericano hoy se encuentran especies autóctonas e introducidas, cuyo uso data de períodos pre y pos-conquista y devienen de fusiones y escisiones de antiguos sistemas de producción agroecológicos. Las especies se encuentran normalmente en complejas relaciones agroecológicas, dentro de sistemas agroforestales tradicionales diversos y escalonados en el tiempo y espacio.

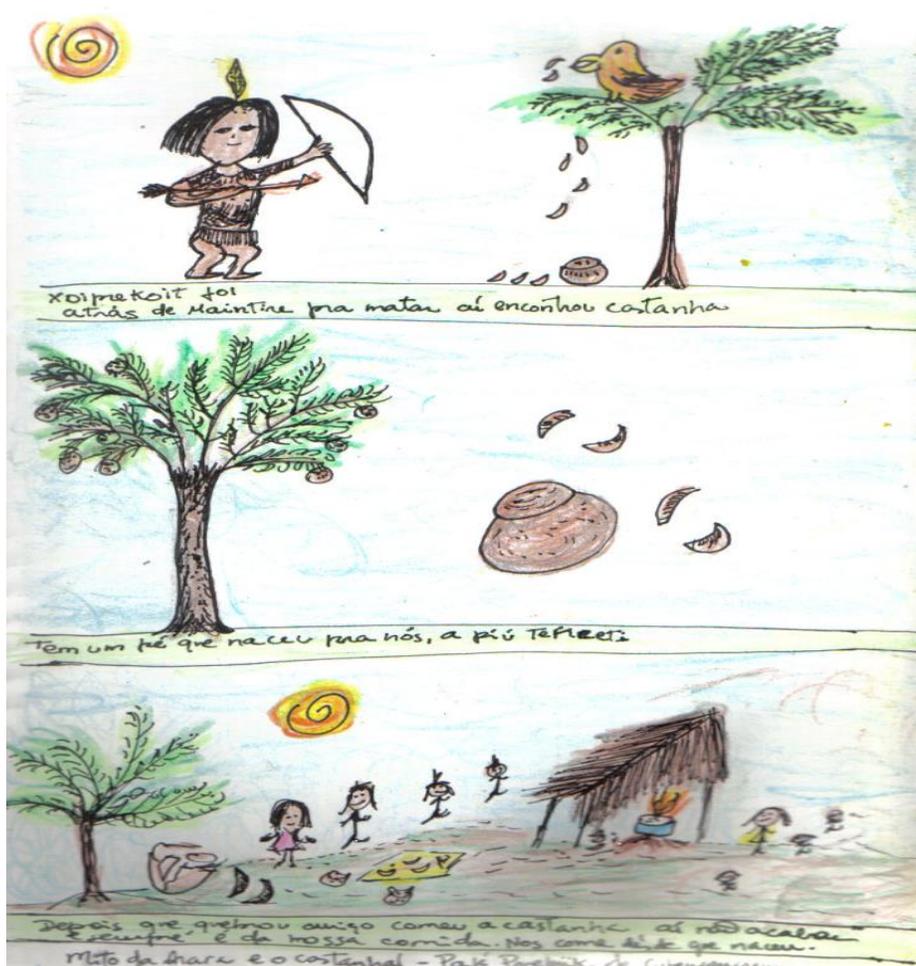
Un estudio realizado por los pueblos amazónicos filiados a la COICA, determinó el manejo contemporáneo de 3.213 plantas en la Amazonía peruana. Las estimaciones realizadas en una hectárea de bosque manejado por ribereños en Mishana, Río Nanay, Perú, arrojó que de 233 árboles, se obtuvo un rendimiento de aproximadamente USD\$1.000,00 dólares/año, por la extracción de 156,8 kg de frutos comercializados por peso, 5.560 frutos y 93,85 m³ de maderas comerciales, aunque no se consideró la producción de biomasa animal y otros productos de origen vegetal, como las hierbas, las lianas, entre otros (*Amazonía Sin Mitos*, 1992:39).



Los antropólogos Samaniego y Lok, en el artículo "La valorización sociocultural del huerto y del café con árboles entre la población Ngöbe de Chiriqui, Panamá" (1998:199), profundizaron en las relaciones entre los indígenas Ngöbe de Panamá y sus recursos para la vida; identificando los diferentes sistemas agroforestales como zonas de dominio de género, y generacional y de los cultivos ultra-diversos, como el huerto casero, con 100 especies cultivadas sistemáticamente.

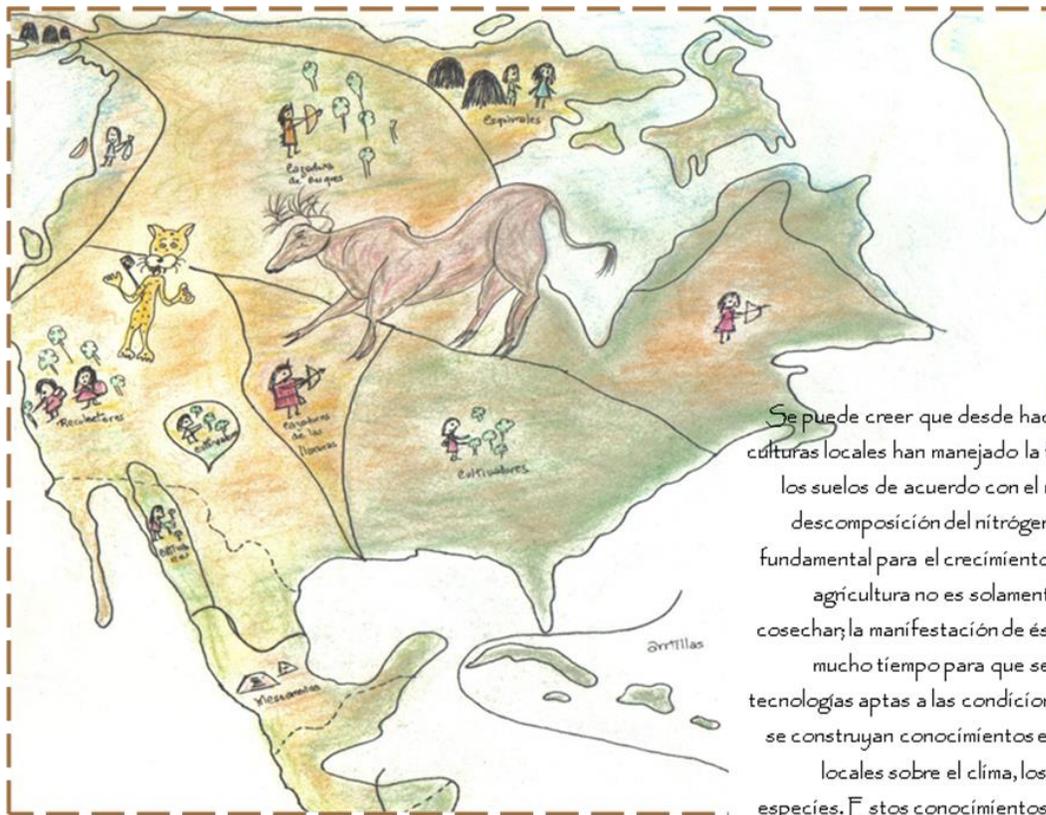
El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, en *Diarios Indios* (1996:528), identificó diferentes tecnologías de agricultura de tumba, y una gran variedad de tubérculos, como de especies de yuca (*Manihot esculenta*), con nombres específicos en la lengua Kaapor. También observó la importancia de la obtención de alimentos de los ecosistemas naturales y semi-espontáneos, considerando el manejo de la biodiversidad producida como determinante para la existencia de alimentos durante todo el año.

La mayoría de las especies producidas en los sistemas agroforestales tradicionales latinoamericanos se destina al autoconsumo; otras tienen espacios limitados en los mercados locales tradicionales. Las especies recolectadas en bosques pueden tener nichos estratégicos en mercados nacionales e internacionales. Así se inició la inserción de la Amazonía en los mercados internacionales, cuya mano de obra indígena, mestiza y africana fue utilizada para la extracción de las drogas-do-sertão. Muchos murieron en estas explotaciones, iniciadas en el siglo XVII en la Cuenca del Río Amazonas.



Los pueblos trabajaban en la recolecta del yute, vainilla, salsa-parrilla, copaíba, marapuama, castaña, caucho y otros, cuyo el apogeo fue tardío, en el siglo XIX y representó la intensificación de las muertes, nuevamente. Hoy, todavía ocurre la esclavitud de pueblos tradicionales extractores, indígenas, caucheros y quilombolas en la Amazonía. No obstante, las formas contemporáneas de exploración de los recursos naturales amazónicos se conectan cotidianamente con los megaproyectos, la biopiratería y los últimos acontecimientos de la industria farmacéutica y de la biotecnología.

Las relaciones de poder también determinaron que la mano de obra indígena, africana y mestiza se utilizara en la reproducción de la vida material en América Latina y en el desarrollo de agriculturas sostenibles, en el marco de las necesidades y posibilidades de las culturas y ambientes locales. Estas agriculturas son las verdaderas responsables de la sostenibilidad de las comunidades; es su soberanía alimentaria.



Se puede creer que desde hace mucho las culturas locales han manejado la fertilidad de los suelos de acuerdo con el manejo de la descomposición del nitrógeno, elemento fundamental para el crecimiento vegetal. La agricultura no es solamente sembrar y cosechar; la manifestación de ésta, necesita mucho tiempo para que se desarrollen tecnologías aptas a las condiciones locales y se construyan conocimientos específicos y locales sobre el clima, los suelos y las especies. Estos conocimientos basados en la coexistencia entre el pasado y el futuro en las agriculturas locales, son los que legitiman sus vidas (Leal Rodríguez, 2001:12).

Los procesos se dieron mediante reestructuraciones progresivas de los sistemas agroecológicos, con “préstamos” consecutivos de las agriculturas indígenas preconquista, de las agriculturas indígenas posconquista, de las agriculturas africanas y europeas, principalmente. En consecuencia, secuelas, rasgos, manifestaciones, técnicas y herramientas del pasado permanecen en las pequeñas comunidades. Las terrazas andinas son un ejemplo característico de la permanencia de tecnologías ancestrales en las agriculturas contemporáneas. Entre sus ventajas, las terrazas permiten la siembra sostenible de los cultivos por la conservación de la fertilidad y humedad de los suelos, condiciones que pueden variar abruptamente según los grados de las pendientes y pisos altitudinales.

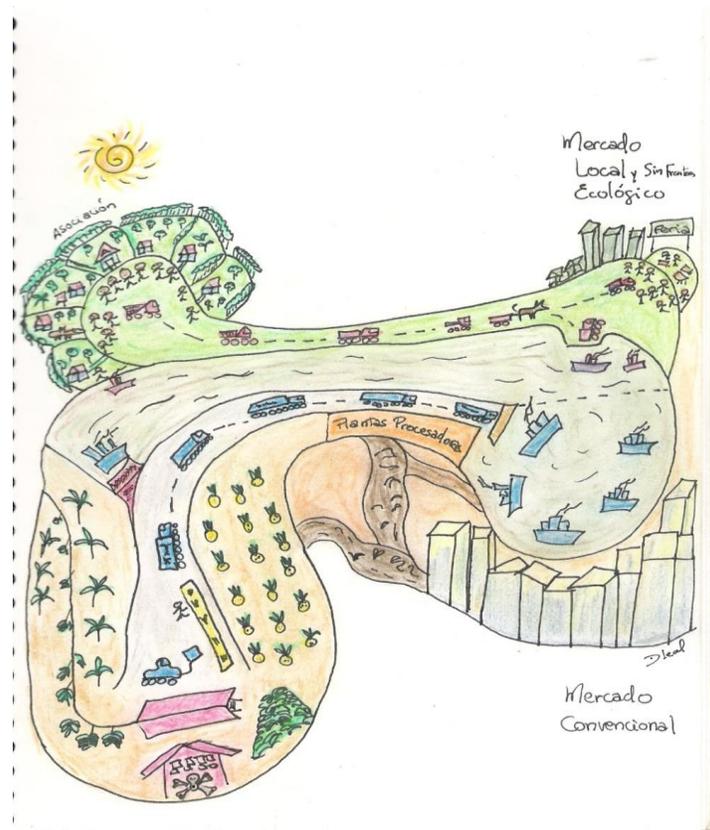
Las comunidades andinas pre-conquista desarrollaron importantes obras hidráulicas: canales de riego y represas en los ríos para elevar el nivel de las aguas que están presentes en las comunidades contemporáneas y hoy son rescatadas como tecnologías agroecológicas sostenibles por los diferentes proyectos de investigación.



La agricultura contemporánea heredó arreglos multiestrato y multitemporales, eficientes en la producción para la subsistencia, conservación de la fertilidad de los suelos, necesidades de mano de obra y autoprotección del asedio de los animales, como los huertos caseros. En los llanos amazónicos se desarrollaron agriculturas sostenibles en suelos frágiles y de baja fertilidad natural mediante el uso de nutrientes naturales, presentes en los ecosistemas.

Los sistemas agroforestales amazónicos se caracterizan por establecer ciclos espaciales y temporales que por lo general imitan la dinámica y la distribución de la biodiversidad de los bosques. Los períodos de descanso de la tierra son la base de la sostenibilidad de la agricultura indígena. En la agricultura de tumba-roza y quema tradicional, criticada todavía, se respeta el período de descanso de la tierra. Existen tecnologías apropiadas para quemar la vegetación superficial sin dañar las capas más profundas de los suelos.

Las culturas indígenas de Costa Rica han manejado la fertilidad del suelo en sistemas agroforestales, como el maíz y el frijol tapado, donde se corta la cobertura vegetal superficial y se siembran los granos que utilizarán los nutrientes liberados en la descomposición de la cobertura vegetal. Diferentes agriculturas, diferentes formas de ver el contexto, de pensar y actuar. Prácticas y conocimientos ancestrales se encuentran con conocimientos contemporáneos, los cambios concretos en las realidades dependen del encuentro entre el pasado, presente y futuro. La investigación es espontánea y una necesidad para cambiar contextos locales.



Los datos citados construyen la idea de un desarrollo agrícola vinculado al desarrollo de las culturas y sus sistemas adaptativos, e indican que, en medio de la diversidad de los pueblos, los procesos de autodesarrollo también deben ser diversos, o construcciones elaboradas a partir de las determinaciones de las colectividades. El desarrollo de los pueblos latinoamericanos en los tiempos históricos estuvo vinculado al desarrollo de la agricultura, la cual, después del primer siglo de consolidación de las pequeñas economías agroexportadoras, fue blanco de los intereses financieros de las grandes potencias.

Estas formas de producción sometieron culturas y territorios a cambios tecnológicos insostenibles y fueron insensibles a los conocimientos culturales, así como al uso y manejo de germoplasma local. Esta fase se conoce como la **Revolución Verde**, y junto a ella se desarrolló una etapa intensa de investigación agropecuaria, la cual proyectaba la mayor productividad por área cultivada. Después de la Segunda Guerra Mundial, que motivó el desarrollo de la industria del nitrógeno químico para la industria bélica, la tecnología fue trasladada a las exigencias de la **Revolución Verde**, en cuanto a generar crecimiento económico y un mercado consumidor de agroquímicos, mediante el fenómeno que se consideró "la modernización de la agricultura".



Foto, D. Leal, junio/2006.

Al que, además de los fertilizantes nitrogenados, se incorporó el uso de plaguicidas, la mecanización y consumo de combustibles fósiles, así como el *redireccionamiento* de la producción hacia el desarrollo de monocultivos de variedades comerciales, producidos a partir de elevadas inversiones de capital, que pasarían a sustentar las bancas financieras locales, así como a enriquecer las industrias transnacionales de agroquímicos.

Se considera que abordar los procesos de autodesarrollo de las culturas desde el pensamiento y la práctica de la agricultura comprende un campo de trabajo que abarca la sostenibilidad como parte del devenir de las culturas, como efecto de sus formas de relacionarse con la tierra, así como de su lucha por conservar este medio reproductivo. La modernización de la agricultura en los países latinoamericanos contribuyó, en gran parte, en el endeudamiento externo de los países, con el Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y Banco Mundial.

Estos organismos financiarían gran parte de la investigación destinada a modernizar la agricultura. Las tecnologías agrícolas para los cultivos en América Latina serían desarrolladas al visar el máximo crecimiento económico, lo que se lograría más rápidamente por medio de la importación y adaptación de tecnologías de primer mundo.



Casa Indígena Amazónica. Foto, D. Leal, junio/2007.

Los pequeños agricultores y las minorías étnicas que formaron parte del proceso fueron llevados a la condición de microempresarios rurales. En los más diversos escenarios, las unidades productivas dejaron de atender sosteniblemente las necesidades reproductivas familiares. Se rompió el diálogo con la naturaleza y esta se transformó en campo de monocultivos, cada vez más dependientes de las tecnologías y productos foráneos.

En este sentido, esta era una agricultura que no tomaría en cuenta los ecosistemas y sus límites. La degradación ambiental y de los recursos naturales no era vista como un límite para la producción. Es decir, sería una agricultura de bienes y servicios desarrollados por las industrias de la maquinaria y agroquímicos del primer mundo. Este tipo de agricultura provocó una disminución en la demanda de mano de obra por unidad de área, lo que favoreció los grandes éxodos rurales de las décadas de 1960-1980 y la concentración de la tierra en latifundios.

En las últimas décadas, el ciclo de endeudamiento y pérdida de la tierra por los pequeños campesinos se intensificó en muchos espacios, al mismo tiempo que los Gobiernos trataron de reubicar a los desplazados en asentamientos campesinos, que, normalmente, no tenían tierras productivas, además de que los agricultores no dominarían las tecnologías tradicionales apropiadas para la región, siendo así vulnerables ante los cambios tecnológicos. Estos cerrarían el ciclo de pauperización de agricultores, ambiente y dependencia. El uso de agroquímicos favoreció al sector industrial en las dos últimas décadas del siglo XX y luego al sector financiero.



Pesca Indígena Amazónica. Foto, D. Leal, junio/2007.

Este sector, sin embargo, desarrolló tecnologías agroindustriales al margen de los límites de los sistemas ecológicos y agroecológicos locales y globales. Lo cual provocó una reacción global tardía al Informe de Roma *Los Límites del Crecimiento* (1971), a la Conferencia de Estocolmo (1972), y a la publicación del Informe: *Nuestro Futuro Común*, de la Comisión Brundtland (1987).

Las diferentes imposiciones e injusticias provocaron el surgimiento de movimientos sociales que cambiaron los conceptos relacionados con la tenencia y producción de la tierra. No obstante, hasta la ECO-92 se publicó la *Agenda 21*, que reconoce como esencial la promoción de un nuevo modelo de desarrollo económico, cuya característica principal sea el respeto a la naturaleza. En este aporte, la dimensión ecológica es abordada como condicionante de la sostenibilidad de la vida en el planeta, motivo por el cual no podría dejar de ser considerada en los procesos de crecimiento económico de los países. Los nuevos conceptos relacionados con la agricultura parten de la resignificación de la importancia del ambiente en que se vive. En esto, se integra la idea de conservar una biosfera en peligro.

La biosfera es la capa más nueva del planeta y depende de un delicado proceso de autorregulación y de equilibrio de fuerzas. Sus elementos son interdependientes y dependen de la energía que provee el Sol y otras fuentes cósmicas. El ser humano en los últimos siglos –y principalmente en el siglo XX– ha subestimado la capacidad de auto-regeneración de la biosfera y ha apoyado el desarrollo industrial y agrícola en la explotación de recursos naturales escasos, sobre todo los recursos energéticos. De esta manera, se aisló de la fuente de la energía solar, alterando el ciclo de estos recursos y sus relaciones con los demás elementos de la biosfera.



Reunión Comunitaria Indígena Amazónica. Foto, D. Leal, junio/2007.

Uno de los conceptos recientes que retoma la sostenibilidad es el de *desarrollo humano y ecológico*, el cual plantea que los daños ambientales y la pobreza perenne producidos por los procesos de transformación, basados en el conocimiento científico y tecnológico convencional; así como la lógica que guía el pensamiento económico dominante, han generado progresivamente la pérdida de una doble armonía y una alteración básica en el orden jerárquico natural. En este sentido, el concepto de desarrollo sostenible invita a la necesidad de desarrollar ciencias y tecnologías propias, a partir de principios ecológicos. Así como, a procurar construir conocimientos y formar personas que intervengan en la naturaleza para obtener los recursos y servicios necesarios que faculten satisfacer necesidades sin deteriorar su potencial productivo.

Considerando que América Latina contiene aproximadamente 31% de toda el agua superficial, 46% de los bosques tropicales y 23% de los bosques del mundo y 10% de la tierra arable, es importante rescatar el potencial de uso y manejo sostenible de los recursos renovables ante los recursos no renovables. Pero, fue hasta el desarrollo de la escuela de la **economía ecológica** –hace apenas algunas décadas–, cuando se incorporó el trabajo de la naturaleza como parte de la cadena económico-productiva.

En la **economía neoclásica**, la naturaleza no existía más allá de ser la fuente de recursos primarios por ser procesados, siendo estos externalidades obviadas en los análisis económicos. El enfoque de cadena de la **economía ecológica** considera la producción de energía primaria de baja entropía en los ecosistemas, la fotosíntesis, o la producción de biomasa, que pasa a formar parte de un flujo energético *throughput*, donde esta energía es transferida a la producción de insumos con valor de mercado y luego en desechos de baja entropía, que deben ser procesados por el ecosistema o reintegrados en la producción de energía y biomasa.



Cambios en la parafernalia Indígena Amazónica y veneno tradicional para la pesca. Foto, D. Leal, junio/2007.

Más recientemente, se ha propuesto el enfoque de **economía de la vida real**, el cual, más que reconocer los flujos energéticos de los ecosistemas donde se encuentran insertas las actividades económicas, representa un esfuerzo conceptual por incorporar, en un marco analítico, las dimensiones de la realidad objetiva e intersubjetiva que afectan el bienestar de las personas que no han sido incluidas en los análisis neoclásicos.

Por otro lado, la **economía de la vida real** trata de resignificar y revalorizar las estrategias de subsistencia de los grupos y culturas; de contrabalancear el peso de la teoría económica convencional; y de apoyar la toma de decisiones, con el fin de hacer justicia social y ecológica. Así, los términos riqueza y pobreza pierden importancia frente a la necesidad constituida del ser humano de lograr cierta equidad comprendida como la satisfacción de necesidades sociales, psicosociales, psicológicas, biopsicológicas y biológicas.

Es necesario re-establecer un orden jerárquico natural, donde la economía debe estar al servicio de las necesidades y aspiraciones de las personas, considerando los límites de la biosfera, donde es determinante: *no consumir los recursos naturales a una tasa superior a la capacidad de reposición de la biosfera; no consumir los recursos naturales no-renovables a una tasa superior a la creación de sustitutos y; no contaminar a una velocidad mayor que la capacidad de absorción de la biosfera* (Meirelles, 2004:4).

Si se considera que la economía debe asignar recursos escasos a fines prioritarios, debe actuar con racionalidad para lograr tal fin, de manera que proporcione tanto a los consumidores el máximo bienestar, dentro de los rangos de ingresos disponibles, como la máxima utilidad a los agricultores, a partir del esfuerzo productivo empleado.



El mercado debe favorecer la eficiencia en el uso de los recursos, los cuales, al abandonarse las premisas de la **teoría económica neoclásica**, deben ser colocados en una escala de prioridades, y tratar de desarrollar una teoría económica que parta de un desarrollo sostenible y humanista. En este caso, el aumento del poder de consumo, visualizado en la teoría neoclásica como un acto racional destinado a mejorar el nivel de bienestar y el ejercicio de la libertad individual, que además no considera insostenible el aumento de las presiones por los recursos de la biosfera, es cuestionado a favor de un desarrollo que retoma el equilibrio emocional, la vida afectiva, los niveles de urgencia de las necesidades y otras formas de satisfacción de las aspiraciones, más allá del simple aumento del poder de consumo.

Las tecnologías, sociocultural, económica y ecológicamente sostenibles, son determinantes en los procesos desarrollo. Estas deben ser compatibles con los límites de la biosfera. Con esto, se promueve la investigación de tecnologías no contaminantes, intensivas en mano de obra y cuidadosas de la productividad de los recursos naturales. Esta urgencia determina la necesidad del desarrollo de nuevas líneas de políticas, presupuestos e incentivos específicos.

Los mercados desarrollados en este contexto deben valorar los bienes libres de contaminación como bienes superiores y, por lo tanto, con precios justos, si se consideran los mayores costos de producción y las externalidades positivas que generan, las cuales, al mejorar el hábitat, tienen un impacto en la salud de la población. Además, al mejorar la productividad de los recursos agrícolas, se atenúa la pobreza presente y futura. Los procesos de **agricultura para la vida** surgen justamente cuando se observa que las colectividades pasan a conformar redes de resistencia. Las colectividades organizadas han desarrollado sus propias formas resistencia y autodeterminación, que pasan por la reconstrucción de identidades, luego de ambientes, donde operan agriculturas para la vida.

IV. REFLEXIONES

¿Cómo los habitantes de Costa Rica, en el período colonial, pasaron abruptamente de indígenas a agricultores de bienes básicos, manteniendo más o menos, sus formas más tradicionales de producción y luego vieron privatizadas sus tierras de uso colectivo?

¿Cómo puede haber sido para estos contingentes poblacionales en tres siglos, dejar de poder ser indígenas, nómades de selva y agricultores migratorios, para ser mano de obra encomendada, en un sistema “pseudofeudal” y luego obreros rurales?

¿En qué se parecería esta agricultura migratoria indígena en Costa Rica, de tres a cuatro ciclos de siembra y luego barbecho, a la agricultura amazónica de hoy y la historia de desestructuración cultural descrita en el capítulo anterior?

¿Cómo puede haber sido para los indígenas perder sus áreas de reproducción de la vida, bosques adyacentes y áreas de cultivo de productos anuales; y verse confinados a pequeños pedazos de tierra, en los cuales comienzan a cultivar todas sus necesidades (alimenticias, medicinales, artesanales, maderables, y otras)?

¿Cómo puede haber sido este proceso de cambio, desde la perspectiva agroecológica local, considerando la necesidad de un bagaje de conocimientos y tecnologías alternativos para el cultivo en áreas de terreno cada vez más limitadas?

¿Cómo y de qué manera el proceso de colonización llegó a las “tierras baldías” de Costa Rica, hasta a la tierra Talamanqueña; y cómo los indígenas resistieron y resisten hasta hoy a la entrada de los colonos en sus territorios ancestrales?

¿Qué puede haber significado para el paisaje nacional costarricense, de mitad del Siglo XX, la consolidación de alianzas con las grandes economías y la entrada de un capital para la producción y mantenimiento de una democracia de paz y seguridad social, dentro de un nuevo paradigma tecnológico y financiero?

¿Cómo el proceso de estabilización de la agricultura afectó negativamente a los agricultores y al destino de Costa Rica como país agrícola?

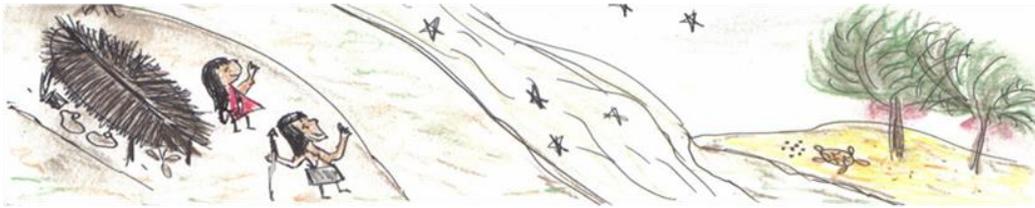
Considerando los casos citados: ¿En qué los conocimientos ancestrales citados pueden contribuir para la reconstrucción de los paisajes agroecológicos de las comunidades latinoamericanas contemporáneas?

¿Cómo debería ser este proceso desde la perspectiva organizativa, como debe ser la cooperación en este marco con las colectividades y también considerando el fortalecimiento de sus derechos económicos, sociales y culturales?



CAPITULO III

LAMATERIA



I. INTRODUCCIÓN

Muchos parecen ser los mundos posibles en los diferentes escenarios latinoamericanos de las culturas autóctonas. En este capítulo, se revisa el Caso de Estudio de las **Aldeas Kayapó del Estado de Pará**, en la Amazonía Brasileña. En este escenario, el aspecto de mayor destaque a primera vista, es la **contradicción entre las riquezas que son extraídas cada día de los territorios amazónicos y la miseria en todos los sentidos que sufren las poblaciones locales**, principalmente los pueblos indígenas.

De un lado, los indígenas sobreviven a las políticas gubernamentales de protección, que en realidad **se han transformado en políticas seculares que consideramos como una verdadera administración del genocidio indígena**. Entre las causas centrales de la gran vulnerabilidad de las comunidades indígenas, se ubica **el eterno sistema de corrupción en todos los niveles, que comienza frecuentemente con los propios líderes y caciques indígenas, formados y sometidos a este sistema de explotación y exterminio, y termina con los invasores de sus tierras, que traen capital, armas y maquinaria destructora**.

Por otra parte, **cambios geográficos y materiales abruptos, alteran de manera aguda e muchas veces irreversible las estrategias y técnicas de reproducción de la vida indígena**. Al tiempo que, **se intensifican las dependencias a insumos y facilidades externas, que conllevan al desarrollo de enfermedades psicosociales, como la depresión, el alcoholismo, la drogadicción; y finalmente el suicidio anómico**.

Los problemas sociales, acarrear una serie de alteraciones en los ambientes de vida de las comunidades locales, los cuales son: **producto de las sucesivas intervenciones externas en la reproducción de sus tecnologías de sobrevivencia; pérdida o reducción del área cultivable; pérdida de la libertad creativa, dada por el aislamiento seguro, que antes tenían sus comunidades; entrada de tecnologías y facilidades foráneas; sedentarización definitiva en áreas que no permiten el reciclaje sostenible de las áreas de cultivo; lo que conlleva a una elevada presión sobre los recursos naturales, al punto de la extinción o agotamiento de los mismos**.

Por otro lado, **la presión real que acometen los colonos sobre las tierras indígenas y la falta de conocimientos y habilidades de resistencia intercultural; la ausencia de contrapartes cooperantes en la localidad; la falta de educación apropiada e incluso del dominio de la lengua oficial de Brasil, el portugués**. Factores que intensifican más la vulnerabilidad de los pueblos.

II. CASO 3. La Aldea Las Casas está Seca y Muriendo



El tan criticado por unos y al mismo tiempo querido por otros, en todo caso inolvidable, Darcy Ribeiro, si llegara hoy a una de las aldeas Kayapó, de la Región de Redenção, no podría hacer un relato diferente del descrito en sus *Diários Índios*, publicado en 1951, cuando encontró el cinturón de enfermedad, hambre y miseria de los indígenas Kaapor, en la Zona Norte de la Amazonía Oriental **¡Después del SPI, de la ascensión y caída de la FUNAI, la “burbuja institucional”, creada para “proteger” los indígenas brasileños, hasta hoy no se sabe realmente de quien, explotó!** Pero esto no importa, porque nadie ve. Los indígenas se encuentran resumidos y aislados en sus reservas. Algunas de ellas como la Aldea Kayapó Las Casas, demuestra haber sido delimitada pareciera que solamente en la cabeza de los indígenas, ya que el proceso de demarcación y homologación está lejos de concluirse.

Emigrados de sus aldeas madres, algunos indígenas Kayapó do Kubenkrankn e Gorotire, se sumaron a otros Xikrin, para ocupar un territorio al Norte de Redenção. Después de guerra y muerte en contra de los colonos, hoy hacendados, los indígenas que viven en la Aldea Las Casas y habitan un territorio totalmente deforestado, aparentemente de ecosistema semi-seco conocido localmente como de Cerrado, pero que citan los habitantes locales, un día fue *Bosque Húmedo Amazónico*. Para llegar a la Aldea se debe pasar por los portones de una hacienda, donde se encuentran los ríos y las buenas fuentes de agua, mientras que la vida de una comunidad entera, de aproximadamente 188 personas, cuelga de un hilo de agua que sale de una única llave para toda la comunidad. La llave es abastecida por un pozo de aproximadamente veinte metros de profundidad, explotado por una minúscula bomba de succión. En el verano el pozo seca y es urgente construir un pozo de sesenta o más metros de profundidad.



El Río se encuentra dentro de la hacienda, mientras que casi 200 personas se abastecen de una única llave de agua. Foto, D. Leal, junio/2006.

La sobrevivencia de la población de la Aldea Kayapó Las Casas también cuelga de un otro hilo llamado pensión de indígenas adultos mayores y atención de salud gubernamental, cuando el problema no es enfermedad sino hambre, mucha hambre. Hambre causada por la pérdida progresiva de sus parcelas productivas y conocimientos agroecológicos tradicionales, todavía confinados en los cerebros y corazones de los adultos mayores, cansados y casi mudos. Al tiempo que la cultura se "monetariza" como víctima eterna de lo que técnicamente se puede llamar de "otros intereses". Con esto, millones de hectáreas de bosque tropical fueron deforestadas; y con ellas, los conocimientos y posibilidades de continuidad de las culturas locales, para ser sustituidos por ganado y termitas, ambos actualmente son las únicas manchas blancas sobre pastos degradados e inhóspitos.



Ganado y nido de termitas, con carita pintada, indican la degradación de los ecosistemas naturales amazónicos. Foto, D. Leal, junio/2006.

Asentados desde 1997 en estos terrenos, hoy estériles, que según los indígenas comprende 21.000 Ha, pero que se encuentra minado de haciendas, los mayores luchan para alimentar a sus hijos, nietos y bisnietos, sobrinos y agregados con la pensión que reciben del gobierno brasileño, de aproximadamente R\$ 350.00 reais (US\$150.00). La temperatura es de casi 40°C, y todavía deben enfrentar la sequedad y el polvo del mundo sin bosque, el parasitismo, las enfermedades respiratorias, digestivas y dermatológicas.

Cuando pasan frente al Río, hoy propiedad del hacendado, miran con mucha tristeza, probablemente soñando con antiguos baños de cuando eran niños en sus tierras originarias. Comida ya no es la yuca (*Manihot esculenta*), camote (*Ipomoea batatas*) y papa china (*Dioscorea spp.*) y todos los bananos (*Musa spp.*) que sembraban. Hoy comen granos de frijol contados en medio de arroz blanco ¿Carne, de qué? Cacería y pesca son utopía; pues piensan que ya no saben cazar con armas tradicionales y no tienen dinero para compra balas, anzuelos e hilo de pescar.

En la Aldea Las Casas, existen unas pocas gallinas que conviven sin porque con algunas lapas (*Ara spp.*). El ganado es una especie ajena a la vida indígena y son vidas perdidas en pastos distantes. Mientras que una muda de inga (*Inga sp.*), dos de açai (*Euterpe spp.*) y unas diez de camote y yuca, son protegidas con cercas y alambre de púas. Aún sin agua y con un calor abrasador, los indígenas tienen la esperanza de que un día el inga crecerá y de que sus hijos puedan subir para cosechar sus frutos. No obstante, no se puede saber realmente lo que será más difícil: que el inga crezca en estas condiciones climáticas o que los niños y niñas lleguen a crecer para comer el inga.



Palo de Inga (*Inga sp.*) y madre Kayapó de la Aldea Las Casas buscando atención de salud para su hijo. Foto, D. Leal, junio/2006.

En el escenario local, es común pensar que los indígenas son así y que existen comunidades peores, pero esto no alivia, ni apaga la realidad vivida por esta pequeña comunidad. Ni soluciona el problema vivido por tantas otras, estando ellas en mejores o peores condiciones de las observadas en Las Casas. En lugar de consolarse en saber que tal vez Las Casas no esté tan peor, este y otros ejemplos deben ser insumos para soñar con el cambio.

El caos existe y es parte de la naturaleza, pero la permanencia en el mismo solo conduce al suicidio **¿Será que alguien podría decir que pasará con los jóvenes, hoy entre los veinte y treinta años que viven confinados en esta Aldea?** Pues ya viven como pensionados sin tener edad y espíritu de pensionado; y sin recibir su propia pensión **¿Será que van a morir de la tristeza indígena, o la “moda” del suicidio anómico Xavante llegará también a esta tierra?** Los niños tienen una especie de bolsa de debajo de los ojos, toman antibióticos y de todo, menos comida. La pintura ya no disfraza la subnutrición y el posible daño renal causado por la deshidratación crónica de que son víctimas.

La escuela es un rancho de paja donde el profesor Raimundo Jardim imparte clases afuera, mientras habita adentro con su familia, incluyendo un niño de siete meses de edad. La comunidad cita que el dinero repasado para la construcción de la escuela nueva se encuentra aprisionado en la Municipalidad local. Los cuadernos son hojas de papel grapadas; el libro de portugués salió del basurero de alguien de la ciudad; la merienda escolar gubernamental dura solamente cinco días al mes; y solamente recibieron cincuenta lápices para un año de clases de ochenta y cuatro estudiantes. Los jóvenes demuestran un claro y medio desesperado interés en hacer alguna cosa. Un día pidieron unas semillas de plantas comestibles para una de las enfermeras del puesto de salud. Ésta pidió ayuda, pero nunca logró llevarlas hasta la comunidad, aunque hizo algunas gestiones para conseguirlas.



Ojos hinchados por deshidratación y Escuela de la Aldea Las Casas. Fotos: D. Leal, junio/2006.

El pueblo Kayapó del Brasil agoniza, y se dice hoy literalmente "*sin padre y sin madre ya que fueron abandonados por la FUNAI*". Estas son las palabras del joven Takwry, de veinte cuatro años, casado y con tres hijos, creados con la pensión de adultos mayores otorgada a su madre. Según los relatos locales, la Aldea Las Casas, fue establecida por tres o cuatro madres y padres, hoy ya bisabuelos y bisabuelas, que ya no saben como enseñar nada para sus descendientes. Cuando esto pasa con la oralidad de un pueblo, es porque ha llegado el momento de la muerte. Aun así, crean a un zopilote como *Xerimbabo*, siendo este un ser de la naturaleza y el último amigo de los Kayapó que espera su fin.



Abuelos de la Aldea Las Casas. Foto, D. Leal, junio/2006.

Pero la historia debe continuar. Entre toda la confusión de quien es o no el tutor de los Kayapó, se debe considerar que la entrada de cooperación con estos pueblos no puede, ni debe, ser llanamente agro productiva, y ni pensar en actividades que solamente generen dinero **¿Dinero para qué, para comprar más arroz y frijoles, para desaparecer en la cadena sin fin de los intermediarios?** Solamente una educación empoderadora puede favorecer la situación vivida. Es necesario lanzar mano de la *pedagogía del oprimido de Paulo Freire* u otro arreglo contemporáneo que abarque la complejidad de la vida amazónica y haga renacer el diálogo de saberes, para la sobrevivencia de este pueblo ancestral.

El proceso pedagógico debe informar/formar, empoderar y apoyar la incidencia de los grupos, constituida como un diálogo intercultural para la resistencia pacífica. La vía de entrada debe ser problemático-sistémica, antes de ser académica-disciplinaria. Los indígenas deben reencontrar el sentido de sus vidas, reconstruir su identidad, y esta reconstrucción intercultural debe pasar por la reconstrucción de los saberes ancestrales que agonizan aprisionados en abuelos y abuelas tristes.



Mujer Kayapó de Aldea Las Casas y zopilote. Foto, D. Leal, junio/2006.

La auto-estima es el único aliento a reconstruir de un pueblo. El reposicionamiento debe ser ante un mundo globalizado. La reconstrucción de afinidades con “el otro” sea el indígena, afrodescendiente o pobre de esta tierra es la última esperanza de este pueblo. La Cuenca Amazónica de los pobres es solo una, mientras que la de “los otros intereses” es otra. Los sobrevivientes de esta tierra deben reconstruir una paz inteligente ante los “otros intereses”, que trabajan para el fin de la sangre amazónica, en medio de minas y del exterminio de los últimos árboles y de la biodiversidad útil para la medicina del futuro; y nada a más de mucho polvo.

El pueblo Kayapó originalmente habitaba la Región Central de Brasil, siendo de filiación *Mebengokrë* o *Macro Ge-Kayapó* y uno de los más grandes de Brasil hasta los días de hoy. Su territorio ancestral abarca vastas extensiones de tierra de dos estados de Mato Grosso y Estado de Pará; para donde migraron huyendo de los invasores de tierra.

Después de siglos de lucha corporal, huida y restablecimiento, la muerte cultural y biológica continúa pairando sobre las comunidades Kayapó, llegando a diferentes pasos en cada una de las comunidades remanentes. A un poco más de doscientos kilómetros de la Aldea Las Casas se encuentra la **Aldea Kayapó del Gorotire**, una de las comunidades más tradicionales de asentamiento Kayapó en el Pará; y de las más contactadas por la sociedad local. Aun así, sus habitantes tratan de continuar viviendo tribalmente, indiferentes al enemigo que se acerca. En el año de 2004, cuatro caciques hombres y cuatro caciques mujeres gobernaban la aldea. La cultura Kayapó aparentemente es patriarcal. No obstante, abriga a un matriarcado de caciques mujeres que coordinan el trabajo femenino de su clan; y tienen voz determinante en las reuniones (Cacique Mujer Kayapó Kokokrañuk y Taira Kayapó, *com. pers.*).

Esquema de la aldea de Gorotire y de la Usina de Beneficiamiento de castaña



Dibujo esquemático de la Aldea Kayapó del Gorotire, Pará, Brasil. Dibujo: D. Leal, enero/2004.

Durante el año, tradicionalmente realizan fiestas exclusivas para mujeres, como la *Fiesta de la Mandioca*⁷, al principio del año, que culmina con la llegada de los hombres con la cacería para la *Fiesta del Beirarubu*, el bautismo de los niños. Las mujeres trabajan por muchos días para preparar una fiesta (Cacique Hombre Kayapó Tapiet y Cacique Mujer Kayapó Kokokrañuk, *com. pers.*).

Entre las actividades femeninas está la extracción y acarreo de leña, yuca (*Manihot esculenta*) y hojas. Además, deben preparar sus adornos con cuentas de colores, hilos de algodón, semillas, caracoles, caparazones y plumas; y pintar todo el cuerpo con una mezcla de *genipapo* (*Genipa americana*) y carbón vegetal (Cacique Mujer Kayapó Kokokrañuk; Cacique Mujer Kayapó Cocoli, *com. pers.*). El grafismo corporal Kayapó es uno de los más complejos y bellos (Cacique Hombre Kayapó Tapiet, *com. pers.*).

Relaciones históricas de los Kayapó con la sociedad local, Aldea Kayapó del Gorotire, Pará, Brasil.

⁷ Fiesta realizada en agradecimiento a la buena cosecha de la mandioca y de preparación para la fiesta del *Beirarubu* -el bautismo de los niños- cuando los hombres regresan de la cacería de la tortuga de tierra, el *jabuti*.

Grupo relacionado	Período	Intermediario
Madereros	A partir de los 70	Directo, FUNAI
Mineros	A partir de los 70	Directo, FUNAI
Mineradoras	A partir de los 80	Directo, FUNAI
Compradores de castaña-do-Pará	A partir de los 70	Directo, FUNAI
Compradores de otros productos agroforestales	A partir de los 80	Directo, FUNAI (por terminar intermediación)
Comerciantes locales	A partir de los 70	Directo, FUNAI
Nuevos hacendados	A partir de los 70	Directo, FUNAI
Poblaciones locales	Desde los 60	No obligatoriamente

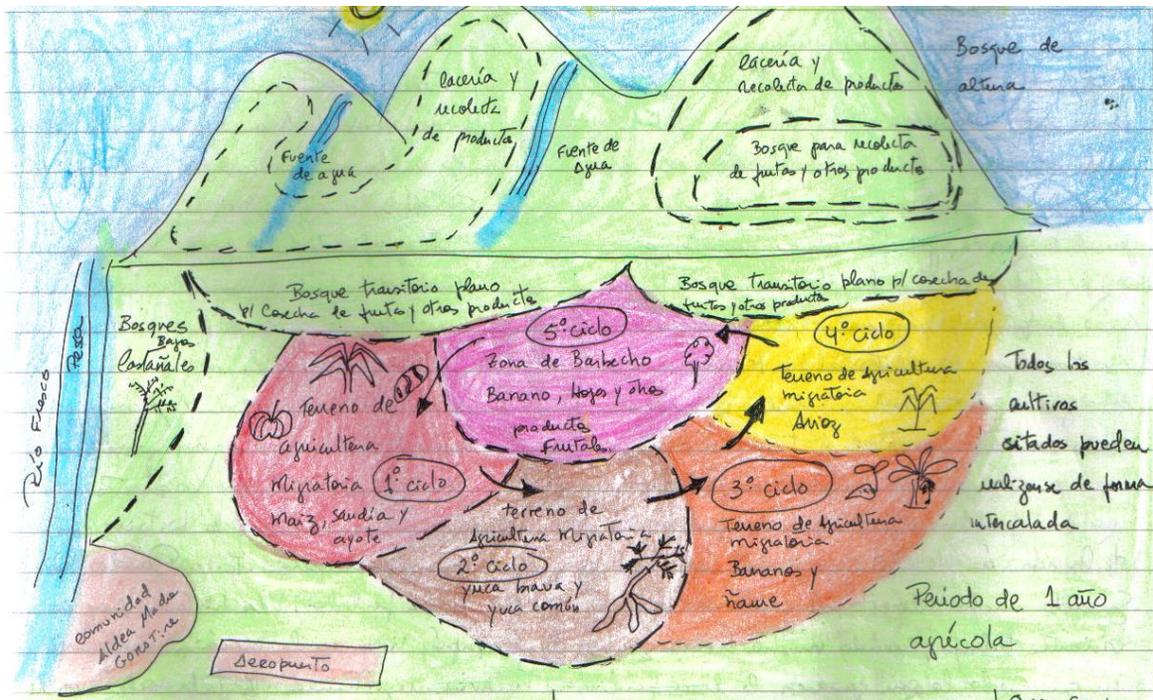
Fuente: Leal, D. Diário de Campo No. 2. Noviembre de 2003/marzo de 2004.

La estructura productiva de los Kayapó requiere sobrevivir como familia primeramente y luego dividir tareas a nivel clánico, como la caza y pesca por los hombres, y la agricultura y recolecta por las mujeres. Entre los productos cultivados, prácticamente solo comercializan la castaña-do-pará y algunas musáceas. La cultura Kayapó agoniza sin ser comprendida por la sociedad local (Cacique Hombre Kayapó Tapiet, *com. pers.*).

Es común pensar que los Kayapós están bien en sus relaciones históricas con los madereros, *garimpeiros* y otras figuras emergentes, lo cual no es cierto. Para el Gorotire, que tuvo detenida legalmente la minería y la tala de árboles a finales de la década de 1990, al mismo tiempo que el comercio de la castaña-do-pará no floreció, el clima es de depresión generalizada, expresada en la desnutrición, enfermedad, fuga, suicidio⁸ y muerte. En las miradas perdidas de los jóvenes, en evidente proceso de envejecimiento precoz y pérdida del vigor de continuar viviendo.

A principios del siglo XXI, las relaciones ilegales de las aldeas Kayapó con los madereros continuarían siendo intensas, de manera que se registró la tala selectiva de madera dentro de la reserva del Gorotire en diferentes áreas y senderos, donde se encontró vestigios de la extracción de madera de especies nobles como el *cumarú*, *jatobá*, *cedroaranha*, *camacará* e *itaúba*. Acción duramente criticada por el Cacique Zeoté en esa ocasión, quien citó: “*algunos siguen vendiendo madera y son ellos que buscan a los madereros, que hoy ya evitan explorar madera en las zonas indígenas, debido a las presiones del IBAMA. El cargamento en madera de un camión grande es vendido a menos de veinte y cinco dólares (Cacique Zeoté Kayapó, com. pers.)*.”

⁸ Entre 2003-2005, en el Estado de Pará, se registraron dos suicidios de hombres Kayapó por depresión.



Dibujo esquemático de los ciclos de agricultura migratoria remanente en la Aldea Kayapó del Gorotire, Pará, Brasil. Dibujo: D. Leal, enero/2004.

Los caciques o líderes que negocian la madera de esta forma lo hacen en perjuicio del grupo, pues toman recursos naturales que son propiedad de todos; obligan a las personas bajo su poder a trabajar en la apertura de caminos; facilitan encuentros o la experiencia de vivencias nefastas para la cultura, las cuales bien pueden ser reproducidas en el futuro; además, con los beneficios proporcionales ofrecidos a los que están más cercanos a su área de acción, desarrollan relaciones con un carácter cada vez más clientelar. Tentados por el asedio a sus riquezas, viven en la dualidad de la incorporación/destrucción.

Los Kayapós del Gorotire tradicionalmente cultivan todo el valle alrededor del centro comunal. Las áreas de cultivo se encuentran en una zona plana y fértil, rodeada de montañas con cataratas y otras fuentes de agua potable. Los terrenos son preparados en el verano, entre junio y octubre. Tumban, rozan, queman y siembran dos semanas después de la quema, que ocurre en una fecha de julio o agosto, la cual se calcula según las fases de la Luna. Siembran el maíz y luego la yuca intercaladamente. La sandía se siembra en un terreno aparte, también alternada con la yuca. Más tarde, la yuca se desarrolla después de la cosecha del maíz y de la sandía. El ayote se siembra después, combinado con la yuca.

Impresión de los guerreros Kayapó sobre la distribución de la fauna cazada, según la distancia del Gorotire		
Fauna de caza	Distancia de la Aldea del Gorotire	
	Cerca	Largo
Saíno		x
Cariblanco		x
Tortuga de tierra		x
Armadillo	x	
Ave Mutum	X	
Ave Jacu	x	
Mono		x
Fuente: Trabajo de campo: entrevistas individuales y colectivas (Febrero/2006)		

Cosechan la yuca en el invierno, entre enero y mayo, aproximadamente 6 meses después de su siembra. Puede ser que por un período no siembren todas las especies citadas o que lo hagan en otros terrenos. El período de descanso de los terrenos agrícolas, de barbecho o *capoeira*⁹, varía entre diez y quince años, mientras que el de siembra es mucho menos extenso. La siembra consiste de una primera fase, de aproximadamente dos años, y una segunda fase que puede durar varios años, de siembra y cosecha de frutales semi-perennes y perennes –tubérculos, medicinales, artesanales, entre otros– en los terrenos que ya se encuentran en barbecho.

Los cultivos del barbecho protegen y dan fecundidad a la tierra, pues incorporan nutrientes al suelo que serán aprovechados por los cultivos. Este barbecho técnicamente debe ser considerado como *mejorado* ya que presenta diferentes cultivos manejados. La diversidad de los cultivos tradicionalmente se ha reflejado en la dieta Kayapó. En los terrenos de barbecho se encuentran mangos (*Mangifera indica*), marañón (*Anacardium occidentale*), ananás¹⁰ (*Annanas spp.*), jobo (*Spondias mombin*), nance (*Byrsonima crasifolia*), inga (*Inga vera*), papaya (*Carica papaya*), coco (*Cocos nucifera*), bananos (*Musa spp.*), sororoca (*Musa sp.*) para hoja y fruto, y otras especies.

Las mujeres son las que cultivan, cosechan, traen frutas, leña y otros productos de los bosques; también cazan y pescan animales pequeños en los terrenos cercanos y de cultivo. Los hombres cazan y pescan animales de mayor tamaño, en zonas más aisladas. Las mujeres maduras salen a trabajar a los terrenos de cultivo, mientras que sus hijas, abuelas y abuelos preparan comida y cuidan a los niños (Cacique Hombre Kayapó Tapiet; Cacique Mujer Kayapó Kokokrañuk; Cacique Mujer Kayapó Kraikapio, *com. pers.*).

⁹ Descanso de la tierra.

¹⁰ Frutal silvestre similar a la piña.

Ecosistemas y agroecosistemas reconocidos por los Kayapós del Pará en la década de 1970-1980		
Zonas de Vida Reconocidas por los Kayapós		
No.	Nombre Comum	En Kayapó
1	Bosque	Krāi
2	Pasto bajo	Kapôt-kein
3	Pasto alto	Kapôt-kam-bôiprek
4	Sabana co algunos árboles	Pykatí'ô'krāi
5	Sabana con árboles	Kapôt-kemepti
6	Bosque con claros	Bà-ràràra
7	Bosque de corredor	Bà-kamrekre
8	Bosque denso	Bà-êpti
9	Bosque alto	Bà-katí (pi'y-kô)
10	Bosque inundable I	Ngò-bà
11	Bosque inundable II	Ngó-nipok
12	Bosque inundable III	Ngò-bum
13	Bosque inundable IV	Bà-kà
14	Zona de cultivo agrícola I	Pyka-fyk
15	Zona de cultivo agrícola II	Pyka-kamrek
16	Zona de cultivo agrícola III	Pyka-ti

Fuente: Posey (1987)

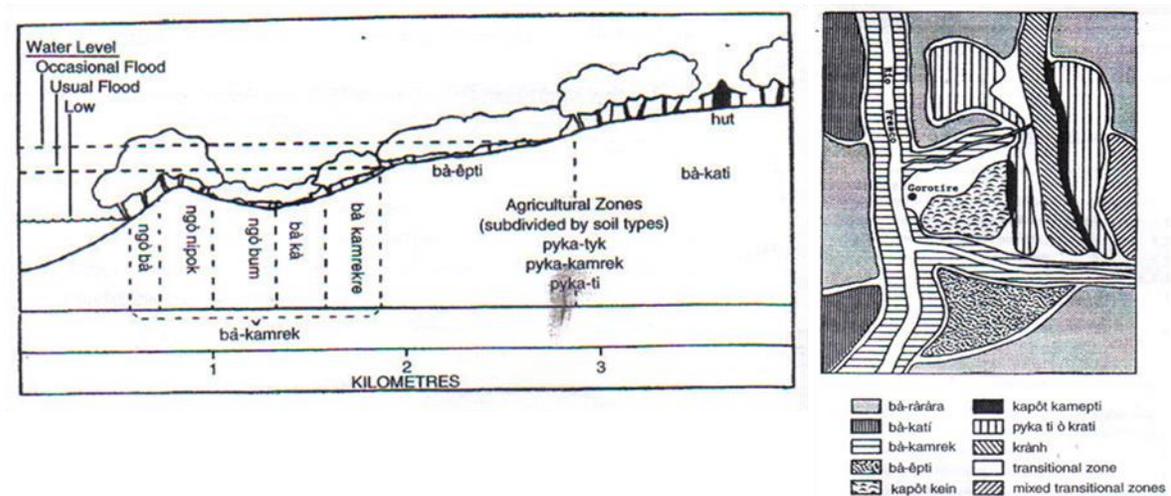
Algunos niños, principalmente lactantes, van al campo con sus madres. En el campo el trabajo es pesado; cada mujer debe caminar un mínimo de dos horas con una carga de cuarenta a cincuenta kilos. Aunque los terrenos del valle del Gorotire son relativamente planos, con esta carga deben cruzar varios ríos, zonas pedregosas y resbalosas durante más de dos horas, además de atender durante esa caminata necesidades fisiológicas.

La vida Kayapó en el Gorotire se ha sustentado en el trabajo articulado entre la agricultura de las mujeres y las actividades de caza y pesca que realizan los hombres; en la vida tribal todos los integrantes del clan trabajan. La sostenibilidad es organizada diaria y clánicamente; los hombres cazan juntos y las mujeres del clan trabajan en los terrenos de cultivo. Los que se quedan en la Aldea se reúnen en una de las casas del clan para cocinar. Los jóvenes y niños y niñas, cazan, pescan pequeñas presas y ejecutan algunas tareas domésticas (Cacique Hombre Kayapó Merekori; Cacique Hombre Kayapó Amioiti, com. pers.).

La agricultura Kayapó es producto de una cosmovisión prácticamente desconocida para el mundo exterior; los ciclos de siembra y cosecha relacionan el calendario agroecológico con la ritualidad y ésta se encuentra relacionada a los ciclos astrales. No obstante, es una agricultura vulnerable. El Kayapó todavía "es Kayapó", haciendo honor al significado del nombre que ellos dan para sí mismos, *Mebengokrë*: "gente de aquí mismo", aunque su identidad es frágil.



Esquema horizontal y vertical de la *ecozona Ba-Kamrek* o Bosque de Galeria, donde se encuentran los castaños.



La identidad productiva Kayapó se encuentra indefensa frente a los cambios sociales, tecnológicos y productivos impuestos en la región. Cada día la vida comunitaria se agrava, pues las zonas de cultivos tradicionales son perjudicadas, al mismo tiempo que las actividades de caza y pesca están seriamente deprimidas. Los Kayapós indican no tener los medios para realizar su agricultura, pescar e cazar. Durante años, los *royalties* de la minería y de la madera financiaron la compra de machetes, hachas, azadones, anzuelos, hilos de pesca, munición y alimentos básicos, como arroz, frijoles, azúcar, café, tabaco y otros, condicionando la vida del Gorotire a estas dependencias.

Impresión de los guerreros Kayapó sobre la distribución de la fauna acuática, según distancia del Gorotire			
Fauna extraída	Distancia de la Aldea del Gorotire		Localización
	Cerca	Largo	
Pacu	x		Río Fresco
Pintado		x	Río Fresco
Curumantan	x		Río Fresco Río Sonho
Piranha	x		Río Fresco
Acarí		x	Praias do Río Fresco
Tracajá	x		Río Fresco
Fuente: Trabajo de campo: entrevistas individuales y colectivas (Feb/2006)			

Actualmente, los Kayapós del Gorotire no cuentan con estos recursos, debido a que la prohibición de la extracción de madera y de la minería, acabaron con los *royalties*; así como a causa del precio deprimido de la *castanha-do-pará*, que no genera el capital necesario siquiera para el proceso de extracción. **La caída en desuso de los instrumentos tradicionales de caza y pesca, fomentada por la dependencia de los instrumentos occidentales, la falta de dinero para su adquisición, asociada a una aparente tendencia al sedentarismo y a la concentración en asentamientos, generan una depresión progresiva del consumo de alimentos en el Gorotire, condición que coloca la vida Kayapó en alto riesgo de sobrevivencia. El problema se caracteriza por el hambre y la desnutrición, directamente vinculada a la pérdida de las relaciones orgánicas con el territorio, al mismo tiempo que se incrementa la dependencia de los alimentos externos.**

En el año 2004, los Kayapós indicaron tener presente en su dieta por lo **menos 17 especies de la fauna terrestre y 9 de la fauna acuática, 10 cultivos anuales y 10 cultivos perennes o de extracción agroforestal, como el açai (*Euterpe sp.*), el palmito (*Euterpe spp.*), el pejibaye (*Bactris gasipaes*) y otras especies de frutas que se reproducen tanto en zonas de bosque como en áreas antrópicamente manejadas.**

Si se considera la diversidad de las especies cultivadas en tierras indígenas en décadas anteriores, el número de especies citadas por los Kayapós ya se encontraba deprimido en los primeros años del siglo XXI. En el año 2004, los Kayapós señalaron algunos detalles de la situación y citaron que ya no era posible cazar en zonas próximas a la Aldea, pues normalmente salían a cazar a las 7:00 a. m. y regresaban a las 2:00 p. m., sin haber obtenido alguna presa. Las jornadas de caza en estas condiciones deberían extenderse a territorios más distantes, lo cual requiere obligatoriamente que se reúnan expediciones mayores, con todo lo que esto implica.



Tortuga amazónica (*Podocnemis expansa*). Foto: D. Leal, 2007.

En un análisis rápido de la disponibilidad de caza en el Gorotire, los Kayapós indicaron que 4 de 7 especies cazadas estaban distantes de la Aldea. A principios de la década de 1980, el antropólogo Darryl Posey registró una mayor diversidad de cultivo y consumo en el Gorotire, y anotó la **presencia de 19 especies perennes de frutas y de 22 cultivos anuales. Encontró 13 variedades de bananos y plátanos (*Musa spp.*), 11 de yuca brava (*Manihot spp.*), 6 de yuca no venenosa (*Manihot spp.*), 8 de maíz (*Zea mays*), 17 de ñame (*Dioscorea spp.*), 6 de achiote (*Bixa spp.*) y 54 especies de abejas (*Apis mellifera*, *Melipona spp.*, *Partamona sp.*, *Trigona spp.*, *Oxtrigona spp.*, *Scaura longula* y *Frieseo-melita sp.*, entre otras), domesticadas y cultivadas cotidianamente por los Kayapós** (Posey, 1989:68).

En procura de descifrar las relaciones de los Kayapós con su ambiente natural, Posey encontró que reconocían **16 grandes tipos de ecozonas en el territorio del Gorotire, todas con nombres específicos en la lengua Kayapó, conformadas por los montes, zonas de cultivo, diferentes tipos de pasturas, ecosistemas de transición a la sabana, ecosistemas de transición a los bosques tropicales y diferentes tipos de bosques clasificados, según la localización, pendiente, densidad y composición de flora y fauna.**

Los Kayapós asocian la existencia de animales con plantas y la existencia de plantas con la calidad del suelo (Posey, 1987:62). Por ejemplo, la presencia de la tortuga de tierra (*Quelonis spp.*) se asocia al árbol *Cajazeira* (*Spondias lutea excelsa*); estos datos indican que algunos conocimientos relacionados con la fauna y con la supervivencia persisten, lo difícil de predecir es por cuánto tiempo, a medida que se deprimen los eventos de caza y la cantidad de fauna de caza.

Especies reconocidas como parte de la dieta Kayapó				
No.	Nome Comum	Nombre Kayapó	Nombre Científico	Forma de Obtención/Producción
Fauna Terrestre				
1	Danta	Kukrit	<i>Tapirus terrestris</i>	Caza con arma de fuego o borduna
2	Cariblanco	Angrün	<i>Tayassu tajacu</i>	Caza con arma de fuego o borduna
3	Saíno	Angrüre	<i>Tayassu pecari</i>	Caza con arma de fuego o borduna
4	Tepezcuintle	Ñgrá	<i>Agouti paca</i>	Caza con arma de fuego o borduna
5	Guatusa	Kokeiñe	<i>Dasyprocta sp.</i>	Caza con arma de fuego o borduna
6	Venado	Niānyu	<i>Mazama sp.</i>	Caza con arma de fuego o borduna
7	Armadillo	Tonün		Captura manual
8	Tortuga	Kapran		Captura manual
9	Mono nocturno	Ñiakonti	<i>Aotus sp.</i>	Caza con arma de fuego o flecha
10	Mono blanco	Cocoire	<i>Cebus sp.</i>	Caza con arma de fuego o flecha
11	Mono capuchín	Iequi	<i>Cebus sp.</i>	Caza con arma de fuego o flecha
12	Mono Congo	Cubäti	<i>Alouatta sp.</i>	Caza con arma de fuego o flecha
13	Mono araña	Cocoika	<i>Ateles sp.</i>	Caza con arma de fuego o flecha
14	Puerco espín	Gröi	s.i	Caza con arma de fuego o borduna
15	Lora	Kroitre	<i>Psittacidae</i>	Caza con arma de fuego o flecha
16	Galina de Monte		s.i.	Caza con arma de fuego o manual
17	Jacú		s.i.	Caza con arma de fuego o manual
Fauna Acuática				
1	Tortuga	Krantüt	s.i	Isca de Peces
2	Pez Trairão	Kroitire	s.i.	Isca de guabinaba y castaña
3	Pez Surubim	Koñan	s.i	Isca de guabinaba y castaña
4	Pez Bocaragua	Bü	s.i	Isca de guabinaba y castaña
5	Piranha	Tektuti	s.i	Isca de peces o pajaritos
6	Pez Pacú	Paboca	s.i	Isca de guabinaba y castaña
7	Pez Acari	Kari	s.i	agarra con la mano
8	Pez Curumantan	Curumantan	s.i	Pesca con flecha
9	Pez Pintado	Korán	s.i	Isca de peces o pajaritos
Cultivos Anuales				
1	Camote	Yät	<i>Ipomoea batatas</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
2	Papa china	Möp	<i>Dioscorea sp.</i>	1ª e 2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
3	Maíz	Bay	<i>Zea mays</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
4	Yuca	Kwyrä-djài	<i>Manihot esculenta</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
5	Ayote	Katere	<i>Curcubita spp.</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
6	Arroz	Bay-gogo	<i>Oriza sativa</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
7	Frijoles	Mät-kwat	<i>Phaseolus vulgaris</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
8	Sandía	Katekaäk	<i>Citrullus vulgaris</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
9	Piña	Akränitu	<i>Ananas comosus</i>	1ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
10	Ananas	Akränitu	<i>Ananás spp.</i>	1ª 2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
Cultivos Perennes				
1	Açaí	Pidjo-rä	<i>Euterpe sp.</i>	2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
2	Bacaba	Norä	<i>Oenocarpus distichus</i>	2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
3	Inga	Konoko	<i>Inga sp.</i>	2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
4	Uxi	Pdjo-kamrek	<i>Endopleura uchi</i>	2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
5	Cacau	Kuben krä ti	<i>Theobroma cacao</i>	2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó
6	Palmito	Rigño	<i>Euterpe sp.</i>	2ª etapa del ciclo agrícola Kayapó



Castaña del Pará. Las castañas tienen forma alargada y se encuentran en diferentes cantidades dentro de un orizo (coco) de fuerte estructura. Foto: D. Leal, 2006.

El uso de armas de fuego y el aumento poblacional en el Gorotire, entre las décadas de 1970-1980, más la deforestación y actividades mineras en la región, pueden haber deprimido la reproducción de la fauna de caza en la región. Si se considera que el saíno (*Tayassu tajacu*) es una especie que resiste a elevadas presiones de caza, el hecho de que la especie se encuentre actualmente en zonas distantes del Gorotire es un indicador de que se han practicado elevadas presiones de caza en las últimas décadas. Los Kayapós manifiestan que antes del contacto con la sociedad occidental, pescaban con arco y flecha y utilizaban venenos en el verano, como el *timbó*, el *kruköre* y el *tekrekoire*.

El contacto trajo el anzuelo y el hilo de pescar, productos fácilmente negociables por los Kayapós en los períodos económicos dorados. Las actividades de pesca actualmente se encuentran deprimidas por falta de anzuelos e hilo, lo cual explica el hecho de aun cuando 4 de las 6 especies acuáticas citadas se reproduzcan cerca de la Aldea, no se encuentren diariamente muchas canoas Kayapó en labores de pesca en el área.

La falta de alimentos está directamente relacionada con la depresión progresiva de las actividades agrícolas tradicionales. En enero de 2004, se notó que la agricultura practicada en el Gorotire ya podría ser considerada diferente de la agricultura ancestral de los *Apetês*, observada por el antropólogo Posey, cuando los Kayapós creaban y recreaban agroecosistemas completamente adaptados a las condiciones microambientales, al mismo tiempo que trabajaban para modificarlas (Posey, 1987:201).



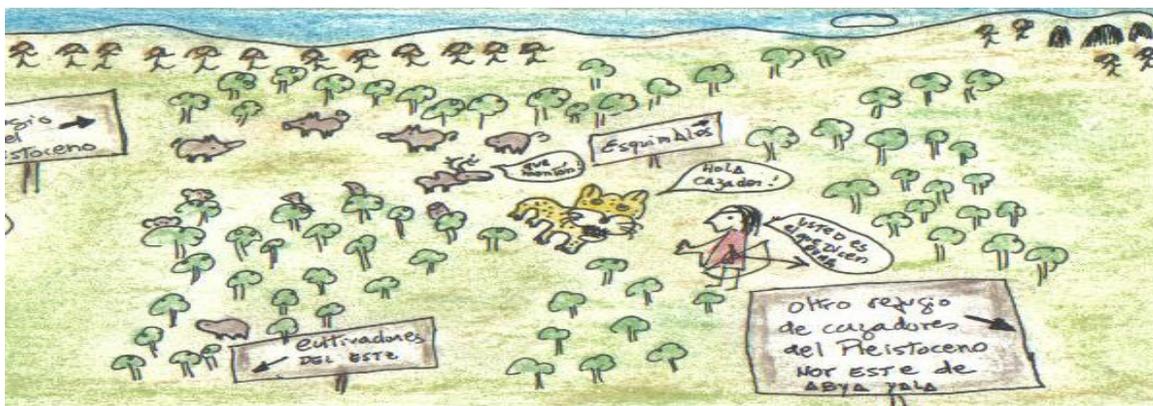
Panorámica de la Aldea Kayapó del Gorotire. Fotos: D. Leal, 2006.

Los Kayapós producían una gran variedad de alimentos, a partir de un **complejo manejo que involucraba la manipulación de las condiciones de luz, sombra y humedad, en una unidad productiva, conocida como Apetê, característicamente circular, o en formación de mini-floresta, mientras que producía diferentes alimentos, crecía y se reproducía como un ecosistema de sucesión, donde la complejidad de las relaciones ecológicas se incrementaban, al mismo tiempo que el sistema físicamente se expandía sobre el territorio** (Posey, 1987:210).

Actualmente, se encuentran áreas de cultivo manejadas principalmente por mujeres y ancianos. Todavía es posible observar la sucesión de los ciclos de producción, pero no el arreglo circular clásico del Apetê. Esto, tal vez porque las zonas de cultivo tradicionales del Gorotire, a partir del boom minero y maderero en el territorio, pasaron a ser reabiertas con la ayuda de maquinaria externa y de la lógica occidental.

Del análisis de los problemas contemporáneos de la cultura Kayapó y de las alternativas de continuidad, se desprende la necesidad **de incentivar prácticas agroecológicas y agroforestales propias de la cultura, como forma de recuperación de la autonomía reproductiva, al mismo tiempo que las relaciones de dependencia con los insumos y la sociedad externa se resignifican.**

III. TRASFONDO: Muerte lenta, vida eterna



El Estado¹¹ de Pará nació de una diversidad de excluidos que llegaron a refugiarse y a cultivar la tierra. Grupos indígenas, africanos y pequeños poblados mestizos se establecieron en las fronteras de la Amazonía paraense¹². Los indígenas mucho más escondidos en los bosques densos de *terra-firme*¹³. Los africanos más cerca de los ríos y en zonas de bosques densos también. Los *seringueiros*¹⁴, en los bosques de transición entre las zonas ribereñas y de *terra-firme*. En las orillas de los ríos, se establecieron poblaciones *ribereñas*¹⁵ de extractores de productos agroforestales diversos¹⁶, *drogas-do-sertão*.

La élite *paraense*¹⁷ se conformó en diferentes fases migratorias; primero llegaron soldados portugueses¹⁸ a contener la invasión francesa; después, comerciantes ingleses, turcos, judíos y más portugueses, constituyeron un verdadero rosario de poblados en las orillas del Río Amazonas y de sus afluentes; aparte de Belém, la capital, adonde todos los productos agroforestales llegaban obligatoriamente al mercado del *Ver-o-Peso* para su medición, deducción de tributos y envío a Europa. La economía colonial se asentaba en la explotación de los recursos naturales con gran apogeo en el *boom* del caucho, en el siglo XIX^{19,20} (Ribeiro, 1996:35).

¹¹ Unidad Federativa equivalente a las Provincias en otros países latinoamericanos.

¹² Propio del Estado de Pará, Brasil.

¹³ Bosque no inundable, con altitudes superiores a los 50 m.s.n.m.

¹⁴ Extractores del caucho.

¹⁵ Habitantes tradicionales de las orillas de los ríos y otras formaciones acuáticas de la Amazonía brasileña.

¹⁶ Caucho, canela, zarzaparrilla, copaíba, entre otros.

¹⁷ Persona natural del Estado de Pará, Brasil.

¹⁸ El del Amazonas constituye una de las áreas de más antigua ocupación europea en Brasil. Ya en los primeros años del siglo XVII allí se instalaron soldados y colonos portugueses, inicialmente para expulsar franceses, ingleses y holandeses que disputaban su dominio, después como núcleos de ocupación permanente... (Darcy Ribeiro, 1996).

¹⁹ Grupos de indígenas expulsados de sus territorios deambulaban por los bosques, sin rumbo. Para cualquier lado que se dirigieran, se deparaban con grupos de caucheros, balateros, seringueiros, listos para exterminarlos.

²⁰ Para este periodo nacen varios otros barrios en Belém y se renueva el centro arquitectónico de la ciudad con la construcción del Teatro da Paz de la Basílica de Nazaré, de los parques, entre otros.



Círio de Nossa Senhora de Nazaré. Foto: D. Leal, octubre 2006.

Las actividades de explotación y comercialización de recursos naturales todavía sostienen económicamente al Estado de Pará, donde las extracciones forestales se realizan con algunos productos que no tienen contraparte en el mercado mundial²¹. En el último siglo, se inició la exploración minera y maderera en el sur del Pará; así, se abrieron muchos campos, con lo que grupos indígenas y poblaciones tradicionales fueron afectados de diferentes maneras por proyectos hidroeléctricos, mineros y madereros, aparte de los colonos del sur, quienes llegaron a deforestar áreas para destinarlas a la cría de ganado y el cultivo. Estas zonas desde antes eran disputadas por poblaciones antiguas.

Los grupos que se establecieron en el Pará han sobrevivido a diferentes formas de explotación, guerras territoriales, epidemias²², y al hambre. Cada azote facilitó la depredación de los recursos naturales, en franca *compulsión ecológica*²³. Las poblaciones tradicionales actualmente continúan siendo atacadas por los sectores dominantes y permanecen vigentes diferentes formas de esclavización de afro-brasileños, indígenas y población mestiza.

²¹ El yute, el caucho y otras plantas medicinales han sido robadas, patentadas y producidas en otras latitudes.

²² Grupos indígenas, a principio fue varicela, gripe y sarampión, hoy tuberculosis y SIDA.

²³ Afectan a los grupos indígenas de dos formas básicas. Primero, como una competencia entre poblaciones que disputan recursos diferentes de un mismo territorio y culmina con la muerte intencional de los indígenas o la transformación de su hábitat de una manera tan drástica que hace inoperante su antiguo sistema adaptativo, amenazándolos de la extinción. Darcy Ribeiro (1970). Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Companhia das Letras. Brasil.



Niños Quilombola (Afrodescendientes) de la Amazonía Paraense, Asentamiento Quilombola del Abacatal, Pará, Brasil. Foto: D. Leal, octubre 2006.

En medio de la conquista de territorios, esclavización y exterminio, los indígenas y afrodescendientes huyeron hacia los territorios amazónicos más inhóspitos, y sobrevivieron al lograr invisibilizarse a las poblaciones urbanas de la época. El orden de establecimiento de los colonizadores puede haber sido el siguiente: los menos excluidos ocuparon territorios más cercanos; estos pueden haber sido los *ribereños* y *caucheros*; en una posición intermedia estaban los Quilombos²⁴ y los indígenas, como los más excluidos y odiados; estos se establecieron en territorios muy distantes y ocultos, como los Kayapós conocidos por tener tierras muy fértiles, riquezas minerales y vegetales.

Los africanos y afrodescendientes que permanecieron en las haciendas reconquistaron su libertad en 1888. Cuando fueron expulsados de las tierras patronales o al huir de las haciendas, establecieron asentamientos autosuficientes, a considerables distancias de los centros de población y de las haciendas. Los Quilombos se integraron al contexto local, ocuparon espacios en la economía extractiva, resistieron y sobrevivieron (Salles, 2005:237). La capacidad de sobrevivir en los bosques era el principal desafío impuesto por los *mocambeiros* a las autoridades. Consta en antiguos documentos que cuando las comunidades de los quilombolas estaban cercanas a las de los terratenientes, a principios del siglo XX, eran obligados a pagar alquiler²⁵ con la venta de productos agrícolas.

²⁴ Después de la abolición de la esclavitud.

²⁵ Que en estos casos podrían o no tener títulos legales de la tierra, sin embargo tenían poderes y métodos para lograr la expulsión de los afro-descendientes de la tierra en cuestión.



Cultivador de pripioca en el estado de Pará

Abuelo Quilombola (Afrodescendiente) de la Amazonía Paraense, y raíz de *pripioca* (n.c.d.), producto utilizado en la industria de perfumes artesanales de Pará, Brasil. Foto: D. Leal, octubre 2006.

Los casos de endeudamiento y esclavización por deuda eran comunes en la época. Actualmente, los productos de las comunidades quilombolas todavía son comprados a precios relativamente bajos, que pocas veces alcanzan para la compra de los productos de subsistencia familiar²⁶ (Westphalen Nunes, *com. pers.*).

Hace apenas una década que los quilombolas empezaron a auto-reconocerse como descendientes de antiguos esclavos africanos y a tejer un movimiento social propio, compuesto, actualmente, por 63 asociaciones presentes en 280 comunidades, con cerca de 18.000 familias y 109.000 personas, cuyas demandas principales implican la titulación de tierras, capacitación, infraestructura y desarrollo de actividades agroecológicas sostenibles, con apertura hacia el mercado local (José Carlos Galiza, *com. pers.*).

EN los últimos años el Movimiento Quilombola ha logrado gran incidencia en el contexto local, a diferencia de la resistencia política indígena. Guiados por la FUNAI, en una especie de burbuja institucional cada vez más circunstancial, los grupos indígenas de Pará corren graves peligros de muy poco tiempo, la extinción cultural-ecológica y luego biológica.

²⁶ Queroseno, sal, azúcar, café, leche en polvo, entre otros.



Horno Tradicional Quilombola para hacer carbón vegetal Pará, Brasil. Foto: D. Leal, octubre 2006.

La capacidad de resistencia de las culturas indígenas de Pará se ha menoscabado por el contacto con la sociedad dominante, desconocida para ellos, así como la autodestrucción que dicho contacto podría propiciar. Desde antes de la conquista, los grupos indígenas vivieron procesos continuos de cambios y migraciones en su lucha contra grupos vecinos, los conquistadores que se adentraban al territorio brasileño en dirección noroeste, y luego contra mercenarios e intrusos que invadían sus territorios. Sin otra salida, adaptaron su *modus vivendi* a nuevas tierras y circunstancias, en procesos que implicaron sucesivas transfiguraciones étnicas, que aún siguen ocurriendo (Ribeiro, 1997:106).

La conquista y los procesos sociales derivados impusieron nuevas condiciones, que suponían cambios en todos los ejes de la vida de estas poblaciones; es decir, cambios en las formas de uso de la tierra, en los *sistemas adaptativos*²⁷ como un todo y en la dieta, además de modificaciones en las estructuras clánicas y tribales, y en las relaciones con los grupos vecinos. Los cambios originaron tribus de sobrevivientes con habilidades para adaptarse a nuevos tiempos y nuevas relaciones, aunque no sin muchas pérdidas y padecimientos de diferentes naturalezas²⁸ (Ribeiro, 1997:107).

²⁷ Corresponde a todas las estrategias y sistemas creados para dar soporte a la vida material de las culturas: sistemas agroforestales, de manejo y aprovechamiento de los recursos naturales, entre otros.

²⁸ Esto en menor dimensión se aplica a las poblaciones afro-brasileñas también.



Estudiantes Indígenas escalando árboles en su momento de descanso entre clases, Costa Ecuatoriana. Foto: D. Leal, junio 2007.

El antropólogo Darcy Ribeiro, en sus *Diarios Indios*, reunió información suficiente para pensar que las culturas indígenas amazónicas no han estado estáticas en el tiempo. La hipótesis fue probada en investigaciones acerca de los orígenes de la cultura *Kaapor*, actualmente presente en el extremo oriente de la Amazonía brasileña, a partir de migraciones de antiguos *Tupinambás*, desde el sureste de Brasil (Ribeiro, 1996:12).

Se ha comprobado que en el proceso la mayoría de los grupos desapareció; algunos se fusionaron y lograron constituir nuevos grupos, adaptando su vida clánica-tribal y sus estrategias de supervivencia a nuevos ecosistemas. Entre ellos, sobrevivieron principalmente los que dominaban las técnicas agrícolas²⁹, como los actuales descendientes de los grupos *Arawak* y *Tupi*; y los mejores en la guerra, como los indígenas *Caribe* y *Kayapó*; además, los indígenas que no fueron adoctrinados por las misiones cristianas, muy pocos emigraron a zonas desconocidas, quienes hoy reciben el calificativo de indígenas aislados.

Con la constitución de la República Federativa de Brasil, a finales del siglo XIX³⁰, se pasó del exterminio sanguinario, practicado por las expediciones de conquista, a expediciones de pacificación, encabezadas por el Marechal Rondon, cuyo lema era: “*Morir si fuera necesario, matar nunca*” (Ribeiro, 1996:136).

²⁹ Ya que los grupos recolectores necesitaban grandes áreas de terrenos, codiciados principalmente por ganaderos.

³⁰ Léase en Darcy Ribeiro (1996). *Os indios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Companhia das Letras. Brasil.



Cuenco Tradicional Amazónica para cocinar harina de yuca (*Manihot esculenta*). Foto: D. Leal, junio 2007.

En el siglo XX, la protección se institucionalizó con la constitución primero del SPI³¹, y luego de la FUNAI³². El SPI fue la institución matriz del proceso de integración del indígena en Brasil. Entre los objetivos de las misiones de integración, se encontraba el componente de *localización de trabajadores nacionales*. La que no evidenciaría más que la intención declarada de asimilar a los contingentes indígenas como mano de obra barata para la construcción del norte de Brasil " (Ribeiro, 1996:157).

Este proceso³³ alcanzó diferentes grados y profundidades en los espacios amazónicos, y en distintos casos llegó a llevar a los indígenas de la condición de *indio tribal*³⁴ a la de *indio genérico*³⁵ un desplazado más en la masa de brasileños desconocidos, que al fin nunca llegarían a ocupar un estatus de *brasileño promedio*, según el plan de desarrollo e integración nacional de la época (Ribeiro, 1996:160). A partir de la década de 1950, se crea la FUNAI, con el objetivo de proteger al indígena en sus territorios, intermediando en sus relaciones con la sociedad dominante. Según los jefes de esta Institución, fue hasta la estructuración de la FUNAI que territorios se demarcaron con criterios cada vez más "humanos", con mayor respeto a las zonas de vivienda y los ecosistemas naturales y cultivados³⁶.

³¹ Servicio de Protección del Indio y de localización de trabajadores nacionales, fue creado con el Decreto Nº 8072 del 20 de julio de 1910.

³² Fundación Nacional del Indio, Brasil.

³³ Ribeiro, D. (1996) *Ibid.*

³⁴ Indio tribal es el que vive en aldeamientos aislados y con cierta organización propia. Tomado de Ribeiro, D. (1996).

³⁵ Indígenas que perdieron su identidad tribal. Tomado de Ribeiro, D. (1996).

³⁶ Pires Menezes (2000). Parque indígena do Xingú: A construção de um território estatal. Editora da Unicamp. São Paulo, Brasil. 405 p.



Cultivo Quilombola de abejas. Fotos: D. Leal, enero 2007.

En una fase posterior³⁷, aunque los territorios indígenas se ampliaron, la FUNAI impedía la salida de los indígenas de las aldeas y supuestamente no autorizaba la entrada de los no indígenas a sus territorios. El aislamiento impuesto se transformó en exclusión pues no se promovió el empoderamiento de los indígenas para la lucha por la supervivencia de sus culturas.

La depredación de los recursos naturales y de la vida ecológica de los grupos indígenas de Pará sigue a pasos firmes. En el año 2001, por lo menos 25 de las 42 etnias indígenas tendrían menos de 300 integrantes. Estas etnias son: *Amanayé, Anambé, Apiaká, Arara, Araweté, Asuriní do Xingú, Atikum, Guajajara, Guaraní, Juruna, Karajá, Kararaô, Kuruaya, Panará, Hiskaryana, Karafayana, Katuena, Mawayana, Tunayana, Xeréu, Xikiana, Wapyxana, Suruí, Xipaya, Zo'é* (Ministério da Justiça y FUNAI , 2002:1).

De los indígenas *Hiskaryana, Karafayana, Kaxuyana, Katuena, Mawayana, Tiriyo, Tunayana, Xeréu, Xikiana, Wai-wai* y *Wapyxana*, presentados como una totalidad de 3.000 integrantes, si se divide este total por el número de grupos étnicos de igual forma, se tiene que cada grupo tendría en promedio 272 integrantes, para un total de 34 grupos de 41 con menos de 300 integrantes. Las cifras presentadas son resultado de una masacre histórica, pero también de una masacre contemporánea que tiene cabida por la imposibilidad de autodefensa de los pueblos.

³⁷ Aislamiento total del indígena en su territorio, sin posibilidades formales de crear capacidades de relacionarse con "el otro". Con esto se terminaron las comunicaciones sistemáticas con los otros grupos indígenas, al mismo tiempo que el sistema educativo no fue suficiente para empoderar a los indígenas, que dentro de su territorio continuaron siendo invadidos por comerciantes, los cuales fácilmente los convencen de aceptar a tratos comerciales engañosos, además de las enfermedades extrañas a las culturas que realmente llegaron a diezmar a algunos pueblos.

Población indígena de Pará, Brasil, en 2002			
ETNIA INDÍGENA	LOCALIZACION	LENGUA	PERSONAS
Amanayé	Alto Río Capim	Tupi-guarani	190
Anambé	Río Caiari	Tupi-guarani	132
Apiaká	Río Tele Pires	Tupi-guarani	100
Arara	Río Xingu e Iriri	Karib	279
Araweté	Igarapé Ipixuna	Tupi-guarani	270
Asurini do Tocantins	Tierra Indígena Trocará	Tupi-guaraní	302
Asurini do Xingu	Río Xingú	Tupi-guarani	103
Atikum	Tiera Indígena Atikum	Portugués	55
Gavião Parkatêjê	Carretera PA-150	Jê-timbira	414
Guajajara	Tierra Indígena Guajajara	Tupi-guarani	32
Guarani	Tierra Indígena Guarani	Tupi-guarani	52
Juruna	Tierras Indígenas Pakicamba y Boa Vista	Juruna	103
Karajá	Tierras Indígenas Maranduba y Santo Antonio	Karajá	74
Kararaô	Río Iriri	Jê-Kayapó	31
Kaxuyana	Parques Indígenas del Tumucumaque y Nhamundá-Mapuera	Karib	392
Kayabi	Tierras Indígenas Kayabi y Gleba Sul	Tupi-guarani	500
Kayapó	Tierras Indígenas Kayapó, Baú, Mekrãgnoti y Bejenkôre	Jê-kayapó	4500
Kuruaya	Río Curuá	Munduruku	104
Munduruku	Tierras Indígenas Praia do Indio, Praia do Mangue, Sai Cinza, Munduruku	Munduruku	7867
Panará	Tierra indígena Panará	Jê-kayapó	160
Parakanã	Tierras Indígenas Parakanã y Apyterewa	Tupi-guarani	794
Hiskaryana, Karafayana, Kaxuyana, Katuena, Mawayana, Tiriyo, Tunayana, Xeréu, Xikiyana, Wai-wai y Wapyxana	Tierras Indígenas Nhamundá-Mapuera y Trombetas-Mapuera	Karib	3000
Sateré-maué	Tierra Indígena Andirá-Maráu	Tupi-guarani	1300
Suruí	Tierra Indígena Sororó	Tupi-guarani	289
Tembé	Tierras Indígenas Alto Río Guamá, Turé-Mariquita, Tembé, Urumateua	Tupi-guarani	1062
Tiriyo	Parque Indígena Tumucumaque Tierras Indígenas Parú de Leste y Nhamundá-Mapuera	Karib	392
Xinkrin do Cateté	Tierra Indígena Cateté	Jê-kayapó	796
Xinkrin do Bacajá	Tierra Indígena Trincheira-Bacajá	Jê-Kayapó	428
Xipaya	Tierra indígena Xipaya	Tupi	77
Wayana-Apalai	Parque indígena del Tumucumaque y Tierra Indígena Paru de Leste	Karib	492
Zo'é	Tierra Indígena Cuminapanema-Urukuriana	Tupi-guarani	152
TOTAL			24442

Fuente: Programa Raíces (2001).



Niño Kayapó tradicionalmente adornado. Foto: D. Leal, junio 2006.

Uno de grandes problemas indígenas en la Amazonía brasileña es la contaminación con mercurio utilizado para la extracción del oro en los ríos³⁸. El alcoholismo y la tuberculosis son responsables de severas bajas en las aldeas indígenas. Las aldeas o tienen agua ni alimentos en cantidad y calidad suficientes. El contacto con las enfermedades occidentales y la entrada de medicinas y de químicos en la alimentación puede haber desequilibrado la salud indígena en diferentes escalas, así como la paulatina depresión de las actividades agrícolas y de manejo y extracción de los recursos naturales del territorio, incluyendo la caza y pesca.

³⁸ El mercurio ha contaminado a los indígenas y a otros pueblos en toda la Amazonía esto ha determinado la actitud de los indígenas de no permitir más la entrada de *garimpeiros*³⁸ en sus territorios.



Madre e hijo recién nacido Kayapó en cama de hospital, en Redenção, Pará, Brasil. Foto: D. Leal, junio 2006.

La construcción de plantas hidroeléctricas en las tierras indígenas o cercanas amenaza la vida ecológica de los territorios indígenas, como la Hidroeléctrica de Caxiuanã, construida en el noroeste del Pará, que afectó a diferentes pueblos, incluso probablemente a indígenas sin contacto externo, que vivirían en la Región. Actualmente, los pueblos del Xingú resisten en contra de la construcción de la hidroeléctrica Belo Monte, licitada desde el año de 2006. El emprendimiento, presupuestado en US\$ 4.000 millones de dólares, deberá inundar un área de 400 km² para generar 11.000 megavatios.

El movimiento indígena no presenta gran impacto en el contexto; los madereros entran en los territorios y, además de que negocian en condiciones injustas, realizan la extracción selectiva de las mejores maderas. Grupos del MST³⁹ invaden las tierras indígenas, arman casas de paja en las orillas de las calles y están organizados. Los colonos más cercanos a los indígenas son mayormente del sur, y no son todos del MST. Estos, ricos y pobres, traen tractores y moto guadañas para la extracción de la madera, ponen negocios en los centros urbanos y viven de la riqueza local.

³⁹ Movimento Sin Tierra, Brasil.



Vista aérea de plantaciones forestales en la Amazonía, Sureste de Pará, Brasil. Foto: D. Leal, junio 2006.

Asimismo, el IBAMA intenta controlar la tala. Sin embargo, muchas aldeas, como la Aldea Kayapó del Gorotire, en el extremo Sur este del Estado de Pará, cuya relación con los madereros es histórica, se ven ahora perjudicadas por la fuga de capital. Las referencias a aviones, parabólicas y todas las comodidades de la civilización antes citadas, que eran regalos concedidos a las aldeas, hoy son leyenda, incluso entre los Kayapó del Gorotire, uno de los grupos más beneficiados por los *royalties* de la minería y de la madera en las décadas de 1980-1990.

Las relaciones entre los grupos humanos en la Amazonía brasileña son complejas y conturbadas, debido a las diferencias étnicas, culturales, sociales y económicas, y las diferentes historias vividas. La eterna entrada del frente de conquista a la Amazonía, en especial desde el Sur, desencadenó un cuadro complejo de relaciones, dentro del cual los Kayapós se beneficiaron de algunas comodidades por un periodo corto, mientras duró la explotación.

En el Estado de Pará existen secretarías estatales para atender aspectos relacionados con el desarrollo, como educación, salud, repartición de tierras, entre otros. Sin embargo, no todos los sectores rurales han tenido un acceso garantizado a las instituciones gubernamentales, principalmente las minorías étnicas, por ser estas las que presentan mayor número de personas que no hablan el portugués, o que no pueden realizar gestiones administrativas por sus propios medios (Adelina Gugliotti Braglia, *com. pers.*).



Madre e hijo Kayapó bañándose en la pila del Puesto de Salud, Sureste de Pará, Brasil. Foto: D. Leal, junio 2006.

La lucha por la tierra en el contexto de la integración de la Amazonía al escenario nacional, ha provocado muertes y divisiones, además del exterminio. Pese a su menguada población, los pueblos amazónicos resisten, producen y se reproducen, por medio de su agricultura, biodiversidad y comunidades; así, sustentados en la solidaridad, continúan desafiando el poder y probando que conocen formas sostenibles de vivir en la Amazonía, y de superar la exclusión secular de la cual han sido víctimas.

La Región Amazónica se presenta como un frente de frontera agrícola hacia el cual acuden, inevitablemente, importantes movimientos sociales urbanos –como el MST– que enfrentan el desafío de producir la tierra en condiciones desconocidas para ellos. El tema de la agricultura ecológica no se abordado con los actores locales; sin embargo, los Quilombolas pueden estar mucho más preparados para desarrollar un proceso de autodeterminación. Mientras, en las aldeas indígenas hoy se vuelve prioritario pensar en la seguridad alimentaria como aspecto fundamental para la continuidad de las culturas.

Para la población urbana de Belém, los pueblos que viven en el interior del Estado son una “mancha deforme de mestizos con un poco de todo”, llamados *caboclos*. Los indígenas, por otro lado, son considerados como pueblos “puros” y están a cargo de la FUNAI. Son considerados invariablemente distantes, rebeldes, inaccesibles, irrelevantes, salvajes, extinguidos, y últimamente enemigos del pueblo, del desarrollo y de la civilización, este es el pensamiento dominante de la sociedad local.



Montaña parcialmente deforestada, el contorno puntiagudo indica la presencia de mineríos, Sureste de Pará, Brasil. Foto: D. Leal, junio 2006.

Fue necesario que llegara el siglo XXI para que cayera por su propio peso, y mediante procesos que emergen como revoluciones pos-modernas⁴⁰, el emblema tan cultivado y motivo del orgullo de todos: la condición de Brasil como Estado-Nación que habla la misma lengua y se rige por preceptos culturales uniformes. Pero, **¿cómo seguirá Brasil reivindicándose como un Estado-Nación si las regiones geopolíticas, los ecosistemas, los imaginarios socioculturales y proyectos de vida de los pueblos no logran concertar un destino más o menos común?**

Dada la diversidad histórica y cultural del pueblo brasileño, en el último siglo, la homogeneización pasó a ser impuesta, como condicionante del orden necesario para lograr un desarrollo⁴¹ que no podría ser más alienante para las clases subordinadas, desde una perspectiva étnica, política, cultural y económica.

Según el modelo de desarrollo impuesto, ser brasileño y formar parte de este Estado Nacional implica un eterno acercamiento a la condición de “brasileño promedio”⁴². Acercamiento irrealizable, puesto que no es sencillo y no puede ser el deseo común, bajo tantas presiones sociales y económicas, reconstruir una existencia alienada, disgregada y fragmentada del seno de su familia, comunidad y cultura.

⁴⁰ Cito así porque ya no son revoluciones armadas, simplemente representan un despertar frente a sí mismos y un nuevo proceder frente a los dominantes, mediante procesos emancipatorios que tienden a asentarse en el adecuado uso de sus propios recursos y el desarrollo de formas societales y de autogobierno alternas incluso a la demanda al Estado -asumida ésta como la única forma de organización de la supervivencia o de la perdurabilidad de la vida.

⁴¹ Ordem e Progresso: texto de la bandera de Brasil

⁴² El que contribuye a la economía y forma parte de una cultura brasileña uniforme que en realidad no existe.



Amazonía. Foto: D. Leal, junio 2006.

Se hace necesario identificar y fomentar las tendencias hacia la reconstrucción de pueblos amazónicos y su masa crítica⁴³, que trabaje para el empoderamiento y la incidencia frente a los contextos dominantes.

En el imaginario local, los saberes de las culturas no son relevantes; ni siquiera son tratados como *saberes verdaderos*, sino como “invenciones del pueblo”. La vida en las ciudades cada día trata de apagar y homogeneizar las costumbres tradicionales, que subsisten en los mercados, barrios y ocupaciones emergentes. Del aborigen local nació el *caboclo*, desde donde se desprenden las culturas amazónicas contemporáneas, como la *ribeirinha*, los *seringueiros* y *castanheiros* que extraen el caucho y la castanha-do-pará. En la región se reconocen pertenencias muy específicas como ser *ribeirinho del río Pariacá en el archipiélago de Marajó*.

Las pertenencias están relacionadas con especificidades culturales que se reflejan en los sistemas adaptados y tecnologías, así como en el uso y manejo de los recursos naturales. Las tecnologías son un rosario incontable de soluciones de la localidad, eficientes, eficaces, pero desconocidas por la mayoría.

⁴³ Grupo de personas de una cultura que conocen su problemática, el contexto y asumen un posicionamiento crítico, propositivo y constructivo frente a la realidad.

IV. REFLEXIONES

¿Qué hacen tan vulnerables los pueblos indígenas de la Amazonia brasileña?

¿Cuáles pueden haber sido los factores históricos y geográficos que operaran durante el proceso de conquista y sometimiento que conllevaran a tal grado de vulnerabilidad de estas colectividades?

¿Cuáles son los elementos relacionados a las tecnologías ancestrales y su vulnerabilidad que deben ser observados para entender cómo opera el proceso de desestructuración cultural de que son víctimas las comunidades indígenas de la Amazonía brasileña?

¿Cómo estarán estructurados los poderes, y cómo debe ser el proceso de desestructuración de los mismos por los agentes externos a la cultura?

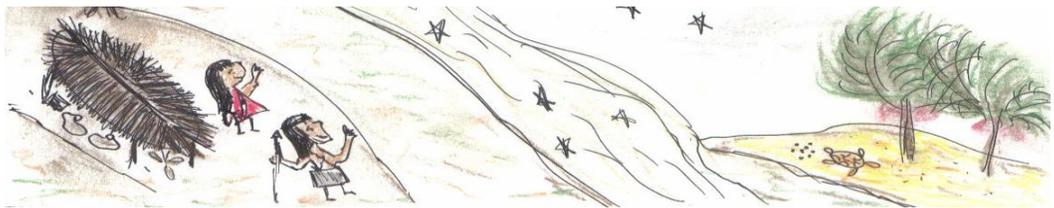
¿Cuáles son los elementos externos que utilizan los invasores para desestructurar las culturas indígenas locales?

¿En qué grado de desestructuración puede encontrarse la vida diaria de la Aldea Las Casas y del Gorotire; y cuánto puede diferenciarse el Gorotire de hoy, con el observado por Posey en décadas anteriores?

¿Qué elementos había que trabajar de manera prioritaria para fortalecer la cultura Kayapó?



CAPITULO IV ELETER



77

I. INTRODUCCIÓN

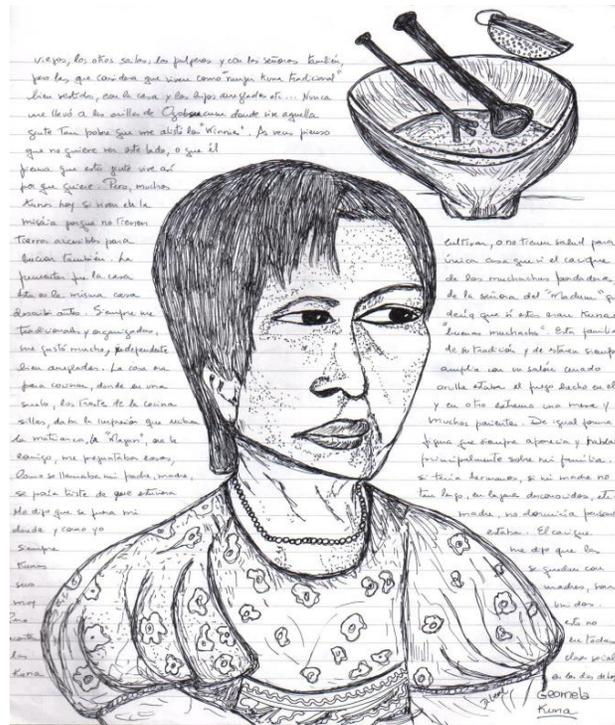
II. CASO 4. Los Kunas Auto-determinados



Panorámica Isla de Ustupu, Archipiélago Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

“Al final de un día caluroso en la Isla de Ustupu, centro del mundo Kuna, justo en aquél momento que el sol se va poner, en la confusión del final del calor, del final de la luz. El humo de cacao empieza a salir de cada una de las casas y de todas al mismo tiempo; la gente empieza a caminar más rápido. Hay prisa de llegar antes que oscurezca. Unos llevan racimos de guineo, otros remos y redes. Unos conversan con los Neles, que en esta misma noche soñarán con la respuesta a su consulta. Otros pasan con comida de lata, comprada en el mercadito. Muchachas y señoras lindamente vestidas, unas más, otras menos, corren con telas e hilos, ya sea a llevar o traer encomiendas. Muchachos y muchachas jóvenes, vestidos al estilo playero, también pasan corriendo en grupos de diez o más. Todos con chancletas. El paso fuerte, golpeado, definitivamente es indígena.

Oscurece, y apenas se pueden ver los mercaditos con sus grandes luces. Al mismo tiempo, los Sahilas pasan con sus impecables camisas de algodón bien planchadas. Pantalón social arrollado a un cuarto, y más chancletas. Linterna en la mano, van al Congreso: un esplendoroso salón de paja, madera y arena representa la resistencia de esta cultura. Hamacas en el centro, sillas alrededor, y empiezan los cantos.

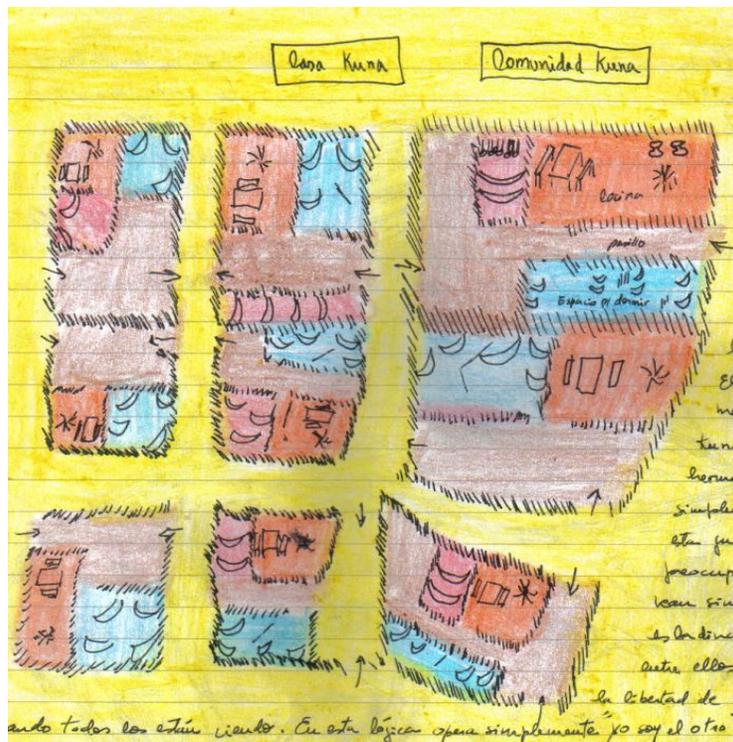


Retrato de Geomela Vivar Icaza, hija del Maestro Don Armodio Vivar Méndez. Dibujo: D. Leal, diciembre/2003.

Se llama al primer hombre Ibeler, el principio de todo. Ojos cerrados, una hora de viajes por los paisajes del mundo Kuna, paisajes de hoy y de antes. Gentes de hoy y de antes. Encuentro con los ancestros sagrados, y con el anuncio de cómo seguir viviendo. El Kuna hablado es antiguo, al final del rito, la explicación en el Kuna de hoy. Empieza la sesión: reclamos, ajustes, comunicados, decisiones, trascendentes o no, terminará cuando lleguen a sus acuerdos.

Afuera siguen los jóvenes playeros correteando de un lado a otro; nunca se sabe de dónde vienen y para dónde van, y la Isla parece infinita; son 7.000 personas en diez hectáreas. Caminos de arena, estrechos y sinuosos; entre techos y techos de paja, el olor de cacao persiste. En el parque del centro, los Sahilas y pueblo continúan en el Congreso. Ya son las diez de la noche del sábado y los demás están en el parque. Hay parlantes modernos, música; es la "machata" que viene de Colombia, junto con los barcos compradores famoso coco, variedad San Blas.

Estos barcos son una faceta de su contacto con el otro, traen mercancías: azúcar, arroz, ropas, telas, y las tan necesarias cuentas de colores. En el Parque está el teléfono de Cable Wireless; siempre hay fila. Mientras se espera, se siente el viento, el olor a mar y las olas de gente que pasan de aquí allá.



Dibujo esquemático de la zona de vida clásica de la familia extendida Kuna comprendiendo varias casas y compartimientos unidos por puertas, pasadizos y la cocina, Ustupu, Kuna Yala. Dibujo: D. Leal, diciembre/2003.

Llega la noticia, murió un Sahila, todos van al funeral. Seis plumas de lapa amarilla, la ararajuba amazónica, puestas en la cabecera del fallecido, una lamparilla y el infalible humo de cacao: guiarán, iluminarán y bendecirán el camino hacia la otra vida, al sonido del canto del Nele. El espíritu subirá el río, entrará en el bosque, escalará montañas. Este es el paraíso Kuna. Pero hay dolor y despedida. Las mujeres lloran con sus velos rojos: madre, esposa, hijas, sobrinas, nietas, parientas. Más de treinta llorando y gritando, conmueven.

Cacao ahora para tomar. Se sirven comidas a los visitantes, que se turnan en acompañar al fallecido. Hay un espacio definido para que las autoridades se sienten; uno a uno darán un discurso. La narrativa incluye la infancia de pesquerías, cacerías y aventura juntos. Así será por treinta y seis horas, hasta la mañana del entierro, cuando un rosario de cayucos subirá el río. La sepultura es en la orilla; buen espacio y las pertenencias personales acompañarán al muerto en su nueva vida. Sobre la cripta, bajo un techito de paja, se sirve comida al espíritu. Cánticos y meriendas completarán la ceremonia a la par de la tumba, hasta la tarde (Aguilardo Pérez, com. pers.).



Cayucos tradicionales Kuna en la Isla de Ustupu, Archipiélago Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

En la misma noche del sábado, a una cuadra del funeral está la sede del PLN; son las tres de la mañana y en la choza-sede, en el patio de atrás, los militantes hablan de política. No dormirán, pues a las seis de la mañana del domingo, al otro lado de la isla empezará la Inna Kaigbi. La chicha brava, para conmemorar los quince años de una niña. Es en esta fiesta que le ponen por la primera vez sus winnies⁴⁴, sus molas, y le perforan la nariz. Seguirá todo el día (Aguilardo Pérez, com. pers.). Llega el lunes, sale el entierro, río arriba, cayucos por todo el golfo de Ustupu. Unos van a la tierra firme cuidar sus frutales y traer coco, otros pescan. Otros salieron temprano, mar adentro, a pescar y bucear. Cangrejos gigantes, pulpos y langostas viajarán por la tarde en el avión de los compradores japoneses. Los buceadores bajan más de veinte y cinco metros de profundidad, sin tanque de oxígeno, todo un récord.

Entre las casas se puede oler el madum⁴⁵ que preparan las maguns, las abuelas, que son abuelas de todos, salen con cientos de ollitas a repartir entre las casas. Las mujeres jóvenes hacen molas, valen veinte y cinco dólares, y van a Europa y Estados Unidos. Mientras tanto, el Gobierno Kuna trata de patentar los dibujos ancestrales reproducidos en las molas.

⁴⁴ Cuentas de colores.

⁴⁵ Bebida, atol caliente elaborado a base de plátano y chocolate, servida principalmente en las mañanas.



Dino Torres trayendo plátanos de su Sarsib frente a Ustupu, Archipiélago Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

En el bosque se suben sus montes por una o dos horas. Son caminos compartidos con hormigas zompopas⁴⁶. El regreso es a las dos de la tarde. Cuando se comparten los plátanos con las maguns, que tienen el almuerzo preparado. Dule masi, sopa de pescado con yuca y plátano, sin sal y con mucho limón y chile. Es hora de salir a cambiar los plátanos por pescados, y vender a los que pueden comprar. La síntesis de la convivencia entre futuro, presente, y pasado”.

Los Kunas viven como pueden; no tienen más ayuda del Gobierno panameño de que la que pueden tener otras comunidades indígenas de América Latina. Son treinta y cinco mil personas que permanecen viviendo en las islas y cultivando en el territorio continental. Son tribales, aún con las condiciones de infraestructura y sobrepoblación cada vez más adversas. Sobreviven de lo que logran extraer del ambiente con la agricultura, recolecta, caza, pesca y buceo. Los recursos alimentarios se producen gracias a conocimientos ancestrales; el dinero sirve para complementar la alimentación, estudiar, vestir y curar algunas enfermedades, principalmente las occidentales.

⁴⁶ Hormigas de género *Atta*.

Clasificación de las actividades de subsistencia Kuna, Kuna Yala, Panamá.									
ACTIVIDAD	Hombres		Mujeres		Niños (as) y Jóvenes	Tecnologías Predominantes		Retorno Monetario	
	Maduros	Ancianos	Maduras	Ancianas		De antes	De hoy	Sí	No
COCO	XXXX	X	XX	X	X				
MOLA	0	0	XXXX	XX	XX				
SISTEMAS AGROFORESTALES	XXXX	X	XX	X	X				
PESCA (en aguas cercanas)	XXXX	XXX	XX	X	0				
PESCA (en mar abierto)	XXXX	0	0	0	0				
BUCEO (en mar abierto)	XXXX	0	0	0	0				
TRABAJO EN CIUDADES	XXXX	0	XX	X	0				
COMERCIO	XX	X	XX	X	X				
ESTUDIO	X	0	X	0	XXXX				

Fuente: Diagnóstico participativo con base en entrevistas a dirigentes, técnicos, funcionarios y personas de la comunidad. O= no ocurre, X= ocurre, XX= ocurre frecuentemente, XXX= es relevante para la sostenibilidad, XXXX= aporte fundamental para la sostenibilidad.

Los Kunas asumen la continuidad de sus relaciones clánicas e interculturales; no existe la tendencia cataclísmica de pensar que su cultura está muriendo porque está perdiendo algo, cambiando para sobrevivir o adaptándose incesantemente. Lo que cambia está muriendo todo el tiempo, los cambios concretos en las culturas ancestrales parecen conducir al abismo, a la incertidumbre. La visión occidental presupone un presente continuo que se olvidó del pasado y por esto también del futuro posible, los Kunas viven, se adaptan y se reafirman como interculturales. Consideran que se adaptan para no morir y presienten estar sujetos a las compulsiones contemporáneas, pero afirman continuar sus existencias autodeterminadamente. Los *Sahilas* mayores negocian sus visiones con los jóvenes y entienden la necesidad de este diálogo.

Los Kunas viven como pueden; no tienen más ayuda del Gobierno panameño de que la que pueden tener otras comunidades indígenas de América Latina. Son treinta y cinco mil personas que permanecen viviendo en las islas y cultivando en el territorio continental. Son tribales, aún con las condiciones de infraestructura y sobrepoblación cada vez más adversas. Sobreviven de lo que logran extraer del ambiente con la agricultura, recolecta, caza, pesca y buceo. Los recursos alimentarios se producen gracias a conocimientos ancestrales; el dinero sirve para complementar la alimentación, estudiar, vestir y curar algunas enfermedades, principalmente las occidentales.

III. TRASFONDO: Interculturalidad como arma de sobrevivencia



Graduación del Colegio Kuna en Ustupu, Archipiélago Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

Los Kunas asumen la continuidad de sus relaciones clánicas e interculturales; no existe la tendencia cataclísmica de pensar que su cultura está muriendo porque está perdiendo algo, cambiando para sobrevivir o adaptándose incesantemente. Lo que cambia está muriendo todo el tiempo, los cambios concretos en las culturas ancestrales parecen conducir al abismo, a la incertidumbre. La visión occidental presupone un presente continuo que se olvidó del pasado y por esto también del futuro posible, los Kunas viven, se adaptan y se reafirman como interculturales. Consideran que se adaptan para no morir y presienten estar sujetos a las compulsiones contemporáneas, pero afirman continuar sus existencias autodeterminadamente. Los *Sahilas* mayores negocian sus visiones con los jóvenes y entienden la necesidad de este diálogo.

Por otra parte, se han formado técnicos Kunas en diferentes áreas. Los técnicos apoyan a su gobierno en la ciudad y realizan trabajos directamente en las comunidades. Los proyectos de desarrollo son ejecutados participativamente. Los Kunas no descansan e inciden en diferentes espacios de la sociedad nacional, y principalmente no descuidan a sus comunidades. Los congresos comunales diarios son fundamentales en la comunicación para la resistencia y la reconstrucción.

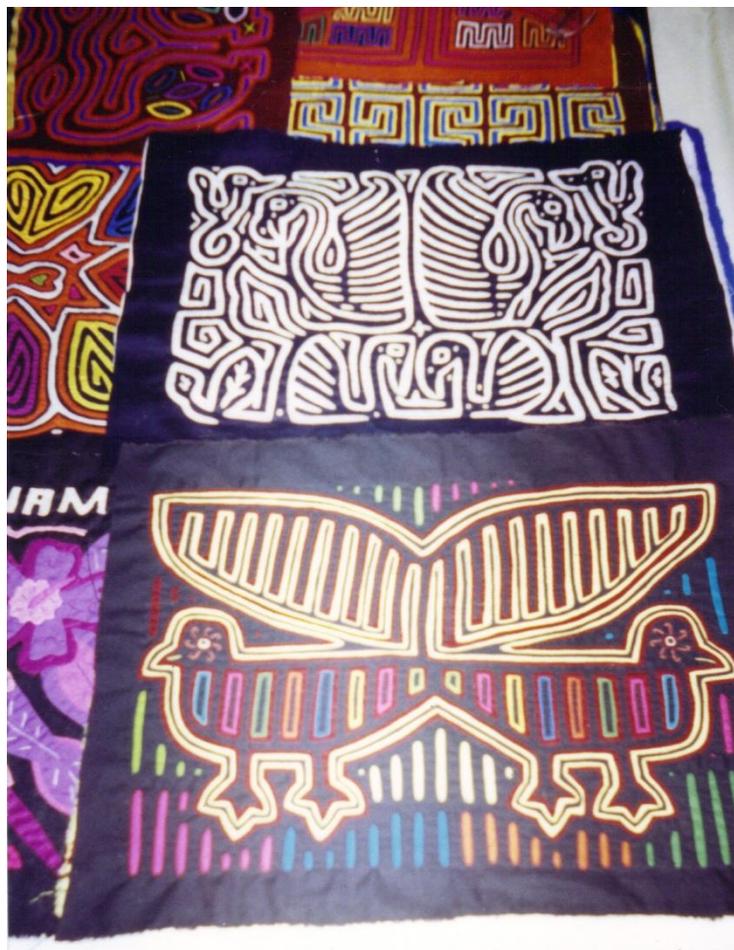


Mujeres de diferentes edades cosiendo molas en Ustupu, Archipiélago Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

Las mujeres Kuna están en la casa; es una sociedad matriarcal y matrilocal, donde la presencia más permanente de las mujeres en las islas, garantiza, para los Kunas en general, la continuidad de la vida clánica (Grupo de Mujeres Kuna, *com. pers.*). La agenda masculina comprende trabajos fuertes en agricultura para los hombres maduros, que deben cultivar, cazar, pescar y bucear en aguas cercanas y en mar abierto (Bernardino Torres, *com. pers.*).

Las abuelas preparan comidas, limpian y cuidan a los niños. Los abuelos limpian el terreno, traen leña, cuidan niños, pescan, recolectan y cultivan en terrenos cercanos. Los niños estudian, ayudan en la casa y pescan en aguas cercanas (Grupo de Mujeres Kuna, *com. pers.*).

Los Kunas desarrollan diferentes sistemas agroforestales, los *Nainus*, y aprovechan los recursos de su biodiversidad terrestre y acuática. Entre los sistemas agroforestales se destaca el cultivo de coco en los terrenos aledaños a las playas, aprovechando la fertilidad natural de estos suelos y la cercanía del mar. Reconocen dos grandes grupos de ecosistemas según el manejo cultural. Los *Neg Serred*, o bosques primarios, que son de acceso limitado, y localizados en su mayoría en sus montes sagrados, los *Sarsib*, son fuente de cacería y de plantas de uso medicinal y artesanal. Los *Neg Nuchukua* o *Nainu Serrad*, que corresponden a los bosques secundarios, y áreas de uso agrícola, donde se instalan los *Nainus* (Herrera, Nuñez, Guerrero y Ventocilla, 2000:37).



Molas con diseños ancestrales Kuna, Archipiélago Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

Existen diferentes formas de tenencia, uso y manejo de la tierra; la tierra de propiedad privada, la tierra familiar, la tierra comunal, la tierra de asociaciones o grupos y la tierra prestada. La tierra se convierte en propiedad cuando es tumbada por primera vez por una persona, familia o grupo. La tierra es heredada por las mujeres principalmente, y puede ser cedida o comercializada entre los Kunas (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*) (Herrera, Nuñez, Guerrero y Ventocilla, 2000:38).

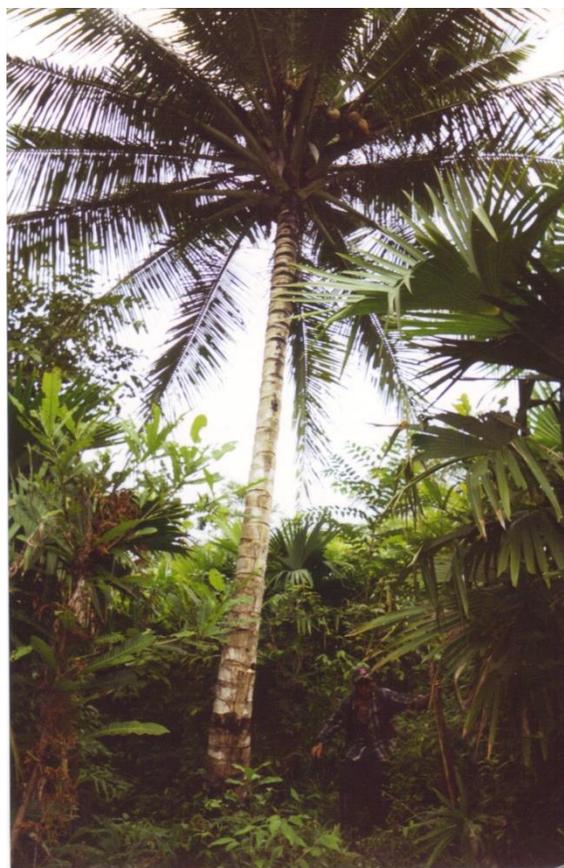
También se rotan los derechos de cosecha en los terrenos de propiedad comunal o familiar, como se da frecuentemente con el aprovechamiento de los cocales. Los límites de los terrenos de cultivo, o *Nainumar*, son trazados por los accidentes geográficos, como ríos y pendientes; o indicados mediante la siembra cultivos alimenticios y de otros fines (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.* Leal, 05 diciembre de 2003).



Cultivo de cacao en el Sarsib continental, Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

Los cultivos anuales de mayor requerimiento en fertilidad –como el maíz, el arroz y los tubérculos–, se desarrollan en los terrenos planos. Se practica la agricultura migratoria, de tumba-roza y quema, con siembra intercalada de los cultivos anuales (Bernardino Torres, *com. pers.*).

En los terrenos de mayor pendiente, se desarrollan sistemas de policultivo multiestrato, similares a huertos caseros, donde se cultiva principalmente cacao, cítricos, chile, piña, las musáceas (plátano y banano), además otras especies alimenticias y medicinales de consumo familiar. Este sistema gana importancia debido los usos masivos y diarios del cacao, musáceas, cítricos y chile en la alimentación Kuna (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*).



Gran palo de coco en el Sarsib continental, Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

La tumba, roza y quema es realizada en los meses de la estación seca, entre diciembre y abril, mientras que los cultivos anuales se siembran a la entrada de la estación lluviosa, entre abril y mayo. Es posible que acontezca una segunda siembra, entre octubre y noviembre. Además, se practica el *Yolep*, que corresponde a una tercera siembra de maíz, realizada entre noviembre y diciembre, en terrenos muy fértiles, y a la vez escasos, localizados a las orillas de algunos ríos importantes y propiedad de personas destacadas (Bernardino Torres, *com. pers.*).

La preparación de casas y otras actividades reproductivas se intercalan con los periodos de preparación de tierras de la siembra y con las demás actividades extractivas practicadas en el continente y en la costa. La subsistencia de una familia Kuna implica la visita, prácticamente diaria, a los sistemas de cultivo, donde cada familia es propietaria de diferentes pequeñas parcelas distribuidas en las zonas accesibles del territorio (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*).

Fincas de la Familia de Bernardino Torres, Kuna Yala, Panamá.					
Tipo	Área cultivo (ha)	Área total (ha)	Localización	Origen	Frecuencia de trabajo
Caña de Azúcar y paja	1	3	Plano, después de cocales	Herencia dada a Demetrio	A cada mes
Name	1	2	Tierra alta	Herencia dada por la madre de Demetrio	A cada mes
Yuca	1	1	Isla	Herencia dada por la madre de Demetrio	A cada 15 días
Piña	1	5	Tierra alta	Herencia dada por el abuelo de Demetrio	A cada 3 semanas
Piña	1	5	Tierra alta	Herencia dada por el abuelo de Demetrio	2 días pos semana
Cacao (huerto)	2	4	Tierra alta	Demetrio abrió este terreno	2 días por semana
Cacao (huerto)	4	8	Tierra alta	Demetrio abrió este terreno	½ día a cada 3 semanas
Coco	4	4	Plano, distante del mar	Herencia dada a Amalia	½ día a cada 3 semanas
Coco	1	2	Plano	Herencia dada a Demetrio	½ día a cada 3 semanas
Coco	1	2	Plano	Herencia dada a Demetrio	½ día a cada 3 semanas
Coco	1	1	Plano	Herencia dada a Demetrio	½ día a cada 3 semanas
Coco	1	2	Isla	Herencia dada por el padre de Dino	½ día a cada 3 semanas
Coco	1.5	1.5	Plano, distante del mar	Herencia dada por el padre de Dino	½ día a cada 3 semanas
Una semana de trabajo de Bernardino Torres, Kuna Yala, Panamá					
Día de la semana	Actividad			Retorno económico en efectivo	
Lunes	Ayudó a preparar comida para el día de las madres			No	
Martes	Cortó palos para hacer casa			No	
Miércoles	Trabajó en sistema agroforestal de cacao			No	
Jueves	Cosechó coco			Sí	
Viernes	Buceó mar afuera			Sí	
Sábado	Cortó y acarreó leña para la casa			No	
Domingo	Descansó			No	

Una de las familias visitadas en Ustupu, la de Bernardino Torres, es propietaria de 13 pequeñas parcelas de cultivo, con un promedio de 1,6 hectáreas. De estas, seis estaban cultivadas de coco; en cinco había cultivos anuales, como caña de azúcar, paja, ñame, yuca y piña, en tanto en dos, estaban sembradas de cacao, musáceas y otras especies, en lo que se conoce como policultivo multiestrato (Bernadino Torres, *com. pers.*).

Los *Sarsib* o *Galumar* son territorios sagrados para los Kunas, donde *Pad Dummad*⁴⁷ colocó las plantas medicinales y los animales para ser reservados, reproducidos y consumidos prudentemente. La mayoría de los árboles de los *Sarsib* son sagrados para la cultura Kuna, como es el caso del *Suu* (*Ficus* sp.) que crece en las orillas de los ríos.

⁴⁷ Dios.



Coco variedad San Blas producido en las playas de Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

La corta de un árbol implica una decisión tomada en las instancias políticas y administrativas comunitarias y el desenlace de rituales que se extienden por días alrededor del árbol (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*).

Los cazadores son considerados sabios, con poderes paranormales, capaces de entender el comportamiento de la naturaleza. Tienen gran prestigio en la comunidad. Entre las especies cazadas se encuentran el saíno (*Tayassu tajacu*), y el puerco de monte (saíno) (*Tayassu pecari*), que son animales muy importantes para la cultura Kuna, cuyos integrantes afirman saber mucho de su historia natural, y haber desarrollado, ancestralmente, una técnica de cavar trampas para atraparlos (Herrera, Nuñez, Guerrero y Ventocilla, 2000:56).

La guatusa (*Dasyprocta punctata*) es el roedor más observado en las selvas bajas de Kuna Yala. También se encuentran conejos silvestres (*Cuniculus paca*), el venado corzo (*Mazama americana*) y el venado cola blanca (*Oidocoileus virginianus*). El tapir (danta) (*Tapirus bairdii*) vive en las zonas selváticas, cerca de los ríos y pantanos del territorio Kuna y es bastante perseguido por los cazadores, aunque no es muy común actualmente. La iguana (*Iguana iguana*) es un animal importante para la dieta de los Kunas. Los especímenes se identifican por reproducirse una vez al año a partir de octubre, entre abril y junio.



Barco del Gobierno General Kuna resuelve las principales necesidades del pueblo, Ustupu, Kuna Yala. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

Además, abundan el perezoso, el oso hormiguero, el armadillo, el mapache, así como diferentes especies de aves (Herrera, Nuñez, Guerrero y Ventocilla, 2000:61). Entre las especies acuáticas extraídas, se destaca la langosta, el cangrejo centolio, el pulpo, las estrellas del mar, caracoles, tortugas y pescado. La pesca y buceo se realiza en el mar, entre las islas y el continente, principalmente para autoconsumo y venta interna; y mar adentro para exportación (Bernadino Torres, *com. pers.*).

Los Kunas han sido acusados de sobreexplotar sus recursos costeros. El problema ha sido retomado por las comunidades en un proyecto de diagnóstico, monitoreo y control de la extracción, que está en curso actualmente. Con esto procuran la extracción sostenible, basada en un plan de manejo que incluye los saberes e intereses comunales (Aguilardo Pérez, *com. pers.*).

Entre las plantas medicinales, se destacan aproximadamente treinta especies con usos cotidianos y nombres específicos en la lengua Kuna, de un total de trescientas clasificadas tradicionalmente. Entre ellas se destacan los grupos de plantas utilizados para tratar accidentes ofídicos (mordedura de serpientes venenosas), depresión, epilepsia, artritis, reumatismo, diarreas, infecciones específicas, asma, dermatitis, enfermedades hepáticas, renales y reproductivas.

Acciones de la administración de Nele Kantule entre 1911-1944	
Área	Acción
Salud	<p>Creó un cuerpo de <i>Neles</i> especialistas.:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Manacdiginya: ayudante de ritos sagrados y formador moral • Olomaili: segundo ayudante cultural y religioso • Olobiginapi: tercer ayudante cultural y espiritual, y fitoterapeuta de enfermedades psiquiátricas (<i>Kia Dacaler Igar</i>) • Iguabiginya: clarividente y curandero ginecólogo (<i>Mu y Kurkin Igar</i>) • Iguanibinapi: curandero general y clarividente (<i>Kandur Nelomalat Igar</i>) • Oloyoliginya: curandero en ofiología (<i>Tub Uet Igar</i>) • Dinacni: curandero en pediatría (<i>Dam Mimmaget</i>) • Jose Beli: curandero en oftalmología (<i>Ibia Ina</i>) • Kauiginya: botánico tradicional y curandero general • Bolis: curandero gastroenterólogo (<i>Oaget</i>)
Agricultura	<p>Creó fincas comunales manejadas a través del trabajo de los jóvenes de las comunidades, entre ellas están: <i>Yalaguadumma, Pirri, Yar-suit suit, Kankandi, Kuankurdi, Kunuadale</i> y otras.</p>
Comercio	<ul style="list-style-type: none"> • Organizó agrupaciones solidarias para el establecimiento de cooperativas comerciales: <i>Neg-Kuio, Dekendeba, Awibe, Aneda, Karibe</i> y otras. • Compró motonave para transportar mercancías de primera necesidad de las ciudades a Kuna Yala
Infraestructura	<p>Mejóro las áreas comunales, a través del:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Relleno de manglares y lagunas en las islas • Construcción de oficinas públicas, escuelas, canchas y otros edificios • Construcción de muros de contención para evitar la entrada de las aguas del mar • Creación de talleres de carpintería
Cultura	<p>Resignificó y divulgó las tradiciones culturales Kuna:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Creó cooperativas para el desarrollo de actividades culturales con los jóvenes • Dio permiso para la entrada de otras culturas y religiones en las islas • Creó bibliotecas públicas
Economía	<ul style="list-style-type: none"> • Creó bancos internos • Creó asociaciones solidarias
Política	<ul style="list-style-type: none"> • Inició procesos de negociación con el Gobierno panameño • Lideró la Revolución Kuna en 1925 • Apoyó el desarrollo de comunidades Kunas aisladas en el interior del continente
<p>Fuente: Elaborado con base en investigación de campo y lectura de Smith Kantule, Peña, López, León y Edman (2003).</p>	



Hospital Kuna en Ustupu, practica todos los días la medicina intercultural, con médicos y asistentes formados en las dos tendencias, medicina occidental y medicina tradicional. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

Los baños de limpieza del cuerpo y del espíritu son prácticas comunes utilizadas también para el desarrollo de la voluntad, de las capacidades de liderazgo y de las habilidades parapsicológicas (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*).

Las sucesivas migraciones por diferentes ecosistemas del Darién –como la comprobada, en el cerro de Tacarcuna, de 1.875 metros de altitud–, y las anteriores, hoy inmemorables, corroboran las habilidades contemporáneas de los Kunas de acceder y desarrollar actividades agroforestales y extractivas en diferentes ecosistemas, continentales y costeros, simultáneamente, lo cual debe ser considerado un proceso de ultra-especialización, logrado, en parte, gracias a la diversidad de experiencias anteriores.

La práctica contemporánea de la agricultura de tumba-roza y quema, así como el manejo selectivo de áreas de tierras adyacentes a los grandes ríos, acerca a los Kunas a las culturas amazónicas de bajas altitudes. La presencia de la yuca en la alimentación y las formas de elaboración de la chicha en vasijas, también vincula a los Kunas a estas latitudes.

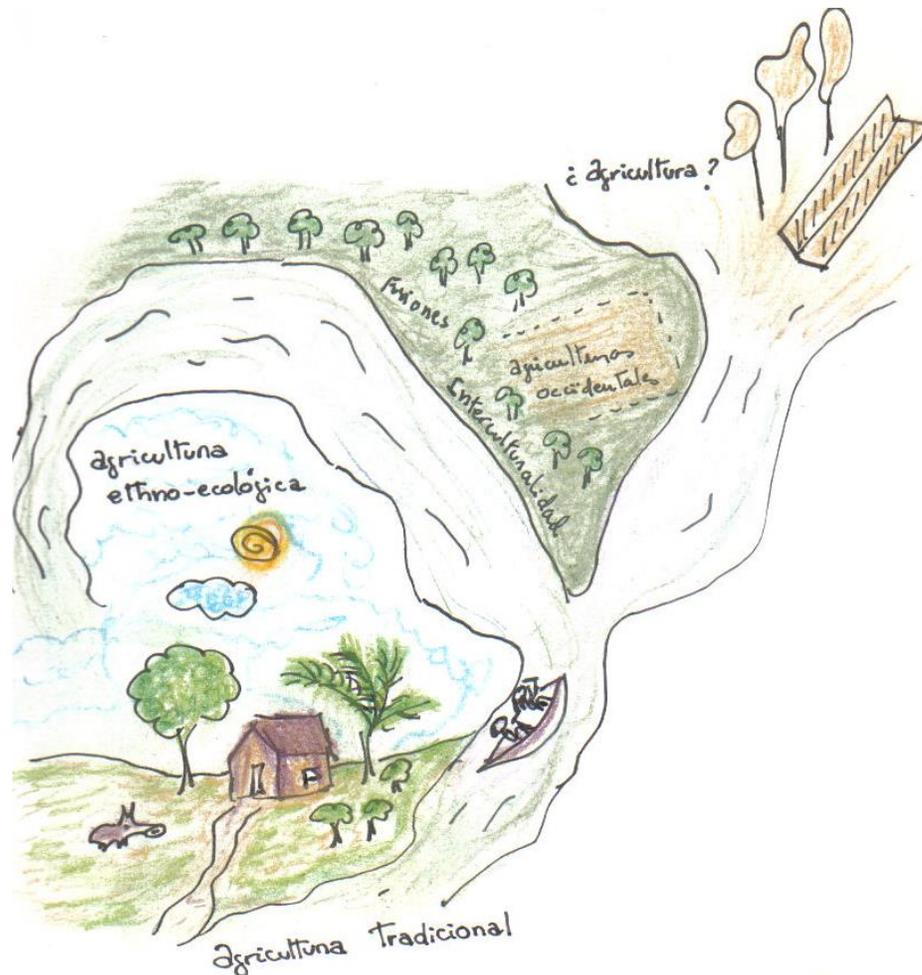


Reunión comunitaria combina elementos modernos y tradicionales de la vida Kuna. Foto: D. Leal, diciembre 2003.

Por otro lado, los aretes nasales actualmente utilizados por las mujeres Kuna y la preparación del *Dule Masi*, alimento principal, hecho a base de plátano y mariscos, muestran afinidades entre los Kunas y las culturas indígenas de la costa sur-americana norte.

El desarrollo pleno de sistemas agroforestales, multi-estrato y multi-temporales, en áreas relativamente muy altas en relación con el nivel del mar, donde se encuentran las comunidades Kunas actuales, considerando las distancias viables para el manejo cotidiano, sugieren un origen de los Kunas vinculado también a las culturas de las serranías amazónicas y pre-amazónicas, lo cual coincide con sus mitos, que citan un posible parentesco con las culturas de Sierra Nevada en Colombia (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*).

Existen también relaciones entre Kunas y el pueblo Ngäbe, al norte de Kuna Yala (Bordadoras de mola Kuna, *com. pers.*). Estas comunidades, que también son afines a las culturas *talamanqueñas* de Costa Rica, como la *Bibri* y *Cabécar*, manejan sistemas agroforestales similares y presentan prácticas agroecológicas similares a la cultura Kuna, como puede ser el manejo mismo del café y cacao y sus enfermedades, o la valoración del árbol como ser sagrado, lo que confirma su pertenencia, propiedad y vínculos intergeneracionales (Lok y Samaniego, 1998:203).



La agricultura Kuna se diferencia de las demás agriculturas practicadas en el continente centroamericano, por no presentar la ganadería como un agroecosistema de importancia (Herrera, Nuñez, Guerrero y Ventocilla, 2000:37).

La ceremonia de la *Inna Kaigbi*, chicha brava de maíz con cacao, también relaciona a los Kunas con las culturas amazónicas. Estas, con muchas diferencias y especializaciones, practican, casi sin excepción, los rituales femeninos de iniciación, cuya importancia se resume en la posibilidad de la continuidad del clan, del nacimiento de un nuevo clan o de un nuevo pueblo, como fue con el propio nacimiento de *Ustupu*, gracias a la migración de una mujer, *Mu Aned*. Los Kunas no practican los rituales masculinos de iniciación para la guerra, tan comunes entre las culturas amazónicas. La iniciación de hombres y de mujeres puede estar mucho más relacionada con el desarrollo de habilidades clarividentes, polífticas y técnicas, como prueba de que tanto el discurso como las estrategias de lucha de los Kunas se asientan en el diálogo y la resistencia pacífica (Harmodio Vivar Mendes, com. pers.).



La vida Kuna se sostiene hasta hoy con los recursos naturales de su territorio, pues la mayoría de las actividades productivas no son remuneradas (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*). Entre las estrategias de supervivencia que componen la lucha Kuna, teniendo el clan como unidad integradora, se identifican las de reproducción de la vida material diaria, las de desarrollo personal o de los hijos –mediante la realización de estudios– (Albergue Nele Kantule, *com. pers.*). Las de economía y administración solidarias, así como las estrategias políticas realizadas simultáneamente, en diferentes esferas y con la participación de diferentes actores, y la salud intercultural (Médicos y funcionarios del Hospital de Ustupu, *com. pers.* Leal, 06 diciembre de 2003).

Las tramas relacionales clánicas y comunitarias son fundamentales para la supervivencia cultural y determinan la sostenibilidad del ser humano “extendido”. Las tramas atan la vida de todos en un complejo sistema de división de tareas intraclánicas e interclánicas. Los Kunas se unen para dividir sus tareas guiados por las *maguns*⁴⁸. Esta división incluye edad, sexo, género y también las habilidades personales.

⁴⁸ Abuelas o mujeres de más edad dentro del clan y de la familia nuclear.



Las estrategias diarias de reproducción de la vida material corresponden a los arreglos comunes de la vida cotidiana que hacen posible la subsistencia y coexistencia intraclánica e interclánica Kuna. Los Kunas son gregarios y prefieren vivir en espacios mínimos de terreno, que están esparcidos entre todas las islas disponibles en su territorio (Geomela Vivar, *com. pers.*).

Normalmente, en cada unidad de hogar vive una familia extendida, que conforma un clan constituido por otras casas. No hay espacio para estar solo, ni en el día ni en la noche, pues las familias están despiertas hasta la madrugada cosiendo las *molos*; además, los hombres salen temprano al campo; el ambiente es de metrópoli.

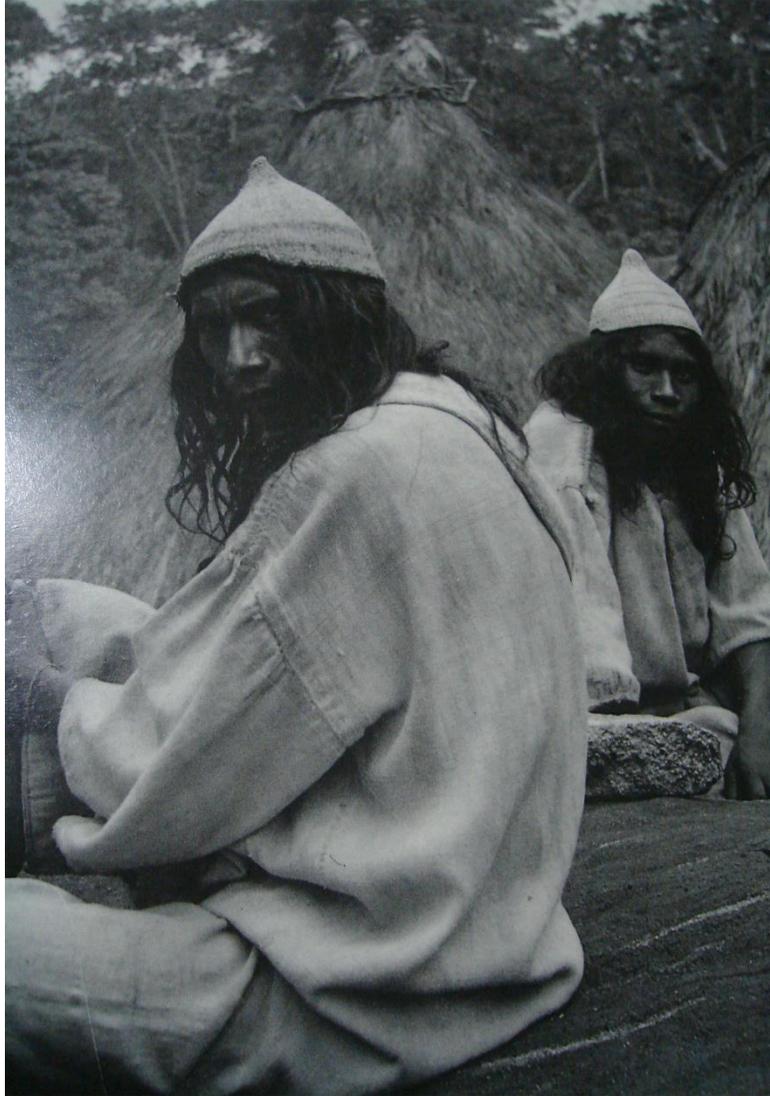
Asimismo, parte de la realización de la utopía Kuna comprende la creación de una carretera que conecte Kuna Yala a la ciudad de Panamá. La agricultura tradicional Kuna ya es orgánica, y produce una serie de excedentes, como hortalizas y frutas tropicales, que podrían ser colocados directamente en el mercado panameño, si contaran con facilidad de transporte (Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*).



La lengua Kuna es parte del macro-grupo lingüístico *Chibcha*. No obstante, los Kuna de hoy encuentran su origen en un monte sagrado, el *Tagargunyala*, posiblemente en *Neva Dumma*, hoy Sierra Nevada, Colombia. Aun así, reconocen que su vida se ha desarrollado al norte y sur del Darién, y se remiten a un remoto origen amazónico.

Actualmente, su territorio comprende 320.600 ha, que se extienden desde Punta de San Blas hasta el Puerto de Obaldía, cerca del límite con Colombia. Mantienen lazos cercanos con las culturas indígenas del norte, como es el caso de sus matrimonios con los *Waimí*⁴⁹ y del sur, pues hay relaciones con pueblos Embera y Kunas de Colombia. Al mismo tiempo, se consideran sobrevivientes que resolvieron aislarse en las islas y relacionarse diplomáticamente con otras culturas, antes de sucumbir en las guerras (Harmodio Vivar Icaza, *com. pers.*).

⁴⁹ Observación de campo en 2003.



El Darién es una de las zonas más inhóspitas y al mismo tiempo de las más biodiversas del planeta. Con sus cinco pisos climáticos y ecosistemas que varían desde el bosque seco, hasta montañas que alcanzan los 1875 m.s.n.m, presenta una población de menos de 50.000 personas. Es una región donde, frecuentemente, se encuentran vestigios paleontológicos de especies animales y de grupos humanos que intentaron cruzar sus obstáculos. También fue un punto importante de paso de los españoles, cuando las poblaciones nativas fueron utilizadas en la operación de conquista del Pacífico. Los kunas inicialmente no escaparon a este azote, para lo cual desarrollaron una historia de supervivencia que deja indicios de haber sido una de las más conturbadas.



La peregrinación de los Kunas desde el Darién hacia las islas del Caribe tiene más de 800 años, según su memoria colectiva. También se registra la llegada de Cristóbal Colón, el 12 de noviembre de 1502, a sus costas en el Caribe, sitio que bautizó como puerto Bello. El acontecimiento supuestamente ya había sido previsto por el gran sabio local *Kanakungi=u=orgun*⁵⁰ (Smith Kantule, Peña López y Edman, 2003:7).

Tras la llegada de los españoles y el inicio de la conquista, los Kunas tuvieron 14 generaciones de gobernantes, registradas en la memoria cultural, hasta el nacimiento de *Nele Kantule*, su prócer y libertador, en 1869. Para entonces, cansados de la guerra, enfermedades y de los azotes de los conquistadores en el Darién, los ancestros de los Kunas, que hoy habitan la isla de *Ustupu*, capital política contemporánea, ya habrían iniciado la migración desde Duques, en el Río Tuira, bajando la cordillera *Abya Kuna Yala* y el cerro *Demar Tac Ke Yala*, hasta el *Tada Nac Kue*, en el litoral. En esta etapa migratoria, pasaron por 21 pueblos gobernados por Kunas, de los cuales recibieron enseñanzas.

La historia Kuna narra que fueron conducidos a partir de 1708, por la tatarabuela de *Nele Kantule*, la matriarca *Mu Aned*, hija del sabio *Tada Urri*, y que era clarividente, era *Nelegua* o *Nele*.

⁵⁰ Los Kunas refieren a sabios ancestrales que previeron el futuro y los momentos de migración a nuevas tierras.



Mu Aned y su esposo Kintub, más veinticinco doncellas buenas bordadoras, cinco sabios locales –Auib Akuabibi, Akuadulib, Math, Nechsailib y Palibiler–, y cinco Neles⁵¹ de caminos –Duligana, Yarbigana, Nusibugana, Igligana y Kucdargana– llegaron a las costas del Caribe y fundaron la hoy desaparecida Isla de Arenas Blancas y se trasladaron a Ustupu en 1903 (Smith Kantule, Peña López y Edman, 2003:10).

Conjuntamente con su esposo y los sabios migrantes, Mu Aned hizo la isla habitable. Después de ella, gobernaron 10 próceres, hasta la llegada de Nele Kantule. Entre ellos, se destaca Nec Sac Lib, que se dedicó a la agricultura con la siembra del coco; Nusa Mac Kaler, que creó la disposición urbanística contemporánea de las islas. Witica y Math, que lucharon contra los españoles. Sam Meter Sapat, que estableció comercio con los ingleses. Wigudinabaler, que viajó a Jamaica para aprender sobre tenencia de la tierra y sobre las reservas. Cabe destacar a Iglidinabaler y Yaigunabaler, quienes son recordados como muy pacientes y permisivos de las investidas panameñas, situación que dio lugar a las acciones radicales desencadenadas en el gobierno de Nele Kantule, a partir de 1898 (Smith Kantule, Peña López y Edman, 2003:12).

⁵¹ Personas con supuestos poderes paranormales.



A pesar de su genealogía y poderes clarividentes, *Nele Kantule* es reconocido con gran afecto por los Kunas contemporáneos, principalmente por haber sido el redentor y el gran prócer, político, ecologista y defensor del pueblo. Cuando creció bajo el gobierno de dos caciques permisivos, las injusticias contra los Kunas se agudizaron, al mismo tiempo que los saberes culturales se perdían con gran rapidez. Cuando joven, *Nele Kantule* decidió viajar por el Darién para recuperar los conocimientos culturales.

Por 12 años, *Nele Kantule* convivió con diferentes sabios, de la cultura Kuna y de otras, desde las islas hasta el Darién, y posiblemente llegó a Serra Nevada. En estos viajes, recibió "poderes shamanicos", pero también importantes estrategias políticas y de administración local, que dieron cabida a la *Revolución Dule*⁵² de 1925, y al posterior establecimiento de un proceso único de reconstrucción cultural de un pueblo indígena en América Latina, mediante el desarrollo de un autogobierno comunitario soberano. Otros sabios y personas de la cultura Kuna también tuvieron contacto temprano con las culturas del Caribe; convivieron con los obreros del Canal de Panamá y visitaron otros países centroamericanos. De esta manera, las vivencias fueron transformadas en estrategias de autodeterminación (Cacique Kuna Harmodio Vivar Mendes, com. pers. Leal, 07 de diciembre de 2003).

⁵² Los Kunas citan que para la *Revolución Dule*, *Nele Kantule*, más cinco *neles* utilizaron sus poderes paranormales para deponer en armas al gobierno panameño.



La forma de vida Kuna da sustento a una población de aproximadamente 55.000 personas, de las cuales 35.000 están en las 49 de las 365 islas de su archipiélago. Además de las islas, el territorio Kuna comprende terreno continental, playas, manglares y áreas de bosque húmedo tropical, con pendientes de muy difícil acceso. Los Kuna consideran la interculturalidad su arma de supervivencia. Esta interculturalidad contemporánea se inicia con las reacciones de los Kunas frente al contexto impuesto por la sociedad panameña (Cacique Kuna Harmodio Vivar Mendes, *com. pers.*).

Actualmente, los Kunas reciben parte de los recursos destinados a la educación y salud, lo demás tiene carácter autogestionario. La estructura de la economía Kuna evidentemente ha cambiado en el tiempo, pero también persisten las relaciones tradicionales. Existe un equilibrio dinámico entre el antiguo y lo nuevo y las relaciones ancestrales de reciprocidad, pues habiendo quien pague por los productos, siempre hay regalos e intercambios entre las familias y de esto justamente depende la sostenibilidad de la vida en comunidad (Bernardino Torres, *com. pers.*). La estrategia más común es que los hombres trabajen de manera esporádica en las ciudades. Las mujeres, niños e ancianos permanecen en las islas, cuidando los terrenos y manteniendo, principalmente, el hogar vivo y la amalgama de la vida Kuna, que es el clan (Profesores del Colegio de Ustupu, *com. pers.*).

IV. REFLEXIONES



CAPITULO V

LA OBRA DE LA COSA "UNA"



I. INTRODUCCIÓN

II. CASO 5. La Reconstrucción del Buen Vivir Indígena



El *buen vivir* indígena se sustenta en las relaciones forjadas en la familia, en el clan, en la comunidad, así como en la eficacia de sus sistemas adaptativos y tecnologías para la sostenibilidad de la cultura. Este concepto considera la organicidad de las relaciones humanas y productivas con el cosmos y su sostenibilidad; al contrario del desarrollo impuesto, que no previene la destrucción de estas relaciones.

Después de veinte años de hacer histogramas del equilibrio por alcanzar con el desarrollo sostenible: equilibrio de rubros, de indicadores económicos, sociales y biofísicos, como si se jugara con las pesitas de las antiguas básculas, el futuro sostenible se materializa en la nueva asíntota y simplemente pide el cambio de las relaciones. Ambas son fuerzas de la naturaleza y representan el poder de sentir y de hacer el bien. *"El bien del otro es mi bien"*; así, la pobreza es la imposibilidad de reproducir sus vidas, sus culturas.

El desarrollo ha sido tratado como un tema ineludible en el combate de la pobreza, pero ¿qué es pobreza en la visión de cada cultura? *"Piensan que somos pobres porque vivimos en chozas de paja, con piso de arena, y porque no tenemos Macdonalds o el confort de la vida moderna. Pero, para nosotros, ser pobre es dejar de ser Kuna, es permitir que nos quiten este derecho"*. (Harmodio Vivar Icaza, Kuna, com. Pers. Leal, 03 de diciembre de 2003)

Se presentan otras definiciones de pobreza más relacionadas con las identidades culturales que con el "desarrollo necesario". Desde el discurso que emerge: *"ser pobre es dejar de ser quién es"*, es perder su base cultural y así perder el futuro.



No existe una definición compleja y crónica de pobreza en la visión indígena, pues esta es vista como condición transitoria de escasez material, normalmente alimentos, que está relacionada con problemas con la cosecha "derivados de lecturas equivocadas del tiempo agrícola":

"Mútsui", es un concepto que los quichuas de pastaza utilizan como una categoría de pobreza circunstancial. No se trata de la pobreza estrictamente material y de carencia de servicios entendidos desde la lógica occidental y, sobre los que los Estados y organismos internacionales elaboran tablas e indicadores de medición... Se entiende como la carencia de productos primordiales de la biodiversidad agrícola sin cuyo sustento resulta inconcebible la seguridad alimentaria. Las causas del "mútsui" pueden ser diversas, siendo la principal las inundaciones corroboradas por las fallas en la utilización de los distintos pisos ecológicos en la siembra itinerante... Está asociado a falencias relacionadas a la posesión y al manejo de la biodiversidad agrícola, al conocimiento sobre los tipos de suelos, los pisos ecológicos, entre otros aspectos. Y además está relacionada con la seguridad alimentar y concretamente con los productos agrícolas fundamentales, aún cuando la caza y la pesca no faltare... De ahí que la creciente adopción del criterio de pobreza material y monetaria resulta relativamente nuevo, como consecuencia de las transformaciones que se viven y fundamentalmente por la reducción paulatina de las bases locales de subsistencia, y la reducción de las capacidades de resolución autónoma de las necesidades, impuestas por el sistema educativo estatal, la ampliación de la frontera colonizadora, las agresivas actividades extractivas de hidrocarburos y de bosques; las migraciones, los procesos de urbanización de las comunidades indígenas amazónicas" (Viteri, 2003:6).

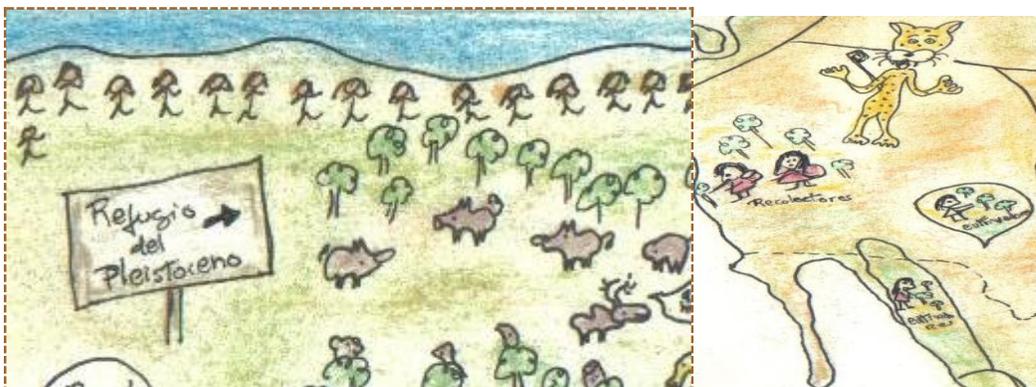


Madre e hijos Embera pidiendo en una calle central de Pereira, Colombia.

53

Según el antropólogo Ricardo Megar Bao (com. pers., Leal, 06 de agosto, 2003), pobreza entre los indígenas de México “es no tener familia”, también no tener familia es “no ser” simplemente. Esta misma definición se encuentra entre los Kunas, abrigados bajo una fuerte estructura clánica. Este “no ser” sería el resultado de las alteraciones irreversibles que la invasión cultural no pensada o controlada podría causar en su forma de vida colectiva-relacional y no precisamente el hecho de desaparecer físicamente.

Las sustanciales contradicciones entre los conceptos que construyen la agricultura para la vida y los que sustentaron la revolución verde se observan en la conversión de las fincas campesinas en empresas rurales que implantan el uso de tecnologías e insumos externos comerciales en sistemas de monocultivo, y no contemplan la finca como un complejo productivo y reproductivo, compuesto de sub-sistemas donde los seres humanos se incluyen como parte forjadora.



En la agricultura para la vida, los monocultivos son sustituidos por sistemas ecológicos biodiversos, en arreglo multiestrato y multitemporal; estos se manejan con la intención de disminuir paulatinamente la dependencia de recursos e insumos agrícolas externos y no renovables. Las propiedades rurales están distantes del concepto de empresa rural, impulsado en la revolución verde, y cumplen su función como entorno productivo y reproductivo de la familia. La vida de todos –ambiente y personas– vuelve a ser tema de consideración y la producción agrícola se realiza en sistemas diferentes en grados de complejidad, los cuales desarrollan la producción según calendarios anuales cada vez más complejos.

Desde su base, la agricultura para la vida, entendida como el escenario familiar, reivindica las fincas campesinas, pensadas contemporáneamente como unidades integradas, FOIC, y las proyecta como una propuesta de autodeterminación del agricultor/actor social; además, resignifica las comunidades rurales y territorios étnicos como el verdadero escenario, fuente de recursos y condiciones para la reproducción de una vida digna.

Este concepto contradice al de la agricultura de la revolución verde que se ha sustentado en dos ejes: 1) el mercado y 2) el crecimiento económico, basado en el uso irrestricto de tecnologías que ignoran las necesidades de las culturas y del ambiente.

El diálogo con la Pachamama fue suprimido; la agricultura de la revolución verde provocó el distanciamiento de las culturas de sus propios mandatos y cosmovisiones, válidos por ser producto de vivencias y nutrirse de las identidades establecidas en los cauces de la etnia y de los nuevos colectivos y sociedades locales auto-determinadas. No es el tema proponer una definición única de agricultura para la vida, pero se pueden considerar algunas premisas: la agricultura para la vida contempla al *continuum ser humano-ambiente* como causa y fin del proceso, su bienestar pasa a ser el eje orientador de los trabajos y no la producción o la eficiencia del mercado.

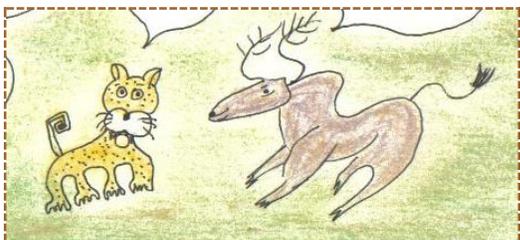


Al considerar al ser humano, el concepto agricultura para la vida en las visiones societarias de las culturas ancestrales se adentra en las fronteras de la reconstrucción de la etnia, de las identidades y, finalmente, en los procesos organizativos de las comunidades indígenas, mestizas y campesinas.

No es posible reflexionar sobre un desarrollo tecnológico sostenible para la reconstrucción de las culturas latinoamericanas, sin tomar en cuenta que la base de su sostenibilidad, antes y después de la conquista, ha sido su relación dialógica con los tiempos, recursos y procesos naturales. Sus sistemas adaptativos, compuestos de tecnologías propias, deben amoldarse a la realidad, como condición básica de existencia; contrario a las revoluciones tecnológicas occidentales, que intentan someter el mundo natural.

Es importante recordar cómo las culturas tradicionales han sustentado a las élites criollas desde el periodo colonial, mediante el cultivo manual de la tierra, herramientas y tecnologías. Estos desarrollos tecnológicos que se observan subordinados en los procesos históricos más generales, pueden ser rescatados en las reconstrucciones culturales contemporáneas, como formas más o menos espontáneas de construcción de sostenibilidades.

El concepto de sostenibilidad incorpora: 1) el conocimiento local y translocal; 2) la cosmovisión de las culturas; 3) la intuición y, 4) algunos principios orientadores. Estos conocimientos se ordenan frente a la historia y macroprocesos y las circunstancias emergentes, el contexto, y en el espacio-tiempo.



Se considera la agotabilidad-autopoiesis concreta de los recursos y condiciones como factor determinante al examinar los logros concretos de los procesos frente a realidades también concretas. Poner el problema material frente a la definición de pobreza sugiere la conquista material como condicionante del bienestar del humano seccionado de la naturaleza y de su propia naturaleza. El poder material y el bienestar se contraponen diametralmente cuando la conquista del primero solo es posible mediante los cambios y desaparición de las redes de relaciones entre las personas, familias, clanes y comunidades, que son los que, determinan la sostenibilidad, limitándose, por diversos motivos, los espacios donde se despliegan estas relaciones y la vida misma en comunidad.

Es importante pensar en que el combate a la “pobreza del occidente” no necesariamente debe pasar por la incorporación de todos los colectivos culturales en el mercado global. Es necesario trabajar en el desarrollo de nichos de inclusión justa de estos colectivos a los contextos locales y globales, pensando también en su *buen vivir*, y no solamente en las ganancias por generar.

Los movimientos sociales con los cuales se ha trabajado no están directamente ligados, u obligatoriamente relacionados con las actividades partidarias, sus ideologías y conquistas. Alimentados por ideologías anticapitalistas, de antes y emergentes, y su propia reconstrucción identitaria, construyen un nuevo porvenir de la lucha, mucho más vinculado a la solución de problemas específicos de la vida cotidiana y a procesos específicos de reconstrucción cultural.

No es fácil que las democracias de los países latinoamericanos representen los intereses de sus culturas y colectividades, pues la *democracia*, concebida desde el poder, casi siempre es un fenómeno ajeno a sus luchas y realidades, vistas como contexto y como imaginarios de etnias reconstruidas. Para muchos, América Latina pasa a ser un término equivocado. Muchas son las “Américas Latinas” y sus gentes, economías, realidades, necesidades, cronologías y procesos.

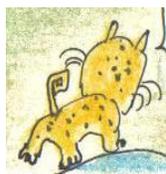


A dos décadas de que Brasil ratificó el Convenio 169 de la OIT los pueblos continúan luchando en contra del exterminio justificado por un discurso nacionalista que dice que **“DEBEN SOBREVIVIR SOLAMENTE LOS QUE APORTAN AL PIB”** Los indígenas son vistos como el obstáculo para el desarrollo **SIENDO EL 0.4% DE LA POBLACIÓN BRASILEÑA, “SON DUEÑOS” DE APROXIMADAMENTE EL 12.5% DEL TERRITORIO NACIONAL** y de las tierras más ricas en recursos minerales y biodiversidad. El proceso deja pistas de la continuidad de un *genocidio administrado* que empezó con la conquista, fundamentó la emergencia de las oligarquías latinoamericanas y la consolidación de los Estado-Nación del Siglo XX. Medio siglo después, menos del 50% de los territorios han sido legalizados. En 2002, **EL 60% DE LOS 42 PUEBLOS DEL ESTADO DE PARÁ, TENDRÍA MENOS DE 600 PERSONAS, TOTALIZANDO 22.000.** Las tierras indígenas sufren invasiones, son expoliadas, cercadas y reducidas. La extracción de oro en los ríos ha provocado la contaminación con mercurio. La deforestación ha afectado la vida silvestre, sitiando a los pueblos entre fincas y desiertos de aguas contaminadas.



En Brasil todavía predominan ideas de que el indígena dejará de ser indígena al primer contacto con la sociedad englobante, siendo seres a la vez “feroces y prístinos” que no sobrevivirían al “otro”, pero...

¿CUÁL SERÁ LA SALIDA, CUANDO HISTÓRICAMENTE SE HA VISTO QUE EL AISLAMIENTO SOLO INTENSIFICA LA VULNERABILIDAD?





Ecuador es el más pequeño de los diecisiete países considerados megadiversos en el mundo y forma parte de dos de los veinticuatro *hotspots* considerados los más biodiversos: los Andes Tropicales y Chocó-Darién-Ecuador Occidental. Con un índice de 65% de pobreza, y una mortalidad infantil de alrededor del 25%, es un mundo de confrontaciones socio culturales que datan de antes de la Conquista Española y que se han ido intensificando a lo largo de las diferentes etapas históricas. Los DESC en Ecuador han evolucionado paralelamente al desarrollo de las demandas del movimiento indígena; de una u otra forma, en la Amazonía las demandas territoriales se relacionan a la autonomía y propiedad de sus territorios ancestrales, las cuales abarcan los derechos colectivos señalados en la Constitución.

La demanda central del movimiento indígena se ha establecido en la lucha por la recuperación y reconstrucción integral de sus territorios ancestrales y de su derecho a la autonomía territorial; sin embargo, ésta no ha sido estimada por el Estado, pues significaría abdicar de su propiedad sobre los recursos naturales, específicamente los recursos del subsuelo. Las nacionalidades indígenas demandan el desarrollo de un instrumento jurídico de aplicación plena, que ampare la propiedad colectiva de sus territorios ancestrales. Esto implica el respeto a su integridad: suelo, sub-suelo y recursos, y su reconocimiento como el espacio en que se despliegan sus procesos culturales cotidianos.

Detrás de cada movimiento social existe una demanda de soluciones concretas, sean estas tecnologías para la tierra, mercados para los productos, mejores condiciones de trabajo o, sencillamente, el reconocimiento de la propiedad y de la aptitud ancestral de los grupos para manejar el ambiente. Estas protestas han resonado y resuenan mundialmente; es de ahí de donde vienen los cambios de visión y de políticas de los donantes. Estas protestas afectan directamente las comunidades científicas (Leal Rodríguez 2001c:13).



En la década de 1990, más de 400 grupos étnicos luchaban por 109,637,950 hectáreas de territorio en siete países. Estos movimientos indígenas nacionales formaron, en Lima, marzo de 1984, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), para reforzar la capacidad de acción y aunar experiencias de trabajo y lucha (Amazonía Sin Mitos, 1992:14).

En la agenda de la COICA, se destacan los siguientes puntos:

- 1. La mejor defensa del medio ambiente amazónico es el reconocimiento y defensa de los territorios indígenas y promoción de modelos indígenas de convivencia con la biosfera amazónica y manejo sostenible de los recursos.*
- 2. Las instituciones financiadoras deben reconocer los derechos de los pueblos indígenas de acuerdo a las conclusiones del Grupo de trabajo sobre Pueblos Indígenas y la promoción de modelos indígenas de convivencia con la biosfera amazónica y manejo sostenible de los recursos.*
- 3. Sin el consentimiento de la población indígena afectada, no puede haber proyectos de desarrollo en áreas indígenas.*
- 4. Si una población indígena ha dado su consentimiento a la implementación de un proyecto de desarrollo dentro de su territorio, el proyecto debe ser diseñado de forma tal que respete los territorios, la economía, y la organización social de esta población, tal como ella los define, de acuerdo a la política institucional del Punto Uno.*
- 5. Las financiadoras deben establecer una relación directa de colaboración y mutuo respeto con las organizaciones indígenas a través de sus representantes. Esta relación debe ser la base para consultas continuas; participación de representantes indígenas en la planificación, ejecución y evaluación de proyectos; e intercambio de información de mutuo interés sobre planes, proyectos, actividades y necesidades.*

(Amazonía Sin Mitos, 1992:27)



La administración del genocidio en Brasil considera la atención alopática de salud, al mismo tiempo en que las bases de producción son mermadas. Mucha medicina, poca comida, destruyen las defensas del pueblo indígena, confinados en reservas, que no son más que "burbujas" que aíslan al indígena de una interlocución apropiada con la sociedad nacional, al mismo tiempo que porosa a las intervenciones externas y a los invasores atraídos por las riquezas de los territorios indígenas.

La lucha por asentar familias en las zonas rurales no se ha limitado a la concesión de tierras, sino a readaptarlos a la dinámica productiva de terrenos pequeños. Esta es hoy una realidad por ser enfrentada por los investigadores, técnicos y agricultores, tanto en Brasil, cuando la reforma agraria gana espacio, principalmente por la lucha del movimiento *Sem Terra*, como en los países centroamericanos, cuyo crecimiento poblacional conlleva la apertura de nuevas fronteras agrícolas.

En 1999, existían 2.237 asentamientos campesinos en Brasil, con una población de 306.694 familias; posteriormente, se distribuyeron más de 3,5 millones de hectáreas. No había cómo prolongar más las demandas de los *Sem Terra*, y estos, una vez asentados, demandaban soluciones productivas inmediatas.

Existen asentamientos *Sem Terra* que se han transformado en cooperativas agroindustriales; también, enfrentan limitantes como su escasa experiencia empresarial y bajo capital de inversión; al tiempo, que no conocen todavía los límites seguros de endeudamiento. Sin embargo, luchan diariamente por insertarse en los mercados internacionales y por lograr tomar decisiones a partir de experiencias organizativas previas y de reflexiones sobre su realidad.



La evolución de esta estrategia de organización se caracteriza por la posibilidad de transición de formas campesinas y clánicas de vida, hacia el desarrollo de estructuras organizativas para la producción. Estas pasan a presentar arreglos semiindustriales o corporativos, que integran subsistemas de producción y de tratamiento de los productos agrícolas, a la inserción en mercados especializados. El encuentro del punto de equilibrio entre la inversión, la infraestructura y el volumen producido, así como de oportunidades de mercado, con demanda local segura y posibilidades en nuevos mercados, han sido tanto los principales obstáculos como, a la vez, los desafíos enfrentados por estas colectividades.

Una visión adecuada de la condición real de la masa asentada en Brasil la brinda el Primer Censo de la Reforma Agraria, concluido en 1997, el cual mapeó 1.647 asentamientos, en 26 estados y estimó que el 86,5% de los campesinos trabajan aislados en lotes individuales; el 42,9% no tiene acceso a ninguna asistencia técnica; el 50,3% son analfabetos y, en la mayoría de los casos, predomina la producción de subsistencia, sobre la del mercado (Cerri, 1999:53).

Al pensar en desarrollar ciencia y tecnología, se debe tomar en cuenta la importancia de los procesos educativos "constructores de los constructores" de estas nuevas realidades y de los procesos de autodesarrollo, que serán construcciones paralelas y a veces opuestas a los procesos de la cultura dominante, que tratan de hacer sus verdades universales ante receptores mudos, pasivos, dispuestos únicamente a reproducir conocimientos y tecnologías dominantes.

Es la lucha por derribar los viejos paradigmas que suponen la translocalidad de los conocimientos, sabiéndose que esta es de sólo una vía: primer mundo hacia tercer mundo; dominantes hacia dominados. Es abatir la idea de que el conocimiento es apolítico o neutral e incondicional, para pensar en que los procesos de reconstrucción y transmisión de conocimientos deben estar orientados a satisfacer ciertos intereses, pues solamente identificando intereses *a priori* es cuando el conocimiento se edifica en su "ser" y "por qué".



Es el momento cuando se abren las posibilidades de construcción de conocimientos desde las particularidades culturales, sociales, económicas y políticas de las realidades locales y nacionales, con el objetivo de resolver problemas tecnológicos en el ámbito de la localidad, tecnologías que darán permitirán la continuidad de las colectividades y culturas. Es la construcción de paradigmas de ciencia y tecnología basados en conocimientos locales que podrán estar –y normalmente estarán– fusionados a conocimientos de otras procedencias.

Esto se logra al pensar en procesos de construcción de conocimientos desde el seno de las culturas- procesos auto-centrados, dialógicos y sincrónicos- como procesos orgánicos y dependientes de las necesidades y posibilidades locales. Los conocimientos desarrollados por actores sociales pasan a ser fundadores del autodesarrollo de las culturas. Los procesos de autodesarrollo pueden derivarse de procesos educativos resignificadores de realidades y de las relaciones con el “otro”. Esto representa el empoderamiento de los diferentes aspectos del entorno, así como el desarrollo de la capacidad de incidencia en el entorno dominante.

Cuando los procesos de transformación de la realidad estallan y se vuelven evidentes para el “otro”, se logra incidir progresivamente en la sociedad dominante; esto significa la conquista de nuevas fronteras entre los territorios de las culturas. La conciencia de la diferencia pasa a ver la urgencia de construcción de procesos propios, paralelos a los de otras culturas. Muchas dinámicas pueden operar en la construcción de los paradigmas guía de los procesos de autodesarrollo de los colectivos amazónicos, por ejemplo, tal vez muy diferentes a las que vienen operando en la construcción de las sociedades occidentales en los últimos siglos.

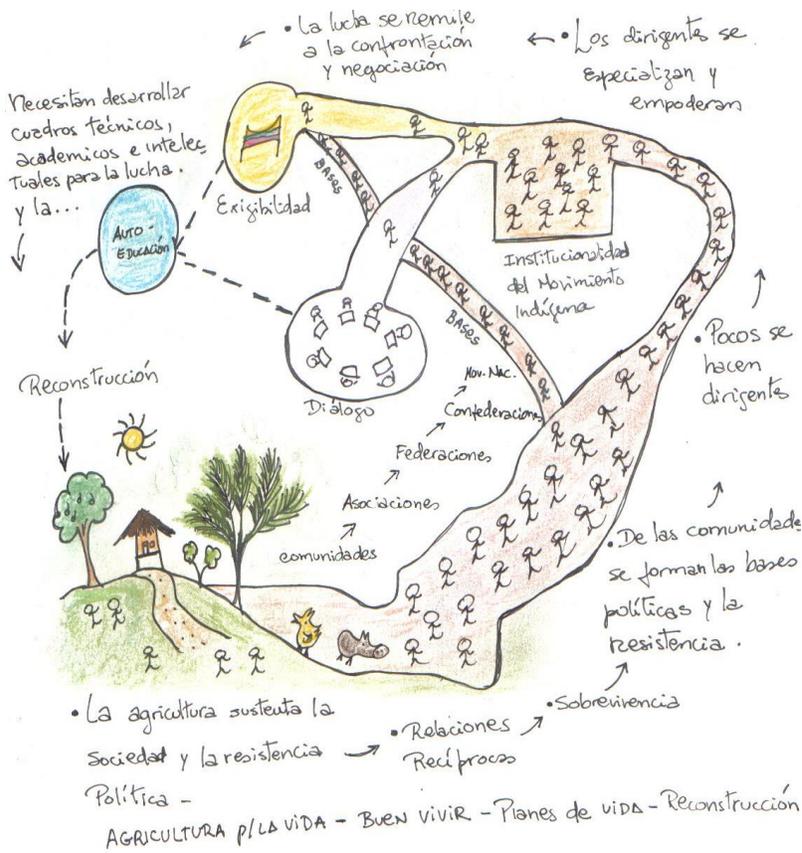


Sin que llegue a ser la integración pretendida por los gobiernos latinoamericanos de la década de 1960, los cambios operados en las culturas tienden a vincular la vida indígena a los intereses de los colectivos dominantes y se expresan en acciones contrapuestas: la resistencia y la convivencia. Los mundos pensados desde las necesidades y posibilidades de las culturas pasan a incorporar el sentir colectivo, a diferencia de los antiguos paradigmas dominantes, que no cruzan las fronteras de lo concreto y del pensar individual, donde se imaginan utopías como listas de supermercado.

La teoría de la demanda, del desarrollo tecnológico, centrado en ventajas económicas y el mercado, siguen siendo las líneas del desarrollo y de la globalización en mundos que no pueden incorporar las necesidades de la propia humanidad. Todavía se piensa en que solo se necesita alimento para vivir y techo para no pasar frío, pues no es tarea fácil incorporar la complejidad de las voluntades como deseos colectivos.

Al asumirse como interculturales, las culturas excluidas revalorizan la diversidad como arma de autorreconstrucción, de manera que rescatan el espíritu colectivo en relaciones complejas, basadas en la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia. La vida vuelve a ser vista desde las culturas propiamente y desde ahí se comprende y trata de dialogar con los acontecimientos globales.

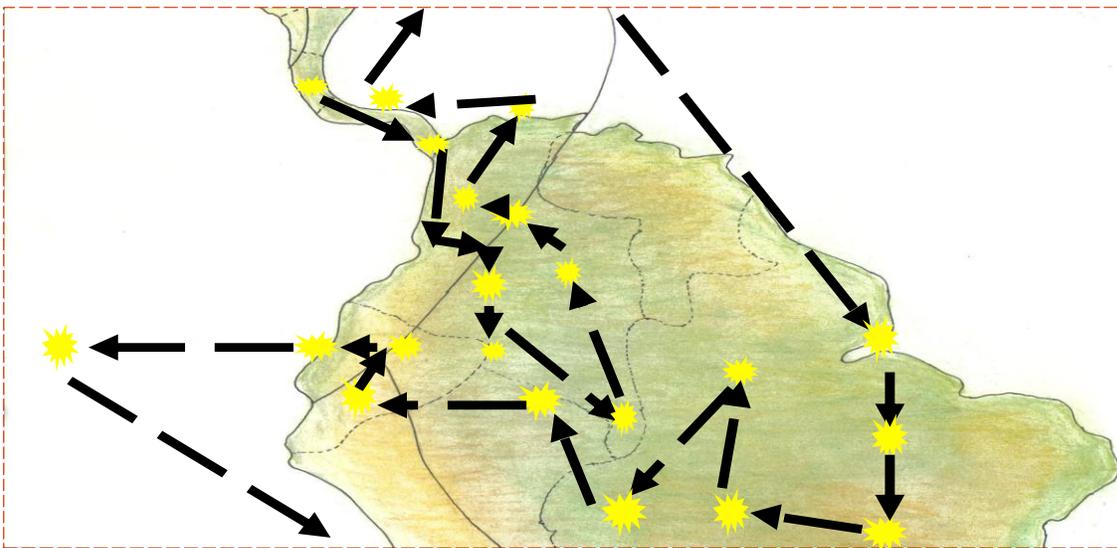
Los problemas de desarrollo son abordados a partir de los intereses y soluciones locales, que pueden apoyarse en técnicas de otros espacios, con la diferencia de que el autodesarrollo es pensado desde un ¿para quién? un ¿para qué? y un ¿cómo? Ya no es el desarrollo de los ajenos, del centro-periferia, además de que coincide con la caída del paradigma positivista fragmentario, la emergencia de la teoría de la complejidad y la reconstrucción de paradigmas ancestrales, como el paradigma *Abya Yala*.



Frente a estos cambios, el desarrollo ya no es cambiar y mejorar infinitamente las condiciones materiales de la vida y el poder de consumo.

El auto-desarrollo propuesto es el **buen vivir**, donde se procura alcanzar cierto grado de plenitud en todos los ejes de la vida, incluyendo la posibilidad de reproducción de la vida material.

glosario



Puma Amaru adolescente atraviesa el Darien y se convierte en Yaguar

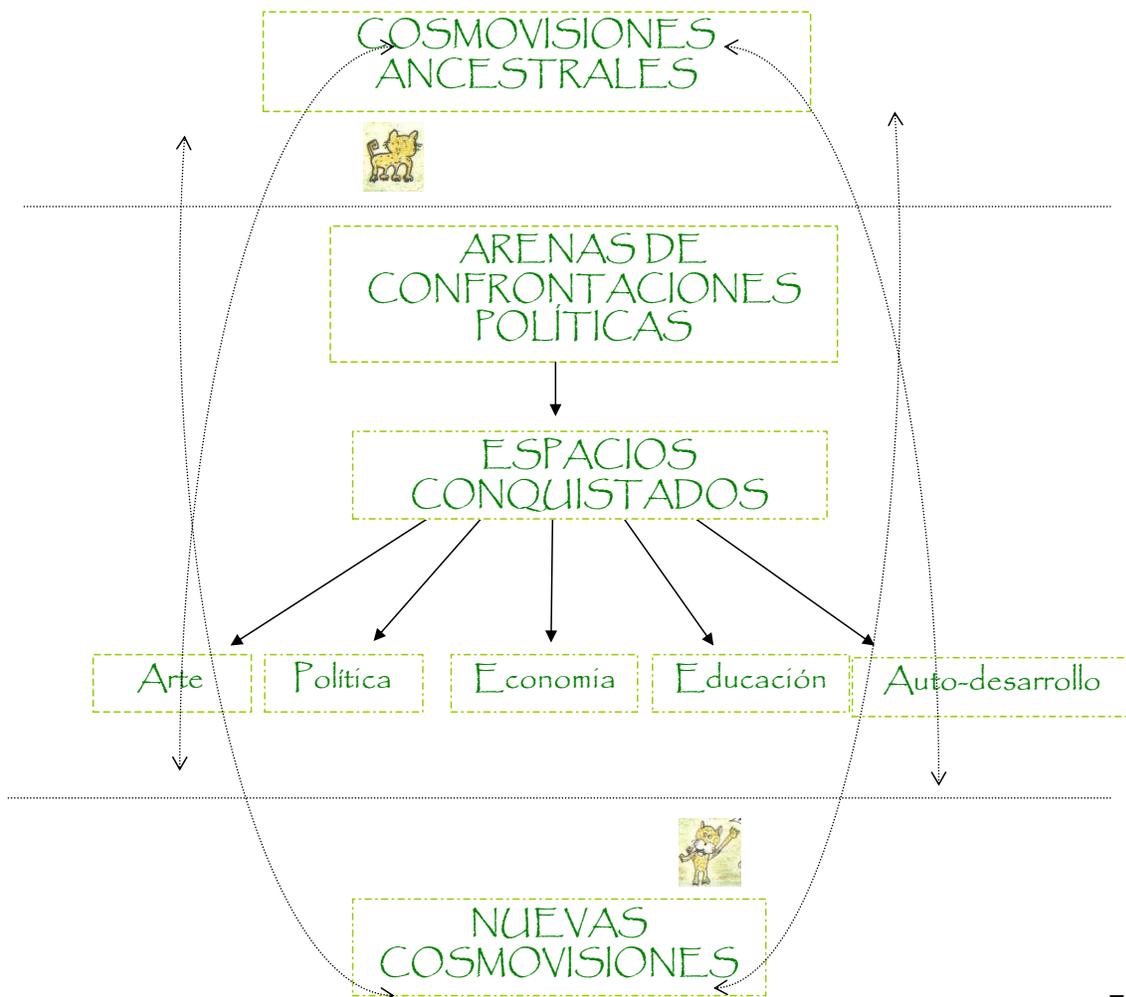
LOS NUMEROS QUE NADIE VE



ULTIMA DÉCADA EN BRASIL	
Asesinatos	267
Suicidios (población de jóvenes entre 15-25 años)	73
Desasistencia en salud (principalmente niños Guarani y adultos mayores)	374
Muertes de niños y niñas por desnutrición	231
Tasa de Mortalidad infantil indígena	74.6 muertes/ cada 1000
Tasa de deficiencias físicas y mentales para población global	17%

III. TRASFONDO: Vientos de Cambio sobre Bosques Profundos





78

Están naciendo otros mundos en nuevas formas de ver las cosas, de pensar lo que es posible y necesario transformar y en el reaprender a hacer para lograr lo pensado. No es de hoy que se conoce el tema de la complejidad, pero se ha vivido en la negación de la importancia de las interrelaciones entre la parte y el todo. La ilusión de que por medio del conocimiento de las partes se llegará a conocer el todo ha estado presente en el pensamiento académico institucional, en los últimos siglos.

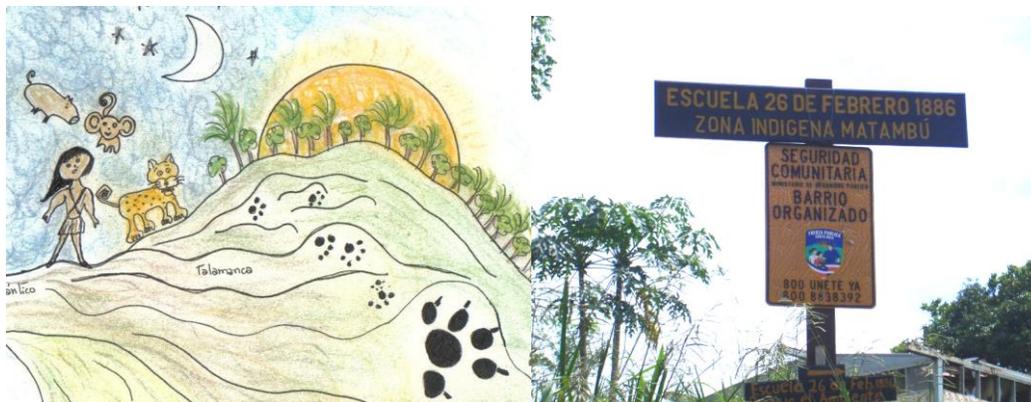
En los procesos de cambio y desarrollo latinoamericano, la incidencia de un pensamiento marcadamente positivista con su metáfora del cuerpo, en el cual cada parte ejecuta una función para lograr objetivos, en espera así alcanzar metas para el todo, no ha logrado más que un cuerpo desvinculado de sus partes. Hoy, se incursiona en caminos que se recuperan y reconstruyen, en un marco de nuevas relaciones solidarias, donde la Tierra está viva y ya no es la mera proveedora de recursos.



Al hablar de las personas como actoras que componen las organizaciones de desarrollo o están relacionadas con ellas, y de estas como entidades que conjugan matices particulares, tanto de los individuos que las componen como de quienes se relacionan y el contexto en que están inmersos, se determina también el carácter de su singularidad. Existe conciencia de que las cosas deben ser hechas de otras formas y vistas de otras maneras, pero la dimensión del cómo es muy compleja de abordar. Encontrar el cómo hacer, implica repensar el por qué, el para qué, el con quiénes y el para quiénes en todas sus dimensiones; aun así, quedará el sinsabor del esfuerzo para identificar, comprender y designar esta complejidad, cuando las estructuras de pensamiento y acciones parecieran inmutables, donde los instrumentos teóricos correspondientes a estas realidades emergentes aún no han sido lo suficientemente contruidos.

Desde otra perspectiva, el actuar de las organizaciones e individuos en estos nuevos caminos implica no solo ser *solidario*, sino pensar una nueva solidaridad que haga caer las habituales aunque ya antiguas formas de ver el mundo, la economía, la cultura y las necesidades de los individuos.

Es la búsqueda y en ella la construcción de una nueva ética que mire los actores y sus contextos como seres vivos, que piensan y sienten: los seres vivos son la Tierra, con sus organismos vivientes y sus procesos, que son vivientes también. Esto es más que pensar y conocer; es un sentir y un hacer, que otorgan poder, poder para cambiar. ¿Hasta qué punto este cambio es consciente, ya que la dimensión del cómo es tan dura y pesada? Su aparente aridez se traduce en dificultades epistémicas para lograr instrumentos adecuados a las modificaciones concretas en la realidad y en las posibilidades de observación de estos cambios.



Además, los espacios para la reflexión a veces son muy pequeños, inexistentes o inapropiados. A veces, sencillamente no se cree en la necesidad de reflexión; se sigue con ciertos hábitos, pensando en que el camino ya está trazado.

Coincidencia o no, se encontraron forjadores de caminos que han descubierto senderos en su “caorden”, en su contexto; tal vez no distinguen la luz todavía, pero siguen con coraje, mirándose a sí mismos, sin miedo a pensar en lo que son y de cambiar sucesivamente sus concepciones, incluso sin pensar esto como una dimensión teórica. Este cambio es el resultado del hacer y del cómo hacer relacionándose. Dicha relación se interpreta como formas de actuar en ambientes complejos, donde los hechos, fenómenos e ideas son recíprocos, se complementan y, a la vez, son contradictorios también. Pero estas contradicciones se tratan con detenimiento y se ven sin miedo dentro de los procesos y las relaciones.

Son pensadores que actúan pensando; su práctica es *praxis*; son intelectuales orgánicos en la marginalidad del cotidiano –ser humano en y con su contexto– que construye vida.

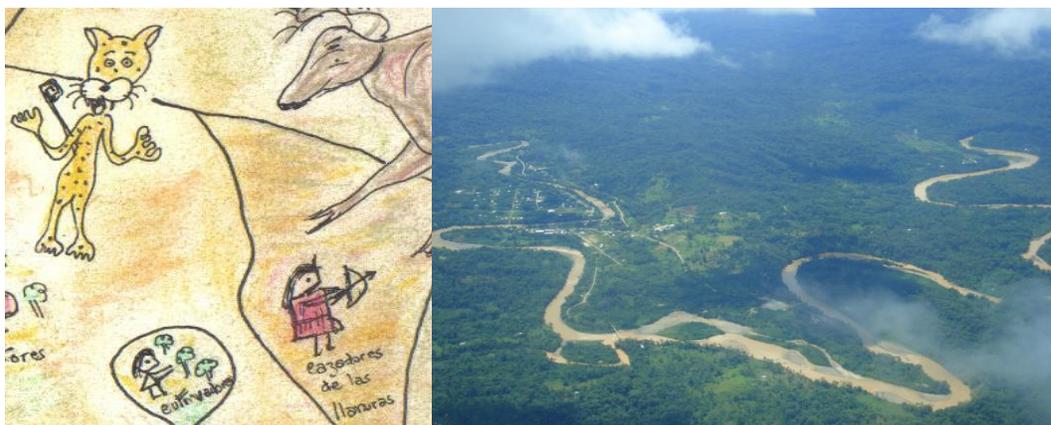
Hacer lo nuevo es transformar. Lo nuevo se hace al ver lo que antes no se veía, pero no basta ver, se requiere probar lo visto. Las construcciones teóricas de los mundos dominantes –que pretenden además poseer una patente de unicidad de la existencia–, solo creen todavía en lo que se puede tocar, ver, oler y oír desde filtros preconcebidos; solo creen en lo que puede ser racionalizado o medido. Pero, como complejidad, todo lo tangible no corresponde exactamente al todo existente y aun las partes profusamente vistas, siempre tendrán rasgos no apreciados. ¿Cómo sostener posicionamientos sin contar con lo no visto? ¿Cómo afirmar que lo no visto no es trascendente? ¿Cómo transformar lo que se piensa necesario si ni todas las dimensiones abordadas son tangibles a los ojos racionales?



Este es un desafío metodológico que los constructores de nuevos mundos deben enfrentar; es un desafío que entraña ser comprendidos y aceptados con sus posicionamientos, por las mentalidades que todavía son la mayoría. Pero estas nuevas formas de construcción del pensamiento se alimentan de nuevos conceptos de solidaridad y de sostenibilidad, que serán tan cambiantes como los pensamientos, procesos, acciones y relaciones, propios de sus contextos. Pensar la sostenibilidad desde esta perspectiva es resignificar la figura de la unidad, como única forma de conjugación del todo, la que integra partes de forma tan homogénea que se ve como el “uno”.

Se debe considerar que la aparición de los constructores de estos nuevos caminos responde a demandas y necesidades concretas captadas por ciertos grupos de la sociedad latinoamericana. El hecho es que esta corriente de pensamiento debe ser enfocada en los grupos más afectados (pequeños productores, mujeres, indígenas, etc.), en el ámbito rural y urbano, y en la posibilidad de satisfacer esta demanda, ya que es uno de los principales logros alcanzados por los actores del proceso.

Prácticas ancestrales revividas, prácticas occidentales reconstruidas, fusión de lo nuevo con lo antiguo desde las realidades locales. El conocimiento local, con nombre y apellido de los grupos, desafía el conocimiento universal transmitido pretenciosamente en solo una vía –primero mundo a tercer mundo–. Conocimiento primermundista, construido en sus posibilidades y para sus necesidades. Frente a esto, se autoafirman los pueblos que por primera vez prueban, por medio de su capacidad de sobrevivir sin estar subordinados por otras culturas y sistemas. Es finalmente la libertad de pasos firmes forjados en terrenos reconquistados, rescatados a la fuerza de las manos de los poderes dominantes.



Financiamientos alternativos muy distantes de las agendas dominantes de la cooperación y el autofinanciamiento que emergen, definen y confirman los posicionamientos de los grupos que confrontan la necesidad de luchar en contra de la corriente dominante: la globalización/exclusión/exterminio.

Solidaridad, reciprocidad, complementariedad y, al cabo, la necesidad de sobrevivir, guían estos nuevos mundos posibles, es la riqueza compartida finalmente. Todo esto frente al ser humano que duda, que se debilita, que cambia de opinión. Es la lucha para ser otra cosa y en medio de todo tratar de saber quién es. Mundos paralelos han emergido y emergerán desde sus propias necesidades.

Pensar en los límites de la reproducción de la vida en América Latina es pensar en la sostenibilidad de las agriculturas que sustentan y han sustentado sus pueblos y culturas, dispersos en sus diferentes escenarios. Estas reflexiones abarcan los procesos políticos, sociales, culturales, ecológicos, económicos y geográficos, y se remiten en una lucha contra la globalización excluyente y homogeneizante. La agricultura deja de ser vista como un conjunto de prácticas para la producción de alimentos, para ser un ente fundacional del autodesarrollo de los pueblos. Más que tema de seguridad alimentaria, es un símbolo de la reconquista de la identidad, empoderamiento, incidencia y autoformación; además enuncia nuevos frentes de lucha contrarios a la colonización cultural y tecnológica.

La cultura no es vista como pura, sino como un proceso incesante de fusiones y ajustes para la continuidad. La interculturalidad no es espontánea, sino producto de fusiones necesarias. La vida se perpetúa en escenarios complejos. Los procesos rebasan las problemáticas agroambientales y emergen como vivencias de las colectividades. Las colectividades repiensan el porqué y cómo ser, en la búsqueda de la autodeterminación.

IV. REFLEXIONES

6. CONCLUSIONES

7. BIBLIOGRAFIA