

Universidad de Montréal

Monáitaga úai – Palabra que se hace amanecer
El cambio en las formas de “gobierno propio” entre la Gente de Centro del medio río
Caquetá, Amazonia colombiana

Por
Camilo Andrés Andrade León

Departamento de Antropología
Facultad de Artes y Ciencias

Memoria presentada a la Facultad de Estudios Superiores
como requisito para la obtención del grado de
Maître ès sciences en Antropología

Junio, 2014

© Camilo Andrés Andrade León, 2014

Universidad de Montréal
Facultad de estudios superiores y postdoctorales

Esta tesis titulada:

Monáitaga úai – Palabra que se hace amanecer
El cambio en las formas de “gobierno propio” entre la Gente de Centro del medio río
Caquetá, Amazonia colombiana

Presentada por: Camilo Andrés Andrade León

Ha sido evaluada por un jurado compuesto por las siguientes personas:

M. Luke Flemming
Presidente del Jurado

M. Robert Crépeau
Director de la investigación
Miembro del Jurado

Juan Álvaro Echeverri
Miembro del Jurado
Jurado externo

RÉSUMÉ

Depuis la fin du XIXe siècle, des dynamiques sociales diverses – holocauste du caoutchouc, colonie pénale, missions catholiques, présence d’institutions gouvernementales et non gouvernementales — ont reconfiguré les formes d’organisation sociale des habitants du moyen fleuve Caquetá, dénommés Gens de centre. Nous nous arrêterons en particulier sur l’effet de ces changements sur leurs formes d’autonomie. Avec la reconnaissance par l’État, au cours des années 1980 et 1990, des peuples indigènes en tant que minorités ethniques, surgit une dichotomie entre ce qui est « traditionnel » autochtone, par opposition à ce qui est « moderne », étant donné les processus d’acculturation et inclusion de ces groupes dans la société majoritaire.

Dans le présent travail, on établit une comparaison des figures « d’autorité traditionnelle » et de « leader », une différenciation faite dans la région du moyen fleuve Caquetá. Dans un premier temps, on donne un aperçu théorique de la figure de chef dans les terres basses de l’Amérique du Sud et sa validité et pertinence dans la situation du moyen fleuve Caquetá. Puis, l’on présente comment se forme l’autorité traditionnelle et ses champs d’action. On montre, de la même façon, les différents processus qui ont donné lieu à l’apparition de la figure de leader et les espaces où celle-ci évolue. La relation entre les deux figures est à la fois contradictoire et complémentaire.

Finalement, on expose, avec des exemples concrets, les rapports entre les Gens de centre et les institutions gouvernementales et la remise en question de l’autonomie accordée aux groupes minoritaires dans la Constitution politique de la Colombie de 1991.

Mots clé : Anthropologie politique, autorité traditionnelle, leader, Amazonie, Colombie, changement social, moyen fleuve Caquetá, Gens de Centre.

ABSTRACT

The inhabitants of the Middle Caquetá river, called People of the Center, have experienced a series of varying impacts since the late nineteenth century –rubber holocaust, Penal Colony, catholic missions, presence of governmental and non-governmental institutions. These reshaped their forms of social organization. In this particular case, their forms of “self-government”. With the recognition of the indigenous people as ethnic minorities in the 1980s and 1990s, a dichotomy arose between what is “traditional” in relation to the indigenous as opposed to the “modern”, given the processes of acculturation and inclusion of these groups into mainstream society.

In this sense, this work compares the figures of “traditional authority” and “leader”, as differentiated in the context of the inhabitants of the Middle Caquetá River. The first part is a theoretical revision of the figure of the chief in the lowlands of South America and its validity and relevance in the context of the Middle Caquetá River. Next, the context of formation of a traditional authority and its contexts of action are presented. Likewise, the different processes leading to the emergence of the figure of leader and the spaces in which it operates are shown. The relationship between these two figures is at once contradictory and complementary.

Finally, some contexts that illustrate the relationship between the People of the Center and governmental institutions are considered. This leads to a questioning of the autonomy of minority groups recognized in the Colombian Political Constitution of 1991.

Keywords: Political Anthropology, traditional authority, leader, Amazonia, Colombia, social change, Middle Caquetá River, People of the Center.

RESUMEN

Los pobladores del medio río Caquetá, denominados Gente de Centro, vivieron desde finales del siglo XIX diferentes dinámicas –holocausto cauchero, Colonia Penal, misiones católicas, presencia de instituciones gubernamentales y no gubernamentales- que reconfiguraron sus formas de organización social; para este caso particular, sus formas de “gobierno propio”. Con el reconocimiento de los pueblos indígenas como minorías étnicas entre las décadas de 1980 y 1990 por parte del Estado colombiano, se plantea una dicotomía entre lo que es “tradicional” en relación a lo indígena, por oposición a lo “moderno”, dados los procesos de aculturación e inclusión de estos grupos a la sociedad mayoritaria.

En este sentido el presente trabajo muestra de manera comparativa las figuras de “autoridad tradicional” y “líder”, diferenciación que se hace en la región del medio río Caquetá. En un primer momento se hace una revisión teórica de la figura del jefe en las tierras bajas de Suramérica y su vigencia y pertinencia en el contexto del medio río Caquetá. Acto seguido, se presenta el contexto de formación de una autoridad tradicional y sus contextos de acción. De la misma manera, se muestran los diferentes procesos que llevaron a la aparición de la figura de líder y los espacios donde se desenvuelve. La relación entre estas dos figuras es a la vez contradictoria y complementaria.

Finalmente, se exponen algunos contextos donde se muestra la relación entre la Gente de Centro y las instituciones gubernamentales, contextos donde se pone en cuestión la autonomía reconocida para los grupos minoritarios, en la Constitución Política Colombiana de 1991.

Palabras clave: Antropología política, autoridad tradicional, líder, Amazonia, Colombia, cambio social, medio río Caquetá, Gente de Centro.

CONTENIDO

RÉSUMÉ	i
ABSTRACT	ii
RESUMEN	iii
ÍNDICE DE TABLAS	vi
ÍNDICE DE MAPAS	vii
ÍNDICE DE FIGURAS	viii
ÍNDICE DE FOTOS	ix
LISTA DE SIGLAS	x
AGRADECIMIENTOS	xii
INTRODUCCIÓN	1
Aclaraciones sobre esta tesis	8
Estructura de la tesis	12
PARTE I	15
CAPÍTULO 1. DISCUSIÓN TEÓRICA SOBRE LOS JEFES DE LAS TIERRAS BAJAS SURAMERICANAS	16
1.1 Sobre los jefes en la Amazonía	16
CAPÍTULO 2. APUNTES ETNOHISTÓRICOS ACERCA DE LOS JEFES EN EL INTERFLUVIO CAQUETÁ-PUTUMAYO	30
2.1. Los jefes a los ojos de los exploradores	30
2.2. La introducción de tecnologías de metal	38
CAPÍTULO 3. HOMBRES DE PALABRA FUERTE: PROCESOS DE FORMACIÓN	46
3.1. Observaciones Metodológicas	46
3.2. Acercándome a los hombres de palabra fuerte y a los hombres de conocimiento	48
3.3 La gente de hacha o <i>po'sio'ho</i>	55
3.4. La autoridad para los Uitotos y Muinanes	60
3.5. Formación de gente, formación de una autoridad	66
CAPÍTULO 4. HOMBRES DE CONOCIMIENTO: ESPACIOS DE ACCIÓN, ESPACIOS DE INTERACCIÓN	84
4.1. Territorio y Ley de origen	84
4.2. Maloca y Mambadero	92
4.3. Sobre los propios bailes	102
4.4. Sobre la primera parte	113
PARTE II	116
CAPÍTULO 5. DINÁMICAS DE CAMBIO EN EL MEDIO RÍO CAQUETÁ	117
5.1. Cambios en el medio río Caquetá	117
5.2. Conformación del CRIMA	124
5.3. Otras dinámicas	126
5.4. La Constitución de 1991 y la cuestión indígena: nuevas alianzas, nuevos espacios de interacción	128
5.5. De autoridades y líderes	139

5. 6. Yo no tengo maloca, yo no tengo oficina	140
CAPÍTULO 6. ESPACIOS DE CONFRONTACIÓN, RESISTENCIA, REAFIRMACIÓN Y NEGOCIACIÓN	151
6.1. ¡A la Ley de origen no se le puede estar molestando dos veces!	154
6.2. Entre medicina tradicional y medicina del blanco	158
6.3. ¡Ya ni los muertos son nuestros!	162
6.4. “La coca y el ambil es la plata del indio”	166
6.5. De elecciones y alianzas políticas	171
6.6. De bailes	172
6.7. Sobre la segunda parte: El poder del indio está en el territorio	175
CONSIDERACIONES FINALES	180
Sobre el Estado, el poder de nominación y el reconocimiento	180
Dos figuras que conviven	184
BIBLIOGRAFÍA	189
ANEXO I. ACLARACIONES SOBRE LAS COMUNIDADES DEL MEDIO RÍO CAQUETÁ.	cc
ANEXO II. OTRAS FOTOGRAFÍAS DEL TRABAJO DE CAMPO	ccii

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. <i>Estimativo de los miembros de los pueblos indígenas del Interfluvio Caquetá-Putumayo en 1908</i>	60
Tabla 2. <i>Apelativos del jefe uitoto encontrados por los exploradores a comienzos del siglo XX, en el interfluvio Caquetá-Putumayo</i>	81
Tabla 3. <i>Nombre de la maloca y del mambadero en Uitoto y Andoque</i>	93
Tabla 4. <i>Algunos elementos usados en el mambadero para el procesamiento de la coca</i>	95
Tabla 5. <i>Ejemplo de la carrera ceremonial de un hombre del clan gavilán de los Andoque</i>	108
Tabla 6. <i>Comparación entre las autoridades tradicionales y los líderes</i>	177

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. <i>Área de estudio</i>	3
Mapa 2. <i>Ubicación Araracuara</i>	6
Mapa 3. <i>Comunidades uitotas y otros grupos étnicos</i>	9
Mapa 4. <i>Área de estudio, resguardos indígenas y asentamientos</i>	126
Mapa 5. <i>Resguardos y Parques Nacionales Naturales</i>	177

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. <i>Extrapolación de la Relación entre el Padre Creador y su Hijo</i>	82
---	----

ÍNDICE DE FOTOS

Foto 1. <i>Maloquero uitoto minika cerniendo mambe</i>	71
Foto 2. <i>Hombre andoque tostando coca</i>	ccii
Foto 3. <i>Hombre andoque sentado en el mambadero, al lado del lugar donde se queman las hojas de yarumo para así obtener la ceniza</i>	
Foto 4. <i>Hojas de yarumo quemándose</i>	cciii
Foto 5. <i>Hombre andoque metiendo las hojas de coca tostadas en el pilón</i>	cciii
Foto 6. <i>Hombre andoque pilando</i>	
cciv	
Foto 7. <i>Hombre andoque mezclando cenizas de hoja de yarumo y el polvo de hojas de coca obtenido por el pilado</i>	cciv
Foto 8. <i>Hombre andoque cerniendo el mambe</i>	ccv
Foto 9. <i>Maloca uitoto, comunidad de Los Monos</i>	ccvi
Foto 10. <i>Maloca andoque, comunidad de Aduche, vereda San José</i>	ccvi
Foto 11. <i>Maloca nonuya, comunidad de Peña Roja</i>	ccvii
Foto 12. <i>Plenaria 1</i>	ccvii
Foto 13. <i>Plenaria 2</i>	ccviii
Foto 14. <i>El antropólogo en sesión nocturna de trabajo del Plan de Salvaguarda</i>	ccix
Foto 15. <i>Hombre y niños andoque en el mambadero de la maloquita de la Escuela “El Andoque”, vereda San Miguel, Aduche</i>	ccix
Foto 16. <i>Autoridades tradicionales, líderes y niños andoque en el mambadero de la maloquita de la Escuela “El Andoque”, vereda San Miguel, Aduche</i>	ccx
Foto 17. <i>El antropólogo en baile andoque</i>	
ccx	
Foto 18. <i>Balcón del Diablo, cañón de Araracuara</i>	ccxi

LISTA DE SIGLAS

ACIUCAM: Asociación de Cabildos Indígenas Uitoto de Caquetá y Amazonas

CASAM: Centro de Capacitación sobre Sistemas Alternativos de Producción para la Amazonia

COA: Corporación Araracuara

COICA: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca

CRIMA: Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas

DAINCO: Departamento Administrativo de Intendencias y Comisarías

ELN: Ejército de Liberación Nacional

EPL: Ejército Popular de Liberación

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

FUCAI: Fundación Caminos de Identidad

INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

INCORA: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria

MPCI: Mesa Permanente de Concertación Interadministrativa

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

OPIAC: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana

ORUCAPU: Organización Regional Uitoto de Caquetá, Amazonas y Putumayo

PEI: Proyecto Educativo Institucional, asumido por las comunidades como Proyecto Educativo Indígena,

PNN: Parques Nacionales Naturales de Colombia

POT: Plan de Ordenamiento Territorial

A la Gente de Centro del medio río Caquetá

*A Luis Fernando y Patricia, mis padres
A Carolina, mi hermana*

AGRADECIMIENTOS

Para llevar a cabo este trabajo fue indispensable y necesaria la participación de muchas personas. Aquellos que me ofrecieron un plato de comida y me abrieron las puertas de su casa. Aquellos con quienes discutí diferentes ideas de este trabajo y de la realidad social en general y quienes orientaron las ideas aquí expuestas. Aquellos que estuvieron siempre apoyándome solidaria y afectuosamente.

Agradezco a la gente del medio río Caquetá. A Hernando Castro mis sinceros agradecimientos, fue él quien forjó el primer puente y me contactó con su familia en Araracuara. A doña Juana Suárez por brindarme los alimentos que transformaba en su fogón y por sus cuidados mientras estuve convaleciente. A don Bartolomé Castro† quien siempre estuvo impulsándome y corrigiéndome en mi aprendizaje del uitoto *nipode*. A Carlos Suárez –Cas-, a Rita Castro y a los demás miembros de la familia Castro Suárez con quienes conviví bajo el mismo techo. En especial quiero agradecer a Dagoberto Castro –Dago- quien mientras pudo me acompañó en mis recorridos en Araracuara, con quien fuimos a “coquear” y siempre me brindó su sincera amistad. También a Omar Castro, a su esposa e hijos.

Agradezco a Aurelio Suárez, quien siempre estuvo dispuesto a trabajar conmigo en el mambadero de su maloca con su bien definido espíritu pedagógico, para resolver todas mis inquietudes; a su esposa Alcira y a sus hijos.

A Hernando Gómez quien en su condición de gobernador del cabildo de la comunidad de Guacamayo aceptó el desarrollo de mi trabajo en la comunidad.

A Vicente Hernández, con quien compartí diferentes espacios y me fue mostrando el mundo del medio río Caquetá y algunas facetas del liderazgo indígena. A su abuelo, don Vicente Makuritofe†, quien me permitió tostar, pilar, cernir y mambear con él, con quien escasas veces compartí pero los intercambios fueron muy

enriquecedores, y a su esposa. A doña Marleny Makuritofé y a su nieta, quienes siempre fueron muy generosas y amables. A don Marceliano Guerrero, a su esposa y a sus hijos Ney Guerrero y Gerbacio Guerrero y su esposa. También a Germán Cabrera. Un grato recuerdo y agradecimiento a Sandro Andoke†, por el compromiso con su gente y la alegría que siempre mostraba. A Orlando Andoke y a Delio “Tigre” Andoke.

En Aduche mis más gratos reconocimientos a Tañe Andoke y a doña Irene Andoke, por haberme recibido en su maloca y ofrecido de los productos de sus chagras. A Willer Andoke –Doá- y sus hijos. A Wilson Andoke, quien siempre estuvo pendiente de mí en mi estancia en el caño Aduche, a su esposa Noralba y a sus hijas; a todos los habitantes de la vereda San José, en Aduche. Un especial agradecimiento a Levy Andoke, quien, entre otras personas, me dio la confianza para participar del Plan de Salvaguarda. A Fisi Andoke y a Isabel Macuna, quienes me recibieron en su maloca y en su casa; a sus hijos Hernando Andoke y Néstor “Requeñeque” Andoke. A José Adolfo Palacio y Sabina; a Adán Palacio, a Gilberto Castro –Gica-. A Nelson y Hernán Andoke. A doña Raquel y a Elías Campo Rodríguez, por su dinamismo y las muestras de compromiso con la lucha indígena.

Al maloquero Eduardo Paky, a don Noé Rodríguez y sus apuntes con humor, a Heriberto Rodríguez, al maloquero Máximo Kiriyateke, a Ignacio Kiriyateke, a Danilo López. A Jairo Falla y a su esposa, por sus atenciones en Los Monos. A Martín Matías y a Francisco Falla, maloqueros que con sonrisas y humor me acogieron durante mi segunda estancia en el medio río Caquetá. A mi tocayo Camilo Uiriña. Y a todas las personas del medio río Caquetá con quienes compartí, quienes me recibieron en sus malocas, en sus mambaderos, en sus casas, y siempre compartieron sus alimentos, por su buen trato y su acogida.

De manera especial agradezco a los miembros del equipo técnico de la fase de diagnóstico del Plan de Salvaguarda: A Henry Guerrero por la confianza depositada en mí, a Vicente Hernández, a los abuelos Silvio Safirekudo y José Suárez, a Rogelio

Mendoza y las invaluable conversaciones sobre territorio, gobierno propio y recursos naturales, a Yuver Ortíz, a Nohora Castro, a Roque Arévalo, a Saulo Falla, a Patricia Suárez, a Dagoberto Castro. Del mismo modo a Jeffry Roldán. Un grato reconocimiento a Alejandra Aguirre, con quien éramos los únicos *rákuiya* y *rákuiyaḡo* del equipo técnico, por la amistad forjada en campo y las fotos que me facilitó para este trabajo.

De manera especial agradezco a la líder Nazareth Cabrera, por compartir su comida conmigo, por su amistad y sus comentarios críticos acerca del trabajo de liderazgo en el medio río Caquetá. De la misma manera agradezco a Jacobo Rodríguez y a Rufina Román, por su compromiso como líder indígena; mi grato reconocimiento a ellos dos por haberme brindado su confianza y su amistad y haberme acogido en su casa. También a Pedro Rodríguez y a su madre. Igualmente, un muy sincero y grato recuerdo de don Oscar Román y Alicia Sánchez, hombre y mujer de sabiduría, quienes me acogieron, me brindaron su comida y su amistad, y no dudaron en compartir su conocimiento, su mambe y su ambil.

En la Universidad de Montréal a los profesores que tuve en las diferentes materias, en especial a la profesora Karine Bates, por su humor y su espíritu pedagógico y por la confianza que me dio en las veces que me permitió ser asistente de enseñanza (monitor) de su curso de pregrado de Parentesco, trabajo que me facilitó solventar gastos mientras terminaba la redacción de este trabajo. De la misma manera, mi agradecimientos al profesor (y director de esta tesis) Robert Crépeau quien desde mi último semestre de pregrado me dio la libertad, la autonomía y la confianza para el desarrollo de los diferentes trabajos que realicé bajo su supervisión; de la misma manera, le agradezco por la beca de redacción y la beca de investigación de la revisión bibliográfica acerca de los dueños de los sitios en la Amazonia, las cuales me permitieron resolver y solventar mis gastos en Montréal.

A los miembros de la familia Skup-Sala, a Daniel, Magaly y Alionka, por la acogida, el apoyo y la amistad brindados todos estos años desde mi llegada a

Montréal. De la misma manera a los miembros de la familia Niño, a don Rafa, a Nadiezka, a Nadia, a Pachito y en especial a Ligia “la profe”, quien me acogió como un hijo más y siempre me estuvo impulsando a continuar e hizo comentarios pertinentes como una lectora ajena al mundo antropológico. A Jérémy “mon ami” Moreau, quien me sacaba de las jornadas de enclaustramiento de redacción, para respirar un poco para renovar fuerzas y por su incondicional amistad.

A María Clara Van der Hammen, quien siempre me inculcó la rigurosidad y la claridad en la comunicación escrita; sus clases despertaron en mí el interés por el mundo amazónico. Ella y Carlos Rodríguez intermediaron mi ingreso a la región Amazónica, particularmente al medio río Caquetá. A Olga Chols, quien facilitó mi acceso a la biblioteca de la Fundación Gaia Amazonas. A Omar Garzón y Juan Carlos Preciado, por las recomendaciones y consejos introductorios a la estadía en campo en la Amazonia colombiana.

A los jurados Luke Fleming y Juan Álvaro Echeverri, por sus valiosos comentarios y aportes para ampliar los contenidos desarrollados en esta tesis y en futuros trabajos. Agradezco por su disposición y tiempo para leer y comentar este trabajo.

A Daniel Garzón por las conversaciones y el compartir de los primeros pasos del trabajo etnográfico en la Amazonia colombiana; también por las fotos que me facilitó de nuestra estancia en campo. A Marco Tobón por sus consejos, los documentos que me facilitó y los comentarios a algunas partes de esta tesis. Con ellos compartí los primeros días de la estancia de campo en el año 2011.

A Fabián León, por nuestras innumerables discusiones sobre el cambio social y el fomento del ánimo mutuo mientras estuvimos lejos de Colombia.

A Mabel Martínez, por las convergencias y las divergencias en el tiempo y en el espacio y los consensos y disensos en las conversaciones que tuvimos sobre la

realidad social; agradezco su trabajo con los mapas de este documento y los afinados comentarios antropológicos que hizo de mi trabajo.

A Laura Pinilla, quien estuvo presente en la última parte de la escritura de esta tesis, por su disposición, paciencia y palabras de apoyo. Por su ayuda en la corrección de estilo en partes de la tesis.

A mi hermana Carolina y su esposo Eric, por el apoyo que siempre me han brindado. A Luis Fernando y Patricia, mis padres, quienes siempre me han apoyado en cada proyecto que he emprendido. Sin su ayuda difícilmente lo hubiera logrado.

Sin la ayuda de las personas ya mencionadas y a las personas que por distintas razones no nombro pero que me han acompañado y ayudado en cada etapa de la escritura de este trabajo, este documento pudo ser terminado. No obstante, las posibles faltas, omisiones e incorrecciones que se puedan presentar en este trabajo son responsabilidad mía.

INTRODUCCIÓN

Mi interés por la Amazonia como área de estudio surgió en mis últimos semestres de pregrado. Durante el pregrado me interesé en las contradicciones que se forman entre la concepción territorial de los grupos minoritarios y los planes de ordenamiento territorial estatales que tienen como sustrato las lógicas territoriales que ven los territorios como espacios cartografiables a los que se impone una división político administrativa. A través de mi profesora María Clara Van der Hammen contacté a Carlos Rodríguez, director de Tropenbos Colombia a quien le manifesté mi deseo de trabajar en la región del medio río Caquetá sobre las dinámicas territoriales anteriormente mencionadas.

Carlos Rodríguez, por su parte me instó a investigar acerca de las dinámicas territoriales que se estaban presentando, y que aún se presentan, en la región del bajo río Apaporis. Allí, los representantes indígenas de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis (ACIYA) habían solicitado la creación de un Parque Nacional Natural para proteger los recursos del subsuelo, puntualmente el oro, puesto que la empresa transnacional canadiense Cosigo Resources quería explotar dicho mineral en predios del, y aledaños al, resguardo Yaigojé Apaporis. De esta manera, podría investigar acerca de mi tema de interés y darle una mirada diferente, toda vez que iba a llevar a cabo la maestría en una universidad canadiense.

A través del abogado Juan Carlos Preciado, quien en ese momento trabajaba en la Fundación Gaia Amazonas, institución no gubernamental que tiene presencia en la región del bajo Apaporis, entre otras, fui conociendo las dinámicas que se estaban presentando entre la minera Cosigo y la organización Aciya.

Un año después, en mayo de 2011, pude contactar al líder Gerardo Macuna en Bogotá, en ese entonces Secretario de Territorio de Aciya quien se encontraba en la capital del país conformando el expediente para defender la conformación del Parque

Natural en el resguardo Yaigojé Apaporis, puesto que la organización Aciya había recibido una demanda en la que se exponía que el proceso de consulta previa para la conformación del Parque no se había llevado a cabo de manera correcta en las comunidades. Estos trámites los estaba llevando a cabo bajo la asesoría de los funcionarios de la Fundación Gaia Amazonas, principalmente, Juan Carlos Preciado.

Gerardo era la persona a través la cual yo presentaría mi proyecto y solicitaría permiso a las autoridades del resguardo Yaigojé Apaporis para trabajar con ellos. En el espacio que tuve para hablar con Gerardo Macuna presenté el proyecto de investigación; la idea era mirar las formas de apropiación territorial por grupos de edad, en el contexto que estaba viviendo la región y buscaba trabajar con los Letuama, uno de los grupos con los que menos se había trabajado. Gerardo aprobó mi propuesta y me dijo que él pensaba que a los “viejos” –a las autoridades tradicionales- les interesaría. En este espacio también me comentó los trámites que como líder estaba llevando a cabo en Bogotá, y me contó un poco de su trayectoria y experiencia. Así empezó mi trabajo de campo.

No obstante, pasaron casi cuatro meses para saber si tenía la autorización para trabajar con Aciya en el resguardo Yaigojé Apaporis. Finalmente, obtuve una negativa. La situación en el resguardo no era la mejor por los problemas que se estaban presentando con la minera canadiense y Aciya no había definido ni firmado con Parques Nacionales Naturales de Colombia (PNN) los protocolos de manejo del parque.

Al evaluar la situación con Carlos Rodríguez, me puso en contacto con Hernando Castro, ex presidente uitoto del Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA). Hernando me propuso un tema diferente de trabajo. Me dijo que investigara sobre el impacto de la legislación colombiana sobre los cambios en las formas de autoridad de los pueblos del medio río Caquetá. Me pidió que enviara unas cartas a diferentes cabildos, uno de cada pueblo para poder trabajar con los Andoque, Muinane, Nonuya y Uitoto. En últimas, me dijo que estuviera listo para

viajar en cualquier momento puesto que en el mes de septiembre se iba a llevar a cabo el VI Congreso regional del CRIMA.

Mapa 1.
Área de estudio



Realizado por: Mabel Martínez

En poco menos de un mes debí replantear mis objetivos y pasar de manejar temas de antropología del territorio a antropología política. En ese tiempo pude tener acceso al, entre otros documentos, Plan de Ordenamiento Territorial (POT) del

CRIMA. Es común que las formas de autoridad se asocien con las formas de “gobierno propio”. En este orden de ideas, encontré en el documento del POT del CRIMA la forma como la gente de la región del medio río Caquetá describe sus formas de gobierno:

“Cada pueblo estuvo asentado en su territorio de nacimiento y sus límites [sic] de gobierno van de acuerdo a la ocupación del espacio, que son indicados por el pensamiento de la mitología indígena. Cada uno estaba gobernado por un jefe principal, cabeza visible para coordinar trabajos y relaciones con otros pueblos; los pueblos estaban conformados por diversos clanes y tótems y cada uno tenía sus propios jefes, normalmente los maloqueros y dueños de bailes. Las funciones del jefe principal eran y son el manejo y control de los sitios sagrados de mantener la armonía entre el hombre y la naturaleza a través del manejo del calendario ecológico, rituales y bailes. Cada jefe tenía su secretario-asesor consejero y coordinadores de trabajos; estos eran designados en ceremonias públicas y los cargos se heredaban de padres a hijos. En la actualidad algunas comunidades manejan este sistema tradicional pero por situaciones externas a ellas las han modificado en forma de cabildo, que son los voceros de la comunidad; los cuales son nombrados en asamblea. Tradicionalmente el área pertenece al Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas CRIMA, el cual cuenta con un presidente, Consejo de Ancianos, conformado por todas las autoridades Tradicionales de la región y cuya función es orientar la vida de las comunidades, Congreso, Junta directiva Comité Ejecutivo y una mesa directiva que representan las diferentes comunidades. Localmente, cada comunidad cuenta con un cabildo indígena, compuesto por un Capitán, un Sabedor, Secretario, Tesorero, fiscal y alguaciles. Algunas comunidades que tienen un buen tiempo de conformadas, han logrado organizarse y rescatar la figura tradicional del cacique quien se encarga de mantener unida la comunidad con los diferentes dueños de la naturaleza” (Crima 2000: 28).

Con base en estas definiciones me planteé como objetivos definir desde una visión local la figura “tradicional” de gobierno y de los miembros de cabildo. No obstante, la legislación colombiana no ha sido la única variable que ha afectado las formas de organización social en la región del medio río Caquetá. Es por esto que me propuse entender los cambios en las formas de gobierno en el marco de las dinámicas que la región ha vivido.

Viajé con Hernando Castro el 27 de septiembre de 2011 a Araracuara (Ver Mapa 1.). Allí estuve instalado la mayor parte de mi estadía en su casa, vinculada ésta a la maloca de su tío Aurelio Suárez, maloquero muinane. Participé en el VI Congreso regional del CRIMA (entre el 3 y el 9 de octubre de 2011), en el que fue electo como presidente un líder andoque, quien había sido compañero mío mientras cursaba los estudios de antropología en la Universidad Externado de Colombia. Esto facilitó mi posterior acceso a la comunidad de Aduche. En el congreso conocí de cerca las problemáticas de las diferentes comunidades del medio río Caquetá en temas de salud, educación, gobierno propio, territorio, recursos naturales, economía, mujer, entre otros. Durante el congreso me entreviste de manera formal e informal con autoridades tradicionales y líderes con quienes poco a poco fui aclarando y esbozando los procesos de cambio de las formas de gobierno. Al mismo tiempo estuve haciendo los contactos para ver si podía trabajar en las comunidades de Peña Roja y Villa Azul, aunque posteriormente no hubo un acuerdo y no trabajé allí.

En la comunidad de Aduche¹ (cerca de 12 kilómetros río abajo de Araracuara) al comienzo hubo recelo por mi presencia, al presentarle mi tema de trabajo a los capitanes en una reunión. Uno de los capitanes de dicha comunidad mencionó que en un momento anterior se había tomado la decisión de no permitir la entrada de más antropólogos. Sin embargo, consideraron importante el tema de investigación puesto que se había expedido la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial y debían continuar sus reflexiones acerca de las formas de gobernar en sus territorios.

Decidieron finalmente que trabajaría por dos días en cada una de las veredas los temas de salud, territorio y gobierno, educación y recursos naturales, cada uno en una vereda. Al final debía hacer una exposición de cada una de las problemáticas en cada temática para explorar las posibles soluciones en una reunión que se llevó a cabo al final del recorrido por las veredas. Mi estancia en la comunidad de Aduche duró tres semanas. Tanto mi participación en el congreso regional como de la dinámica de

¹ Estuve 3 semanas posterior al congreso.

trabajo en Aduche me dieron una idea general del panorama que estaba viviendo la región en los temas anteriormente nombrados.

Mapa 2.
Ubicación Araracuara



Realizado por: Mabel Martínez

Regresé a Araracuara el 30 de octubre de 2011, fecha en la que se llevaron a cabo elecciones de autoridades locales a nivel nacional. Pude observar, las dinámicas y las alianzas que se dan entre los pobladores del medio río Caquetá y los candidatos de la contienda electoral.

Durante el tiempo restante pude insertarme en la cotidianidad de la comunidad de Araracuara. Del mismo modo, pude entrevistarme de manera informal con autoridades tradicionales y hombre y mujeres líderes, en su mayoría uitoto, que estaban en Araracuara y en Puerto Santander y estuve en la región hasta el 4 de diciembre de 2011.

Tuve la oportunidad de presenciar en el mes de noviembre de 2011 una reunión que se llevó a cabo en la maloca de la comunidad de Guacamayo, Araracuara, entre algunos líderes y una representante de la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y minorías del Ministerio del Interior, quien estaba concertando con los líderes la ruta metodológica del Plan de Salvaguarda Capítulo Araracuara. El Plan de Salvaguarda hace parte de una orden que el Consejo de Estado da al Estado colombiano, a través del Auto 004 del 2009, de realizar un Plan de Garantías de los derechos de todos los pueblos indígenas y Planes de Salvaguarda étnica de 35 pueblos indígenas que el Consejo de Estado determinó que se encuentran en peligro de exterminio cultural o físico por el conflicto armado interno del país.

Gracias al tema de investigación que estaba trabajando y a la experiencia que tuve durante mi estancia en la región, el CRIMA me contrató como asesor profesional del equipo técnico que llevó a cabo un diagnóstico de las problemáticas en los temas de derechos humanos, cultura, territorio, gobierno propio, recursos naturales, salud, educación, mujer familia y generación, alternativas económicas y desarrollo comunitario y el planteamiento de líneas de acción para negociar en una fase posterior programas y proyectos con diferentes estamentos del Estado a fin de monitorear y resolver las problemáticas identificadas. Para ello se llevaron a cabo reuniones con los miembros de cada una de las comunidades que hacen parte de la región del medio río Caquetá, en las que se hacía discusiones por temas y plenarias de socialización de todos los temas.

Este trabajo de diagnóstico se realizó en campo entre los meses de julio y diciembre del año 2012. Esta experiencia me permitió tener una visión más clara de las formas de gobierno que se ejercen en la región. En este sentido, pude definir un panorama general a pesar de las particularidades con las que cuenta cada comunidad.

Aunque mi conocimiento de las lenguas de la región, principalmente del Uitoto, mejoró sobre todo en mi segunda estancia en la región, debo aclarar que no pude sostener las entrevistas en las lenguas indígenas sino en español. Esto dificultó

profundizar en temas “tradicionales” de la cosmovisión de los grupos del medio río Caquetá.

Aclaraciones sobre esta tesis

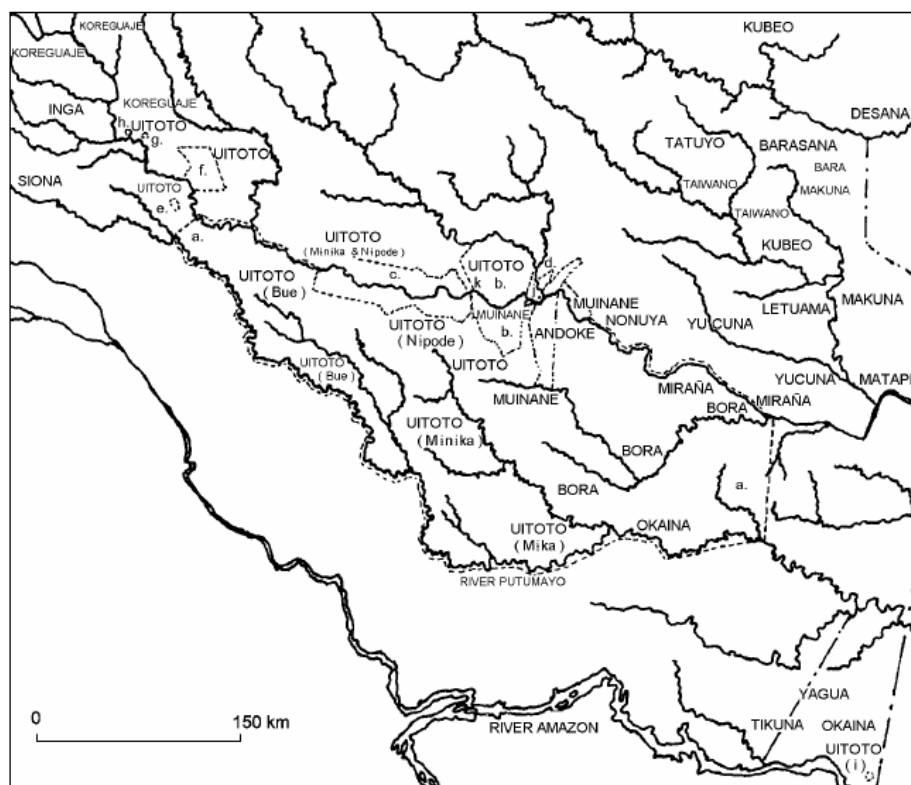
De acuerdo con Echeverri (1997: 27-30)² los grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo (Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miraña, Muinane, Andoque) pertenecen a las familias lingüísticas Witoto, Bora y Andoque. Se diferencian de sus vecinos Tukano, Arawak, o Caribe puesto que consumen tabaco en pasta o líquido, extraído de la cocción de las hojas de tabaco. El ambil se acompaña de mambe –polvo de coca mezclado con cenizas de yarumo- en la vida cotidiana o en ocasiones rituales. Estos grupos se llaman a sí mismos “Gente de ambil” o “Gente de Centro”. Según Echeverri (ibíd.) la autodenominación “Gente de Centro” refleja un proceso de construcción ideológica de una clase de “comunidad moral”, que es en parte el resultado del contacto con los no-indios –los “blancos” como dicen en la región-, particularmente durante el periodo de esclavitud, los reasentamientos forzados y las epidemias que trajo la explotación del caucho a la región a finales del siglo XIX y comienzos del XX. Sin embargo, esta denominación busca dar sentido a una realidad socio-cultural actual sobre los campos simbólico y mitológico.

En la región del medio río Caquetá los grupos mayoritarios son los Uitoto, Andoque, Muinane y Nonuya y hay una menor población de indígenas Yukuna, Matapí, Miraña, Carapana o de otras pertenencias étnicas. En este sentido cuando hablo en este documento de la Gente de Centro o de pobladores del medio río Caquetá, me estoy refiriendo principalmente a los Andoque, Muinane, Nonuya y Uitoto (Ver Anexo 1.). Además, las informaciones que presento aquí de una visión de lo “tradicional” se basan sobre todo en mis diálogos con sabedores andoque, uitoto y muinane. Por el contrario, las consideraciones presentadas acerca de la figura de los líderes y las dinámicas entre autoridades tradicionales y líderes se basan en las entrevistas formales e informales que entretuve con hombres y mujeres de los cuatro

² Las referencias de textos de otro lengua diferente al español son traducción mía.

principales pueblos anteriormente nombrados. También es necesario aclarar que en la visión de lo “tradicional” que expongo en este documento privilegio una visión masculina si bien es cierto que también sostuve intercambios con mujeres en dicho tema. Para conocer de cerca la importancia de la participación y del trabajo de la mujer en la cotidianidad –lo que implica los espacios rituales- de la Gente de Centro y de grupos vecinos ver: Mahecha 2004; Nieto 2006. En cambio, la visión acerca de los procesos de “liderazgo” integran las visiones de hombres y mujeres que asumen roles de liderazgo a nivel local, regional y nacional.

Mapa 3.
Comunidades uitotas y otros grupos étnicos



Fuente: Griffiths et al. (1998: vi)

La dinámica del cambio de las formas de gobierno debe verse en perspectiva en el marco de diferentes dinámicas que para la región del medio río Caquetá, y de la Amazonía colombiana en general, han sido documentadas; entre estas se encuentra la explotación del caucho (Llanos y Pineda 1982; Gómez 1986; Gómez et al. 1995;

Pineda 1990; Pineda 2000; Casement 2011), la aparición de las misiones, los internados y la educación occidental (Echeverri 1997; Murillo 2009), la presencia de la Colonia Penal Agrícola (Useche 1994), el trabajo de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales en la región (Franco 2006; Garzón 2006; Zewuster 2010), la presencia de la guerrilla en la región del medio río Caquetá (Tobón 2008), o las migraciones de la Gente de Centro a la ciudad de Bogotá (Sánchez 2007), para nombrar algunos. Del mismo modo, se han realizado trabajos que se enfocan más en descripciones etnográficas y análisis etnológicos de la cosmovisión de la Gente de Centro (Landaburu 1970; Gasché 1972, 2003; Calle 1974; Landaburu y Pineda 1984; Corredor 1986; Corredor y Torres 1989; Garzón y Macuritofe 1992; Urbina 1992, 2004, 2010; Preuss 1994a, 1994b; Echeverri y Landaburu 1995; Espinoza 1995; Echeverri 1997; Griffiths 1998; Griffiths et al. 1998; Londoño 2004; De la Hoz 2005; Garzón 2006; Echeverri y Candre 2008; Sierra 2009)³.

En relación a las nuevas dinámicas de liderazgo caben resaltar trabajos como el de Rosas (2006) acerca de las relaciones que establecen los indígenas del Mirití-Paraná con el mundo del blanco por intermediación del dinero y las mercancías y la configuración en las esferas comunitaria y territorial; el trabajo de Pereira (2005) que plantea la relación entre los procesos rituales y las instancias políticas, enfocando esta relación en el interior de las movilizaciones étnicas por la reconquista territorial y el reconocimiento identitario en la década de 1980; finalmente, el trabajo de López (2008) quien describe la historia de la formación del Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA), las tareas a las que se enfrenta dicha organización y a la definición y confrontación de las autoridades tradicionales y los líderes.

Los objetivos de este trabajo son mostrar los cambios en las formas de gobierno y las dinámicas en las que se inscriben las figuras de autoridad “tradicional” y líder. Entiéndase acá lo *tradicional* como la referencia a la forma de vida en la que

³ Las dinámicas de las poblaciones amazónicas son mucho más complejas. Aquí sólo nombro algunas de ellas.

vivían los “antepasados”, como un “*locus* por excelencia de la indianidad”, que se ha construido en las últimas décadas (Pereira 2005: 9, 13). En la relación que se establece entre lo que se entiende como autoridad tradicional y como líder se va configurando la identidad de cada una de estas figuras.

Para Galissot (1987) y Wade (2002), la identidad tiene significado en la interacción de diferentes redes –sociales- y por la acción de los discursos que las configuran. Esto implica necesariamente actores que demuestran sus diferencias de poder al relacionarse, como también lo demuestra Galissot (1987). Wade (2002) señala que la identidad es “situacional”, es decir, que depende de la interacción de actores y de los puntos de vista de los mismos, en un contexto determinado⁴. En este orden de ideas concuerda con lo que plantea Meintel, en el sentido en que la identidad depende del contexto político de un momento particular, y que la identidad, en relación a la etnicidad, es un “recurso plástico en constante transformación” (1993: 11-12)⁵.

Tanto Galissot (1987) como Wade (2002) señalan que, si bien la identidad es sintética, en el sentido en que no es fragmentaria, sino que se resalta una parte de ella de acuerdo al contexto, la identidad es multidimensional puesto que, como se acaba de mencionar, diferentes aspectos de la misma se remarcan de acuerdo al nivel local, nacional, o internacional y en relación al tipo de interlocutores. Wade (2002) explica que la identidad se establece por medio de actos de repetición o identificación, lo que serían los discursos que construyen un “otro” pero también los que refuerzan una imagen que se quiere mostrar⁶. En este sentido la identidad también depende, según Galissot (1987) de la pertenencia y de la referencia. Sin embargo, Galissot advierte que la opción de referencia puede esconder la complejidad de relaciones que se establecen en la interacción de los actores.

⁴ West (2005: 638) parafrasea a Strathern (1988) de la siguiente manera “Puesto que la gente está constantemente entrando en nuevas relaciones sociales, están siempre haciendo y rehaciendo identidad puesto que dicha identidad –la idea de quiénes son ellos en cualquier momento dado- se re hace efectiva a través de sus relaciones y las transacciones con otros”.

⁵ La condición de cambio o transformación se opone a la idea de autenticidad concebida por Occidente. Ver Handler (1986).

⁶ Ver Graham (2005).

De manera analítica, pretendo mostrar como campos autónomos las figuras de autoridad tradicional y de líder que responden a modelos ideales de un deber ser. En este orden de ideas, muestro los contextos de formación de cada una y los espacios en el que desenvuelven su prácticas. No obstante, en la cotidianidad estas dos figuras presentan relaciones antagónicas y complementarias, tensiones de las que se alimentan la una de la otra.

Finalmente, presento algunos contextos en los que las figuras de autoridad tradicional y líder interactúan con instancias gubernamentales y no gubernamentales. Además, presento una reflexión acerca de la definición del Estado colombiano como pluriétnico y multicultural y el consecuente reconocimiento de las minorías étnicas, puntualmente de los pueblos indígenas y la relativa autonomía otorgada a los mismos.

En este sentido este trabajo responde a preguntas como ¿qué es una autoridad tradicional? ¿cuáles son las labores, las responsabilidades de la autoridad tradicional? ¿Cómo se forma una autoridad tradicional? ¿Cuál es el origen o la fuente de poder de la autoridad tradicional? ¿Cómo se forma un líder? ¿Cuál es el campo de acción de un líder? ¿Qué dinámicas deben enfrentar las autoridades y los líderes?.

Estructura de la tesis

En el Capítulo 1. realizo un análisis teórico de diferentes posturas que han descrito la figura de los jefes amazónicos.

En el Capítulo 2. esbozo, en primer lugar, las primeras descripciones que se tiene de los jefes del interfluvio Caquetá-Putumayo. En segundo lugar, menciono las implicaciones de la introducción de tecnologías de metal, en particular del hacha de hierro, en la organización de dichos grupos.

En la primera parte del Capítulo 3. presento la metodología de trabajo en campo para llevar a cabo la presentación de este documento. Acto seguido, realizo una aproximación general a la organización social de la Gente de Centro y en particular a la figura de jefe de clan y dueño de maloca. En un tercer momento, muestro la forma en que los Andoque describen lo que es un jefe de maloca. A continuación presento lo que es para Uitotos y Muinanes la misma figura. Finalmente, describo de manera general el proceso de formación de una autoridad tradicional y, en el caso particular de los Uitoto, la relación entre el *urukɨ moo* y el *iyaɨma*, como extrapolación de la relación entre el Padre Creador y su hijo.

En el Capítulo 4. presento el territorio como fuente de poder y como incorporación de la Ley de Origen que dejó el Padre Creador para la Gente de Centro. En segunda instancia, presento la maloca y el mambadero, algunos de sus significados y usos, como espacios donde se materializa la acción de una autoridad tradicional. Finalmente, hablo brevemente de los bailes tradicionales como espacios rituales en los que se materializa y valida el conocimiento y el poder de un jefe.

En el Capítulo 5. presento algunos procesos históricos que comenzaron a perfilar las nuevas figuras de liderazgo en la región, como fueron la cauchería, las misiones y los internados, la Colonia Penal y la Corporación Araracuara, par nombrar sólo algunos. Del mismo modo, presento el contexto de conformación del Congreso Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA). Por otro lado, menciono otras dinámicas, como la bonanza coquera y la presencia de la guerrilla en la región y su impacto entre la Gente de Centro, A su vez, describo cómo la Constitución Política colombiana de 1991 consolidó el reconocimiento de los pueblos indígenas como minorías étnicas y los nuevos espacios de relacionamiento con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Estos espacios dieron forma y reforzaron la figura del líder y le proveyeron de conocimientos como elementos de su formación y herramientas para interactuar en espacios regionales y nacionales. Finalmente, expongo de manera general la estructura del CRIMA y de los cabildos y la relación dialéctica que se presenta entre la figura de autoridad tradicional y la de líder.

En el Capítulo 6. presento las diferentes temporalidades que conllevan los procesos indígenas y los procesos de organizaciones gubernamentales. En seguida, describo la relación que existe entre la medicina tradicional y la medicina occidental. En un tercer momento expongo de manera general los desafíos y los retos que enfrenta la Gente de Centro en relación al manejo de los recursos naturales y el territorio. Acto seguido, explico de manera sucinta las formas en que los pobladores del medio río Caquetá se buscan conseguir recursos monetarios para satisfacer sus necesidades básicas. Luego describo el contexto de elecciones de autoridades locales a nivel nacional que presencié en la región. Posteriormente, expongo brevemente nuevos contextos donde se realizan bailes no tradicionales. Finalmente, hago una comparación entre la figura de la autoridad tradicional y del líder como síntesis de la segunda parte y del trabajo en general.

PARTE I

CAPÍTULO 1. DISCUSIÓN TEÓRICA SOBRE LOS JEFES DE LAS TIERRAS BAJAS SURAMERICANAS

En el presente capítulo realizo un análisis de diferentes posturas que han descrito la figura de los jefes amazónicos. Los resultados de dicho análisis son pertinentes como referente para entender la visión “tradicional” que las personas del medio río Caquetá me ofrecieron acerca de la figura de autoridad tradicional (Ver Capítulo 3.) y los elementos que la fundamentan.

1.1 Sobre los jefes en la Amazonía

Una buena parte de los etnógrafos americanistas que estudiaron la cuestión del poder político en los grupos indígenas del continente americano, aproximadamente hasta la década de los 70's, fundamentaron sus análisis sobre la base de que los líderes indígenas carecían de “poder”; esta visión del poder estaba directamente relacionada con la noción del Estado como el detentor del monopolio del uso de la violencia, legítimamente reconocido. Uno de los primeros en teorizar al respecto, el antropólogo Robert Lowie, (1948: 11) planteaba que en una discusión sobre la organización política en general, el uso de palabras como “Estado”, “ley”, “gobierno”, “político”, “soberanía” se hace “conveniente” si no “inevitable”, vinculando el poder a una estructura estatal. Este autor, de acuerdo con planteamientos de Weber, Radcliffe-Brown y Thurnwald utiliza tales palabras para referirse al “control de la fuerza física en tanto que una sociedad dada la reconoce como legítima” (ibíd.). Lowie pretendía mostrar una genealogía de la aparición de las sociedades indígenas con gobierno en América, poniendo como ejemplo al imperio inca como su fase culminante antes del contacto con los europeos. Para Lowie, en una sociedad simple, a diferencia de las sociedades más desarrolladas, el elemento coercitivo está ausente.

En relación a la autoridad coercitiva Lowie (1948) plantea la existencia de un estado intermedio del desarrollo de la organización política, entre la “anarquía” de los mal llamados “Esquimales” y el imperio inca. El autor caracteriza tal estado de desarrollo de la organización política como una “condición con diferenciación de uno o más individuos como jefes aunque su poder real esté limitado o sea desdeñable” (Lowie, 1948: 11). A este tipo de jefes se refiere Lowie como *jefes titulares* (titular chiefs) en oposición a los *jefes fuertes* (strong chiefs) quienes detentan una autoridad incuestionable. Al tomar en cuenta diferentes grupos indígenas americanos Lowie llega a la conclusión de que los jefes titulares, aunque gozan de mucho prestigio, *carecen de soberanía* (sovereignty). Del mismo modo, estos jefes son vistos como *pacificadores*, lo que los lleva a abstenerse de usar la fuerza física para coercer; su *generosidad* es incuestionable y gozan de una gran cualidad *oratoria* en “beneficio del mantenimiento de la armonía del grupo y de las buenas y antiguas maneras tradicionales” (ibíd.: 16). En oposición a estos jefes se encuentran los *jefes fuertes* quienes “sin duda controlaban los medios de coerción” (ibíd.: 17).

Sin embargo, Lowie planteaba instancias que él denominó de *autoridad secundaria* (non-chiefly authority). Con ellas se refiere a “tal vez las instancias de autoridad más notables, completas y no totalmente efímeras que aparecen conectadas con importantes empresas económicas que deben ser salvaguardadas para el interés común” (ibíd.: 18). A estas actividades ligadas a aspectos económicos deben añadirse instancias religiosas vinculadas a la organización política.

A pesar de estas caracterizaciones, las pretensiones de Lowie se limitaron al hecho de bosquejar una línea de desarrollo de la organización política de los pueblos indígenas de América, desarrollo que se dio, según el autor, entre el “anarquismo” y lo que Lowie llamó el “Estado” inca. No obstante, el autor mantiene su afirmación de la falta o ausencia de una “autoridad oficial” comparable a la de dicho Estado en la mayoría de sociedades indígenas del nuevo mundo (ibíd.: 21). La “ausencia” de poder de los líderes indígenas americanos, particularmente amazónicos, es el hilo conductor de la propuesta teórica de la figura política desarrollada por Pierre Clastres.

Clastres, antropólogo francés, enfoca sus desarrollos teóricos en el hecho de identificar el *locus* del poder en las denominadas por él “sociedades primitivas”, al oponerlas a las “sociedades con Estado”. En palabras de Clastres:

“Se retendrá que una propiedad común hace oponer en bloque las sociedades con Estado a las sociedades primitivas. Las primeras presentan todas esta dimensión de división desconocida en las otras, todas las sociedades con Estado están divididas, en su ser, entre dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división: determinar las sociedades primitivas como sociedades sin Estado es enunciar que ellas son, en su ser, homogéneas porque son indivisibles. Y aquí se encuentra la definición etnológica de estas sociedades: no tienen un órgano de poder separado, *el poder no está separado de la sociedad*”⁷ (1976: 29-30; 1987).

Clastres propone entonces que las sociedades primitivas son sociedades donde el poder se encuentra en la sociedad misma, sin ningún tipo de diferenciación con respecto a ésta.

Estas reflexiones surgen de su trabajo con indígenas de las tierras bajas de Suramérica las cuales se enfocan principalmente, y se fundamentan, en los postulados de Lowie anteriormente nombrados. Como ya vimos, Lowie afirma que los jefes indígenas americanos se caracterizan por su generosidad, su don oratorio y su carácter pacificador, si bien detentan un título *vacío de autoridad*. ¿De dónde surge esta afirmación?

Primero que todo, Clastres (1962; 1978b) menciona que en las sociedades indígenas suramericanas, de las cuales excluye del análisis a las sociedades andinas, se reconoce a todos los jefes una cuarta característica: la poligamia; dicho de otro modo, la *poliginia* o el derecho de tener más de una “esposa” es casi siempre privilegio de los jefes. Acto seguido, el autor parte de los postulados de Lévi-Strauss que se refieren a aquellas relaciones que definen toda sociedad: el intercambio de bienes, de mujeres y de palabras. Una vez definida la sociedad por estos tres niveles

⁷ Subrayado mío.

de intercambio, “se constituye del mismo modo la esfera política de las sociedades indígenas por referencia inmediata a estos tres tipos de “signos”. El poder [en el dominio de la esfera política] se relaciona por tanto [...] con los tres niveles estructurales esenciales de la sociedad, es decir con el centro mismo del universo de la comunicación” (1978b: 35-36).

Al analizar Clastres la naturaleza de la relación del poder con la estructura social afirma que el don oratorio, la generosidad y la poliginia se encuentran en la esfera que hace de sustento sociológico de la estructura del grupo; en otras palabras, el don oratorio equivale al intercambio de palabras, la generosidad equivale al intercambio de bienes y la poliginia equivale al intercambio de mujeres. Para que dicha esfera –del sustento sociológico del grupo social- se mantenga debe haber *reciprocidad* en las relaciones. A nivel del intercambio de mujeres es el grupo quien provee de mujeres al jefe y no hay contraprestación del don. A nivel del intercambio de bienes es el jefe quien suministra y asume su rol de generosidad hacia el grupo, con escasa reciprocidad por parte del grupo hacia él. A nivel del intercambio de palabras o signos lingüísticos hay un “cuasi” monopolio por parte del jefe. Clastres rechaza la idea de un intercambio de los bienes y las palabras del jefe contra las mujeres del grupo. En este sentido dichos “signos” no son vistos como valores de cambio y la reciprocidad no regula su circulación, por lo tanto, quedan fuera del universo de la comunicación. Si bien es cierto, entonces, que existe una relación “original” entre el “espacio del poder” y la esencia del grupo, dicha relación al negar un valor que es de intercambio al nivel del grupo, establece la esfera política no sólo por fuera de la estructura del grupo, sino además niega tal estructura. En este sentido, el poder –la esfera política- está en contra del grupo social y el rechazo de la reciprocidad como condición ontológica de la sociedad corresponde al rechazo de la sociedad misma. Al vincular esta conclusión con la premisa del “no-poder” del jefe en las sociedades indígenas se aclara, para Clastres, el problema de “un liderazgo carente de autoridad” (Clastres 1962; 1978b). Así lo afirma Clastres (1978a: 39) “[...] la sociedad primitiva es el lugar del rechazo de un poder separado, porque ella misma, y no el jefe, es el lugar real del poder”.

La carencia de autoridad mencionada anteriormente parte del hecho de que el poder del jefe está fundamentado sobre el consenso social del grupo y no sobre el uso de la fuerza, de ahí el carácter pacificador del jefe indígena y el uso de la palabra para redimir problemas, en extremo opuesto a la violencia –que es la fuente de poder real para el autor. La “sociedad primitiva”, consciente de ello, mantiene al jefe en el campo de la palabra garantizando así que no pueda convertirse en un hombre de poder que ejerza la fuerza y la violencia y que subvierta el orden social establecido. Así como se plantea que hay un vacío de poder también hay entonces un discurso vacío, una palabra vacía que es asumida por el grupo social como una deuda infinita del jefe para con el grupo, debido a las prestaciones que el primero recibe del segundo (en este caso el derecho a desposar más de una mujer). Para Clastres, la palabra del jefe no se expresa para ser escuchada. Es vacía, no es un discurso de poder porque el jefe está separado del poder, del lugar real del poder que es la sociedad (Clastres 1978a).

El antropólogo francés Phillipe Descola, quien por muchos años ha trabajado con los Achuar y conoce de cerca la realidad de muchos pueblos indígenas amazónicos hace una revisión crítica de los planteamientos de Lowie y Clastres. A la luz de varios datos etnográficos, Descola argumenta que las jefaturas amerindias de las tierras bajas suramericanas no se caracterizan siempre por un “poder privado de medios de ejercerse”, en otras palabras, un título vacío de poder desde el punto de vista del uso de la fuerza, una autoridad coercitiva. Descola plantea que cuando los etnólogos americanistas emplean el término *poder* en sociedades que ignoran la autoridad coercitiva están refiriéndose –ignorando- a “la capacidad de un individuo de actuar sobre la naturaleza, la sobrenaturaleza o los hombres por medios mágico-religiosos” (Descola 1988: 822-823). En resumidas cuentas, dice el autor, es el poder del cual están reputados los chamanes, quienes hacen parte, entre otras, de la esfera religiosa. La pregunta entonces es determinar si el poder de los chamanes amerindios es en esencia político aún si carece de atributos de mando, de un carácter coercitivo. Descola afirma que uno de los atributos más comunes de estos chamanes es el

“control simbólico ejercido sobre ciertos recursos materiales o ideales de los que depende la existencia colectiva” (ibíd.: 825). Si se considera que el poder político se resume en el “ejercicio” o en el “exorcismo” de la coerción, como lo plantea Clastres, entonces tal ejercicio de la autoridad en relación necesaria a tal control simbólico no se trataría de un poder político. Por el contrario, si se considera que “la facultad de aparecer como *la condición de la reproducción armoniosa de la sociedad*⁸ es un componente del poder en todas las sociedades premodernas” (ibíd.: 825) entonces sí se estaría hablando de un poder político.

Descola no busca proponer una nueva definición de lo político y es cauto al utilizar tal categoría pues es consciente de que ésta no da cuenta ni de la estructura ni del funcionamiento de algunas sociedades de las tierras bajas suramericanas. El autor plantea, sin embargo, y asumiendo la afirmación de Clastres de que la autoridad es un asunto político, que habría que acordar por tanto que “los chamanes son los únicos en ejercer sobre un tercero un poder específicamente diferente a las relaciones de autoridad definidas por los vínculos de parentesco” (ibíd.: 825).

Santos-Granero (1993), antropólogo peruano y especialista amazónico, no se aleja del análisis crítico emprendido por Descola en relación a los planteamientos de Lowie y Clastres. Para él, estos autores le deben mucho a su lectura de Lévi-Strauss sobre la naturaleza del poder político y la reciprocidad entre el jefe indígena y sus seguidores. Afirma Santos-Granero que estos tres autores dejan de lado la relación entre religión y política en el momento de discutir el liderazgo indígena, relación de la que incluso Lowie había mencionado su importancia. Para el autor es una omisión extraña puesto que Lowie se había basado en un trabajo de Radcliffe-Brown, editado por Fortes y Evans-Pritchard en el que estos últimos afirman que en aquello que define el *poder político* hay símbolos sagrados que dotan a tal poder de “valores místicos que van más allá de la obediencia exigida por la sanción secular de la fuerza”. En otras palabras, el poder político no se restringe al uso de la fuerza. Santos-Granero hace la salvedad de que Lowie y Clastres restringieron la relación

⁸ Subrayado mío.

entre religión y política a la aparición de las formaciones de los Estados. Para el autor, tales símbolos y valores “bajo la forma de conocimiento místico dador de vida y de poderes, son componentes cruciales en la construcción del poder y la autoridad en la cuenca del Amazonas” (Santos-Granero 1993: 215).

Santos-Granero señala que la definición de poder político de esos autores es muy estrecha en la medida en que ellos expresan que el poder real de los líderes religiosos carece de los medios de coacción física, toda vez que hay otros medios de exigir obediencia más que el simple uso de la fuerza física. El autor desarrolla sus planteamientos alrededor de una definición más amplia de organización política que plantea Schapera: “organización total a la que concierne el establecimiento y el mantenimiento de la cooperación interna y la independencia externa” (ibíd.: 217). Esta definición permite articular más fácilmente las variables que definen la organización política de los pueblos amazónicos.

Con base en su trabajo con los Amuesha, Santos-Granero afirma que para ellos “el poder, la autoridad y la influencia derivadas de su posesión tanto de los medios místicos de reproducción como de mensajes divinos [son] esenciales para la consecución de la inmortalidad” (ibíd.: 216). De esta definición interesa retener lo que propone el autor acerca de los medios místicos de reproducción. Para el autor, los *medios místicos de reproducción* son “el conocimiento místico y las operaciones rituales que son pensadas, simbólicamente y literalmente, para garantizar el bienestar y la reproducción tanto del grupo social como del entorno natural” (Santos-Granero 1986: 658).

Al relacionar esta definición con aquella de Schapera se puede entender la propuesta de Santos-Granero al decir que:

“la esencia de un sistema político depende de asegurar las condiciones adecuadas de reproducción de los miembros individuales de la unidad política tanto como de la unidad política en sí misma. Esto implica no sólo el mantenimiento de la armonía social y la defensa de la unidad política, sino

también la garantía del éxito de las actividades productivas y reproductivas emprendidas por la colectividad” (Santos-Granero 1993: 217).

Esto implica necesariamente orden interno, armonía y cooperación, independencia externa y el éxito de las actividades productivas y reproductivas de la unidad política (ibíd.). A partir del hilo conductor presentado hasta el momento surgen dos cuestiones relacionadas con la organización política en las tierras bajas suramericanas. De una parte, la aparente vacuidad del rol del jefe amazónico y su carencia de poder y, de otra parte, la implicación económica de dicho rol.

En cuanto a la primera cuestión, Santos-Granero plantea que si se asume el planteamiento de Clastres del surgimiento de la relación política como el intercambio de bienes entre el jefe y el grupo, esto es, intercambio de bienes y de palabras suministradas por parte del jefe contra las mujeres del grupo, habría entonces que agregar un cuarto elemento de intercambio que trastoca el peso y el balance de la relación entre el jefe y el grupo. Tal elemento sería la posesión de los medios místicos de reproducción por parte del jefe. En este sentido, la reciprocidad entre el jefe y sus seguidores se pierde y hay un cambio en el peso de la relación a favor del jefe indígena, toda vez que los seguidores del jefe devienen deudores en vez de acreedores en la relación. En cuanto a la última proposición, Santos-Granero con base en el trabajo realizado con los Amuesha plantea que el hecho de que los líderes rechacen la poliginia y posean los medios místicos de reproducción refuerza la asimetría de la relación a favor del jefe indígena. El autor sugiere, además, que es la representación ideológica -que ve a los sacerdotes como grandes dadores de bienes, palabras y acciones rituales en beneficio del grupo con escasa retribución- lo que dota la autoridad moral de los sacerdotes Amuesha con más poder movilizador que la autoridad derivada de los medios de coerción física (ibíd.). En resumen, la afirmación de la aparente vacuidad del título de jefe amazónico pierde su validez en la medida en que se asume una definición más amplia de organización política como la propuesta por Schapera y se pone de manifiesto la estrecha relación del jefe amazónico con la esfera religiosa y económica.

En cuanto al aspecto económico del rol del jefe amazónico, y con base en un trabajo sobre los Piaroa de Joanna Overing, Santos-Granero plantea que el ritual de producción está íntimamente ligado al poder político, que son “dos caras de la misma moneda” (Santos-Granero 1986). Al caracterizar el poder político el autor plantea que:

“primero, donde sea que el poder político esté presente de seguro hay tanto consenso como violencia (ya sea física, ideológica o metafísica); y, segundo, que el poder político siempre implica ciertos privilegios económicos (en sentido amplio) y un cierto grado de influencia o intervención (ya sea directa o indirecta, material o mística) en el proceso económico de la sociedad en cuestión” (ibíd.: 658).

Esta definición remite necesariamente al planteamiento de Lowie acerca de los espacios de funcionamiento del poder político: el religioso y el económico. Para el autor, lo que realmente hace poderosos social y políticamente a los líderes, en este caso los líderes Piaroa, son las representaciones particulares sobre la naturaleza de su poder místico y sobre cómo este poder es puesto en acción y para qué sirve (ibíd.).

Si se hace extensivo el ejemplo de los Piaroa, el poder de los jefes amazónicos implica una relación necesaria con un entorno dotado de personalidad. Para Santos-Granero, en esta interacción los jefes amazónicos son responsables del éxito de la reproducción material y de la reproducción socio-biológica. Esta interacción es posible gracias a un conocimiento del origen de la naturaleza del mundo y en este sentido este control les permite garantizar la fertilidad y el incremento de las plantas, los animales y los seres humanos dentro del territorio. Tal interacción se hace efectiva a través de rituales diarios y estacionales. El jefe amazónico debe garantizar la salud y la fecundidad de los individuos y del grupo y además debe garantizar la viabilidad y el éxito de los procesos productivos y reproductivos (ibíd.). Para los Piaroa, lo que cuenta políticamente son los medios de reproducción, “los medios por los cuales la armonía y un ‘flujo balanceado de energía’ es establecido entre el entorno y el ámbito social, los medios por los cuales la salud y la fertilidad de uno es reflejado en la salud

y la fertilidad del otro” (ibíd.: 663). Dicho de otro modo, un conocimiento dador-de-vida.

Santo-Granero plantea que el poder político de los Piaroa está basado en una ficción de la *propiedad personal* de los medios místicos de reproducción contra la *propiedad generalizada* de los medios de producción, los cuales en principio están disponibles para todo el mundo. La propiedad personal o monopolio de los medios místicos de reproducción se basa en el control del proceso de adquisición del conocimiento sagrado y en la naturaleza jerárquica de la obtención del conocimiento ritual que se fundamenta en un uso gradual de las fuentes de poder. La propiedad personal de los medios místicos de reproducción difiere del monopolio de los medios materiales de producción en cuanto que no puede ser heredado, no conlleva el control de la mano de obra de aquellas personas que no tienen acceso a dichos medios y no implica la propiedad de los resultados finales de los procesos productivos o reproductivos. La transmisión de conocimiento de un jefe a un seguidor depende también de las *cualidades personales* del segundo entre las que debe existir, entre otras, *autocontrol, moralidad, humildad*. Este conocimiento debe ser pagado por los iniciados.

El grupo ve en el jefe un actor fundamental quien hace un aporte indispensable en la reproducción tanto del orden social como cósmico. En este sentido, el grupo debería recompensar al jefe por su labor. Para Santos-Granero, esta retribución asume un carácter económico en doble sentido: “por un lado, es parte del proceso de producción y reproducción y, por otro lado, es reciprocado en términos económicos. Es reciprocado también en términos de *prestigio, respeto y poder político*”⁹ (ibíd.: 664).

En relación a la organización política de los Uitoto, se encuentra un importante texto del antropólogo Jürg Gasché, quien plantea algunas hipótesis de lo que habría sido el “cacicazgo uitoto”, en la segunda mitad del siglo XIX, antes de las

⁹ Subrayado mío.

consecuencias negativas que trajo consigo para la región del interfluvio Caquetá-Putumayo la bonanza cauchera. Con base en sus trabajos con los Uitoto, Gasché se une a la crítica que hace Santos-Granero a Pierre Clastres, en relación al desdén prestado a la organización ritual en la definición de lo político.

Para los Uitoto las fiestas, los bailes tradicionales, son fundamentales en su funcionamiento como sociedad. Una buena parte del trabajo productivo, sobre todo del trabajo de la unidad familiar del maloquero, “jefe”, o “dueño de maloca”, va dirigida a la realización de los bailes. En palabras de Gasché: “se valora el trabajo en función exclusiva de su contribución a la fiesta, es decir a la institución que manifiesta el funcionamiento de la sociedad huitoto global bajo la responsabilidad y dirección del “dueño de fiesta” o “jefe”” (Gasché 2003: 2). Estos bailes tienen como objeto el mantenimiento del orden del mundo, la evitación de enfermedades y la abundancia de la gente y de la producción, con miras al buen vivir de la gente, bajo los preceptos que el creador dejó desde el principio para ser seguidos y respetados.

El ritual –el baile- define los lazos entre unidades residenciales y extiende la autoridad del jefe de maloca más allá de los límites de su unidad residencial. En la definición de dichos lazos se crea “sociedad” en el sentido Uitoto. En el momento del ritual el dueño de maloca ejerce un control relativo sobre miembros de su linaje que viven en su maloca y de individuos de otros linajes que también habitan en su maloca y que trabajan para él y quienes producen las prestaciones rituales hortícolas. Del mismo modo, al ritual asisten bailarines que vienen de la maloca del aliado ceremonial (*fuerama*)¹⁰ o de malocas asociadas (ibíd.). Para Gasché, “la extensión de la autoridad se manifiesta en el control que el jefe ejerce sobre una mano de obra productiva importante que abarca no sólo la de los habitantes de su maloca, sino también la de las malocas aliadas por matrimonio y la de los aliados ceremoniales (ibíd.: 2). Dicho control se fundamenta en la regla del levirato, en el sentido en que se asignan al jefe las mujeres de los hombres muertos del linaje, en las alianzas matrimoniales entre unidades residenciales, en la violencia física de manera indirecta

¹⁰ También conocido como *yainama*. En español, “contendor” o “amigo ceremonial”.

toda vez que la guerra produce “huérfanos” que residen en la maloca del jefe y en un conocimiento expresado en discursos rituales (ibíd.).

En relación con el conocimiento, Gasché modifica el concepto de *medios místicos de reproducción*, empleado por Santos-Granero, por el de *medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción* ya que “todo el ritual se fundamenta sobre la producción y los discursos acompañan los procesos productivos y técnicos garantizando su ejecución segura, sin peligro, sin accidente, sin enfermedades” (ibíd.: 9). Dado que todo baile tiene un proceso de preparación y de desarrollo, hay unos pasos que deben ser llevados a cabo por el dueño del baile, que implican un *discurso formal*, esto es, un discurso totalmente memorizado que debe reproducirse sin omisiones u errores en el orden y uso de las palabras importantes y un *discurso formalizado*, un discurso no necesariamente memorizado, que se produce con base en el conocimiento cosmológico y que se fundamenta en ciertas reglas retóricas (ibíd.). De acuerdo con Gasché “son estos discursos los que controlan –prácticamente en el ritual- el orden del mundo y de la sociedad en las fiestas que son el funcionamiento de la “sociedad huitoto”” (ibíd.: 6).

A diferencia de lo que plantea Santos-Granero, el conocimiento ritual es, generalmente, heredado –transmitido- al hijo mayor del jefe y a los demás hijos, según el orden de nacimiento y, en ese sentido, poseído por un grupo minoritario, conformado por descendientes directos del jefe de maloca y por los aspirantes al estatus de sabio (*nimairama*). Estos aspirantes deben contar con una memoria infalible y una capacidad interpretativa del contexto a fin de desarrollar los discursos formalizados.

Clastres plantea que cuando la unidad –el grupo social- reconoce a una persona como líder, “le acredita con un mínimo de confianza garantizada por las cualidades que despliega precisamente al servicio de esa sociedad” (Clastres 1987: 114). Esto es lo que se entiende como *prestigio*. Para los Uitoto, entre los elementos que dan prestigio a un jefe, se encuentra el *crecimiento económico* basado en el

control de una gran fuerza de trabajo. Dicho control se da en la medida en que, gracias a los nacimientos de sus hijos, aumenta las alianzas matrimoniales y de esta manera aumenta el número de trabajadores para posteriormente pagar mayores servicios rituales. A diferencia del conocimiento ritual, el poder y el prestigio acumulados no se transmiten a su sucesor a manera de bienes económicos; éste debe arrancar económicamente de cero (Gasché 2003).

Otro elemento que legitima el prestigio de un jefe o dueño de maloca es la reciprocidad entre éste y su *fuera*. Antiguamente, el *fuera* pertenecía a la misma carrera ceremonial, esto es, que realizaban los mismos tipos de bailes, cosa que actualmente es más difícil de encontrar, puesto que el conocimiento sobre algunos bailes y su ejecución desapareció por los asesinatos llevados a cabo sobre la población indígena durante la cauchería. Esta reciprocidad se da en la alternancia de las mismas fiestas por parte de los dos jefes, y la contraprestaciones en cuanto a los servicios que implica la preparación de un baile. Por otro lado, el prestigio es legitimado por el *fuera*¹¹ en la medida en que éste conoce los procedimientos, discursos, canciones, pasos que implica el baile en cuestión y en esa medida certifica la precisión de la ejecución de todo el proceso del baile. No obstante, el éxito del baile, y los eventuales accidentes o enfermedades son responsabilidad del dueño del baile (ibíd.). Se añadiría entonces que se conoce, se certifica y se legitima en la práctica la capacidad del jefe y su control sobre el entorno.

Para recapitular este recorrido teórico terminaré con las conclusiones que presenta Santos-Granero.(1986) En las tierras bajas de Suramérica el poder político y el ritual de producción está estrechamente relacionados. El ejercicio del *poder político* implica un propósito moral: “la dación de vida”. Esto conlleva, primero, que el jefe amazónico debe dar más y cosas más esenciales (vida) de lo que recibe y su práctica debe ser efectiva –concretarse en la realidad-, en este sentido, se legitima su poder. En segundo lugar, el ejercicio de la autoridad política debe ser congruente con virtudes que se acuerdan a los dadores de vida “amor, generosidad, autocontrol”. El

¹¹ Del mismo modo puede ser legitimado por los *nimairani* y demás invitados al baile.

fallo en este comportamiento ético redundando en una pérdida de su legitimidad y de su “autoridad moral”. Para este autor “El poder político en la Amazonia está basado en el conocimiento ritual de dar-vida: su ejercicio está basado en el principio de generosidad ilimitada y su continuidad en la moralidad de sus poseedores” (Santos-Granero 1986: 678).

En resumen, el líder amazónico se caracteriza por su gran capacidad oratoria, por su generosidad y por su rol de pacificadores; aunque se plantea la poliginia como un cuarto rasgo que lo caracteriza, es un elemento particular, mas no generalizado, a ciertas regiones de la Amazonia. A diferencia de algunos planteamientos, el jefe amazónico no es un título vacío de poder; por el contrario, su poder está íntimamente relacionado con labores económicas en beneficio del grupo social y con actividades sagradas-religiosas. Su poder se fundamenta en el conocimiento del entorno y particularmente un conocimiento ritual que se fundamenta en la efectividad de su ejecución práctica, del saber cosmogónico y de la interpretación del contexto cotidiano y ritual, que lo legitiman como autoridad, de la mano con la validación de su capacidad por sus pares, los sabios y otros miembros del grupo social. Su conocimiento es un conocimiento dador-de-vida.

De esta manera, dicho poder político y la autoridad derivada del mismo se aleja de los postulados de Clastres y de Lowie en tanto que no depende necesariamente del uso de la violencia, sino que se enmarca en una cosmología que le da sentido. Esto lo desarrollaré en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2. APUNTES ETNOHISTÓRICOS ACERCA DE LOS JEFES EN EL INTERFLUVIO CAQUETÁ-PUTUMAYO

Las primeras descripciones de los grupos indígenas del interfluvio Caquetá-Putumayo, y en particular de los jefes, a las cuales se tiene acceso provienen de los relatos de algunos exploradores europeos que visitaron la región entre los siglos XIX y comienzos del XX. Algunas de estos exploradores dejaron de lado en la exposición de sus datos la precaria situación en la que se encontraban estos grupos indígenas generada por la incursión de los blancos en su territorio con el fin de obtener caucho. En este capítulo esbozo, en primer lugar, las primeras descripciones que se tiene de los jefes del interfluvio Caquetá-Putumayo. En segundo lugar, menciono las implicaciones de la introducción de tecnologías de metal, en particular del hacha de hierro, en la organización de dichos grupos.

2.1. Los jefes a los ojos de los exploradores

En su viaje por el río Caquetá¹² en el año 1879, Crévaux mencionaba la presencia de indios Uitoto en el momento de su paso por el chorro de Araracuara. El expedicionario aclaraba que la palabra uitoto significa *enemigo* en la lengua de los carijona y los *roucouyennes* o wayana (1883:368). Del mismo modo, el autor declaraba que los miembros de estos grupos [carijona y reoucouyennes] se llaman entre sí “macoutchi” o “macuchi” (1883: 368). No obstante, la descripción que hace de los usos y costumbres de los grupos que el autor denomina “ouitoto”, particularmente de la forma de ingestión de tabaco –aspirado en polvo por la nariz– lo emparentaría más con los grupo tucano oriental.

Koch-Grunberg (1906), complementa esta lectura de Crévaux con la del libro del mismo autor llamado *Fleuves de l'Amérique du sud*, y expresa la relación que plantea Crévaux entre la denominación Uitoto (*ouitoto*) y Miraña (*miranha*),

¹² Conocido en Brasil como *Japurá*.

habitantes estos últimos del río Cahuinari. Como lo expresa Crévaux y lo aclara Koch-Grunberg, los remeros que sirvieron al primero durante su viaje por el Caquetá (Yapurá) eran Carijona (es decir, de la familia lingüística Caribe); éstos denominaban a sus enemigos *Uitoto*. Estas gentes se encontraban en el margen derecho del río Caquetá (Koch-Grunberg 1906). Por tal razón, en los mapas levantados del río Caquetá por Crévaux la gran mayoría de grupos de esta margen del río Caquetá son denominados Uitoto (Koch-Grunberg 1906). Esta gran población incluía grupos como los Uitoto, Muinane, Andoque, Nonuya, Bora, Ocaina, Miraña y Resígaro, entre otros.

Para el año de 1907, Walter Ernest Hardenburg, ingeniero estadounidense, recorrió el Putumayo aguas abajo. En su viaje conoció la situación de los grupos indígenas que trabajaban bajo el yugo de la Peruvian Amazon Rubber Company. El autor señala que entre los ríos Caquetá y Napo se encontraban “tribus” de indios como los “Huitotos”, los “Boras”, los “Yurias”, los “Ocainas”, los “Yahuas”, los Andoques y los “Andoqueros”.

Especial atención prestó Hardenburg a los indígenas conocidos en ese momento como “Huitotos” de quienes señala como la tribu más grande en número y más importante, que vivían en los distritos de los ríos Caraparaná e Igaraparaná. Hardenburg señala que “la tribu Huitoto” estaba dividida en diferentes “subtribus” entre las que se encontraban los “Maynanes” Muinane?], the Aifugas, the Recígaros, the Yabuyanós, &c” y que todas hablaban “más o menos la misma lengua” (1912:150).

En relación a los jefes, Hardenburg anota que cada “subtribu” tenía su propio “capitán” o “tuchaua” (ibíd.:150). La poligamia “no existe”, plantea el autor, si bien es cierto que en casos en extremo raros los “capitanes” tienen más de una esposa. Según Hardenburg, cuando un capitán muere, es enterrado bajo su casa, envuelto en una hamaca nueva hecha de fibras de palma, con todas sus armas, herramientas, etc. Esta “cabaña” se abandona y se construye una nueva (ibíd.:154-155).

En su primer viaje por Suramérica, entre 1906 y 1908, el antropólogo físico estadounidense William C. Farabee recopiló información general sobre los Uitoto de un cauchero llamado Plinio Torres, quien tenía un grupo de “witotos” a su cargo mientras trabajó extrayendo caucho en el río Putumayo y que luego llevó consigo hasta el río Madre de Dios, y de un peruano llamado Jagi Huari, quien trabajaba con el primero, y que vivió 6 años entre, y luego convivió más de una década con los Uitoto y aprendió su lengua y parte de sus costumbres (Farabee 1922:136).

En cuanto a la organización social de dicho grupo, Farabee menciona:

“Los indios uitoto tienen una organización política cercana a las sub-tribus, pero no hay un jefe por encima de todas las tribus. Viven en enormes casas comunales, agrupadas alrededor de una gran plaza. Cada caserío tiene un jefe, *ijama*, y dos o más subjefes, uno por cada una de las grandes casas. Los cargos de jefe y subjefe son heredados por el hijo mayor. Los deberes de los subjefes consisten en ayudar al jefe, y actuar en su lugar cuando no se encuentra disponible o se encuentra lejos de casa. Si el jefe muere dejando un hijo joven, su hermano funge como jefe hasta que el hijo esté cerca de los 18 años de edad. Si un jefe no tiene hijo, su hermano se vuelve el jefe. *El jefe tiene poder absoluto sobre las vidas y propiedad de su gente; sin embargo, si el jefe es injusto o ejerce su autoridad con demasiada libertad su gente puede alejarse y abandonarlo*¹³. El jefe tiene poderes plenos en caso de guerra, pero en ocasiones ordinarias solicita voluntarios.” (Farabee 1922: 137)¹⁴.

De la misma manera que Hardenburg, Farabee menciona que a la muerte de los jefes, el cuerpo es envuelto junto con sus pertenencias y enterrado en el centro de la maloca; después de esto todo el grupo parte y se construye una nueva maloca. Luego de dos o tres meses de la muerte del jefe, las personas de su casa celebran una fiesta en su honor y bailan.

Farabee plantea que los hombres perforaban sus orejas y las aletas de la nariz para introducir ciertas plumas. Los “subjefes” se perforaban de la misma manera pero

¹³ Subrayado mío.

¹⁴ Mi traducción.

se colocaban alhajas¹⁵ de madera en el centro del labio interior. Por su parte, los jefes llevaban además dos alhajas a cada lado del centro del mismo labio. Según lo dice el autor, las alhajas eran algunas veces hechas de plata o de oro. En el mismo sentido, Farabee explica que los subjefes llevan collares de dientes de jaguar, si bien es posible afirmar que los jefes también, toda vez que el autor plantea que la única distinción entre el jefe, los subjefes y el resto de hombres son las alhajas de más que porta¹⁶ (Farabee 1922: 141).

Entre las cosas que interesa retener de Farabee es que señala que solamente los jefes y los médicos tradicionales¹⁷ pueden tener más de una esposa. Según la información recogida por el autor, los médicos tradicionales podían llegar a tener hasta cuatro esposas mientras que los jefes podían tener tantas como quisieran. Del mismo modo, los hijos de los jefes debían casarse con las hijas de otros jefes (Farabee 1922: 141).

Entre 1908 y 1909, el capitán inglés Thomas Whiffen se aventuró a visitar la parte alta de la cuenca del río Amazonas, inspirado en el trabajo de Alfred Russell Wallace, quien trabajó en la cuenca del Amazonas y del río Negro. El trabajo de Whiffen se circunscribió al área entre el río Putumayo¹⁸ y el Apaporis, limitado al norte por el río Caquetá. No obstante, los principales datos recogidos se remiten a la región del río Caraparaná.

Whiffen confronta a Hardenburg al plantear que Maynanes [¿Muinane?], Recegaros y Yabuyananos no son subtribus de los Uítoto y que estos no son el grupo más importante, si se considera que los “Karehone” [¿Carijona?] sobrepasan en número a los primeros. Del mismo modo, el autor plantea que había otros “grupos

¹⁵ “Lip plug” en el original

¹⁶ Las diferentes personas con las que me entrevisté en el medio río Caquetá manifestaron también el uso de collares de dientes de jaguar y de otros animales que portaban los maloqueros o los brujos. De la misma manera mencionaron el uso de coronas hechas de plumas de diferentes aves como marcadores de diferencia de rangos y estatus.

¹⁷ “Medicine men” en el original.

¹⁸ Conocido en Brasil como *Iça*.

lingüísticos”¹⁹ a los cuales se debería acordar más importancia a un nivel tanto social como científico (1915:62).

De acuerdo con Whiffen, las tribus del interfluvio Caquetá-Putumayo contaban con una unidad social de entre sesenta y doscientas personas, quienes habitaban en una sola casa bajo el mandato de un jefe. Aunque algunas tribus podían tener dos o tres casas comunales, plantea el autor, cada casa tenía su jefe independiente. Whiffen expone que así como no había un jefe principal²⁰ o una organización central que unificara a las casas de una tribu, tampoco había un personaje que unificara a todas las tribus de un mismo grupo lingüístico. Solamente en caso de un peligro inminente existía la posibilidad de que las tribus se unieran para defenderse; en este caso, sugiere el autor, la “inusual influencia magnética” de un hombre podía unificar las tribus para luchar. En este sentido, se trata más de un hombre excepcional entre iguales más que de un comandante en jefe. El autor menciona que tuvo conocimiento de un jefe nonuya llamado *Nonugamue*, quien era jefe supremo de toda la región de habla Nonuya; en esta parte el autor habla de usurpación por parte de este jefe pero no aclara de que manera se llevó a cabo esta usurpación. Del mismo modo, Whiffen menciona a un jefe bora llamado *Katenere*²¹, quien había unido a un grupo de hombres para enfrentar a los caucheros “blancos”. Para Whiffen estos casos eran anormales, toda vez que el contexto en el que se estaban desarrollando respondía a la presencia relativamente reciente de los caucheros colombianos y peruanos (ibíd.:63).

En condiciones normales, expresa el autor, la influencia del jefe se restringe a su propia casa y el alcance de la misma depende de su carácter personal y también del

¹⁹ “Language-groups” en el original.

²⁰ “Head chief” en el original

²¹ Casement (2011: 108-110) también menciona la existencia de este jefe en su visita a la región. Como otros indios, Katenere escapó de sus esclavizadores por el maltrato recibido. Fue posteriormente capturado y condenado al cepo, y su mujer fue violada delante suyo. Katenere logró escapar del cepo, recuperó algunos rifles y armó a gente de su tribu para combatir a los hombres blancos y a los indios que trabajaban para ellos sacando caucho. Hacia 1910 un “muchacho” –jóvenes indígenas que trabajaban para la compañía de Julio César Arana, que eran dotados con rifles para vigilar a los indígenas esclavizados y servían de intérpretes- disparó y mató a Katenere cuando éste intentaba atacar una estación cauchera.

carácter de la autoridad rival, esto es, el médico tradicional tribal; quien tenga la personalidad más fuerte dominará su comunidad (ibíd.:64). Finalmente, Whiffen (ibíd.:65) plantea que en la región los jefes de tribu no tienen un nombre especial, a excepción de los Andoque que llaman al jefe “Posoa”.

El cónsul británico de nacionalidad irlandesa Roger Casement hizo dos visitas a la región del interfluvio Caquetá-Putumayo en los años 1910 y 1911 al ser encargado de levantar un informe en dicha región sobre los vejámenes cometidos por los caucheros peruanos a los indígenas de la región, debido a publicaciones previas que habían aparecido en el diario británico *Truth*.

Siguiendo la línea esbozada hasta este punto, Casement menciona en su informe que el grupo más numeroso de la región es el “huitoto”, grupo pacífico subdividido en muchas “subtribus o familias, cada una viviendo separadamente de sus vecinos y regida por sus propios caciques hereditarios o capitanes” (Casement 2011: 49). El autor continúa exponiendo que, a pesar de lo que se habría podido esperar dada la situación de explotación que estaban viviendo en ese momento, los “clanes y familias huitoto”, contando con alrededor de 30.000 personas, vivían en constante guerra entre ellos en vez de estar unidos para enfrentar a los caucheros.

Si bien hasta el momento apenas he hecho referencia a la forma en que los exploradores y visitantes, en su mayoría extranjeros, vieron a los grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo, cabe preguntarse la disposición de los jefes indígenas en esta situación de contacto con los extranjeros que empezaron a invadir su territorio.

Aunque en un primer momento la obtención de caucho por parte de los emprendedores tuvo como medio el intercambio de mercancías con los grupos indígenas, como hachas, rifles, entre otros productos, luego tuvo su base en el *endeude* o *peonaje*²². Gómez, Lesmes y Rocha (1995) mencionan que en la región del

²² En palabras de Casement el peonaje “Consiste en hacer que una persona trabaje para uno haciéndole

río Cará-Paraná se estableció Crisóstomo Hernández, personaje que había trabajado para el empresario cauchero Francisco Gutiérrez, pero quien se escondió cuatro años entre los “huitoto” del mencionado río. Hernández salió de su refugio con un cargamento de caucho y

“restableció contacto con su antiguo patrón, Gutiérrez, quien a cambio de látex entregó “hachas, machetes, cuchillo, espejos, ropa, escopetas con sus pertrechos, peines, tijeras, fósforos, anzuelos, ollas esmaltadas, agujas, dos barriles de aguardiente, dos arrobas de sal y tabaco”. (Tobar, s.f.: 48) El Cacique Huitoto (Iferenavique) recibió y distribuyó esas mercancías entre su gente. Pronto otros caciques vecinos visitaron a Crisóstomo y le expresaron que su gente trabajaría caucho para obtener artículos de los blancos” (Gómez et al. 1995).

Entre el siglo XVII y la segunda mitad del siglo XVIII (Llanos y Pineda 1982; Pineda 1990) la región comprendida entre el chorro de Aracuara y La Pedrera, dos lugares sobre el río Caquetá, fue una fuente de esclavos para los asentamientos portugueses en el río Negro y el río Amazonas. El Caquetá era visitado por “sertanistas y traficantes portugueses de indios” que se disputaban la región con comerciantes oriundos de Pasto, Colombia, que bajaban hasta el raudal de Aracuara. Pineda (1990) sugiere que la introducción del hacha a la región del Caquetá provino del área “lusobrasileira”. En este orden de ideas, la introducción de mercancías de los blancos, en particular de las hachas, a la región del interfluvio Caquetá-Putumayo pudo darse desde alrededor del año 1750. No obstante, la incursión de los caucheros colombianos Gutiérrez y Hernández en la región del Cará-Paraná se dio hacia el año 1886, según la información obtenida por Casement. Más adelante señalaré la importancia de la introducción de las hachas a la región.

contraer una deuda y manteniéndolo allí. Para descargarse de su deuda la persona se ve forzada a trabajar para su acreedor bajo condiciones impuestas por este último y sufriendo varias formas de restricciones físicas. En la cuenca amazónica, este método de acuerdos se ha expandido y no sólo se aplica a los trabajadores indios sino, a menudo, también a los propios empleadores de este tipo de trabajo. A medida que va acumulando deudas contraídas de dicha manera, un comerciante compromete su negocio hasta que uno y otro se convierten prácticamente en propiedad de sus acreedores. Su negocio es absorbido por el de su acreedor y él mismo se convierte en su empleado y, a menudo, tiene grandes dificultades de escapar de las responsabilidades contraídas de esta manera.” (2011: 51).

Como he indicado, los jefes indios mostraron un interés general en el uso y la consecución de las mercancías ofrecidas por los caucheros. Por otro lado, los caucheros vieron la importancia del rol que jugaban los jefes en sus sociedades y en cuanto a la obtención de mano de obra para la explotación del caucho, toda vez que:

“Un cacique o capitán podía ser comprado para disponer del trabajo de todos los de su clan; como *la influencia del cacique era muy grande*²³ y la natural docilidad del indio una característica de las tribus del alto Amazonas, el trabajo de conquistar a gente primitiva y reducirla a una búsqueda continua de caucho era menos difícil de lo que uno hubiera supuesto al inicio.” (Casement 2011: 79).

Muchas veces, la figura del jefe se complementaba con un grupo de hombres mayores con los que se discutían diferentes asuntos de la vida social del grupo en general y con los que se tomaban ciertas decisiones (Pineda 1990); este tipo de decisiones se ejecutaban con base en las experiencias acumuladas.

La incursión, entonces, de los caucheros se vio facilitada por un lado, por el “apacible” carácter de los indígenas, como mencionan algunos exploradores de la región mas y, por otro lado, las armas con las que contaban los indígenas no eran lo suficientemente poderosas para hacer frente a la amenaza exterior. Además, como lo remarca Casement, su mayor defensa fue destruida por los hombres blancos:

“Sus ancianos, hombres y mujeres, respetados por su carácter y habilidad para *dar consejo*²⁴ fueron señalados como peligrosos desde el principio y asesinados en los primeros periodos de la ocupación. Su único crimen era dar “mal consejo”, advirtiendo a los más crédulos o menos experimentados contra el blanco esclavista y exhortando al indio a escapar o resistir en lugar de consentir a trabajar caucho para los recién llegados que les habían traído una fatalidad. No encontré a ningún indio o india anciana y había muy pocos adultos de cierta edad. Los barbadenses me aseguraron que cuando llegaron por primera vez a la región, a comienzos de 1905, todavía había ancianos vigorosos y muy respetados, pero que todos habían desaparecido antes de mi llegada. En Entre Ríos supe de un jefe indio llamado Chingamui que tenía mucha influencia sobre todos los huitotos de esa región cuando el señor

²³ Subrayado mío.

²⁴ Subrayado mío.

O'Donnell llegó allí en 1903.” (Casement 2011: 108).

Cabe por tanto imaginar la inestabilidad social causada por la desaparición de los hombres y mujeres mayores, portadores del conocimiento del grupo, más si se tiene en cuenta que estas sociedades eran y aún son hasta cierto punto sociedades de tradición oral.

Los clanes también podían tener subjefes; así, tanto el cargo de jefe como de subjefe era heredado al hijo mayor. La diferencia entre el jefe y los subjefes y los demás hombres se manifestaba de forma externa en algunas prendas distintivas como collares, alhajas o incluso coronas de plumas. Hay opiniones divididas en cuanto a la poliginia: ésta se restringía a los jefes y subjefes o al médico tradicional, quienes podían tener más de una esposa.

Los jefes tenían gran influencia sobre su gente y debían contar con magnetismo y carácter para poder unir y mandar sobre más de un clan, puesto que estas situaciones sólo se daban en momentos de guerra y estaban siendo relativamente recurrentes en el momento del boom del caucho.

Finalmente, las mujeres mayores, y para el caso de este trabajo más específicamente, los hombres mayores, eran una fuente de consejo para el jefe en particular y para la comunidad en general.

2.2. La introducción de tecnologías de metal²⁵

Con base en una estancia de campo entre los tatuyo del Vaupés, el antropólogo francés Christian Gros se preguntó sobre las implicaciones de la introducción de las hachas de hierro y los machetes en el modo de producción de los indígenas. Gros partió de la división social del trabajo en la que se fundamenta la actividad económica de los tatuyo.

²⁵ Término tomado del trabajo de Echeverri (1997).

De acuerdo con el autor, las actividades productivas masculinas y femeninas se complementan. Por un lado, los hombres se encargan principalmente de la caza y la pesca, y de la abertura de nuevos campos de cultivo o chagras, esto es, talando árboles y tumbando plantas de menor altura –socolar- dentro del área seleccionada. Esta actividad se realiza generalmente en la época seca del año. De esta manera, se procede a la quema de la vegetación talada sin riesgo de que no se quemara uniformemente ya que se espera que en el momento de las lluvias, las cenizas obtenidas por la combustión sean arrastradas en y absorbidas por el suelo de dicha área con el fin de facilitar la germinación de los cultígenos. Los hombres se encargan también del cultivo de las plantas de coca y de tabaco. La apertura de una nueva chagra que reemplace a la anterior se realiza alrededor de cada tres años, cuando la chagra va perdiendo su productividad²⁶. Por su lado, las mujeres se encargan de la siembra, cuidado y recolección de los cultígenos de la chagra. Esta actividad debe realizarse en todo momento del año. Gros plantea que la actividad masculina es una actividad predatoria mientras que la actividad femenina es una actividad que transforma la naturaleza y la domestica, si bien es cierto que para que la actividad femenina se realice debe haber una intervención masculina²⁷. La resistencia que se da entre los tuitos en cualquier tipo de transformación, en particular en esta esfera de la vida social radicaría en el hecho de que si los hombres se convirtieran en agricultores se estarían convirtiendo en su contrario (Gros 1991a: 42-46).

Desde un punto de vista técnico, la introducción de las hachas de metal y los machetes implica, por un lado, el reemplazo o el doblamiento de las herramientas que tradicionalmente se producían en el lugar. Por otro lado, el reemplazo de una herramienta a otra lleva de la mano el incremento de la eficacia de la productividad, lo que implica necesariamente cambios cualitativos. En relación al primer planteamiento, el aporte que hacen las nuevas herramientas no cambia el nivel de la

²⁶ Muchos de los Uitoto con los que compartí me dijeron que era necesario abrir una chagra o varias chagras cada año, teniendo varias chagras en diferentes momentos productivos, para evitar épocas de hambruna.

²⁷ Esta división sexual del trabajo es extensible a los pobladores del medio río Caquetá.

actividad social. En cuanto al segundo, los hombres pueden ampliar áreas más extensas y por tanto se incrementa el trabajo de la mujer (ibíd.).

Asumiendo que la división social del trabajo se mantiene estable, Gros se planteó dos hipótesis en relación a la introducción de las hachas en las labores productivas. Por un lado, si todo permanece igual las nuevas herramientas sólo reducirían el tiempo de trabajo masculino. Por otro lado, aún si el tiempo de trabajo masculino sigue igual, la productividad masculina aumentaría, lo que implica un aumento del trabajo femenino.

Esta última hipótesis habla entonces de la extensión de los cultivos. La productividad masculina aumenta en el sentido en que por el mismo tiempo de trabajo que utilizaban antes para abrir una chagra con las hachas de piedra²⁸, se puede abrir más de una chagra con las hachas de metal. De esta manera se pueden abrir varias chagras un mismo año y mantener varias chagras en diferentes momentos productivos al mismo tiempo. De la misma manera, habrá un aumento en los productos cosechados, factor que es fundamental tener en cuenta puesto que actividades como la caza y la pesca dependen de los ciclos estacionales de las especies fáunicas que se consumen, al contrario de los cultígenos, con ciclos más regulares. En este sentido, hay una gran dependencia de la agricultura y por lo tanto una necesidad de mantener dicha producción. Sin embargo, el incremento de la producción agrícola, además de garantizar un amplio margen alimenticio, tiene como salidas, por un lado, las fiestas y, por otro lado, el comercio con los blancos (ibíd.: 42-51).

En conclusión, la introducción de las hachas de metal redujo el tiempo de utilización de las chagras y aumento el trabajo femenino y su eficacia, en la medida en que al abrir chagras nuevas, la mujer tendrá una cantidad constante de tiempo de trabajo puesto que las chagras siempre serán utilizadas en sus picos productivos. Para

²⁸ Echeverri (1997) plantea, confrontando la información con trabajos de Mireille Guyot y Roberto Pineda Camacho, que la tala de un gran árbol con las hachas de piedra podía tomar hasta un año.

los hombres, hay un aumento en la productividad que no conlleva necesariamente, aunque se presente, una disminución proporcional del tiempo de trabajo (ibíd.: 54-58).

La situación que analiza Gros no se aleja de lo vivido por los grupos del medio río Caquetá si bien es cierto que cambia por el contexto geográfico de los asentamientos y el grado de contacto con el mundo de los “blancos”. ¿Cómo se vivió la llegada del hacha de metal al interfluvio Caquetá-Putumayo?

Según Llanos y Pineda (1982), por el río Vaupés penetraban mercancías que se irradiaban desde el río Guaviare hasta el Caquetá; por su parte, los indios pagaban con “quina, cuerdas hamacas, asientos, canastos, plumas ornamentales, etc.” (ibíd.: 97). De la misma manera, exponiendo las observaciones de Créveux²⁹, algunos jefes indígenas negociaban o vendían esclavos a cambio de las deseadas mercancías.

En el interfluvio Caquetá-Putumayo, dentro de la red comercial que se entretejía entre los grupos de la región, los Andoque eran quienes tenían el monopolio de las hachas de piedra; eran ellos quienes proveían a los demás grupos de tan preciada herramienta. Con la llegada de las hachas de metal, los andoque perdieron dicho monopolio y fueron los grupos ribereños quienes asumieron el nuevo papel en su distribución. De esta manera, varios grupos recurrieron a las guerras con el fin de capturar prisioneros -otrora sacrificados- con el fin de obtener las mercancías deseadas. Había, no obstante, otra alternativa: el intercambio de huérfanos por las mercancías. Esta dinámica pudo haber tenido menos afectaciones violentas puesto que se trataba de manejar un “orden ya establecido” del que se presume era ya utilizado en la obtención de hachas de piedra y otros artefactos (Pineda 1990: 270).

Pineda habla de un relato obtenido entre los Nonuya, acerca de un “jefe (capitán)” nonuya que obtuvo un hacha. Este jefe la usaba a manera de banco y “permanecía sentado en ella. [...] El jefe (capitán) la guardaba con sumo cuidado,

²⁹ Ver Créveux (1883: 372-375).

enrollada en corteza de higuerón y algodón, y estaba decorada con plumas muy bellas.” (ibíd.: 273). Un jefe uitoto supo de la existencia del hacha y quiso obtenerla. El jefe nonuya le dijo que para poder tenerla era necesario intercambiarla por su hija. El jefe uitoto se fue triste y reflexionó al respecto. Volvió entonces donde el jefe nonuya, diciéndole que había resuelto entregar a su hija, si bien iba a entregar a una huérfana, puesto que “el hacha le podría ayudar, en cambio, a cultivar las frutas³⁰ y así *multiplicar a la gente*³¹” (ibíd.: 274).

Pineda (ibíd.) plantea además la posibilidad de la manipulación mitológica con el objetivo de otorgar cierta importancia al hacha de metal y obtener un acuerdo generalizado del uso de los huérfanos en intercambio por las mercancías. En el caso de los Uitoto, menciona el autor, el hacha tiene un espacio preponderante en el proceso fundacional de la cultura, puesto que luego de varios intentos, el hacha de oriente³² fue aquella que logró cortar “el Árbol de las frutas [...] y se convirtió en un *símbolo de la abundancia y de la multiplicación, como metáfora del Buen capitán o de Buen mando*³³” (ibíd.: 278).

Según relatos obtenidos por abuelos de los grupos Uitoto, Andoque y Muinane, Echeverri (1997) presenta la apropiación que hacen estos grupos de las tecnologías de metal en sus mitos. En el caso de los Andoque, estas herramientas surgieron en el territorio de “la Gente de Centro” pero fueron robados por Garza-de-la-bocana-del-río, personaje que representa a los blancos, los lusobrasileros, que llegaron por el oriente. El hijo de Garza-del-Centro, los recuperó, intercambiándolos por coca, tabaco y cacería, por eso es que los Andoque se autodenominan Gente de Hacha (95-96).

Los Uitoto también tienen un mito en que el amo de la gente blanca roba el hacha de metal que luego es recuperada por la Gente de Centro. Según la narración,

³⁰ Pineda (1990) señala que se hace referencia a los cultígenos de la chagra. Las frutas pueden referirse metafóricamente, plante el autor, a su gente, ya que esta expresión se utiliza en ciertos contextos.

³¹ Subrayado mío.

³² El hacha de oriente es el hacha de metal que fue introducida por los lusobrasileros.

³³ Subrayado mío.

un jefe uitoto llamado *Nofieni* descubrió el hacha “verdadera” luego de usar varias hachas que descartó por ser “falsas”. Con el hacha “verdadera” logró talar el “árbol de la abundancia”, árbol que produjo toda clase de frutas. Al momento de lograrlo, *Meni*, el espíritu protector de la gente blanca, robó el hacha. Finalmente, *Nofieni* pudo recuperarla (ibíd.: 96).

Por su parte, los Muinane equiparan el “hacha” con “tabaco de vida”. Según un abuelo muinane del clan coco, hubo cuatro hachas o rutas de comercialización, el hacha de fuego, improductiva, que trajo mucha destrucción al comienzo; el hacha de piedra; el hacha de metal de agujero circular que hizo un poco mejor el trabajo y el hacha de metal de agujero ovalado, relacionada con la palabra de aprecio, la palabra de comportamiento apropiado, la palabra fría. Esta hacha se denomina la “verdadera hacha”, hacha de abundancia, que se relaciona con el progreso, con el alimento, con multiplicar, con vivir en armonía, en felicidad, en paz, con *fagóji* la palabra de comportamiento apropiado. El hacha de metal con agujero circular se asocia al hacha de los peruanos, mientras que el hacha de agujero ovalado es el hacha de los colombianos (ibíd.: 97-98).

De acuerdo con Echeverri, las relaciones que se plantean entre el hacha y la abundancia, la multiplicación, el crecimiento hace parte de lo que él denomina *filosofía del hacha*, un discurso supraétnico, añadamos público, que permite la conformación de una conciencia étnica que presenta la unidad de los grupos del medio río Caquetá –Gente de Centro- que, sin embargo, presenta contradicciones con discursos privados de cada grupo étnico.

Por su lado Gasché (2003: 10) plantea que la introducción del hacha de metal permitió, en el caso de los Uitoto pero de forma extensible a los demás grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo, la elaboración de “discursos ceremoniales formales, memorizados y que forman listas de conceptos filosóficos abstractos”; la unidad conceptual de estos discursos que se presenta en gran parte del territorio de los Uitoto, asume el autor, se debe a “tiempos de ocio importantes y la ‘coordinación

entre sabios' de diferentes clanes". Estos discursos fueron monopolizados por "las cabezas del linaje y transmitido hereditariamente al hijo mayor". Finalmente, continua Gasché, el incremento de la productividad del trabajo debido a la introducción del hacha de metal posibilitó el desplazamiento del jefe, desde un rol productivo en las fiestas, para convertirse "en *un especialista del discurso que controla el bienestar de la sociedad/humanidad*³⁴".

Aunque Gros desarrolla sus ideas con base en su trabajo entre los tatuyo, la siguiente párrafo describe la misma situación que se vive en el medio río Caquetá:

"[...] el hombre es el que tradicionalmente monopoliza la principal fuerza de producción, sin la cual nada es posible y todo es peligroso: *el pensamiento*³⁵. Sin el pensamiento del chamán, de aquel que "sabe", sin su aliento, la actividad económica de la mujer sería estéril y los niños no podrían nacer como es debido. La actividad física de la mujer está pues precedida de la actividad intelectual, metafísica, del hombre. Por tales motivos el hombre que permanece estirado en su hamaca, consumiendo coca o fumando tabaco, no está necesariamente inactivo. Todos estos aspectos no están mencionados en nuestro ensayo y es tal vez conveniente traerlos a cuento aquí. El aumento del "tiempo libre" masculino provocado por la introducción de nuevas herramientas, si tiene lugar, no se presenta solo: va a la par con otros cambios también muy significativos que ocurren en el ámbito de los intercambios materiales y simbólicos de la cultura y de las representaciones, e incumbe a los hombres manejar estos cambios³⁶." (Gros 1991: 19).

Los jefes manejaban la vida ritual de los diferentes grupos y resolvía conflictos entre diferentes clanes. La introducción del hacha a la región amazónica, y en este caso del medio río Caquetá, permitió el aumento de la productividad de las chagras. Al mismo tiempo, permitió a los hombres el uso del tiempo en otro tipo de actividades, como la producción y apropiación de discursos y prácticas rituales, lo que derivó en el monopolio de la principal fuerza de producción, desde el punto de vista de Gros: el pensamiento.

³⁴ Subrayado mío.

³⁵ Subrayado mío.

³⁶ Para una mejor comprensión de este tipo de cambios vividos entre los pueblos del medio río Caquetá, véase el Capítulo 3 de Echeverri (1997): THE PEOPLE OF THE CENTER.

En palabras de Gasché, la introducción del hacha permitió a los jefes el monopolio de los *medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción* y su consecuente saber-hacer. En los siguientes capítulos presento el proceso de formación de un jefe y sus espacios de acción.

CAPÍTULO 3. HOMBRES DE PALABRA FUERTE: PROCESOS DE FORMACIÓN

En la primera parte de este capítulo presento la metodología de trabajo en campo para llevar a cabo la presentación de este documento. Acto seguido, realizo una aproximación general a la organización social de la Gente de Centro y en particular a la figura de jefe de clan y dueño de maloca. En un tercer momento, muestro la forma en que los Andoque describen lo que es un jefe de maloca. A continuación presento lo que es para Uitotos y Muinanes la misma figura. Finalmente, describo de manera general el proceso de formación de una autoridad tradicional y, en el caso particular de los Uitoto, la relación entre el *uruki moo* y el *iyaïma*, como extrapolación de la relación entre el Padre Creador y su hijo.

3.1. Observaciones Metodológicas

Los resultados que presento en este trabajo tienen como fuente dos estancias de trabajo de campo en la región del medio río Caquetá. La primera estancia en campo la hice entre los meses de septiembre y diciembre del año 2011. A los pocos días de mi llegada participé en el VI Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA), como relator para ayudar a sistematizar los cambios en los estatutos y las memorias del evento. Para ello, principalmente grabé las intervenciones y tome notas en las sesiones diarias –mañana, tarde y noche- durante la semana del congreso. De la misma manera, sostuve entrevistas abiertas con diferentes participantes –hombres y mujeres-, acerca de las formas organizativas actuales y anteriores a la cauchería, así como de generalidades sobre las prácticas culturales de la Gente de Centro. Posteriormente, estuve tres semanas en la comunidad andoque de Aduche donde trabajé en las malocas y mambaderos los temas de salud (vereda San José), gobierno propio y territorio (veredas de Puerto Alegría y Guayabal), educación (vereda San Miguel) y recursos naturales (vereda Monserrate). Las sesiones en cada vereda duraron dos días en los que trabajamos en sesiones de mañana, tarde y noche. Mis principales interlocutores fueron hombres –autoridades tradicionales y líderes-

aunque en la vereda de Monserrate trabajé también con una mujer sabedora. Durante mi estancia en la comunidad de Aduche me radiqué principalmente en la vereda de San José y fue allí que al final de mi recorrido por las veredas presenté un breve diagnóstico de la situación de cada uno de los temas trabajados puesto que ese había sido el compromiso que había adquirido con las autoridades tradicionales y líderes para poder trabajar con ellos en la comunidad. Posteriormente regresé a la región de Araracuara y Puerto Santander donde trabajé con autoridades tradicionales y líderes – hombres y mujeres- en su mayoría uitoto *nipode* y un maloquero muinane.

Tanto en la región de Araracuara y Puerto Santander, como en la comunidad de Aduche participé en diferentes tareas cotidianas de sus pobladores, como en actividades de pesca, dos mingas³⁷ de socola, coqueando³⁸, recogiendo hojas de yarumo (*Cecropia sciadophylla*) y leña para hacer mambe, recogiendo frutos en las chagras, acompañando a diferentes personas a la pista de aterrizaje los fines de semana cuando pasaba el vuelo semanal de Satena o a trámites en Puerto Santander, entre otros. Del mismo modo, presencié una reunión con una representante del Ministerio del Interior para la realización de la presentación de la ruta metodológica del Plan de Salvaguarda (Ver Introducción) y una jornada electoral de autoridades locales a nivel nacional. De estas actividades obtuve 15 entrevistas formales semiestructuradas grabadas, y diferentes conversaciones informales semiestructuradas o abiertas registradas en mis notas y diario de campo.

Durante mi segunda estancia en la región del medio río Caquetá trabajé como asesor profesional, contratado por el CRIMA, dentro del equipo técnico y profesional que llevó a cabo el proceso de diagnóstico y planteamiento de líneas de acción para el Plan de Salvaguarda (Ver Introducción). Este trabajo se llevó a cabo durante los meses de julio y diciembre de 2012. Se realizó un recorrido y se trabajó con las 22 comunidades del medio río Caquetá, en sesiones de trabajo sectoriales y plenarias por

³⁷ Trabajo comunal.

³⁸ En el español regional se utiliza el verbo coquear para referirse a la recolección de hojas de coca con el fin de procesarlas para obtener el mambe, fino polvo de hojas de coca mezclado con cenizas de yarumo.

tema. Dentro del marco del Plan de Salvaguarda se realizaron, entre otras actividades, grupos focales en los que se trataron temas como los que trabajé en la comunidad de Aduche y otros más. Pude dialogar de manera informal con diferentes hombres y mujeres de las comunidades del medio río Caquetá. Por cuestiones contractuales, no puedo presentar mayor información de dicho trabajo en este documento. No obstante, me permitió tener un panorama general de la situación de la Gente de Centro. En este sentido, este documento presenta principalmente los resultados de trabajo obtenidos en mi primera estancia de trabajo de campo articulado a las dinámicas y problemáticas reconocidas en mi segunda estancia.

Finalmente, la información primaria obtenida en campo va de la mano con la revisión de fuentes secundarias relacionadas con la Gente de Centro, de la región del interfluvio Caquetá-Putumayo y de la Amazonia en general.

3.2. Acercándome a los hombres de palabra fuerte y a los hombres de conocimiento

Cuando llegué a Araracuara, la primera vez, tenía en mi cabeza un borroso panorama de las formas en las cuales las comunidades del medio río Caquetá estaban organizadas, de sus líderes, de sus autoridades tradicionales, de las personas que les servían como interlocutores con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Palabras como cacique, maloquero, capitán, gobernador, curaca, sabedor, payé tenían significados imprecisos para mí puesto que mi conocimiento de su contexto era escaso, más allá de las referencias que poseía de las lecturas previas realizadas en mis estudios universitarios sobre los pueblos, principalmente, de la Amazonía colombiana.

En los días previos al y durante el congreso regional del CRIMA indagué sobre esos términos que traía en mi cabeza. ¿Quién es la autoridad? ¿Cómo se organizaba la autoridad anteriormente? “La autoridad es el *iyaima*, así se dice en Uitoto”, me explicaban. “El capitán es el *po'soë*; el propio es el *indøa*, el cacique” me decían los Andoque a quienes preguntaba. Durante el congreso, en las sesiones de

discusión, en la distribución de las delegaciones, de hombres por grupos de edad, principalmente adultos mayores cerca y en el mambadero de la maloca de Aurelio Suárez, pude empezar a entender las diferencias que hacen en la región entre “autoridades tradicionales” y “líderes”.

Como primera aproximación, las autoridades tradicionales son aquellos hombres y mujeres adultos mayores³⁹ que tiene un conocimiento profundo de la tradición, de las historias, las reglas y las prácticas culturales. Con base en su trabajo con los Uitoto, Perafán y Azcárate (2002: 14) plantean tres categorías de la organización política y religiosa de este grupo: “iyagma”, “nimairama” y “aima”⁴⁰. En relación a las autoridades tradicionales, éstos autores (ibíd.: 34) plantean la existencia del “cacique *-iyauma-*”, el “Segundo Jefe de cacique *-emodo iyauma-*”, el “Capitán *-fuira'un iyauma-*” y el “guerrero *-fuiranma-*”. El cacique es la cabeza, conoce la ley y la tradición; puede “ordenar, condenar o absorber [¿absolver?]” a alguna persona, y toma las decisiones más importantes. El Segundo Jefe reemplaza en algunas ocasiones al Cacique. El capitán es una categoría heredada de la época de la cauchería; los capataces que se imponían a los grupos de trabajo eran llamados capitanes. Los guerreros, explican los autores, hacen las veces de policía de una

³⁹ En este trabajo me referiré principalmente a los hombres.

⁴⁰ Perafán y Azcárate (2002: 14) definen estos tres conceptos de la siguiente manera: *-Iyagma* o Capitán, que es un hombre mayor, encargado de tomar las decisiones, siendo su función la dirección de las actividades económicas, su autoridad difícilmente se ejerce más allá de los límites de la maloca. Es un ser que debe poseer prudencia y capacidad de organización suficientes para saber dirigir.

-Nimairama, que está representado por la figura de un anciano, reconocido y respetado por su sabiduría, quien por lo general es el dueño de la maloca o el padre del iyagma. Es el cuidador de las tradiciones orales, el depositario de la sabiduría, el pensador, quien además transfiere a la comunidad la tradición oral impresa en los mitos, los cantos y los ritos renovando así, los preceptos relacionados con los límites territoriales y la organización social.

-Aima o chamán, un mediador entre los mundos espiritual y humano, entre lo conocido y lo desconocido, lo “interior” y lo “exterior”. Él se comunica con los espíritus para proteger a la comunidad de los peligros míticos provenientes del exterior, del mundo sobrenatural, del bosque y del más allá. Su trabajo protector es necesario durante todos los rituales importantes, cuando las personas interactúan con sus espíritus ancestrales. También tienen un rol importante durante las expediciones de caza, cuando las personas interactúan con los amos o dueños espirituales de los animales de caza como un intercambio entre los hombres y los animales de caza.

comunidad; hacen cumplir normas y ejecutan ciertos castigos. En mi trabajo con la gente del medio río Caquetá, me explicaron que el grupo de los guerreros era el que hacía los asaltos a las malocas de otros grupos étnicos u otros clanes en momentos de guerra; me explicaron también que algunos de los guerreros acompañaban al dueño de maloca en los recorridos por la región haciendo las veces de guardaespaldas. Actualmente esta categoría carece de validez práctica en la vida cotidiana de la región pero desconozco su vigencia ritual en el contexto de los bailes.

Dentro de la categoría uitoto de *nimáirama* (hombre de sabiduría) pueden encontrarse diferentes oficios como *roráima* (cantor), *ikóriraima* (médico), *manóriraima* (enfermero), *yopueraima* (el que enseña, un instructor). Estos roles pueden encontrarse de manera general en los demás grupos del medio río Caquetá, aunque sus particularidades me son desconocidas y se necesitaría más estudios al respecto. En esta región un cacique es un dueño de maloca que tiene una influencia cultural importante sobre diferentes comunidades. Un capitán como me explicaron y lo mencionan los autores anteriormente nombrados, es una categoría heredada de la época de la cauchería. No obstante, los maloqueros y cabezas de linaje de los clanes andoque actuales son conocidos en castellano como capitanes. Además, algunos representantes legales de las comunidades del medio río Caquetá son llamados capitanes.

De los diálogos que mantuve con personas de los diferentes grupos de la Gente de Centro se desprende que una autoridad tradicional es una persona versada en el conocimiento cultural, es un hombre o mujer de sabiduría, si bien es cierto que en este contexto el rol de la mujer es restringido y menos visible en contextos públicos. Para llegar a ser una autoridad tradicional hay un largo proceso de formación y educación. Aunque las diferentes autoridades tradicionales pueden tener un proceso de formación similar, con sus respectivas singularidades, acá hablaré particularmente de los dueños de maloca. Del mismo modo durante el congreso conocí a los *tinipoa*, autoridades tradicionales elegidas para asesorar a los líderes del CRIMA; la palabra *tinipoa* está formada por las primeras letras de las palabras que

hacen referencia a un hombre de sabiduría y/o de mando en la lengua de la Gente de Centro: *tí'í* en Nonuya, *nimáirama* en Uitoto, *po'soø* en Andoque y *aibojibo* en Muinane.

Por su parte, los líderes –hombres, y en menor medida mujeres, adultos jóvenes- son quienes conocen más del mundo del “blanco”; éstos pueden ser profesores y profesoras, promotores de salud, bachilleres o profesionales que han tenido la posibilidad de formarse en contextos de interacción con entidades académicas, gubernamentales y no gubernamentales a nivel regional, nacional o internacional y trabajan o han trabajado en la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en la Constitución Política colombiana de 1991. Algunos líderes son, como he mencionado para los capitanes, representantes legales de sus comunidades haciendo las veces de gobernadores de cabildo de su comunidad.

¿Cómo entonces entender el cambio de las formas de gobierno? Metodológicamente necesitaba algunos elementos de referencia para explicar dicho cambio. Asumí la labor de identificar un “antes” y un “después” en relación a estas formas de autoridad, aunque en la práctica y en un análisis a profundidad no sea tan tajante dicha diferenciación sino que, por el contrario, esté llena de matices. Es un “antes” difuso; antes de la cauchería, antes de la llegada de los misioneros, antes de la conformación del CRIMA, antes de las transferencias y reforzado por la Constitución Política.

Por otro lado, la reconstrucción de ese “antes”, de esas formas sociales y los roles en cuestión, se vio limitada por varias razones. En primer lugar mi incipiente conocimiento de las lenguas de los pueblos con los que trabajé, sobre todo del Andoque, si bien es cierto que mi conocimiento de la lengua Uitoto mejoró en mi segunda estancia en la región. En segundo lugar, porque mi trabajo con los Andoque estuvo delimitado a las formas en que ellos asumen el tema de las formas de gobierno propio en la actualidad. Con los Uitoto pude profundizar un poco más en su cosmovisión. Con personas de estos pueblos, así como con Muinanes y Nonuyas

pude hablar de manera informal durante mi segunda visita a la región, encontrando puntos en común que les permiten definirse como “Gente de Centro”.

Algunas preguntas transversales a los diálogos que sostuve en los mambaderos y malocas que visite, así como de los fuentes secundarias a las que me remití, fueron ¿qué es una autoridad tradicional? ¿cuáles son las labores, las responsabilidades de la autoridad tradicional? ¿Cómo se forma una autoridad tradicional? ¿Con quién trabaja la autoridad? ¿Cuál es el origen o la fuente de la autoridad tradicional?

Recurriendo a autores que habían trabajado entre la Gente de Centro, encontré una descripción general acerca de la organización social de dichos grupos antes y durante el periodo de explotación del caucho. Según Pineda (1990):

“En términos globales se trataba de grupos de descendencia unilineal, exógamos, de carácter predominantemente patrilineal. La maloca era la unidad residencial, aunque existía otra clase de vivienda (los ranchitos) con menor rango social. La maloca constituye la unidad doméstica y ceremonial, y en su centro se llevan a cabo la mayor parte de las actividades rituales. Cada maloca estaba regida por su “dueño” y consejo de adultos. Los dueños de maloca podían proseguir diferentes carreras ceremoniales y esto constituía un distintivo de cada una de las casas. El grupo local no necesariamente era estable y totalmente definido por las reglas de descendencia y parentesco. De acuerdo con diversos eventos (guerras, enfermedades, proyectos individuales, etc.) su composición podía variar y posiblemente los “dueños de maloca” competían entre sí por los “trabajadores”. En realidad, los dueños de maloca tenían un rango social considerable, y se supone que su función primordial era velar, desde el mambadero (el lugar ceremonial masculino de la casa) por la protección cósmica de sus gentes, articular el comercio y propiciar las cosechas y ganadería. El jefe como eje de la vida ritual, era el foco de las relaciones con otros grupos y de la circulación de bienes y personas. Podría contar con “secretarios” o “capitanes” para la ejecución de las diversas tareas, aunque algunas de ellas las asumiera –en cuanto a su control ritual– directamente. Al interior de los “propios de la maloca” se establecía, asimismo, una jerarquización social y ritual. Los hermanos mayores (hombres y mujeres) tenían más prestancia ritual; correlativamente se establecía la línea de transmisión de nombres y de funciones sociales y rituales” (269-270).

El tipo de organización de los asentamientos de los grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo, también es desarrollado por Echeverri (1997) para los Uitoto, con base en los trabajos de Gasché y en su experiencia en el interfluvio Caquetá-Putumayo. Echeverri se enfoca en tres aspectos: “residencia y jerarquía, linaje y territorio, y parentesco y afinidad” (p. 78).

Según Echeverri (1997: 78-80), la unidad residencial se conforma por dos grupos jerárquicos de gente: los dueños de la maloca (*jofó*⁴¹ *naanĩ*) y los huérfanos (*jaiénikĩ*). Idealmente un grupo residencial debería vivir bajo el mismo techo, en la misma maloca. Sin embargo, y como también pude observar durante mis recorridos por el medio río Caquetá, en los asentamientos conocidos como comunidades, si bien existen las malocas, hay unidades residenciales separadas a los alrededores de la maloca⁴². Los dueños de la maloca son miembros de un patrilinaje local: los hombres viven con sus padres y las mujeres, a menos de que no estén casadas, viven también con sus padres; en este sentido se observan reglas de patrilocalidad para los hombres y virilocalidad para los mujeres. El grupo de dueños de maloca se compone entonces de hombres relacionados por línea paterna (agnados), sus aliadas mujeres (quienes vienen de otras unidades residenciales y preferiblemente de otros linajes) y sus hijos⁴³.

⁴¹ *Jopo* en *nĩpode*.

⁴² Cfr. Gasché (1972).

⁴³ En diálogos con mujeres uitoto, me expresaron la relación de exogamia de la situación de la mujer cuando se va de su residencia para formar alianzas con otros grupos: “La mujer es totuma de otra maloca. Ellos [los mayores] dicen que es mejor traer gente de otro pueblo. Porque de todas maneras se ve el parentesco. Por más que queramos siempre venimos a ser primos, tíos. Y así también se crean como las alianzas, las relaciones con otros pueblos. Dicen que se trataba de evitar, pero sí se manejó. [...] Se le decía a la mujer que tenía que tomar manicuera caliente, para aguantar la lengua de su suegra, de sus cuñados. Entonces ya la aconsejan, ya usted se va pa’llá. Antiguamente también venía ese señor a hablar con la familia de uno, porque en ese momento, yo ya fuera de ser la mujer de un hijo de ellos, yo vengo a ser como una hija pa’ellos. Entonces yo tengo que ir callada, porque estoy en otra tribu, otra gente. No vaya a criticar nada, porque me va hacer pasar pena a mí, no va a ser usted. A su papá, a su mamá. [...] Una mujer que da un hijo varón vale muchísimo, porque da un hijo varón a una tribu”.

En este mismo diálogo se refirieron al hombre como un “estantillo”. Me dijeron “el estantillo no se mueve. [...] El estantillo fuerte, la columna vertebral de un pueblo, es el hombre”. El hombre permanece en su maloca, con su patrilinaje.

Los “huérfanos”, continúa Echeverri (1997), son personas que no tienen necesariamente una relación de alianza con los dueños de la maloca, y han venido a vivir a la misma. Vienen de otras unidades residenciales que ha debido dejar por la pérdida del jefe ceremonial o la desintegración del grupo por distintas causas. Trabajan sirviendo en la maloca y se encuentran en una relación jerárquica inferior en relación al dueño de la maloca.

En el caso del grupo de los dueños de la casa, hay una relación de jerarquía con base al orden de nacimiento. El padre o su hijo mayor (*jofo naama* e *iyaima*) son los dueños de una carrera ceremonial (*rafue, rapue*). La carrera⁴⁴ ceremonial consiste en una serie de bailes rituales que celebra un dueño de baile durante su vida. Según Echeverri (1997), la transmisión del conocimiento y el derecho a celebrar tal carrera se transmite al hijo mayor. En el caso en que una unidad tradicional se divida, el conocimiento se transmite a dos o más parientes agnados. En este caso hay una relación de identidad entre la unidad residencial y una carrera ceremonial.

Cada persona define un grupo de individuos a quienes reconoce como “nuestra gente” (*kai nairaï*) de los otros a quienes reconoce como “otra gente” (*jiaï nairaï*). Por otro lado, el grupo de los “afines” debe incluir personas de más de un linaje. Cada linaje tiene un nombre que implica todo un campo semántico que incluye el nombre del clan, los nombres de los ancestros, una colección de nombres personales, un emblema y otros elementos. Los linajes tienen una coherencia territorial. En el caso en que dentro de un linaje haya más de una maloca, cada una de estas unidades residenciales son políticamente autónomas y no hay un linaje principal, y por tanto un jefe, que presida sobre el conjunto de unidades (Ver Capítulo 2.).

⁴⁴ La gente del interfluvio Caquetá-Putumayo compara la adquisición del conocimiento de una carrera ceremonial como el conocimiento que uno adquiere en la Universidad al estudiar una profesión. Durante la carrera ceremonial, el nombre del dueño de baile cambia según el tipo o nivel de baile que ejecute.

La pertenencia a un linaje es determinada por la filiación patrilineal; no obstante, el parentesco consanguíneo es bilateral, se transmite por el lado paterno y materno. Por lo tanto, cuando un hombre se une en “matrimonio” a una mujer, los parientes de cada uno de los padres será parientes de su descendencia.

Para finalizar esta explicación, es importante mencionar las reglas de alianza: uno debe casarse “lejos” con “otra gente”; y, las alianzas deben ser diversificadas, esto es, dos hombres de un mismo linaje no deben casarse con dos mujeres de un mismo linaje, pues la idea es incrementar la cantidad de afines lo que redundaría en la capacidad ceremonial de una unidad residencial, toda vez que los afines adquieren obligaciones ceremoniales con una maloca aliada (Ver Capítulo 4.).

Las descripciones anteriores permiten delinear un poco más la organización de los grupos del medio río Caquetá e identificar ciertas figuras que representan la autoridad tradicional, especialmente el grupo dueño de maloca. Si bien es cierto que se presentan similitudes en la organización de los diferentes grupos de la región, presentaré a continuación las explicaciones que me dieron mis interlocutores andoque, muinane y uitoto respectivamente acerca de lo que para ellos es la autoridad, entendida como aquella persona o grupo de personas que están a la cabeza del “pueblo”, entiéndase la gente de un clan o en un contexto más reciente, los miembros de las comunidades multiétnicas del medio río Caquetá. Estos diálogos se dieron en sus malocas y mambeaderos mediados por el ambil -producto derivado de la reducción de las hojas de tabaco (*Nicotiana tabacum*), mezcladas con baba de algunos frutos y con sal vegetal- y el mambe -polvo de hojas de coca (*Erythroxylum coca* var. *ipadu*) previamente tostadas mezclado con ceniza de hojas de yarumo y posteriormente cernido⁴⁵.

3.3 La gente de hacha o *pə'siə'hə*

⁴⁵ Ver Echeverri y Pereira (2005).

La comunidad andoque de Aduche está dividida principalmente en veredas que se encuentran asentadas, en su mayoría, en el caño Aduche y unas pocas sobre el río Caquetá. En cada una de las diferentes veredas habitan miembros de los clanes sobrevivientes al holocausto cauchero: clan gavilán, clan venado, clan sol, clan hormiga arriera y clan cucarrón. Cada uno de estos clanes cuenta con una autoridad tradicional que ellos denominan *po'soθ*⁴⁶, y al cuál se refieren en el español de la región como “capitán”⁴⁷. Los *po'soθ* se reúnen en las noches en sus mambaderos a dialogar con hombres adultos y adultos mayores con quienes tiene lazos consanguíneos o de afinidad. El único *po'soθ* con el que dialogué y que no tiene maloca, pero sí un mambadero es el del clan hormiga arriera. El clan venado cuenta en la actualidad con dos malocas. Dentro de la cosmovisión andoque el *po'soθ* del clan gavilán está por encima en la jerarquía en relación a los demás *po'soθ* y a este último se le llama *indθa*⁴⁸. Landaburu y Pineda-Camacho (1984: 22) sostienen que para los Andoque hay tres personajes que “velan por el orden cósmico: el capitán, el curandero (*akosi síθhθ*) y el brujo (*tñétúθ*)”. Los autores aclaran que pueden ser tres personajes diferentes o que una persona puede asumirlos en distintos momentos de su vida o al mismo tiempo. Para ellos son tres instancias que no se encuentran separadas; “sus medios se mezclan constantemente”.

Uno de los primeros diálogos que tuve acerca de los capitanes se dio en el mambadero de la nueva maloca que en ese momento estaba terminando de construir el *indθa*, con su hijo mayor. Discutiendo acerca de la gobernabilidad y la autoridad, el *indθa* dijo:

“Capitán de los clanes, *capitán de la familia*. Para que hablen con la gente, para que les den ideas, para que les den consejo. Para que les dé una información que se pueda allá, a la gente. Ese es el que decimos capitán. En idioma decimos *Po'soθ* de su clan. *Po'soθ* es el que habla con ellos. *Po'soθ* quiere decir *palabra fuerte*. Fuerte con seriedad, seguro. Palabra que uno dice que es segura, no es con mentira. Eso es *Po'soθ*. No puedo traducir en

⁴⁶ Landaburu y Pineda Camacho (1984: 79) lo definen de la siguiente manera: “El responsable de la casa colectiva, *po'soθ* ‘el famoso’. De acuerdo con la tradición colonial española, se llama ‘capitán’ este cargo”.

⁴⁷ Sobre los capitanes, gobernadores y líderes hablaré en el Capítulo 5.

⁴⁸ *Pθ'siθ'hθ sofá*: idioma de la gente del hacha.

castellano. Puedo decir palabra fuerte, palabra segura. Que habla preciso. [...] *Tiene que saber todo*. Todos los viejos tienen que ponerse de acuerdo. Se dice una sola cosa. Que el uno dice una cosa y el otro dice otra... No. Lo que dijo allá, es. El jefe sabe que allá están cumpliendo y acá también. Vuelven otra vez a reunirse los viejos. Bueno, como... ‘¿Ahora cómo vamos a hacer? Pues en esta vez, ya este mes es tiempo de trabajar. Entonces vamos a socolar...’; todo eso. Todo el mundo trabajaba. Y también para ver cómo quemar una chagra... Tenía que reunir ellos. Un sólo día. Esa es la Ley que decían. Hay que cumplirla. Esa fue la manera del vivir indígena.” (F.A. Aduche, oct. 2011).

Esta parte hace referencia a algunas de las características del *Po'soø*. Por un lado, es una persona que da consejo. Da consejo a la gente para el buen vivir, para la buena convivencia, para la ejecución de las tareas cotidianas y la organización de los trabajos comunitarios. Así como da consejo a sus hijos, también da consejo a su gente. Es una persona que puede dar consejo porque *Tiene que saber todo*, es decir, tiene un conocimiento de su cultura, de los relatos míticos, del territorio y su manejo. No obstante, la base sobre la que se fundamenta el consejo se encuentra más allá de un conocimiento acumulado; está fundamentado en un saber-hacer, un saber corroborado en la práctica. Por eso es una palabra *fuerte*, una palabra *precisa*, es una palabra con asidero, con base sólida, una palabra con *peso*. Este conocimiento se encuentra dentro de lo establecido en la Ley de origen que dejó el Creador en el territorio. Y la palabra, la decisiones, los consejos, son uno, uno como la ley. Una sola ley, que no cambia.

En el mambeadero de la maloca del clan cucarrón el *Po'soø* y su hermano también me lo explicaron de la siguiente manera:

“Las autoridades son la gente que de una forma y otra *velan por el bienestar de todo el pueblo* en diferentes aspectos.” (He.A. Aduche, oct. 2011).

A lo que su hermano añadió:

“*Po'soø* quiere decir *palabra fuerte*. Que es un *mandato*. Todo el mundo escucha lo que él habla. [...] Eso viene de abuelo a papá, a hijo. Eso es una herencia. *Indøa* quiere decir el propio, el máximo jefe. Ese era el que tomaba las decisiones. Los otros capitanes escuchaban. [...] El capitán es la persona más *noble*. Es la persona más *educada*. Es la persona más de *paciencia*, con el

personal. Él *no se puede enojar ni le puede dar rabia*. Es la persona, como dicen algunos, *de palabra más pasiva*. [...]El capitán es la persona más *amplia* [generosa], más *correcta*, más *responsable*, más *seria* con su personal para que lo obedezcan. Si no es correcto, si no es amplio, si es muy violento, muy bravo, no es serio. No le interesa los sociales de su grupo, entonces la gente lo va dejando, ya no le obedece” (N.A. Aduche, oct. 2011).

En la maloca de la vereda Monserrate, cuando pregunté el significado de la palabra *indoo*, me respondieron de la siguiente manera:

“[Significa] Principal. Alrededor de eso, están los capitanes, los *po'soo*, que son los mayores de cada clan. Y a los que designe el mayor de cada clan, de su mismo grupo familiar que pueda hacer una maloca. Esa estructura es la que conforma el gobierno propio. Cada clan tiene su jefe mayor, que es el capitán de clan y también tiene su secretario; también tiene su médico tradicional de su clan; también tiene su orientador, o su educador como clan; también tiene su coordinador de trabajo como clan; también tiene su coordinador o maestro de la enseñanza de los cantos de los diferentes bailes, como clan y también tiene su propia norma de regulación a nivel de la sociedad y a nivel de control de los recursos naturales, como clan. Esto, en coherencia con la decisión general de las defensas del territorio y de la gente como pueblo Andoque. Son líneas que van de mayor a menor grado, pero siempre apuntando a la gobernabilidad del territorio y al manejo de la población general del pueblo Andoque. Para el control de su territorio y la utilización de todos los recursos del suelo, subsuelo, flora, fauna, recursos hidrobiológicos, hídricos y también espacial. Este es a lo que se denomina mambeadero y que actualmente ha sido como interpretado que es un lugar sagrado. (E.R. Aduche, oct. 2011).

Por el momento no ahondaré mucho en el análisis de estas explicaciones, puesto que las tomaré en conjunto con las explicaciones del mismo tipo que hicieron los sabedores uitoto y muinane. Cabe decir que el caso de los Andoque es un caso particular puesto que luego del holocausto cauchero apenas si quedaban no más de cinco miembros por cada clan que sobrevivió⁴⁹. Los sobrevivientes se unificaron alrededor de un hombre del clan gavilán llamado *Doñekoi* y su hijo *Yiñeko*, quien trabajó en la recuperación de su grupo⁵⁰ y esto se ve un poco en la siguiente explicación:

⁴⁹ Un caso similar se presentó con los Nonuya. Los descendientes de los pocos sobrevivientes de este grupo, autodenominado “nonota” se establecieron sobre el Caquetá, en la comunidad Peña Roja del actual resguardo Nonuya de Villa Azul. Ver Echeverri y Landaburu (1995).

⁵⁰ Cfr. Landaburu y Pineda-Camacho (1984), Echeverri (1997).

“La estructura [de organización] viene desde la creación del mundo. [...] En ese tiempo no había reuniones que nosotros decimos, eso asambleas, que llaman, donde llegaban mujeres y niños, no. Más bien era con los jefes. Y ese jefe [el *Po'soθ*], él era el que llevaba a sus veredas, acá, los que charlaban con el *indøa*; pa' lo que fuera. *Ellos podían mirar, digamos, el mundo, cualquier problema en la atmósfera...* Viene donde el *indøa* y él lo ayuda. Lo que ahí acodaban, si *ellos miraban algún problema de la atmósfera, así enfermedad de curar o algún mal, maldades o programa cultural*, lo que acordaban, eso lo llevaba allá. [...] Ese era el intermediario. *El que se elegía como jefe era persona capacitada*. Por eso es que cuando un jefe hablaba se tenía que... Nadie iba en contra porque él iba diciendo la verdad. Alrededor estaban los demás capitanes, o los demás ancianos también. *Porque los ancianos también sabían pero ellos no tienen la función. Él sabe también pero él no está elegido para manejar la parte de indøa*. Ellos también sabe lo mismo. Ellos sabían. Entonces como ellos sabían, cuando daba orden el jefe, como ellos sabían que así era, entonces todos cumplían. Nadie podía decir ‘¡No jefe, usted está engañando!. No. Porque para eso se capacitó. ¡Usted es *indøa*! Y jefe de los clanes también. No son cualquiera. De manera que para eso se educaban ellos.” (He.A. Aduche, oct. 2011)

Cuando los Andoque empezaron su proceso de reunificación luego del holocausto cauchero, *Yiñeko*, hijo de *Doñekoi*, logró construir de nuevo una maloca andoque y la recuperación de algunas carreras ceremoniales. Los sobrevivientes y la descendencia se articularon alrededor la figura de *Yiñeko*, si bien es cierto que posteriormente, cuando aumentó el número de habitantes de la comunidad en general, y de los clanes, en particular, los miembros de estos últimos se fueron estableciendo en veredas, asentamientos relativamente alejados de la maloca del clan gavilán, pero ligados por vínculos de consanguinidad y de afinidad que derivaban en alianzas políticas y económicas. Si se tienen en cuenta los datos de Thomas Whiffen en relación a la demografía de los pueblos del interfluvio Caquetá-Putumayo, en el momento de su visita a la región, es difícil imaginar a una sola persona visitando regularmente una población cercana a las 10.000 personas (Ver Tabla1.). Por otro lado, de acuerdo a las fuentes secundarias anteriormente mencionadas y a la información obtenida en campo, no se habla de varios clanes unificados bajo la autoridad de un solo líder, ni entre los Andoque ni entre los Uitoto, Muinane o Nonuya, salvo contadas excepciones: levantamientos armados contra los invasores

blancos, por un lado, y huérfanos de clanes diezmados por la explotación del caucho que vivieron bajo la guía política y espiritual de un maloquero, por otro lado.

Tabla 1.
Estimativo de los miembros de los pueblos indígenas del Interfluvio Caquetá-Putumayo en 1908

Grupo	Población
Grupo de tribus Witoto	15.000
Grupo Boro	15.000
Grupo Dukaiya u Okaina	2.000
Grupo Muenane	2.000
Grupo Nonuya	1.000
Grupo Resigero	1.000
Grupo Andoque	10.000

Fuente: Whiffen (1915: 59)

En este sentido, con base es en los relatos obtenidos en encuentros formales y fortuitos, es más factible imaginar a *Yiñeko* realizando este tipo de actividades con los miembros de su comunidad, así como se hacía anteriormente a nivel de cada clan, como me lo hicieron saber mis interlocutores uitoto.

3.4. La autoridad para los Uitotos y Muinanes

Los grupos Uitoto y Muinane del medio río Caquetá viven también en asentamientos multiétnicos, conocidos como comunidades⁵¹. En estas comunidades generalmente se pueden encontrar una o dos malocas y varios mambeaderos, no necesariamente dentro de las malocas, sino como son espacios que hombres adultos

⁵¹ De acuerdo con Echeverri (2009: 1) las comunidades “gozan de reconocimiento político del Estado, lo que les da derecho autónomo a tener sus autoridades, manejar su territorio y percibir recursos y servicios públicos estatales”.

adecuan en sus casas para “mambear” durante la noche, bien sea con consanguíneos y/o con afines⁵².

En Araracuara sostuve un diálogo importante con un sabedor muinane, quien me describió y explicó las características generales de una autoridad tradicional desde el punto de vista de su grupo étnico, así como esclareciendo algunos de los conceptos que los sabedores uitoto me dieron y que se manejan en general, a nivel público, en la región.

Hablando de formas de sanciones a castigos, él me comentó “*Cuando nace el ser humano con su autoridad, donde viene la desobediencia, así comienza eso. Por decir, comenzó delitos, viene la desobediencia; sobre esa desobediencia es que nace la autoridad.*” (A.S. Araracuara, nov. 2011). Según esta afirmación la autoridad se hace necesaria cuando hubo desobediencia en el mundo⁵³. Se hizo entonces necesario ejercer un control y dar orden y manejo a un estado de indisciplina y desorden. De esa afirmación se desprende lo siguiente:

“¿Qué se entiende por autoridad?; es *formar*, es *educar*, es *corregir*, es *llamarles la atención*, es lo que se llama la autoridad. [...]El Creador dijo que debe *cuidar* y debe educar, debe llamar la atención debe hacer la corrección. Eso es, por decir, los cuatro principios que primero la autoridad lanzó. Es educar, corregir y llamar la atención. Entonces esas correcciones, llamada de atención y la educación es como la profesión o la capacidad, o de pronto es las funciones que tiene la autoridad. Y la autoridad a cada uno le dio su función. Así comienza el principio, la Ley de origen. Él dijo qué debe hacer, el hijo qué debe hacer, el papá qué debe hacer, la mamá qué debe hacer, qué deben cumplir los hijos, qué debe cumplir el padre con los hijos, los hijos qué deben cumplir ante los padres, eso es lo que nosotros entendemos como la Ley de origen y los principios.” (A.S. nov. 2011).

En este mismo diálogo, este sabedor muinane me dijo que la primera autoridad que nace es la autoridad del trabajo pues el trabajo tiene unas reglas, cómo

⁵² Los afines pueden vivir asentados en la misma comunidad o vereda, o pueden venir de otras comunidades.

⁵³ En los relatos mitológicos de la Gente de Centro, hubo desobediencia de la gente que poblaba el mundo pero fue destruida y cuando los propios humanos aparecieron en la tierra fueron guiados y enseñados por el hijo del Creador.

se debe trabajar, qué es lo que se debe hacer y qué es lo que no se debe hacer. En ese sentido se debe respetar el trabajo y del mismo modo, el trabajo implica respeto hacia los demás puesto que, como me repitieron diferentes hombres y mujeres del medio río Caquetá, quien trabaja no roba, no tiene envidia. Además “*Un trabajo*⁵⁴ *es un estudio y un estudio es un trabajo. Ahí es donde se educa*” (A.S. Araracuara, nov. 2011).

Una visión complementaria y que enriquece la descripción de lo que hasta ahora he presentado, la expresaron mis interlocutores uitoto, en su mayoría de habla *nipode*, y en menor medida de habla *minika*. Según un abuelo sabedor *nipode*:

“Para ser usted un líder, para ser un capitán, tiene que tener usted mucho *pensamiento*, mucha *paciencia*. Porque es mano derecha del viejo. Para ser un anciano, tiene que tener mucho pensamiento; *no piensan en cosas malas*. Él piensa hacia fuera, *de dónde viene el mal*. Eso es lo que piensa el viejo. Quiénes son, cómo son, cuándo, en qué tiempo, en qué mes, atrasados, adelantados, cómo estamos en el año. Tiene mucho en qué pensar ese viejo. Entonces ya le dice al capitán: ‘Mire, estamos en este tiempo. Hay que convocar usted a la gente’. Entonces él invita a los duros. El viejo, que tiene maloca, que hace baile, él tiene que pensar ‘Estamos mal, cómo estoy yo, cómo están. Yo voy a llamar todos los viejos’. Él manda invitar y van los viejos mambeadores. Entonces él les pregunta, a los viejos sabedores ‘¿En qué tiempo estamos?, ¿cómo lo ven ustedes? ¿Cómo está hoy el día?, ¿el ambiente cómo está? ¿Qué dicen ustedes?’ Uno dice ‘‘Esto, esto, esto’. El otro dice: ‘Esto, esto’. Y al que está invitando le preguntan ‘¿Y usted qué piensa?’ ‘Pues yo pienso esto’. En ese momento todos los viejos son consejeros, *nimáirani*.” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

Para otro sabedor *nipode* la autoridad, como mencionaron también los Andoque, es una persona que debe saber de muchas cosas, un conocimiento global de la tradición y del entorno que le permita más fácilmente tomar decisiones. En el caso de los Uitoto, mediado desde temprana edad por el consumo de ciertas plantas que facilitan la adquisición de conocimiento. No descarto que los otros pueblos también tengan esta práctica:

“La autoridad no solamente es autoridad, sino también es autoridad de todo como saber cantar, enseñar; hacer todos los conocimientos de la naturaleza, de

⁵⁴ Sobre el trabajo cfr. Echeverri y Candre (2008: 36-68), Tobón (2008:112).

las curaciones, de los árboles, cantos, mitos, y entender un poquito la historia de las otras tribus, cómo fue el nacimiento de ellos, nombres. [...]Eso se aprende hablando, enseñando, antiguamente, para aprender todos los conocimientos ellos utilizaban una hierbita que llaman de ‘sabia’, *nimaira*.” (M.G. Araracuara, nov. 2011).

Una imagen interesante, e importante para retener, surge cuando un sabedor *nipode* plantea cómo las autoridades deben seguir el ejemplo y el mandato del Creador, fuente de la palabra que manejan las autoridades, y de los preceptos que todos los seres humanos deben seguir:

“Para ser autoridad, son autónomos⁵⁵, como dicen hoy en día. *Son autónomos como él, como el Creador. De él nace la palabra*, después de que ya rechazó todo, nace la palabra de procreación. Y ahí hay la Ley, que no lo puede violar, los mandatos. La autoridad hace que el pueblo crezca, dulce, de trabajo, abundancia y ¿mirando hacia qué? Hacia para el futuro. [...] Se entregó la Ley para que los humanos se *corrijan, enseñen y eduquen*.” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

Aunque el presente trabajo privilegia una visión masculina de lo que implica la autoridad, también mantuve diálogos con mujeres de diferentes edades al respecto. Estos diálogos enriquecen la imagen sobre la autoridad que pretendo identificar. Tres mujeres, una mujer sabedora de habla *minika* y su hija, así como una mujer mayor *nipode*, mujeres descendientes de padres y abuelos que tuvieron maloca, expresaron de la siguiente manera algunos roles de la autoridad tradicional:

“Antiguamente no había comunidad. Antiguamente no se hablaba de cacique, eso es ahora. Se hablaba de *iyaïma*, de *Rafue Fínórama* (organizador del baile). Ese señor visitaba a su gente, y cuando él iba, la gente le daba un regalo. Y con eso él llenaba su canasto. Y llevaba otra vez a la maloca. Hoy en día va un jefe y no le dan nada. Antiguamente se hacía la visita, era de amistad, de estar contento. Iba a preguntar cómo estaban, a mirar, a preguntar qué soñaron, él estaba cuidando. Si se enfermaban o algo, él iba. Los viejos se reunían para controlar las enfermedades, entonces la gente no se enfermaba. Había cuidado. Y ellos desde le mambeadero venían cuidando eso. Las visitas las hacía alrededor de cada 15 días. Él tiene una persona especial al que hace

⁵⁵ Según Echeverri (2009) y lo identificado en el trabajo de campo la *autonomía*, en un sentido tradicional, está íntimamente relacionada con el derecho a la construcción de malocas y realización de bailes. Esto se manifiesta en la tensión entre identidades clánicas e identidades comunitarias y las diferencias de la concepción de autonomía, relacionadas con cada una de las identidades (Echeverri 2009).

llegar, de acuerdo a la actividad que vaya a hacer, él le hace llegar su *ambil*. Esa persona se llama *Yainama*. Y el reparte de a poquito a los otros. Les paga. Es el *Yainama* el que juega ese papel, se le respeta a él y a los hijos. Que él sabe con qué palabra cuidó sus hijos, él sabe cómo les va a llamar la atención [en la actividad que se realice]. Si se hace una minga, se hace la comida y es para ellos, no para el que está preparando la minga. Igualmente, cuando se preparaba un baile, eso es para la gente que llega [los invitados al baile]. ‘Esto es cacería para ellos, esto es mafafa (*Xanthosoma* sp.), esto es ñame (*Dioscorea trifida*)’, eso es el pago. Y los dueños de maloca que estamos... Hay que comer aparte, otra cosita. Usted tiene que matar otra cosa, preparar otra cosa para los que estamos preparando el baile o la minga.” (Mujeres uitotas. Araracuara, nov. 2011).

Hasta este momento se han expresado una serie de cualidades –entre un deber ser y un deber hacer- que las autoridades tradicionales poseían, poseen y deberían detentar, idealmente. Una de las características fundamentales es el conocimiento que adquieren durante un proceso de formación y, luego de su consagración, una práctica de observación y de interacción con el entorno, de poner atención, de estar vigilante. Como me dijo un sabedor *nipode*, la autoridad es “un observador, de noche y de día”.

Durante ese proceso de formación -que por cierto todas las personas con las que hablé, hombre y mujeres, me dijeron que era un proceso largo y penoso, que requiere de mucha voluntad y disciplina- la autoridad va adquiriendo un carácter noble, paciente, en el que no debe pensar en cosas malas, debe dominar la rabia⁵⁶. Es Palabra de consejo, de disciplina:

“El cacique es la base. El cacique nunca condena, el cacique construye. *Yeḏárapue Yode*, estar avisado del consejo, de la disciplina, responde por la espiritualidad. [...] Cultívase, trabaje, para el servicio suyo. Nadie no va a recalar. Cuidado va a hacer envidia, por no trabajar. Rechace envidia, sueño, pereza. Son los enemigos de nosotros. Si usted hace caso, ¿quién va a resbalar? ¡Nadie!” (O.R. Araracuara, dic. 2011).

Esto responde a una disciplina, a una moralidad, unas normas de comportamiento adecuadas a la que todos deben responder y observar y cuyo

⁵⁶ La rabia está asociada con la enfermedad, con malos espíritus; es un elemento caliente, que daña, que afecta al cuerpo, al individuo y a la sociedad.

referente es el maloquero *jopo naama/rapue naama*, la figura que tiene que dar ejemplo. Es quien asume la responsabilidad de cuidar a sus hijos, a su familia, y por extensión, a su pueblo. En este sentido un sabedor y maloquero *minika* me dijo “Si un pueblo está bien, su gente está bien, contenta, no hay conflictos. Pero si entre la gente hay peleas, hay robos, ese no es autoridad.” (S.S. Araracura, nov. 2011). Así como lo ejemplifica en el caso del *yainama*, se asume que la autoridad conoce la palabra con la que educó a sus hijos, con la que se relaciona con su pueblo, y el comportamiento de sus hijos, de su gente, es el indicador del buen o mal trabajo que la autoridad ha realizado.

Entre otras, las labores del dueño de maloca implican la responsabilidad de buscar la fuente de los males, la observación de día y de noche, en vigilia o en los sueños. Debe prestar atención y cuidar y, si los malos espíritus se manifiestan a través del conflicto, de la rabia, de la codicia, la tristeza, la autoridad debe tener la capacidad de manejar esos males y rechazarlos; del mismo modo debe corregir a quienes se comportan inapropiadamente, debe llamarles la atención, debe educar, debe aconsejar.

Finalmente, es el Creador el referente de la figura de autoridad, su hijo fue quien vino al mundo a poner orden a los conflictos de los humanos; él trajo la palabra del creador. El Creador tenía la palabra y su hijo la hizo efectiva; esto plantea una relación filial⁵⁷ entre el Creador y su hijo, y los seres humanos, entre el maloquero y su gente, como se verá más adelante. En este orden de ideas, la autoridad es una representación del Creador, quien dio su palabra desde la creación, así como las formas de comportarse y de relacionarse, entre la gente y con su entorno; en este sentido “la autoridad viene a cuidar la palabra que ya está.” (O.R. Araracuara, nov. 2011).

⁵⁷ Ver apartado 3.5.

A continuación expondré el proceso de formación de la gente en general y de la autoridad tradicional en particular, una serie de prácticas y restricciones que debe cumplir y a las que debe someterse para la puesta en práctica de su rol.

3.5. Formación de gente, formación de una autoridad

En los diálogos sostenidos con diferentes personas acerca de las autoridades tradicionales, todos concordaban con el hecho de que una autoridad tradicional era una persona que sabía/sabe porque desde pequeña, incluso desde el vientre materno, es preparada para ser autoridad. Como mencioné anteriormente, el cargo de ser responsable de la casa colectiva –la maloca-, es un cargo que pasa de padre a hijo mayor, generalmente. Aunque en las conversaciones que sostuve en los mambaderos andoque, no tengo mayor información respecto a dicho proceso. Por el contrario, los interlocutores uitoto con quienes dialogué, fueron más prolijos en sus explicaciones.

Antes de continuar, sin embargo, debo aclarar que la formación, la “producción apropiada del cuerpo” como diría Londoño (2004) y de la “propia gente”⁵⁸ como dirían los paisanos⁵⁹, depende de las actividades apropiadas que los humanos deben realizar, así como del consumo de los productos obtenidos por medio del trabajo humano en la chagra puesto que “los cultivos de la chagra suministran ‘el jugo de vida’ y ‘el pan’ al cuerpo humano. Literalmente, los Uitoto ven sus cuerpos hechos de la substancia y la esencia de la comida de la chagra y los cultivos narcóticos los cuales proveen fuerza física y sentidos supernaturales” (Griffiths 1998: 66-67). Un día mientras estuve de visita entre los Andoque del clan sol, los hombres vinculados a la maloca no tuvieron mucho éxito en la casa o en la pesca y debido a sus múltiples ocupaciones, la esposa del maloquero no había podido arrancar yuca para preparar cazabe. En general, los Andoque, Nonuya, Uitoto y Muinane consideran una comida pobre o incompleta aquella que no contiene proteína animal, como era el caso en ese momento. La mujer maloquera me dijo que íbamos a comer

⁵⁸ Para el caso de los Uitoto, ver Griffiths (1998). Para el caso de los Muinane ver Londoño (2004 y 2012). En el caso de los makuna ver Mahecha (2004). Para los Andoque ver Sierra (2009).

⁵⁹ Es una manera como se nombran los indígenas entre sí.

sólo arroz, “comida de blanco”. Me ofrecí a buscar algunos plátanos verdes para acompañar la comida a lo que ella me dijo “eso no es comida de indio”. Los paisanos llaman “comida de blanco” a aquellos productos comestibles que no se obtienen del trabajo en la chagra o de las actividades de caza o pesca, sino que, por el contrario deben comprar en tiendas en Araracuara, Puerto Santander o a comerciantes que bajan en botes desde el alto Caquetá.

Aunque el consumo de estos alimentos comienza alrededor del momento en que salen los primeros dientes de los niños, el cuidado que se debe tener para la formación y el nacimiento del un bebé sano comienza antes del parto. Desde que se tiene conocimiento de que una mujer está en embarazo, ésta debe asumir una serie de cuidados para el desarrollo del feto y el buen nacimiento del neonato. Entre los cuidados que planteaban las mujeres uitoto con las que hablé, mencionaban que la mujer:

“Tiene que bañarse temprano. Y estar moviendo el estómago, para que el bebé se mantenga flojito, como flotando en agua. Para no tener dificultad en el parto. [...] Hay muchas dietas, unas de esas es que en la candela no se pone dos ollas, sino una, para que no salgan dos o tres niños. Y si por alguna razón usted tiene dos ollas en el fogón, entonces se va hablando: ‘La boruga (*Agouti paca*) tiene un solo hijo; la danta (*Tapirus terrestris*) tiene un solo hijo; *fakúa*, que es un pájaro, tiene un solo hijo’. Y usted va conjurando ahí y ahí sí pone las ollas. No se come lo que queda pegado o asado, las pegas no se comen. De pronto usted hizo un asado, o hizo una torta de cazabe, y quedó pegado, esa pega no se come. Se lo dan a las viejitas que ya no van a tener bebés. Tampoco se comen los plátanos (*Musa troglodytarum*) que vienen pegados, guacúri (*Poraqueiba sericea*) que vienen pegados, cananguchos (*Mauritia flexuosa*) que vienen pegados, no se comen.”

-¿Y por qué la pega no se come?

“Porque así mismo, en el momento de tener el parto, la placenta puede quedar pegada dentro. En una hamaca no se acuesta uno para acá y el otro para allá, no. Los dos hacia el mismo lado, para que el bebé no nazca de pie. Una mujer no come acostada en una hamaca. [¿Por qué?] porque así queda atravesado [el bebé], para que no nazca dentro de una hamaca. Uno no reniega [no se queja a través de gemidos o lloriqueos]; cuando uno es así en el momento del parto, como renegoso, como echando vaina, pero entre los dientes, el bebé se sube en el momento de los dolores y acá queda vacío. Cuando relampaguea, la

mujer no debe estar acostada, sino sentada, y se cuenta y se toca las extremidades y todas las partes del cuerpo, para evitar que salgan ‘fenómenos’ [bebés con malformaciones]. Y también, cuando relampaguea, la mujer se barre la espalda con una escobita para evitar que se pegue la placenta. Y tenga dificultad en el parto. Esa es la dieta para tener un parto tranquilo”. (Mujeres uitoto. Araracuara, nov. 2011).

En este relato las mujeres mencionan cierto tipo de procederes y disposiciones del cuerpo que deben evitarse durante el embarazo, prácticas que por asociación de elementos o extrapolación de situaciones, pueden afectar de manera negativa, de acuerdo con su comprensión de lo que implica la “propia gente”, el desarrollo del feto o, por el contrario, de prácticas que propicien el buen nacimiento del bebé.

Del mismo modo, Hernando Castro, expresidente del CRIMA y líder de la región, menciona en una entrevista -realizada mientras se llevaban a cabo procesos de fortalecimiento en temas educativos con representantes de la Fundación Gaia Amazonas-, que hay ciertos comportamientos y dietas alimenticias que los padres del bebé deben evitar durante la formación del feto, durante los tres días siguientes al nacimiento y hasta alrededor de los dos años y medio de edad del niño, para garantizar el aprendizaje efectivo del niño y su buen comportamiento. Hernando menciona que “si [durante el periodo de embarazo] usted robó, si usted mintió, si usted peleó, así le sale el niño”. También menciona que “todo el mal genio uno lo tiene que cambiar como papá, ahí para que el niño también cambie o si no se cambia ahí, pues así va a ser, ese es el punto más sagrado para nosotros, ese espacio de los tres días⁶⁰,⁶¹” (Garzón 2006: 93, 94). En el mismo sentido, Hernando plantea que si en el momento del parto el padre está preguntando oraciones para “curar”, o para “tejer canastos, o para “gobernar”, o para ser “autoridad”, eso es lo que más adelante

⁶⁰ Preuss (1994a: 231-232), durante sus estancia entre un grupo Uitoto que se estableció en el río Ortuquaza, en relación al cuidado de un bebé, luego de nacer, menciona: “Luego de haber dado a luz la mujer, el recién nacido es bañado en agua tibia; los padres no trabajan durante cierto tiempo. En realidad el hombre acompaña durante cinco días a su mujer y ésta no trabaja durante 14 días. En este periodo pintan sus manos y pies de rojo, con achiote; no pueden comer carne. De no respetar estos preceptos, el recién nacido moriría”.

⁶¹ Según los datos obtenidos por Farabee (1922: 142): “Cuando la esposa de un jefe tiene un bebé, los médicos tradicionales (medicine men) [*¿nimáiran?*] vienen a la casa; el de mayor edad toma al niño en sus brazos, canta y salmodia una ceremonia, luego lo pasa al siguiente y éste al siguiente, continuando a lo largo de la noche. El propósito de esta ceremonia es mantener alejados a los espíritus de la madre y del niño y darle al niño buena salud.”

va a preguntar el niño cuando hable. Hernando explica que desde el nacimiento del niño hasta que se “cierra la coronilla del niño”, los padres deben incluir “palabras” que el niño no ha recibido, esto es, consejos para el buen vivir el niño en un futuro dentro de su comunidad. Para finalizar, expresa que el conocimiento se va dando “a través de la leche materna y de algunas hierbas, hierbas de sabiduría, hierbas de conocimiento, hierbas de recordar”.

En el mismo sentido unas mujeres uitoto me hablaron del efecto de las hierbas de sabiduría en el proceso de aprendizaje. La hierba de sabiduría se conoce como *nīmaira*⁶²; a los hombres y mujeres uitoto adultos mayores, sabios conocedores, se les denomina *nīmáirama* y *nīmáiraḡo*, respectivamente. Así:

“Antes de chupar seno, primero que se le hace al recién nacido, es que se le dan unas goticas de *nīmaira*. Desde pequeño el va a dietar, y cuando sea grande esa planta le va a iluminar para que él aprenda todo más rápido, más fácil. Ese *nīmaira* es como un *poder*. Lo que él piensa, así él no lo sepa, eso le va abriendo el conocimiento, que está buscando, lo va despejando, lo va encontrando. Cuando ya se da de grande, cuando ya han comido cosas prohibidas, ya no le queda en la cabeza igual que cuando es pequeñito. La mujer sí chupa ambil con *nīmaira*. Pero es un *nīmaira* diferente al del hombre, es propio de mujer. Esa mujer se llama *nīmáiraḡo*. Y eso tiene una dieta. *Nīmáiraḡo* cura. Cuando el bebé enferma, cuando el marido enferma” (Mujeres uitoto. Araracuara, nov. 2011).

La hierba de sabiduría tiene un *poder*, una fuerza que potencia la capacidad de quienes la consumen de adquirir más fácilmente el conocimiento. No obstante, su uso y su efectividad están asociados a restricciones alimenticias y formas de comportamiento. La hierba de sabiduría abre el camino de conocimiento y facilita su retención. Algunos abuelos sabedores me dijeron que ya esa planta no es fácil de encontrar, que ya no se usa, mientras que otros manifestaron que sí la utilizan. En todo caso, todos estuvieron de acuerdo en que en el proceso de formación de una autoridad, un maloquero, el uso de *nīmaira* es fundamental.

⁶² Garzón y Macuritofe (1992: 115): “Además está una yerba, **n+maira**, que se cultiva con el máximo de cuidado, es un monipue del espíritu, “un alimento que abre la inteligencia”. Subrayado en el original.

Aunque algunas mujeres negaron la siguiente afirmación, un abuelo sabedor *nipode* me dijo que a la mujer se le daba un *ambil* especial durante el embarazo para la preparación de la futura autoridad, asumiendo que hay procedimientos que permiten conocer el sexo del bebe. Según este sabedor:

“A la mujer, durante todo el embarazo, le dan *ambil* especial [preparado con *nimaira*] que llega a la criatura que se está formando y sirve como un “imán” para atrapar la voz del papá, y éste lo va preparando para ser, ya sea autoridad, curandero, cantante. Si va a hacer autoridad, se le habla de pura maloca, de puro mandato” (M.G. Araracuara, nov. 2011).

Si bien es cierto que algunas mujeres no estuvieron de acuerdo con esta declaración, se mantiene la relación con lo aseverado por Hernando Castro, en el sentido en que el bebé retiene las palabras de formación de sus padres en diferentes etapas de su vida; en el caso de una autoridad, Palabra de maloca, Palabra de mando. Por otro lado, se resalta la capacidad de atracción de la hierba de sabiduría para ayudar a fijar el conocimiento.

Estas explicaciones las confirmó un maloquero muinane cuando me dijo que:

“Desde la formación en el vientre, tiene que prepararse para ser autoridad. [...] El hijo de una autoridad debe ser autoridad. Comienzan a hacer eso. Por eso es que *en la parte cultural tradicional de los indígenas no hay cambio*. ¿Por qué? Porque desde formación ya fue curado, preparado, dietado para ser autoridad. Ya después que nazca, para acá, lo siguen con dietas, con preparaciones, enseñando, preparando para ser una, por eso no descansa.” (A.S. Araracuara, nov. 2011).

La formación de “propia gente” depende entonces, por un lado, de los cuidados previos al nacimiento de un bebé y del posterior consumo de productos derivados del trabajo en la chagra, la caza o la pesca. Por otro lado, depende de ciertas pautas de comportamiento⁶³ que la persona adquirirá acompañando a sus padres en las labores cotidianas o en espacios⁶⁴ y actividades que presentan una

⁶³ Ver Echeverri y Candre (1993), Echeverri (1997), Griffiths (1998), Londoño (2004 y 2012), Tobón (2008).

⁶⁴ Ver Echeverri (1997), Sierra (2009).

división sexual, esto es, la chagra para las mujeres -salvo la recolección de las hojas de coca y del tabaco-, la caza y la pesca para los hombres; en la maloca, el fogón y una parte de la maloca relacionada con el procesamiento de la yuca, principalmente, en el caso de las mujeres y el mambadero y una parte de la maloca para el procesamiento de las hojas de coca y del tabaco para la obtención del ambil, en el caso de los hombres.

Foto 1.

Maloquero uitoto minika cerniendo mambe



En el caso de una autoridad tradicional, ya sea maloquero, cantante, curandero o cualquier otro cargo que llevará a la formación de un sabedor, el joven deberá aprender una serie de conocimientos y prácticas específicas de su oficio, generalmente en el contexto del mambadero: chupando ambil y mambeando coca.

Un abuelo sabedor comenzó a narrarme el aprendizaje de un niño a convertirse en autoridad, desde alrededor de los seis años. Una de las primeras actividades que se le enseña es el tejido de ciertos bienes que se usan cotidianamente en una casa: canasto, balay, matafrío, colador. El proceso del tejido del canasto se equipara con el proceso de estructuración del pensamiento y del conocimiento del joven. Echeverri (1997) analiza el significado del canasto en su trabajo con la Gente de Centro y con Hipólito Candre. El autor parte de la afirmación de que el canasto representa la exogamia y el matrimonio, toda vez que el hombre teje canastos para la

mujer a quien desea desposar. Hay una distinción entre dos tipos de canastos que existen entre la Gente de Centro. Por un lado, un canasto de ojos grandes u “ojón” – en el que hay gran distancia entre las fibras-, como dicen los paisanos y conocido en Uitoto como *jebógaï*, y otro llamado *ibígaï*, un canasto tupido, en el que las fibras no tienen mucha distancia entre ellas y que limita ostensiblemente la fuga de los objetos que se introduzcan en él. En un nivel del análisis, el canasto *jebógaï* representa una “perezosa y falsa mujer” mientras que el canasto *ibígaï* representa una mujer trabajadora. En este orden de ideas, la distinción entre los canastos marca el límite hasta donde la exogamia es permitida: más allá de cierto límite sólo se encuentra la “mujer falsa”. El canasto *ibígaï* es hecho por la Gente de Centro y no se encuentra al norte del río Caquetá, donde se encuentra un canasto con una técnica similar al *jebógaï*, área cultural donde se encuentran grupos pertenecientes a las familias lingüísticas Arawak y Tucano Oriental.

Para Candre (Echeverri 1997: 206), como para algunas personas con las que hablé en el medio río Caquetá, el cuerpo humano es un canasto. También una carrera ceremonial es un canasto. Un canasto está hecho de fibras de bejucos. Las fibras (*igaï*) representan pensamiento. En este sentido, siguiendo el argumento del autor, las personas son concebidas como fibras tejidas de pensamiento⁶⁵. Siguiendo los postulados anteriormente nombrados, los canastos son entidades discretas que representan grupos de personas o personas.

Me dijo aquel abuelo sabedor *nipode*:

“Desde pequeño, hacia los seis años, se enseña a tejer canastos o balay, colador, matafrío; “en ese tejido se va mirando cómo va a ser cuando ya esté tejido; si el muchacho tejió más o menos bien, entonces la inteligencia desarrolla bien. Si ha medida que va tejiendo, si el muchacho se equivoca por ahí, o está muy enredado... entonces yo le hago una preparación, lo rezo y le hago tragar ese ambil, para fortalecer el desarrollo porque está débil. [...] En el tejido del *medígaï*, si se fue bien todo, sin fallo, digo ya está. Entonces conversamos. Entonces ya comenzamos, ya tejió todo. El canasto que mostró todo así como está bien, que no va a picar nada de su palabra, todo lo que él

⁶⁵ Para Echeverri (1997: 207) “Una persona es concebida como fibras tejidas de sueños”.

reciba. Así se va conociendo. Todo se va acomodando. Al muchacho hay que dietarlo. Nada de animales grandes, sino todo pequeñito. [...] Se evitan ciertos animales, por ejemplo la mojarra porque se dice que se roban el pensamiento y se lo lleva debajo del pantano y uno no se acuerda de lo que se está aprendiendo, o el mojoyoy (Orden Coleoptera) pequeño que tiene los huecos pa'llá y pa'cá porque si no la charla no va derecho. Por eso mejor el mojoyoy grande que tiene el ojo derecho. Ya cuando cuento no me equivoco y no me enredo porque no he comido. Hay un pescadito que es carraspcito que tampoco no lo comen porque eso hace nacer la barba, bigotes, todo así.” (M.G. nov. 2011).

Las restricciones alimenticias facilitan el proceso de conocimiento. De nuevo, evitar ciertos alimentos por asociación, “mojoyoy grande que tiene el ojo derecho”, para que el conocimiento vaya derecho y no se vaya, por oposición al pequeño, que tiene huecos hacia muchos lados. Así no hay equivocación, no hay enredo.

El abuelo compara el proceso de la elaboración de un canasto con el desarrollo del pensamiento. Si el abuelo observa que así como el canasto el pensamiento no está quedando bien “tejido”, reza ambil para ayudar al muchacho y corregir el proceso de tejido. Si ve que el proceso mejora, asimismo el proceso de adquisición de conocimiento mejora y el canasto “se va cerrando”, como dicen los paisanos. Del mismo modo, ese proceso “se va acomodando” como se acomodan las fibras del canasto en el proceso de tejido. Así me lo mencionó otro abuelo *nipode*: *“El canasto es pensamiento, cabeza y corazón. Hay es donde recoge todo. ¡Ese es el canasto! Porque usted sin eso, decían los viejos ‘Si usted no teje su canasto bien tupidito [ibígai], se le pasa [se sale, se pierde] todo.’”* (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

Este hombre también mencionó que al joven aprendiz se le enseña a recibir la gente en la maloca y en un baile, se le enseña cómo charlar –hablar con su gente y hablar en el mambadero-, se le enseña a tumbar, a socolar, a invitar a socolar, entre otras actividades. Estas afirmaciones no se alejan de lo expuesto por la antropóloga Blanca de Corredor (1986)⁶⁶, quien hace una descripción detallada del proceso de formación del “futuro abuelo”, del futuro dueño de baile y dueño de maloca. Entre los

⁶⁶ Para conocer en detalle, ver Corredor (1986: 28-37).

detalles a retener puedo resaltar el frotamiento de las manos del bebé para sanarlas para que en el futuro él pueda sanar también a quien se lo solicite. Menciona también sentarse con el abuelo dueño de maloca a aprender: “en realidad su oficio es aprender a mandar, a dirigir, a aprender la Historia, conocer toda clase de espíritus, aprender a hablarles y manejarlos, pero en especial debe aprender los conjuros con los cuales más tarde los dominará así como dominará y alejará las enfermedades”. El futuro dueño de maloca, dice la autora, tiene a otros niños familiares y compañeros como aprendices, así aprende de esta forma a manejar y mandar a la gente. A esa edad – entre 7 y 8 años-, el joven aprendiz de maloca es llamado *nimáirama* y los demás niños *nimáirani*. El joven aprendiz debe aprender y traer cacería para su maestro. Eventualmente, reemplazará a su maestro cuando éste lo considere pertinente. Cuando el maestro considera que ya le ha enseñado todo, el aprendiz debe demostrarlo públicamente.

De acuerdo con lo que vi durante mis visitas a la región, los hombres están desde pequeños relacionados y aprendiendo el proceso del mameo: al comienzo, el niño ayuda a recoger leña y hojas de yarumo secas para prender el fuego que secará la coca y para obtener las cenizas que se añadirán al polvo de hoja de coca –obtenido por el proceso de pilado-, respectivamente. Posteriormente ayudarán a “coquear” – obtener las hojas de la planta de coca-, a secar, a pilar las hojas, y más adelante a cernir e incluso mambear.

Recuerdo algunas veces, al final de las sesiones de diálogo en los mambeaderos cuando algún hombre decía *jamoínidikue* –ya no tengo cola, ya no tengo nalgas-, después de todo el tiempo que pasábamos sentados dialogando. De acuerdo con Pereira (2001: 489-490), el mambear significa “estar sentado aproximadamente 6 horas, todos los días, moviéndose lo menos posible, hablando poco”. Para este autor, mambear también significa participar de alguna de las tres fases de preparación de la coca, esto es: secar las hojas y quemar el yarumo; pilar la coca y mezclarlas con las cenizas de yarumo y, finalmente, cernir la coca y ofrecerla a los presentes en el mambeadero. Sin embargo, cuando un hombre mambea, cuando

está sentado es cuando un “hombre se sienta a chupar tabaco, mambear coca, se concentra, medita, y está vigilante”, explica Echeverri (1997: 154). Me dijo un abuelo nipode que “[*El tabaco va primero que la coca porque*] *Es el que abre la mente. Él es el que manda. Y luego anima es ella [la coca]*” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

Varios hombres, e incluso mujeres, me hablaron de los cuidados y restricciones que un joven que está aprendiendo a mambear debe tener:

“Hay animales que usted mira y ya le empieza a mover el corazón. Porque ese *nimáira* ya no quiere que usted coma esa cacería. Cosas grasosas que usted lo miró, ya le mueve el corazón, mejor no lo coma porque ya lo vomita otra vez. [...] No hay que dormir mucho. Después de que hace coca, tiene que ir a bañar. Nunca usted tiene que dormir untado de coca. Hay que bañar. La coca es caliente, y ya no deja dormir, se acostó, le fastidia, mueve pa'cá, mueve pa'cá, ¡Ya no duerme! Con el cuerpo frío uno duerme rapidito. Después de que usted consigue mujer, el cuerpo de la mujer es frío y el cuerpo suyo es caliente, entonces no se compara, dijo. Hay que cuidar de eso, dijo. Se enferma usted o se enferma la muchacha”. (B.C. nov. 2011).

El maloquero muinane me dio unas apreciaciones cercanas a las anteriores:

“Durante 5 días se habla sobre el comportamiento. Cuando va a mambear no puede comer maní, no puede chupar caimo (*Pouteria caimito*), no puede chupar caña, todo lo que empolilla y daña su dentadura, lo que engusana. [...] Ya sabe coquear, ya sabe tostar, ya sabe tejer. Ya tiene un lotecito de coca. Ya debe tener su frasquito de ambil. Si mi papá, si mi hermano, si mi tío, me van a dar coca, se debe tener un tarro aparte. No puedo comer hígado, bofe, riñones; eso lo comen los ancianos. Por decir el afrecho [de la coca], el afrecho es para los mayores, no para los jóvenes. El joven mambeador mambear coca de un año, dos años; ya de tres años para allá es para los mayores. Antes de acostar, hay que bañar la boca. Si usted estuvo sentado acá, hay que bañarse. Si que es cierto que cuando usted se junta recién la pareja, ahí sí peor. [...] Si le voy a dar *nimaira*, tengo que controlarle lo que come. El que maneja *nimáira* o el que usa eso no debe comer hormigas, mojoy, y tal, y tal. Esas son personas dietadas. Pero no solamente es para eso, sino porque va a ser curandero, y para que eso funcione no es así no más. Ahí yo puedo hablar de la palabra dieta. El resto es un control para que no se envejezca, o para que sea activo, o juicioso. [...]” (A.S. nov. 2011).

Cuando se ha consumido ambil con *nimáira -rogi nimaira dígga-*, el cuerpo bajo la influencia de *nimaira*, evita el consumo de ciertos alimentos, de origen animal o vegetal, que hacen pesado al cuerpo o que lo afectan negativamente. Luego de

mambear, de estar sentado, hay que lavar el cuerpo en general, y la boca en particular. Después de la sesión de mambeo, la coca es *caliente*⁶⁷ y puede afectar a la mujer, quien no tiene la misma preparación para soportar la influencia de la coca sobre su cuerpo, según los comentarios que me hicieron. Los jóvenes aprendices deben mambear coca de plantas que no pase de más de tres años de cultivadas. El cuerpo se debe cuidar porque con el cuerpo también se cura. El mambeador y aprendiz deben prolongar sus tiempos de vigilia durante la noche, por un lado para acostumbrar al cuerpo a pocos momentos de descanso, aún más en el mambeadero, pero a su vez para estar alertas a cualquier problema o peligro que aceche a su familia, a la maloca.

De la misma manera lo manifiestan dos mujeres que se reconocen de familias de linaje de maloqueros. Las mujeres aportan su visión de la formación del joven aprendiz y futuro maloquero:

“Cuando el muchacho ya se empieza preparar en el mambeadero, ya ese muchacho tiene que tener una dieta especial. Por ejemplo, en la hamaca de un pelado que está aprendiendo, uno no se puede acostar. Antiguamente nos enseñaban que uno va a una casa y no se va acostando en hamacas. Porque hay un humor, que deja en la hamaca. Si uno es señorita, ese humor le puede caer mal a uno y lo puede fregar. Y si es un muchacho, ese humor le puede causar loquera. Entonces el joven que se está preparando, tiene que envolver su hamaca y colgarla para que otra persona no se acueste. No come mucha cacería; el cazabe para él es un cazabe delgadito, para que el cuerpo de él no pese tanto. Que esté liviano para que vaya cogiendo ese conocimiento que le están transmitiendo en el mambeadero. Me imagino que cuando uno come mucho le da pereza, le da sueño, le da todo, entonces come poquito. Come mojarrita, no ese pescado simiri, capaz, nada. Pescados de quebradita. Y no en cantidad, sino como el sabor. Él tiene que prepararse así y no come tanto. Tiene que controlar la rabia. Tiene que saber controlar si hay problemas; lo que llegue, él tiene que saber aguantarse. Ese es el que verdaderamente quiere recibir la palabra. Así vengan y lo insulten y le peguen, él tiene que quedarse quieto, quieto, no levantar la mano, aguantar. Porque así mismo, cuando usted va a ser jefe de maloca, a usted lo van a criticar, le van a decir de todo; usted ya tiene cuero de danta⁶⁸, rebota. Él se prepara a dominar eso. Para que no

⁶⁷ Generalmente se habla de que la coca es fría, que no afecta. Así me lo hizo saber un abuelo *nípode*: “La coca es caliente para el malo. Y para las personas buenas es fría. Por ejemplo, hay espíritus malos que cuando usted está haciendo coca se meten ahí. Entonces se calienta. Entonces es por eso que el hombre rechaza eso.”

⁶⁸ Antiguamente, los escudos que utilizaban los guerreros se hacían con cuero de danta.

digán ‘¡Uy, ese maloquero genera conflicto! O es peleón, o es alegón’. No, ¡aguantar! ¡Todo, todo!’” (Mujeres uitoto. Araracuara, nov. 2011).

El tema de la alimentación es un tema recurrente. El joven aprendiz debe comer ligeramente para poder concentrarse en el mambadero. Se evitan los alimentos grasosos o de difícil digestión. Las mujeres, quienes se encargan del procesamiento de la yuca (*Manihot esculenta*) y los productos derivados de la misma, deben preparar cazabe especial, en este caso, *cazabe delgadito* para tener el cuerpo ligero, más adecuado al proceso de aprendizaje. Por otro lado, se considera que el ser humano tiene un humor característico que puede afectar a otras personas. Ese humor se fija en los elementos que usa la persona. Si el cuerpo de una persona no está preparado para soportar el humor de otra persona, puede afectarlo negativamente (*fregar* el cuerpo, dar loquera). Finalmente, se recalca la necesidad de que el joven en formación aprenda a guardar la calma, a no *calentarse* sino a mantenerse sereno y *frío*, con el fin de que las críticas no lo afecten, de que pueda resolver conflictos más que generarlos, que sea amable, noble y generoso.

Sentarse implica también recibir el conocimiento del maestro, un conocimiento acerca del comportamiento apropiado de un ser humano, *propia persona*. Anteriormente mencioné que el proceso de conocimiento es como el tejido de un canasto. En este caso, el cuerpo humano actúan como un canasto en el que se deposita el conocimiento, o visto de otra forma, las “fibras” de conocimiento forman el canasto. “*Todo eso se maneja, como dije, todas esas hierbas de sabiduría son hierbas, como dije, mentales. Esas depositan, en el corazón, con ambil, todo, como una biblioteca.*” (M.G. Araracuara, nov. 2011) Al canasto de pensamiento, o donde se guarda el conocimiento se le conoce como *rapue ibígai*. Tanto Andoques como Uitotos mencionaron que la acción de pensar se realiza con el corazón: *komekĩ*, en Uitoto. *Komékkĩidikue*⁶⁹, estoy pensando; *komekĩ faite*⁷⁰, pensar.

Este conocimiento, no obstante, se aplica en cada actividad que realizan tanto hombres como mujeres. A este conocimiento sobre el comportamiento apropiado se

⁶⁹ Ver Griffiths, Coleman y Morales (1998: 146).

⁷⁰ Ver Preuss (1994b: 820).

le conoce como *Palabra de consejo* o *Palabra de disciplina: Yeḏárapue*; es una palabra que está asociada al tabaco⁷¹, una de las plantas sagradas entregadas por el Creador para el uso de los seres humanos. Como más arriba lo describía un abuelo sabedor *nipode* “*Yeḏárapue Yoḏe, estar avisado del consejo, de la disciplina, responde por la espiritualidad*”. Esta espiritualidad implica también la forma de relacionarse con los demás, el cuidado de un padre hacia su familia, de un jefe de clan con su pueblo. En este proceso de conocimiento en el mambadero, en esta disciplina, se van adquiriendo diferentes habilidades que se traducen en la vida práctica a través de la materialización de pensamientos o palabras: *rafue*⁷²; es la realización, “el paso de lo nombrado a lo real”, como diría Echeverri (1997: 190)⁷³. De las conversaciones de Echeverri con Hipólito Candre, un Uitoto *minika* del río Igaraparaná, el *yetárafue* se expresa a través de tres verbos: *meñote* (examinar), *raide* (sentarse) y *kakáreide* (prestar atención) que, como se ha visto, hace parte de las acciones y funciones que realiza y cumple una autoridad tradicional.

Un ejemplo similar pude obtener de la parte de uno de mis interlocutores andoque en relación a la formación y al consejo de una persona en general, y de una autoridad tradicional:

“Es lo que nosotros decimos *Yohafise*, en blanco sería ‘dar consejo’. [...] Cuando ya está formado, se le dice *yohafiyə*, que va a respetar su familia, la naturaleza, la humanidad, el territorio. Bueno, a todo el mundo. [...] Ahí no más está demostrando la educación porque demuestra de que los papás y la, los abuelos, están haciendo *Yohafise*. En esa formación no más ya se estaba enseñando para ser líder. ‘¿Cómo tiene que hacer, cómo tiene que hablar, cómo tiene que actuar! [...] ¡En el *Yohafise* está todo eso!’” (J.A.P. Aduche, oct. 2011).

⁷¹ “Desglosando la palabra *yetárafue* en sus morfema, obtenemos: *ye-* “comportamiento”; *-ta-* “originar”; y *-ra-fue*, “Palabra/Cosa”. *Yetárafue* puede entonces ser interpretado como “Palabra que origina el comportamiento, palabra de disciplina”. Algunos indígenas de la región del Caquetá los traducen como “Palabra de consejo”, pero yo prefiero la connotación más fuerte de “disciplina”, que es confirmada por Preuss, quien glosa la raíz *yeta* como “asustar, ahuyentar, regañar, sobresaltar” (Echeverri 1997: 121).

⁷² “Las dos raíces que componen el término *rafue* (*raa*, “una cosa”, e *ifue*, “algo hablado”), sintetiza este movimiento [de lo nombrado a lo real]” (Echeverri 1997: 190).

⁷³ Cfr. De la Hoz (2005: p. 97-98).

El filósofo Fernando Urbina analizó el universo mítico uitoto y muinane, a partir de relatos recogidos en sus estancias en diferentes comunidades del interfluvio Caquetá-Putumayo. Para este autor (Urbina 2010: 145), “la esencia del mundo del hombre es la relación, la articulación” de “contrarios-complementarios” en los que se diversifica la unidad. En este sentido, lo unitario encuentra su par: el polvo de hojas de coca secas se une con las cenizas del yarumo, de lo que se obtiene el mambe. El mambe se encuentra acompañado del ambil –tabaco líquido o en pasta-. El ambil se obtiene de un largo proceso de cocción y reducción de las hojas de tabaco, cuyo producto se mezcla con sal vegetal⁷⁴. En este orden de ideas, la coca y el tabaco procesados al unirse establecen “*el soporte de la palabra ritual: «palabra de mambadero»*, en donde toda la fuerza del origen se hace apta para la tribu mediante el sabedor-puente, quien echa sobre sus hombros el trabajo formidable de reunir lo disperso y afrontar lo uno en sus viajes chamanísticos a las raíces del mundo y del tiempo” (ibíd.:146).

En este juego de oposiciones encontramos también la pareja originaria la madre y el padre creadores. En un principio, sólo existía la Madre: ella, como aire, como agua. En silencio dio el primer suspiro que se dio como burbuja, de la cuál surgió el Padre Creador. Éste se posa como una nube sobre la madre, quien lo sostiene. Ellos dos engendraron a su hijo, *Aññraima* (ibíd.: 26). Muchas veces, cuando preguntaba entre los Uitoto quién era el ejemplo de autoridad, una respuesta generalizada que obtuve fue que el Padre Creador -*Moo Buinaima*- envió a su hijo *Aññraima* para que transmitiera a los humanos sus enseñanzas, que se conocen con la Palabra de Tabaco y de Coca, y siguieran su ejemplo. Siguiendo a Urbina (2010), fue *Aññraima* quien visibilizó la Creación, “ensueño, vibración y palabra” de sus padres.

El conocimiento que recibe entonces el joven aprendiz en el mambadero, y la fuente de la que se inspira y que es el fundamento y marco de acción de la maestro,

⁷⁴ Para una comprensión del proceso de obtención de la sal vegetal y sus significados, ver el texto de Echeverri et al. (2001).

de la autoridad, es la Palabra de Tabaco y Coca, la palabra de la pareja originaria. Así lo planteaba el maloquero muinane:

“En la parte humana, cuando nace la autoridad, nace con la Palabra de tabaco y coca. La Palabra de tabaco y coca nosotros lo entendemos como decir el papá y la mamá. [...] Cuando se hace, por decir, ya preparar o capacitar, para nosotros es entregarle los conocimientos, se llama eso. De esa Ley de origen, o la Palabra de Tabaco, es lo que se va a entregar ahí. Cómo se cuida la gente, qué es lo que hay que hacer la gente, por qué y cuáles sí y cuáles no. [...] La palabra de tabaco y coca no es el ambil que estamos chupando ni es la coca que estamos mambeando, es como decir el espíritu, es como decir el Creador, esa es la palabra de tabaco y coca.” (A.S. Araracuara, nov. 2011).

Y de manera similar lo expresó un maloquero andoque:

“La verdadera coca tiene un sentido de habla, que va a orientar, que va a hacer pensar, que va a proteger y que va a dar fe al principio. [...] Él hizo aparecer en esa chagra simbólica mitológica que esa la que ya iba a ser la chagra tradicional. Esa es la chagra tradicional para que se hagan los diálogos, para que se organicen los trabajos, para que se organice el mando. En eso sale ese chagra tradicional que hace parte del mando, del gobierno.” (E.R. Aduche, oct. 2011).

Así, además de la materialidad de la coca y el tabaco, estas plantas de poder representan las enseñanzas del Padre Creador, aún más, al mismo Creador. La verdadera coca, así como el verdadero tabaco, permiten la claridad del discurso, para orientar, para proteger, para organizar el mando. De la misma manera lo menciona más arriba el hombre andoque cuando afirma que “*en el consejo está todo*”. Está todo lo necesario para comportarse apropiadamente, para ser verdadera persona y para ser una autoridad.

Una líder uitoto me comentó “*Yo he escuchado a los viejos en los mambeadero que dicen que él [Aññraima] es el que da las leyes, las normas. Cómo deben vivir.*” (R.R. Araracuara, nov. 2011). Puede apreciarse en las dos afirmaciones la necesidad del cuidado de la gente, como el cuidado de un padre a sus hijos, a su familia y la presencia del Creador en sus enseñanzas. Las primeras veces, cuando hablaba con mis interlocutores uitoto y les preguntaba cómo llamaban a la autoridad en idioma, me decían *iyaiima*. Cuando empecé a hablar con diferentes sabedores y a decantar los primeros esbozos del concepto de autoridad, pregunté sobre qué labores ejercía un

iyaiima. A esto, un sabedor *nipode* me dijo “El capitán [*iyáima*] ordena. No hace nada. Sólo ordena” (O.R. Araracuara, nov. 2011). Sólo después entendí la diferencia que plantean entre el *iyaiima* y el dueño de maloca.

Anteriormente mencioné que a un dueño de maloca, en Uitoto, se le conoce como *jopo naama* o, en tanto que dueño de una carrera ceremonial, se le conoce como *rapue naama*. Un maloquero uitoto *minika*, a quien formulé la misma pregunta sobre las labores del *iyaiima* me respondió “El *iyaiima* es el capitán, el que se escogía para hablar con el blanco. El líder del clan es el *urúki moo*” (S.S. Araracuara, nov. 2011). Más adelante hablaré sobre la aparición de la palabra capitán. El morfema *moo* o *mooma* en Uitoto significa en padre y *urúki* significa gente o pueblo. En cuanto al término *iyaiima*⁷⁵, me dijeron que provenía del verbo *iyáirede*, estar bravo, de mal genio, y el sufijo *-ama*, que hace referencia al género masculino. La explicación que recibí fue que el *iyaiima*, desde el mameadero, hablaba fuerte rechazando los espíritus. En un documento sobre la creación de una Jurisdicción Especial Indígena uitoto que pude revisar durante el recorrido que hicimos por las comunidades uitoto, río arriba de Araracuara, se mencionaba al jefe de maloca como *urúki moo* y a sus ayudantes como *iyaini*. Del mismo modo, en el documento el *urúki moo* dialoga y pide consejo de los *nimáiraní* -hombres conocedores-, para ciertos asuntos⁷⁶.

Tabla 2.
Apelativos del jefe uitoto encontrados por los exploradores a comienzos del siglo XX, en el interfluvio Caquetá-Putumayo

Koch-Grunberg (1906: 66)	idyaema
--------------------------	---------

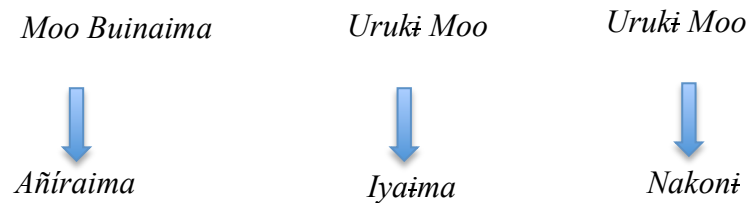
⁷⁵ Pereira (2005: 99) menciona que uno de sus interlocutores dice que el término *iyaiima* tiene como raíz la palabra *iyá*, rozado. Sin embargo, “Esta versión es discutida por Echeverri (comentario personal, 2005). Según él, la raíz probable para el término debe ser *iyáie*, “rabia”. El término podría ser entendido entonces como “aquél que tiene rabia”, que tiene “voz fuerte”. Incluso recuerda que sólo en *bue* el término *iyá* quiere decir rozado, mientras que el término *iyaiima* es recurrente en todos los dialectos Uitoto”.

⁷⁶ Pereira (2005: 3) menciona que algunos hombres que siguen y practican corrientemente la “tradición”, son “reconocidos tanto disponiendo de autoridad de *iyaiima* (“cacique”), como de *nimairama*, (“conocedor”, “sabio”).

Hardenburg (1912: 150)	mon ⁷⁷
Farabee (1922: 137)	ijama
Preuss (1994b: 831)	iyai ^{ma}

La relación entre el *iyai^{ma}* o los *iyaiⁿⁱ* y el *urúki moo* puede verse como una transposición del modelo de relación entre el Padre Creador y su hijo *Añiraima*. Éste es quien “visibiliza” la obra – en tanto que ensueño, vibración, palabra- de su Padre⁷⁸. En este sentido el *iyai^{ma}* o los *iyaiⁿⁱ* visibilizan el trabajo del *urúki moo*. Así me lo hizo entender un joven líder *minika*, formado en la tradición, cuando me dijo “*El urúki moo tiene la palabra. El iyai^{ma} la hace amanecer*” (I.K. Araracuara, nov. 2011). En este sentido, amanecer la palabra es “*ejecutar, con base en lo acordado*”, como me dijo un abuelo sabedor *nipode*. “*La Ley [de origen] es palabra [del Creador] y hay que hacerla amanecer*” (O.R. Araracuara, nov. 2011). *Amanecer la palabra, entonces, es rapue*⁷⁹.

Figura 1.
Extrapolación de la Relación entre el Padre Creador y su Hijo



El modelo transpuesto puede verse también en la relación entre el *urúki moo* y su gente, los consanguíneos y afines vinculados a la maloca (*nakoní*, “los de

⁷⁷ En el vocabulario levantado por Hardenburg (1912) la palabra *mon* también hace referencia al padre. Véase la similitud con la palabra *moo*, padre.

⁷⁸ “El hijo es canasto sembrador que con su mano materializa todo. El Hijo Creador es padre y voz de la madre.” Garzón y Macuritofe (1992: 63).

⁷⁹ Cfr. Garzón y Macuritofe (1992: 59).

adentro”⁸⁰); en este caso el *urúkĩ moo* funge como *Moo Buinaima*, puesto que en la maloca, desde el mambeadero, enseña las leyes, las normas de cómo vivir. Del mismo modo, el *urúkĩ moo* representa al padre y sus afines y consanguíneos al hijo, ya que éstos últimos ayudan a materializar su pensamiento en el momento de los bailes⁸¹, como se verá más adelante. Finalmente, el modelo de relacionamiento se ve en la relación en que un padre establece con su familia, en las enseñanzas que transmite a sus hijos y el cuidado que tiene para con ellos⁸².

En este capítulo he presentado la manera en que los Muinane, Uitoto y Andoque describen a una autoridad tradicional. De la misma manera he presentado de manera general el proceso de formación de una autoridad tradicional, las dietas y las prácticas a las cuales debe someterse para convertirse en jefe. He planteado, para el caso de los Uitoto, la relación entre el *iyaima* y el *urúkĩ moo* y la realización práctica y material de la palabra del Creador a través de estas figuras. En el siguiente capítulo presentaré parte los espacios de acción y de interacción de un dueño de maloca.

⁸⁰ Echeverri, comentario personal.

⁸¹ De la Hoz (2005: 69) menciona que en el momento de un baile andoque, todas las personas que se encuentran dentro de la maloca son como hijos del dueño del baile.

⁸² Cfr. Echeverri y Candre (2008: 231-258), Echeverri (1997: 148-159), Griffiths (1998: 180-217). “Este modelo doble que se expresa en tres esferas distintas (la creación, la autoridad, el baile) habla de dos momentos: oscuridad-amanecer :: gestación-nacimiento, y se refiere a los dos momentos de la formación del mundo: el tiempo de los seres mitológicos – el tiempo de la verdadera humanidad (oscuridad-amanecer); los dos momentos de la formación del ser humano: gestación – nacimiento; los momentos del rafue: palabra – cosas” (Echeverri, comentario personal).

CAPÍTULO 4. HOMBRES DE CONOCIMIENTO: ESPACIOS DE ACCIÓN, ESPACIOS DE INTERACCIÓN

En este capítulo presento el territorio como fuente de poder y como incorporación de la Ley de Origen que dejó el Padre Creador para la Gente de Centro. En segunda instancia, presento la maloca y el mambadero, algunos de sus significados y usos, como espacios donde se materializa la acción de una autoridad tradicional. Finalmente, hablo sucintamente de los bailes tradicionales como espacios rituales en los que se materializa y valida el conocimiento y el poder de un jefe.

4.1. Territorio y Ley de origen

Recogí diferentes afirmaciones de los grupos autodenominados como Gente de Centro en el medio río Caquetá (Muinane, Andoque, Nonuya, Uitoto) que plantean que en el territorio tradicional, el Padre Creador dejó las normas para vivir como verdadera gente; estas normas son conocidas como la Ley de Origen.

En la bibliografía amazónica colombiana hay varias referencias al hecho de que el territorio étnico es el territorio que se conoce, que se puede nombrar, que se puede manejar⁸³. Los grupos indígenas, luego del contacto con el mundo “blanco”, de reconocerse dentro de un país con divisiones político administrativas, han integrado nuevos lugares en su visión del mundo, en el territorio que manejan (capitales departamentales, la capital del país, otros países). De esta manera, la inclusión de nuevos lugares permite ampliar los horizontes de la efectividad del manejo del territorio y la protección de la gente que habita el mismo.

La visión de los Andoque no es ajena a estos postulados. En palabras del *indoe* andoque:

⁸³ Van der Hammen (1992), Cayón (2001), Franky (2004), para nombrar algunas.

“Nosotros los Andoque decimos *No’ifəsi* es hasta donde *uno conoce todos los nombres que hay en el territorio*. Uno conoce todo lo que hay ahí adentro. De ahí para allá no podemos decir territorio de nosotros. Ahí el conocimiento llega hasta una parte. [...] Por eso nosotros como Andoques no podemos salir de nuestro territorio. Porque por allá no valemos. Sí podemos vivir, podemos trabajar. Pero como indígenas, como Andoques, gente de hacha, ya no tenemos fuerza ahí, como en pensamiento, espiritual. Ya no tenemos. Ya no nos apoyan. [...] Para nosotros como Andoques, el principio es uno solo: para educación, para gobernabilidad, salud, todo es el territorio. Porque *el poder del indio, o la fuerza, está en el territorio*. En cada uno de los sitios de origen de donde se originó. Todo se originó en el punto donde se originó el hombre. *Ahí está todo: la gobernabilidad, la educación, salud, de ahí salieron los recursos naturales y todo lo que hacemos nosotros indígenas. De trabajo, los bailes, de todo. La medicina*. Todo, de lo que estábamos hablando de la yuca, de todos los cultivos, las frutas, de una sola parte sale. [...] *El jefe tiene que conocer todo eso, origen de todo eso*. Y fuera de eso también, otro punto que llamamos origen de los animales, de los pescados, de los micos, bueno en fin, de todo lo que hay en la tierra. Ahí como dijimos hace rato, o ayer, el hombre o el creador que hizo la tierra, hizo el *hombre, hizo todo eso y puso los nombres de eso. Como una persona ¿no?, que es dueño de eso*. Él fue el que se encargó de eso. Con el que se hacia el contacto, la persona que fue a trabajar con él. El de salud tiene que conocer el origen de eso. El dueño, el dueño, el hombre que manejó eso. El trabajo lo mismo. Con ese es que se hacía el contacto. La persona que sabe. La persona que saben los secretos. Como decíamos, hay que hacer un pagamento.” (F.A. Aduche, oct. 2011).

El territorio se define por los nombres de todo lo que se conoce dentro del mismo; nombrar los lugares del territorio es una forma de definición y un principio de apropiación de éste. El territorio es fuente de la fuerza del indígena y el hecho de salir del mismo hace que esa fuerza se pierda, “*no valemos nada*”. La fuerza, el poder, están directamente relacionados con el *pensamiento espiritual*, con el vínculo espiritual que tienen los dueños de maloca y de mambadero con su entorno, con los dueños de los diferentes lugares nombrados, para poder manejar el territorio. Esta capacidad de manejo se basa, en parte, en el conocimiento del origen de todo lo que allí se encuentra. La pérdida de la fuerza se presenta toda vez que al salir del territorio se pierde también el “apoyo” de los dueños de los sitios, y del mismo Creador, en la medida en que en el territorio se inscribe, se incorpora la presencia del Creador⁸⁴. Fue

⁸⁴ Hay que tener presente que la presencia del Padre Creador trasciende el territorio, toda vez que cuando los indígenas del medio río Caquetá se encuentran fuera de sus territorios tradicionales, llevan consigo tabaco y coca en forma de mambe y ambil para su protección, representación del padre y de la madre.

éste quien dio nombres a los lugares y del mismo modo designó los dueños de esos lugares, con quiénes hay que relacionarse a través de los pagos. Finalmente, el territorio encarna diferentes aspectos de la vida de la gente: *governabilidad, educación, salud, recursos naturales*.

El territorio es, a su vez, el origen de los recursos, de todo lo que existe. Así lo menciona un dueño de maloca y de mambadero andoque del clan venado:

“Nosotros hablamos donde él mismo adjudicó para nosotros al que llamamos territorio ancestral andoque, *duñohñ añoifosí pə'siə'hə*, tierra del pueblo Andoque. Alrededor de este gran territorio está señalados en *puntos estratégicos, los lugares que iban a defender al territorio, sus recursos naturales y la humanidad* como pueblo Andoque, frente a los humanos, frente a las enfermedades, epidemiología, que se van formando de acuerdo a la renegación de la naturaleza, por su mala utilización. Eso es lo que acobija el centro, que es la maloca y el mambadero. *De ahí sale el mando de lo que llaman la capitania*. Que es el *po'soə*. El jefe general del pueblo Andoque es *po'soə*, pero como es general, es *indoə*” (E.R. Aduche, oct. 2011).

El territorio, al plantearse como el origen de todo lo existente, es tanto fuente de enfermedad como de la protección y la cura que, en su máxima expresión, son los bailes. El principio de mando surge de la observación, del conocimiento que se tiene del origen de cada cosa que está en el territorio. Cada enfermedad tiene un origen, y conocer ese origen a través de la observación del entorno o de la búsqueda dentro de relatos míticos, de su historia es fundamental para contrarrestarla. Este conocimiento le permite actuar en consecuencia y hacer un manejo adecuado de los recursos, de la cura de las enfermedades y de la protección del territorio en general.

Así mismo lo plantea un líder andoque:

“Lo importante es coger el territorio porque ahí están *los principios, las orientaciones, las fuerzas, el poder para hacer los trabajos*. [...] Es desde donde el indígena se ha venido manteniendo desde el principio, dentro de su mundo. De igual manera, la cualidad, es importante también conocer ya las características del territorio. Porque uno sabiendo qué es lo que tiene, sabe cómo lo puede utilizar y para qué, en la actualidad. Todas las acciones de

nosotros como indígenas están relacionadas con el territorio. De allí es de donde se parte para hacer cualquier actividad tradicional.” (H.A. Aduche, oct. 2011).

Esta visión refuerza la necesidad de conocer el territorio; el conocimiento es poder en la medida en que permite concretar ese conocimiento como praxis, como *rapue*. En la actualidad, ese conocimiento les permite una capacidad de negociación frente a los organismos no gubernamentales o frente a las instituciones del gobierno que tienen intereses en su territorio.

Mis interlocutores uitoto, a su vez, me explicaron que la tierra se conoce como *énié*⁸⁵, el territorio ancestral como *komuiyano*⁸⁶. Echeverri (2000: 174) avanza una explicación del concepto de territorio entre los Uitoto. El autor plantea que en el discurso del mambadero la expresión *bigini nagini* hace referencia a “este suelo, este espacio, este dominio, completo, todo”. Del mismo modo puede hacer referencia al mismo tiempo al “al cuerpo humano, al espacio de la humanidad, o al mundo entero”. No obstante, el territorio es formativo: “*El ser humano, la organización de personas, el mundo van a llegar a ser al cabo de ese procesamiento que separa lo puro de lo impuro, el almidón del bagazo, lo humano de lo no-humano, lo tóxico de lo alimenticio. El resultado el resultado de ese procesamiento lo atestiguamos ahora como persona, como colectividad, como mundo ordenado*” (ibíd.: 175).

Este autor analiza otro término de mambadero: *bini*. Más allá de significar “este territorio” un abuelo uitoto le explicó que también significa “sexo”. En un contexto de ordenamiento territorial, Echeverri explica que:

“Territorio es sexo y ordenamiento territorial son las leyes de la formación de la vida, es la columna vertebral del consejo, de la educación de la humanidad, para no violar los territorios de los otros, para establecer relaciones ordenadas entre los hombres y la naturaleza. Es principio de la curación de las “enfermedades del territorio”: envidia, ambición, violencia. Por eso hablar de territorio es materia delicada. Al hablar de territorio no estamos hablando de

⁸⁵ Cfr. Echeverri (2000:174).

⁸⁶ Griffiths, Coleman y Morales (1998: 21) mencionan que “El sufijo –no es utilizado para nombrar lugares en donde se llevan a cabo ciertas actividades o sitios con características particulares.”

tierras, estamos hablando de vidas, y estamos hablando de relaciones de vida.” (Echeverri 2000: 176).

Como he mencionado hasta el momento, el territorio es lugar de origen, fuente de enfermedades y de curación, es lugar de formación. Así lo dice un abuelo *nipode* “*El territorio es la raíz*”; es raíz como base, como soporte, como fuente vital y de conocimiento, como lugar de acción y de protección. Es el lugar donde se inscriben las relaciones sociales y donde se encuentra la Ley de origen, la ley que dejó el padre Creador.

Las explicaciones de mis interlocutores muinane, uitoto y andoque acerca de la Ley de origen convergen en diversos puntos y al mismo tiempo se complementan. Como podrá observarse, la Ley de origen es la palabra del Padre Creador, que actúa como principios de comportamiento y de relacionamiento entre los seres humanos y de estos con su entorno.

En un diálogo que sostuve con el dueño de maloca del clan gavilán andoque y su hijo mayor, esto fue lo que me dijeron:

“La Ley de origen es la *palabra del principio* que deja, nos dijo cómo iba a vivir el hombre, cuál es lo malo, cuál es lo bueno, cómo se iba a mantener, cómo iba a respetar el territorio, los animales, pescado y al mismo hombre. Así yo le puedo traducir.” (F.A. Aduche, oct. 2011).

Y su hijo complementó sus afirmaciones:

“Los mandatos que dejó establecido desde el principio por el que hizo la tierra. Coordinar las cosas; *cómo debe ser la relación entre el hombre y la naturaleza*. Qué se debería hacer para *utilizar los recursos para que no fuera perjudicial para la humanidad*. Eso es la Ley de origen. *Algo que no se cambia*. Así se debe cumplir. El que incumple esas normas, en consecuencia, pues va a tener fracaso.” (H.A. Aduche, oct. 2011).

La ley de origen, como fundamento y principio de acción regula lo permitido y lo prohibido en la forma de relacionarse con el territorio, sus recursos y los dueños de ciertos lugares del mismo. Así como en los mitos el padre Creador castiga a las criaturas que violan sus mandatos, así mismo los humanos que incumplan dichos

mandatos sufrirán ciertas consecuencias, tendrán *fracaso*. El fracaso puede manifestarse a manera de “enfermedades” (rabia, envidia, afecciones físicas, muerte propia o de familiares, entre otras). En este orden de ideas, la Ley prevé el perjuicio de lo seres humanos, por la infracción de la ley y el mal uso de los recursos del territorio.

En la siguiente afirmación se hace evidente la diferencia de naturaleza del Creador y los seres humanos, lo que obliga a estos últimos a trabajar y seguir las enseñanzas con miras a emular el ideal divino:

“Nada está bajo la propia palabra humana. La palabra de Ley de origen es la ley del mismo, *palabra del Creador*. No es palabra inventada de una persona humana conocedora. Son *palabras del mismo creador, por lo cual se llama ley*, palabra de vida, palabra de mando, palabra de defensa, palabra de alegría, palabra de prevención, palabra de educación. *¡Es palabra del padre y la madre creadora y a eso es que se llama la Ley!. ¡No es cambiabile, no puede cambiarla!* Él dijo: ‘¡Esta es ley que tiene comienzo pero no tiene fin!. Lo que tiene comienzo y tiene fin es lo que la carne humana haga por sí sola. *¡Pero lo mío tiene comienzo pero no tiene fin y no es cambiabile!*. Cuando alguien quiere cambiar mi palabra, no tendrá apoyo porque ya no es mía’, dijo el Creador. Por eso nosotros como pueblo Andoque no podemos hacer gobierno fuera de nuestro territorio, porque allá no está ya el dueño de la vida y el dueño del territorio. Porque allá hay otro dueño de vida y otro dueño de territorio”. (E.R. Aduche, oct. 2011).

Este apartado plantea un principio de perennidad de la Ley de origen. A diferencia del cuerpo y de la vida humanos la Ley, como el Creador perduran de manera indefinida; se conoce el comienzo pero no el fin. Por otro lado, de la misma manera que el territorio implica diferentes aspectos de la vida social, así la Ley de origen normaliza esas esferas: *palabra de vida, palabra de mando, palabra de defensa, palabra de alegría, palabra de prevención, palabra de educación*. Además, la palabra del Creador es inmutable, no puede cambiarse puesto que cualquier intento de cambiarla o de desviarse conlleva un castigo o la pérdida de apoyo del Creador, pierde su esencia misma. Finalmente, existe una relación intrínseca entre el territorio y la Ley de Origen en general, y como fuente de gobernabilidad en particular. La

presencia del dueño del territorio o de los dueños de los lugares del territorio – nombrados también como dueños de la vida- es fuente de poder de los jefes.

Al respecto menciona el mismo maloquero:

“Este es el principio de mando; por eso, si no hay educación cultural, no hay progreso. No puede haber porque eso ya fue prohibido. El capitán que viole [la Ley de origen] debe trabajar para recuperar otra vez su camino y al recuperarse, se recupera la gente. El capitán es abogado de sí solo frente al dueño del territorio, o el dueño de la vida del pueblo Andoque. En cambio el capitán sí es capitán, sí es abogado para su pueblo, para los jóvenes, para los niños, para las mujeres, ese es abogado para ellos. Él sí pide por el pueblo al Creador, pero el capitán no puede pedir que un miembro joven pida por él porque no es así. El capitán ya como adulto debe presentarse frente al espíritu y decir: ‘La embarré, hice esto y esto, pero no castigue a mi pueblo’. Él abogado suyo mismo es capitán. Él [el Creador] también reconoce, porque ya él lo dijo desde que se formó el universo: ‘Yo soy la única [persona] que no me muero, no me enfermo, no me canso, no me da rabia, no me da pereza, no me da sueño, no me da hambre, no me da sed. Ustedes como personas, les doy la palabra de humanidad para que se vayan fortaleciendo. Porque ustedes sí comen, se cansan, se van a morir, se enferman, les da rabia, se olvidan. Pero para eso les doy esa herramienta, la palabra de principio acompañado de la verdadera coca y el verdadero ambil, para que ustedes pongan de su parte y yo hago lo imposible’. Pero para que él haga lo imposible debe haber un esfuerzo de la parte humana.” (E.R. Aduche, oct. 2011).

Aquí puede apreciarse cómo la Ley de origen se plantea como fundamento del mando de un jefe. En tanto que detentor de la autoridad, el maloquero funge como intermediario entre el Padre Creador y su gente. Como ya lo he mencionado, el maloquero transmite y hace cumplir las enseñanzas del Creador –la Ley de origen- a la gente. Por otro lado, el maloquero intercede ante el Creador por las faltas cometidas por su gente, y por él mismo. Él tiene que estar vigilante, atento a las causas, al origen de las enfermedades en tanto que incumplimiento de las normas dejadas en el territorio. Él es entonces “abogado” de su gente y a la vez “abogado” de sí mismo. Si él o alguien comete un error, debe resarcirlo a través del trabajo, con base en la *Palabra de Principio*, y una muestra de ello son los bailes. Él es responsable por la “salud” de su gente, por su abundancia. A diferencia del Padre Creador, la vida de la humanidad es transitoria y no está exenta de muerte, de

hambre, de sed, de cansancio, de enfermedad, de pereza, de rabia. Estos estados sólo son posibles de superar –salvo la muerte, al menos del cuerpo–, con base en el trabajo como fortalecimiento. El trabajo de enseñar y transmitir las palabras del Creador, el cuidado de los padres a su familia, las responsabilidades de los hijos, el trabajo en la chagra, entre otros. Por último, el maloquero andoque plantea en su afirmación que el *progreso*, en este caso entendido como el fortalecimiento de sus tradiciones como Gente de Centro, se fundamentan en la educación cultural, en la transmisión de los saberes y prácticas culturales en todos los espacios cotidianos y rituales.

Veamos la manera en que un abuelo sabedor *nipode* plantea la relación entre la Ley de origen y el tabaco:

“En un principio, nuestro Creador botó a este mundo una cosita que no se mira. Una pepita que no se mira, si no como humo cayó en esta tierra buena, fértil. Allí nació ese *dióna*⁸⁷. Nadie sabía quién vino esa luz que alumbró. Esa luz que alumbró verde, o azul o que alumbró, ahí donde llegó. Y ese *dióna* es una persona. Vino a este mundo en espíritu. En espiritual. Y esa es la Ley. La ley de origen. Es el que manda. Todo lo que nosotros hacemos en este mundo, él es el que manda, haga esto, diga esto. A él nadie puede decir no.” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

En este apartado, este abuelo explica la manera en que la coca llegó al mundo de manera espiritual. Si bien es cierto que el tabaco se procesa para obtener el ambil y esta es la presencia material del tabaco, su significado es más profundo pues encarna la Ley de origen, Palabra de tabaco, el mandato del Creador al que nadie puede oponerse.

Para terminar, todas las explicaciones que escuché en los diálogos formales e informales durante mis dos estancias en la región del medio río Caquetá acerca de la Ley de origen, apuntaban a su inmutabilidad. La Ley de origen *no cambia, nadie la puede cambiar*. Lo plantea de la siguiente manera un maloquero muinane “*Que cada clan va a hacer sus leyes, sus normas, no existe para nosotros*”. Existe una sola ley, y

⁸⁷ Tabaco, en Uitoto.

es la ley de origen, a diferencia de las leyes de los “blancos”, como se verá más adelante.

4.2. Maloca y Mambeadero

Durante mis visitas al medio río Caquetá no pude profundizar en el significado tradicional de la maloca y el mambeadero. No obstante, pude experimentar de primera mano las nuevas dinámicas que se presentan en las malocas y los mambeaderos. De esto hablaré más adelante. Por el momento, haré una breve explicación de la importancia de la maloca y el mambeadero en el contexto de la formación y la actuación de una autoridad tradicional con la ayuda de fuentes secundarias y de la información primaria que pude recopilar.

Los diferentes exploradores (Hardenburg 1912: 155-156; Whiffen 1915: 40-52; Farabee 1922: 137-138) mencionan la maloca como la casa comunitaria de cada clan, la cual albergaba entre 70 y 300 personas. Varias familias vivían bajo el mismo techo y varios fuegos diferenciaban cada una de las familias. Generalmente, el espacio de atrás de la maloca estaba reservado para el dueño de maloca y su familia. El centro de la maloca se reservaba como espacio de reunión y para los bailes.

En relación al mambeadero, los autores hacen referencia a actividades concretas realizadas en el mismo, que aún hoy en día se realizan. Hardenburg (1912: 155) habla del *chupe de tabaco*, evento que se realiza antes de una “fiesta” (¿baile?) o para solemnizar un “acuerdo o un contrato”. Según Hardenburg, entre los Uitoto el “capitán” introduce su dedo índice en un recipiente con tabaco líquido y comienza un largo discurso, algunas veces interrumpidos por “chillidos” aprobatorios; posteriormente, el recipiente es pasado entre los hombres y estos toman un poco del contenido y lo colocan en la lengua. Este autor explica que es el juramento más sagrado entre los Uitoto y que no debe ser roto. Hardenburg señala que cuando los blancos deseaban establecer algún acuerdo con ellos, éstos insistían en llevar a cabo

tal “ceremonia”. Por su parte, Robuchon (1910: 112) también menciona la ceremonia del *chupe de tabaco*, en el contexto de la época de la explotación cauchera, al decir que los indígenas en dicho acto “rememoran su libertad perdida, sus sufrimientos actuales y formulan contra los blancos terribles votos de venganza”. Whiffen (1915: 65-66) habla de la misma actividad, mencionándola como el consejo tribal conformado por todos los hombres de la casa (maloca) que han llegado a la edad “adulta”⁸⁸, presididos por el jefe; es una reunión formada por los guerreros y los hombres mayores. Éstos se reúnen a discutir acerca de asuntos de guerra, cuestiones de caza o por delitos u ofensas cometidos por algún miembro de la tribu, asuntos que debían ser discutidos y castigados. En la descripción que Whiffen hace describe al hablante, aquel que toma la palabra para plantear el tema a tratar, como alguien que bajo la influencia de la coca habla prolongadamente, y lo describe como discurso cargado de repeticiones. Al terminar el vocero su discurso, se acerca al recipiente que contiene el tabaco y con un palo pone un poco del contenido sobre su lengua, luego lo hace pasar entre los hombres. Aquellos que están de acuerdo con lo que haya dicho su interlocutor, también ponen tabaco en su lengua. Quienes pasan de largo el tabaco deberán, a su vez, dar las razones de su desacuerdo. Esta dinámica continua hasta que las divergencias con el primer vocero son superadas. La cuestión se zanja en el momento en que hay una clara mayoría, si bien es cierto que el jefe tiene voto de desempate. Esta decisión no tiene apelación, “es absolutamente final”. La acción de pasarse el tabaco es usado como una promesa vinculante en los acuerdos verbales entre individuos. Para finalizar, Whiffen menciona que el intercambio de tabaco entre individuos sirve para enfatizar el vínculo natural de la amistad.

Tabla 3.
Nombre⁸⁹ de la maloca y del mambeadero en Uitoto y Andoque

	Maloca	Mambeadero
Uitoto	<i>Anáneko</i>	<i>Jibiébiri</i>
Andoque	<i>Bopi kokɳ, tu'də</i>	<i>Uei kupá</i>

⁸⁸ *Man's estate* en el original.

⁸⁹ Los nombres de estos espacios cambia en los contextos rituales, los cuales desconozco.

Echeverri (Robuchon 2010: 53) explica esta actividad de la siguiente manera:

“la reunión de los hombres por las noches para mambear coca, lamer ambil de tabaco y, por medio del diálogo ritual, mirar por la salud de la gente, planear los trabajos, preparar los bailes, discutir problemas, llegar a acuerdos. Esta es una costumbre que conservan los Uitoto y tribus vecinas (ocaina, nonuya, bora, miraña, muinane y andoque) hasta el día de hoy. Es la práctica por medio de la cual se renueva y transmite lo que puede llamarse el pensamiento religioso nativo, preocupado con los procesos y ciclos naturales, los cultivos y el crecimiento y desarrollo de los niños.”

La maloca tiene espacios específicos tanto masculinos como femeninos. En cada uno se procesan sustancias que se consideran vitales y necesarias para la formación de *propia gente*; en el caso de las mujeres, el procesamiento de las diferentes variedades de yuca y, en el caso de los hombres, el tabaco y la coca que devienen ambil y mambe. Esta complementariedad de los espacios en la maloca se refleja también en la distribución de los cultivos en las chagras y en las tareas diarias de ambos géneros. Un espacio que toda maloca posee es el mambeadero, espacio masculino y de uso nocturno donde los hombres mayores se sientan a aprender sobre la tradición -historias, mitos, cantos, oraciones, conjuros, y otras prácticas-, reflexionan sobre las labores cotidianas y planifican las tareas del día siguiente o de un futuro cercano. No todos los hombres poseen los derechos de construir maloca. No obstante, aquellos que están formados en la tradición y que quieren transmitir su conocimiento a familiares y/o aliados, cuentan con un mambeadero.

Tabla 4.
Algunos elementos usados en el mambeadero para el procesamiento de la coca

	Uitoto	Andoque
Pilón	<i>Jibíeru:</i> se saca de Juansoco y el segundo es del comino (<i>tióraï</i>), y el tercer mejor palo es de corazón de granadillo (<i>iyáraï?</i>).	<i>Hø'se</i>
Palo Pilador	<i>Jibíebi</i>	s.d.
Talego de cernir	<i>Egóroi:</i> se saca de <i>egógi:</i>	<i>Pi'ø'se</i>
Recipiente de cernir	<i>Jikíkai</i>	s.d.

Diferentes pueden ser las decisiones que lleven a un hombre adulto formado en la tradición a construir una maloca⁹⁰. La construcción de una maloca requiere la movilización de muchas personas y recursos, así como la invitación y realización de los bailes. Una maloca está asociada a una o varias carreras ceremoniales. Este hombre debe tener en sus chagra mucha coca y mucho tabaco y su mujer debe tener una chagra productiva. Generalmente se espera que sea un hombre mayor, con muchos hijos e hijas y que éstos estén casados para contar también con los recursos de estos últimos. Debe ser un hombre carismático y de buen manejo de gentes, para poder movilizar tanto a sus consanguíneos como a sus afines.

En las últimas cuatro décadas, diferentes autores han hablado del significado y el uso de la maloca entre la Gente de Centro (Gasché 1972; Corredor 1986; Griffiths 1998; Londoño 2004 y 2012), los grupos Tucano Oriental (Århem 2000; Franky 2004) y Arawak (Van der Hammen 1992). Durante mi estadía en Araracuara, encontré el acta de un encuentro de maloqueros que se llevó a cabo en la mencionada población. Entre los puntos tratados estaba la significación de la maloca para los Uitoto, Muinane, Andoque y Nonuya. Para los Uitoto, la maloca es una mujer, la madre, que representa la fertilidad. La estructura material representa la estructura de gobierno. Para los Muinane es la formación del mundo y el centro de conocimiento

⁹⁰ Cfr. Londoño (2004: 242-243); Londoño (2012).

de la vida. Los Andoque plantean que la maloca es el centro y es el lugar milenario para la conservación del conocimiento milenario de dicho pueblo dentro de su territorio. Finalmente, para los Nonuya es la base espiritual y física sobre la que se plantea la relación hombre-naturaleza.

De acuerdo con Griffiths (1998: 58) los Uitoto identifican la maloca como “nuestra base cultural”. La maloca sirve como refugio y protección de la humanidad. Según Gasché (1972: 196-197) para los grupos uitoto existen dos tipos de maloca: la maloca macho, que se restringe a los grupos del río Caraparaná y que posiblemente tuvo una extensión hasta el Putumayo e incluso más allá, y la maloca hembra a los ríos Igaraparaná y Caquetá⁹¹.

Siguiendo a Griffiths (1998: 158) los clanes uitoto del dialecto *nipode* tienen derechos ancestrales para construir la “maloca hembra”, que representa a la madre Divina. La maloca es la representación del cuerpo primordial y del útero de la madre de donde la primera generación de humanos nació⁹².

Los Andoque, por su parte presentan otra concepción de la maloca. Para ellos la maloca es el universo y el territorio étnico (su centro) a la vez:

“Para nosotros los indígenas, *tu'də* la maloca, la maloca después cuando se creó la tierra para nosotros, *la maloca es el universo*, eso es la maloca, dentro de ese *la maloca forma un cerro... Forma el Cerro del Llanto*. ¡Esta maloca! Este es un estantillo... Haga de cuenta que todo el territorio del pueblo Andoque está dentro de la maloca, en espiritual. El mambeadero es el centro del territorio”. (F.A. Aduche, oct. 2011).

En tanto que universo, desde la maloca se puede tener acceso a diferentes niveles del cosmos. Como territorio, permite el control de los diferentes recursos y lugares del mismo, y en ese orden de ideas, de los dueños de esos lugares. La maloca

⁹¹ Según el autor, este tipo de maloca se encuentra entre los Bora, Ocaina, Andoque, Muinane, Nonuya, Miraña y Resígaro.

⁹² Los Uitoto *nipode* conciben la maloca como “la casa de multiplicación, la casa de la vida, la casa de la hierba purificadora, la casa de la abundancia, la casa del baile ritual, la verdadera casa” (Griffiths 1998: 159).

forma *El Cerro del Llanto*, lugar mítico de origen y centro del territorio andoque. Es, entonces, fuente de poder.

La maloca condensa diferentes niveles de significado. En una descripción de las partes de la maloca andoque se mencionó lo siguiente:

“La contrapuerta que es *tiambano*; la puerta; los estantillos pequeños, *pə'hase*, que son los cercos de la maloca; *pa'ise*, que son las varas que sostienen arriba; *dienəki*, la otra vara que sostiene las otras varas; *ntane si'ə'hə*, que son las varas largas; [¿?] el peine; *pəkʌ*, que es la chonta donde se teje el peine; [¿?] donde se amarran las varas y el peine; *séikə*, que es la vara que sostiene arriba; son los otras representaciones del Creador.” (E.R. Aduche, oct. 2011).

De este apartado es significativo mencionar que en diferentes partes de la maloca hay una representación del Padre Creador. En este sentido hay niveles que se traslapan y a la vez se complementa: Ley de origen, territorio, maloca, mambadero. Hay relaciones necesarias e indisolubles entre estas diferentes esferas sociales que aunque analíticamente pueden separarse, en el pensamiento de la Gente de Centro están necesariamente ligadas.

El mambadero es también el centro. Es desde el mambadero que los dueños de maloca cuidan a su gente, reflexionan con los hombres adultos mambaderos y enseñan y transmiten los conocimientos necesarios para la reproducción cultural:

“El mambadero para el pueblo Andoque es un lugar específico. Es un espacio en *donde se analiza, se orienta y se decide los destinos de lo que quiere hacer a favor del pueblo, para la defensa del territorio, para la definición del fortalecimiento de la cultura, para hacer los seguimientos de diálogo de la cultura, de las decisiones para fortalecer los bailes típicos, las carreras. Y también para analizar los problemas sociales que puedan depender físicamente o a nivel espiritual por cuestiones internas de desorden o por cuestiones de influencias de otras organizaciones indígenas o tribus. Por cuestiones de problemas territoriales, o sociales, o ambientales, o de programas. Es ese espacio específico creado desde el principio de la Ley de origen, por el mismo Creador de la vida del pueblo Andoque. Él fue el que reveló en la mitología, para que ya el ser andoque que existiera de cuerpo físico tuviera ahí su palabra de orden, de mando, de gobierno, para un desarrollo social en todo lo que está alrededor de su territorio ancestral.*

Tierra, agua, piedra, montaña, la luna, madera, árboles, medicinales, animales, aves, insectos, microorganismos, espacio... Del universo. Para que el hombre andoque que existiera ya de carne y hueso, a través de ese lugar que él mismo lo llamó *'el espacio para llegar a sentarse con él a través de la Palabra de Vida, a nivel espiritual y también físico material'*. En ese lugar del mambadero se hace esa relación con el Creador, ser supremo, para advertirle qué se está pensando hacer, por qué tipo de acción, para que él, de allá, afirme y apoye la solución que se está planteando. Por eso él lo llamó mambadero, *lugar del pecho de la madre creadora*, es el cenicero, donde se quema la ceniza. Ese es el pecho de la madre tierra. *El cuerpo de él es el banco, ese es el banco de poder de hombre de palabra de mando*, que él dijo. Alrededor del mambadero están los otros utensilios, que es donde se pila la coca *intasoli; ku'da*, que es el manguaré; *impi 'ñe si'ə'hə*, que son los cuatro estantillos; *hə'se*, que es el pilón; *pi'ə'se*, que es donde se cierce la coca." (E.R. oct. Aduche, 2011).

El mambadero es espacio para reflexionar, para analizar, para decidir y orientar acciones en beneficio de la sociedad. En ese sentido también es defensa, de la gente y del territorio frente a amenazas externas, materiales o espirituales. Como lugar del fortalecimiento de la cultura, es lugar de aprendizaje, lugar para transmitir el conocimiento. De acuerdo con la anterior afirmación, el banco donde se sienta el maloquero es el cuerpo del Padre Creador. Si nos remitimos a la relación anteriormente planteada entre el Creador y sus enseñanzas, la Ley de Origen, la base de la autoridad es la Palabra del Padre Creador, es donde se asienta su autoridad, su fuerza y su poder. Esto me recuerda la forma como un abuelo *nipode* me describió la manera en que un *urúki moo* se relaciona con el Padre Creador: *"El urúki moo está conectado con el Creador a través de un hilo, y sus palabras y su conocimiento se proyectan como una pantalla de televisión en la nuca. Así él puede ver todo lo que pasa a su alrededor y sale en palabras. Son como máquinas porque el que habla es el Creador."* (V.M. Araracuara, dic. 2011).

En cuanto a la relación que plantea el maloquero andoque respecto del mambadero como el pecho de la madre, no cuento con datos suficientes para desarrollar el planteamiento. No obstante, una explicación acerca del pecho de la madre se encuentra entre los Uitoto *nipode*. Para ellos, en un momento de reconfiguración cósmica la *Madre Divina* definió una separación entre los seres

faunísticos de la selva y la humanidad futura al restringir a los animales a mamar de su seno izquierdo, *jaripe monoï* –seno de tamaño pequeño-, asociado a los salados y al néctar de las flores. Por el contrario, su seno derecho, *nábe monoï* –seno más grande-, sería el sustento de sus hijos humanos, esto es, las chagras abiertas y los frutales sembrados. La divinidad femenina prohibió a los animales mamar de su seno derecho y advirtió que los animales desobedientes aparecerían como frutos en los sueños de sus hijos humanos⁹³. En este orden de ideas, todo animal está asociado a un diferente cultivo y, al aparecer en los sueños, presagia el asesinato de un animal específico en tanto que ser maligno (Griffiths 1998: 61). En este caso, el seno derecho está asociado a las chagras humanas y en este sentido al trabajo, a la palabra de disciplina, a la Ley de Origen.

Desde el mambeadero, entonces, se hace un diálogo permanente con el dueño del territorio y los dueños algunos lugares del mismo:

“Con él [el Creador] y con ellos [los dueños de los lugares del territorio] es que se hace ese diálogo espiritual, para que luego sea traspasado en un diálogo físico con las personas a personas, niños, jóvenes, ancianos, conocedores, no conocedores, mujeres. *Ese es la base del asiento de la palabra de gobierno*. Por lo cual es el lugar más respetado de todos los miembros de la comunidad. Porque *el dueño de ese mambeadero y todos los demás elementos, no es la persona, el dueño del mambeadero y de la maloca y de toda la estructura es el Creador. Él es el dueño, nosotros como personas, somos los administradores. Él es el que decide todo lo que se piensa hacer.*” (E.R. Aduche, oct. 2011).

El diálogo que establece el dueño del mambeadero con los dueños del territorio se materializa en la protección de la gente dentro del territorio, la gente que está vinculada al mismo por derecho de nacimiento –pertenencia étnica- y a través de los bailes o personas que se encuentren dentro del territorio pero que carezcan de vínculos de nacimiento. Por otro lado, y como ya lo he mencionado, en el mambeadero se hace la transmisión masculina de conocimientos especializados de la tradición. En relación a los Uitoto *nipode*, Griffiths (1998: 142-143) menciona que el mambeadero es para ellos la “escuela” cultural propia. Además, este autor expresa

⁹³ Cfr. Echeverri (1997).

que el mambadero encarna un lugar sagrado de aprendizaje sobre los aspectos prácticos y significativos del trabajo de subsistencia y el cuidado que debe tenerse por la familia. Esta afirmación puede extenderse a todos los grupos de la Gente de Centro.

Para finalizar, expondré la relación entre territorio, maloca y mambadero para los Andoque. Más arriba mencioné que para los Andoque, la maloca es el centro, lo que implica el centro del territorio. Según la historia mítica:

“El hijo de ella [la madre creadora] se llama *Dii yofi*, quiere decir capitán de centro. Nosotros venimos de ahí. Garza de centro. Centro del territorio. Entonces él está en el centro del territorio. *Centro del territorio andoque es el Cerro del Llanto. Ahí está el dueño, de ese es que llaman ese hombre de centro.*” (F.A. Aduche, oct. 2011).

A lo que su hijo complementó:

“*El hombre de centro es la autoridad.*” (H.A. Aduche, oct. 2011).

Ya he mencionado que la maloca es el centro del territorio, donde yace la Ley de origen. El centro, en este caso el Cerro del Llanto es también lugar de origen, y cómo lugar de origen provee también la energía, la fuerza necesaria, los conocimientos que son la base de la autoridad: “*El hombre de centro es la autoridad.*”

La maloca puede ser entendida como un *rapue*. Muchas veces me dijeron que el conocimiento que uno adquiere hay que demostrarlo en la práctica y, en ese sentido, una maloca es la materialización de un conocimiento adquirido previamente, durante el proceso de formación de un dueño de maloca. La construcción de la maloca y lo que implica su mantenimiento. En el relato Uitoto del origen de la coca recopilado por Urbina (2010: 151) del abuelo Jitoma Zafiama, el capitán de los *buru*⁹⁴, *Buruziema*, se fue quedando sin personal en su maloca porque, al enterarse de que Buinaima había obtenido buena coca y había comenzado a hacer Bailes de Frutas

⁹⁴ Buho.

[Yuaí] para hacer abundar la gente, mandó diferentes comisiones que no volvían a su maloca: *“Así fue mandando más y más comisiones y todo el que iba no regresaba pues se quedaba en la casa de Buinaima amañado y oyendo los cuentos y consejos que dictaba. Buinaima se volvió como un maestro de escuela, hasta que se quedó sin personal el capitán de los buru. Ya todo el personal estaba al lado de Buinaima”*. Más allá de la estructura, el mantenimiento de una maloca implica la capacidad de movilización de recurso humano (consanguíneos y aliados) para la realización de diferentes actividades asociadas a la maloca, entre esas los bailes. La buena coca está asociada con la buena palabra; la coca es la concreción de la misma, plantea Urbina. La coca es la representación de la Palabra del Creador, pero también es la manifestación material del trabajo productivo del hombre en la chagra.

La construcción de la maloca, a su vez, está ligada a la relación que se establece con el territorio donde ésta se va a erigir. En todo el proceso de construcción, se recurre a oraciones de protección y ligazón con el entorno, para evitar las dificultades y sembrar la buena palabra. En este sentido, la naturaleza, el territorio, como encarnación del Padre Creador y su Ley de Origen reconocen al dueño de la maloca. Lo plantea así un maloquero muinane:

“La naturaleza conoce a una autoridad cuando tiene los cuatro palos clavados [los estantillos centrales de la maloca]. Esa es autoridad. Si podemos aclarar, una cosa es que yo lo voy a preparar para que usted sea maloquero. Otra cosa es que usted vino estudiando, investigando esos procesos hasta llegar a construirla. Si usted ya estudió, investigó todo, eso está bien; pero hasta ahí todavía no es autoridad. Lo tiene en teoría, está en idea. Pero ya cuando usted lo vino a construir y ya diga ‘sepa o no sepa’, compañero, los cuatro estantillos están clavados, es autoridad.” (A.S. Araracuara, nov. 2011)

Brevemente, la maloca es la materialización de un proceso de estudio, es la puesta en práctica de una serie de conocimientos adquiridos en el mambeadero y a través de la misma práctica.

En cuanto al significado de las partes de la estructura de la maloca, no tengo mayor información de fuentes primarias. Los Uitoto me dijeron que los cuatro

estantillos centrales representan los cuatro puntos cardinales; también los cuatro hermanos o cuatro bailes tradicionales: “*Yuanui Buinaima, Tikida Buinaima, Noinui Buinaima, Menigi Buinaima*” o los que sostienen la columna vertebral de la maloca – la maloca es mujer- que, al voltearla, viene a ser el útero de una mujer. Para los Andoque, por su parte, los estantillos representan cuatro boas ya que la maloca era considerada como una estructura de boas entrelazadas que protegía a sus habitantes (Espinoza: 1995: 101). Sin embargo, diferentes hombres de los grupos Uitoto, Muinane y Andoque me hablaron de los estantillos pequeños como los ancestros que apoyan a sus descendientes desde el lugar de los muertos: “*Los estantillos más corticos que están más allá, se pueden entender como los abuelos que lo sostienen. Al frente de eso hay cuatro personas, como autoridades de alto mando. Esa es la estructura de la cosmovisión.*” (A.S. Araracuara, nov. 2011).

He mencionado hasta el momento la importancia de la maloca como fuente de poder, lugar de manejo del mundo, representación física y muestra práctica del conocimiento adquirido de un dueño de maloca. No obstante, hay quienes mencionan que más allá de la estructura de una maloca de cuatro estantillos, lo que importa es “*el conocimiento, la palabra y el trabajo muy bien hecho*”. También he dicho que hay hombres que cuentan con su propio mambeadero, pero no con una maloca y, en ese sentido buscan seguir y dar continuidad y forma a los mandatos del Padre Creador. Sin embargo, se afirma que un mambeadero dentro de una maloca de cuatro estantillos es un mambeadero donde las palabras tienen mayor fuerza, como lo plantea Londoño (2004: 243).

4.3. Sobre los propios bailes

No es mi intención hacer una descripción y análisis exhaustivos acerca de los bailes que se llevan a cabo en la región del medio río Caquetá. En este apartado, quiero resaltar el baile como un evento en que la figura del dueño de maloca y dueño de baile se legitima en la práctica. Debo aclarar que en ninguna de mis dos estancias

en la región pude apreciar un “propio baile”, un baile organizado y al cual se invita de manera tradicional. No obstante, participé en cuatro bailes que se llevaron a cabo en diferentes asentamientos: uno en contexto del Congreso Regional del CRIMA en el octubre de 2011; dos en el contexto del Plan de Salvaguarda en julio y diciembre de 2012 y otro en una vereda del resguardo Andoque de Aduche, para el cierre del año escolar de la escuela El Andoque, en noviembre de 2012. De estos bailes hablaré posteriormente dado que son una expresión de las nuevas dinámicas, sentidos y significados y contrastan, en algunos aspectos, con el baile tradicional, de lo cual hablaré a continuación.

Aunque un baile tradicional es un evento que sobresale por su forma y contenido de las actividades ordinarias de las sociedades del medio río Caquetá, el baile está vinculado con otros momentos de la vida cotidiana de la Gente de Centro: el aprendizaje de los mitos, cantos y oraciones, el trabajo en la maloca, el trabajo productivo en la chagra, el conocimiento del territorio; en este sentido puede entenderse el baile desde un enfoque performativo, como lo plantea Stanley Tambiah (1980). Para este autor, no se puede separar lo ritual de lo no ritual⁹⁵; estos dos ámbitos son “distinciones relativas contrastantes”.

De acuerdo con Tambiah (Ibíd.), dentro de las actividades rituales se encuentran órdenes y procedimientos que estructuran eventos que dan un sentido colectivo diferente al ordinario. En las actividades rituales se utilizan ciertos vehículos o medios de comunicación que no se utilizan ordinariamente. Para este autor, un ritual es:

“Un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está constituido de secuencias de palabras y actos ordenados y que siguen un modelo, a menudo expresado de múltiples maneras, cuyo contenido y arreglo están caracterizados en diversos grados por la formalidad (convencionalidad), el estereotipo (rigidez), condensación (fusión), y redundancia (repetición)” (Tambiah 1980:119).

⁹⁵ Para una definición de ritual ver Smith y Muller (1991), Segal (2006), Snoek (2006).

Tambiah expresa tres características que ilustran el carácter performativo de la acción ritual. En primer lugar, es performativo en el sentido en que decir algo es también hacer algo, como un acto convencional. En segundo lugar, en el sentido en que la representación performativa (puesta en escena del ritual) hace uso de múltiples medios a través de los cuales los participantes experimentan los eventos rituales intensamente. Finalmente, el ritual es performativo en el sentido del uso de valores indexicales, estando sujetos a y siendo inferidos por actores durante el acto performativo.

El ritual es un modo de acción social, según Tambiah. Este modo acción social reúne a la vez forma y contenido. Y en esta forma y contenido se expresa la cosmología que es entendida como *“el cuerpo de concepciones que enumeran y clasifican el fenómeno que compone el universo como una totalidad ordenada y las normas y procesos que lo gobiernan”* (Ibíd.). En este orden de ideas, las nociones cosmológicas son principios ordenadores que tienden a ser sagrados, usados como patrones. Así, todo lo que tiende hacia una actitud no cuestionada y tradicionalista puede ser visto como sagrado. Al asumir esta postura, la distinción entre lo religioso y lo secular se disipa, distinción que no se encuentra, aclaremos, en las sociedades de tradición oral. Hecha esta distinción, cuando la cosmología se realiza de manera reiterada, dice Tambiah, hay dos objetivos que se logran: por un lado, proyectar el tiempo concreto presente en el tiempo mítico y, por otro lado, traer el ámbito superior divino o los momentos de los comienzos al mundo humano presente con el fin de lograr una limpieza y una carga con potencia moral (Ibíd: 122-123).

En la bibliografía amazónica colombiana hay diferentes autores que hablan del propósito de los bailes tradicionales⁹⁶. Entre estos, pueden nombrarse el bautizo de miembros de un clan, el restablecimiento del equilibrio perdido socialmente, la curación de enfermedades en el territorio, la renovación del cosmos o el cambio de estatus del miembro de una sociedad, entre otros. Según Urbina (2010: 122) los bailes

⁹⁶ Para los Yukuna ver Van der Hammen (1992). Para los grupos Tucano Oriental ver Hugh-Jones (1979), Reichel- Dolmatoff (1997), Franky (2004). Para los grupos Uitoto, Andoque y Muinane ver Calle (1974), Preuss (1994a, 1994b), Griffiths (1998), Londoño (2004 y 2012), De la Hoz (2005).

son “torneos de saber”. El dueño de baile debe demostrar antes su gente el conocimiento obtenido y el poder que ostenta. El poder, para Urbina, se fundamenta en tres esferas: 1. La detención del saber; 2. la solidez y la extensión de las alianzas; y 3. el buen manejo de objetos sagrados (entre los que se incluyen las palabras: “oraciones, conjuros, mitos, crónicas”). Siguiendo a este autor, el saber conlleva un conocimiento exhaustivo del entorno natural, el conocimiento de la tradición (mitos, crónicas, manejo litúrgico) y un manejo tanto tecnológico como social (político); esto implica técnicas para “manejar el mundo”. Este planteamiento no se aleja de lo que he planteado anteriormente en el sentido en que la *palabra* y el manejo *tecnológico* y *social (político)* como lo plantea Urbina se relaciona necesariamente con los *medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción*, en la legitimidad acordada por diferentes miembros de la sociedad, en su conocimiento *dador-de-vida* y la efectividad de su ejecución práctica en la vida cotidiana y en los bailes.

La ejecución de los bailes está marcada por los ciclos estacionales. En este sentido, hay especies que frutan en diferentes épocas del año y los frutos son utilizados en los bailes. De la misma manera sucede con las especies fáunicas; ciertos animales se requieren en los bailes y debido a sus ciclos demográficos y su circulación dentro del territorio no se tiene acceso a los mismos en todo momento del año. Por otro lado, lo que marca la ejecución de un baile es la carrera ceremonial del dueño de maloca o de quien quiere realizar un baile⁹⁷.

Como mencioné anteriormente en relación a la construcción de las malocas, la realización de un baile tradicional implica la colaboración de los consanguíneos y afines vinculados al dueño de maloca. Se utiliza entonces la mano de obra de estas personas y los productos de sus chagras. Este grupo de personas es conocido como los trabajadores del dueño de la maloca para el baile. El prestigio de un maloquero comienza a forjarse en este contexto y depende de la capacidad de convocatoria del mismo.

⁹⁷ Hay hombres consanguíneos o afines al dueño de la maloca que piden prestada esta para llevar a cabo sus bailes.

La cantidad de coca y tabaco que se requiere para invitar al y repartir durante el baile es muy grande. De igual modo, los productos derivados del trabajo femenino en la chagra yuca (y sus derivados, caguana, manicuera, cazabe, fariña, envueltos de yuca), maní, ají, tubérculos. En este sentido, se ve la importancia del trabajo de la mujer y la necesaria complementariedad de los géneros tanto en las labores cotidianas como en los bailes. Teniendo en cuenta esto, un baile tradicional se planea con varios años de anterioridad a su ejecución, se abren chagras y se plantan los productos necesarios para la invitación y la puesta en escena del mismo. En esta parte se evidencia la importancia del hacha de acero, puesto que la eficacia de su uso permite abrir una mayor cantidad de chagras y tener varias chagras activas al mismo tiempo. Como expliqué anteriormente, esto permite tener un excedente de productos que pueden ser utilizados en los bailes.

Unas semanas antes de la realización del baile, el maloquero y sus ayudantes hombres preparan un “tamal” de ambil que será entregado a su contendor o “amigo ceremonial” para invitar a las personas al baile. Un contendor es un hombre que tiene la misma carrera ceremonial de quien va a celebrar el baile, es decir, que practica el mismo tipo de baile. Debido al genocidio perpetrado por parte de la presencia de empresas caucheras en el interfluvio Caquetá-Putumayo, el conocimiento de muchos tipos de bailes desapareció, de la misma manera que los practicantes del mismo. Por estos hechos, en la actualidad algunas veces se buscan contendores de diferentes grupos étnicos que celebran tipos de bailes equivalentes.

En el momento de la entrega de este tamal de ambil al contendor se especifica el tipo de baile que se va a celebrar. En este sentido, se determina el tipo de productos que los invitados al baile deben llevar: cierto tipo de frutas o de animales de cacería⁹⁸. Los animales y las plantas representan enfermedades que quedaron en el territorio

⁹⁸ Calle (op. cit.: 278) menciona que llevan como pago pan o galletas. Echeverri (1997: 129) menciona cómo *Kínérai* hace amanecer, a través del “tabaco de cazar” las enfermedades que en los cuerpos de animales, y de esta forma obtener la cacería. De la Hoz (2005: 64) menciona que la efectividad de la cacería radica en la adecuada formulación de oraciones y en la búsqueda de las formas de cazar a través de los relatos míticos.

cuando el Creador organizó el mundo. Los invitados al baile reciben a su vez una porción de este tamal de ambil como forma de invitación. Como me dijeron reiteradamente, el ambil es el que manda y uno no se puede negar a él; así me lo hizo saber un maloquero *minika* al decirme “*la Ley es dióna, dióna es el que manda*” (M.M. Pto. Belén. Julio 2012).

En los días previos a la ejecución del baile, en el mambeadero del realizador del baile se empiezan a narrar los diferentes mitos relacionados con el baile y con las frutas o los animales de cacería que se utilizarán pues estos últimos, como he mencionado, están asociados con las enfermedades que se quieren curar. Siempre, a través del mito, hay un retorno al origen para encontrar la solución a los problemas. El dueño del baile se mantiene despierto, sobre todo, el día anterior al baile, el día del baile y toda la noche en que se ejecuta el baile hasta el amanecer, cuando el baile llega a su fin. No debe moverse de su banco. Se mantiene despierto para recibir a las personas que van llegando con las frutas o con la cacería. También, durante este tiempo, el dueño de maloca se conecta espiritualmente con los padres creadores y con los dueños del territorio para presentar a los asistentes al baile como sus hijos humanos e invocar su protección por parte de estas entidades divinas así como el respeto de parte de los dueños de los lugares del territorio. Así lo expresa un maloquero andoque:

“La coca, *hi'pi'é*, la que normalmente se mambea es como un complemento del alimento. Pero igual se hace coca, la misma coca, pero ya no para alimento físico del cuerpo sino para el fortalecimiento de la palabra espiritual. Lo que es para el contacto espiritual con la Ley de origen tiene su propio proceso y su propia dieta para hacerlo y poder uno presentarse, su pensamiento hacia el dueño del territorio. Eso son gente especial que hace. El mismo dueño de la maloca o su secretario que él designe. Para saber qué está pasando adelante, para saber que obstáculos hay, y él lo revela a través del sueño. Está acompañado con el ambil, que es el zumo del tabaco. Igual hay ambil regular, para todo el mundo. Igual hay ambil especial, que no es para que todo el mundo lo lamba sino para cuando yo voy a proyectarme a dar un informe o a solicitar alguna información de parte del dueño del territorio. Esos no son populares, y no se lambe sino cuando es necesario.” (E.R. Aduche, oct. 2011).

De la misma manera, se mantiene despierto para cuidar de que ninguna anomalía ocurra durante el baile, que ningún peligro sufra la gente que se encuentra dentro de la maloca. Finalmente, jugará parte en algunos momentos del baile, cuando le corresponda. Por su parte, los invitados en los días anteriores al baile preparan las canciones y/o adivinanzas que van a llevar al dueño del baile, según el tipo de baile que se va a llevar a cabo.

Hablando acerca de los bailes en los mambaderos y malocas andoque, los hombres con quienes hablé me dijeron que entre ellos había dos tipos de carreras ceremoniales, dos “categorías rituales”⁹⁹: por un lado los “blancos” son personas pasivas, tranquilas, calladas y los “rojos” son quienes demuestran un temperamento fuerte, agresivo, violento, intempestivo. Los “blancos” son pacíficos y los “rojos son de guerra”. También afirmaron que el tipo de carrera se otorga al hombre en el baile de “bautizo”.

Tabla 5.

Ejemplo de la carrera ceremonial de un hombre del clan gavilán de los Andoque

1. Rito de barrer Maloca	Inauguración maloca	La chagra se siembra
2. Rito de charapa de carguero	Nombrar al primer hijo	
3. <i>Ibid.</i>	Nombrar al segundo hijo	
4. Rito fausiya	Tercer hijo. Se cambia el nombre a todos los asistentes.	
5. Rito jijomoa	Llegó el último hijo. Cambio de nombre a toda la comunidad	Término de la siembra
6. Rito multiplicador	El dueño del baile y de la maloca no tiene más hijos. Éstos están ya crecidos. Aquel se pone a pensar	

Fuente: Landaburu y Pineda-Camacho (1984: 22-23).

⁹⁹ Según Landaburu y Pineda-Camacho (1984: 22): “Los vestidos y adornos de los bailes dependen de la pertenencia a una y otra categoría: el ‘blanco’ se pondrá plumas de garza, vestidos claros; el ‘rojo’, plumas de guacamayo, vestidos de colores fuertes. Todos los ritos e historia están clasificados en una u otra categoría.”

Estos autores señalan que existe otro conjunto de rituales “baile de charapa de guadua, baile de armadillo, rito de chontaduro, etc.”, pero que no saben a cuál carrera ceremonial pertenecen.

Por su parte los Uitoto me hablaron de los cuatro bailes principales¹⁰⁰ que ellos celebran:

“[...] cuatro bailes, por eso son los cuatro estantillos de una maloca. El que estudia la carrera de *Ziki*, siempre van a llevar esa carrera *Ziki*. El que lleva carrera de *Menizaí*, siempre va a llevar esa carrera de *Menizaí*. El que lleva carrera de *Yadiko*, siempre va a llevar esa carrera de *Yadiko*. Y el que lleva el de *Yuai*, siempre va a llevar el de *Yuai*. Pero de todos esos, el que es más suave es el de *Yuai*. Pero tampoco es tan suave. Pero son cuatro carreras de maloqueros. El de *Yuai* o *Yuaki* es el baile de fruta. El de *Ziki* es el baile de carne. *Menizaí* es baile de charapa. *Noini* Buinaima es de *Yadiko*. La historia son cuatro hermanos.”

- *Yuai* Buinaima: Abundancia de frutas¹⁰¹
- *Noinui* Buinaima: El poder de la boa, el poder del *Yadiko*, el palo multiplicador¹⁰²
- *Tiki* (*Ziki*) Buinaima: Baile de la guadua, de los animales, de la cacería
- *Menigi* Buinaima¹⁰³: Baile de la charapa, el poder del agua

También me hablaron del baile de pisada de maloca, baile con las que se inauguran las malocas, de bailes que implicaban el uso de una pelota de caucho o de bailes en el momento de la muerte de ciertas personas¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Un sabedor *nipode* se refirió a los cuatro bailes como “Prudencia, Templanza, Justicia y Fortaleza”, las virtudes cardinales planteadas por los griegos antiguos e incorporadas a la tradición judeo-cristiana. El conocimiento de estas virtudes se debe a la educación que recibió este hombre por su paso por el internado de La Chorrera.

¹⁰¹ En relación al dueño de baile de frutas, un abuelo *nipode* me dijo que “[En un baile de frutas] Él es el que purifica todo lo que nosotros vamos a comer. Él sabe todo clase de frutas, lo que hay sembrado y no sembrado.Cuál es bueno y cuál es malo. Y en qué tiempo florece.” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

¹⁰² En Andoque este baile se conoce como baile de *Tusi*, está relacionado con las boas y con el arcoiris. Uitotos y Andoques me dijeron que el baile y el sonido que produce el palo al ser golpeado contra el piso durante el baile presenta connotaciones sexuales.

¹⁰³ En el mito de creación de los bailes, éste está relacionado con la madre Creadora. Ver Urbina (2010: 139-140).

¹⁰⁴ Cfr. Preuss (1994a: 177- 216) menciona el baile *okima* (de la yuca y los antepasados), el baile *uiki* (de la pelota), el baile de *Yadiko*, el baile *juareí* (de la fabricación del manguaré), el baile *bai* y el baile *meni*. Landaburu (1970: 167) menciona para los Andoque los bailes de frutas cultivadas, de frutas

Andoques y Uitotos me dijeron que los bailes de fruta conllevan adivinanzas que el dueño del baile debe resolver. Estas adivinanzas están relacionadas con especies de frutas y animales. La capacidad de resolución de las adivinanzas demuestra la efectividad del conocimiento del dueño del baile y de esta manera se legitima el conocimiento y el poder del dueño del baile. Así me lo explicó un abuelo *nipode*: “*Baile quiere decir otra enseñanza. Enseñanza quiere decir, para nosotros, las canciones. Todo lo que son típicas, que comen. Las canciones ya es venido, no es inventado. De nosotros Uitoto, no está inventado. Todo viene, todo de fruta viene de adivinanzas. Algún enseñado puede adivinar; si no está enseñado, no puede adivinar. Se enferma. Desde que usted no adivinó, está quemado*” (O.R. Araracuara, nov. 2011).

Las canciones pueden tratar temas variados. Algunas pueden basarse en el estado del trabajo que lleva a cabo el dueño del baile y de maloca con su gente o en su comunidad. Las canciones tienen una estructura que puede amoldarse al contexto en el que se realiza el baile. La manipulación que puede darse a una canción demuestra la capacidad y la pericia del cantante y su buena formación. Las canciones también pueden ser de reconocimiento al trabajo del dueño del baile. No obstante, la importancia de las canciones en su capacidad de dar fuerza, en la defensa –protección de los dueños del baile, de los invitados y de la gente en el territorio- y en la curación.

Los bailes implican una serie de normas que deben ser observadas a cabalidad toda vez que errores en la interpretación y resolución de las canciones y adivinanzas puede generar “brechas”¹⁰⁵ a través de las cuales entre lo peligroso: amenazas de brujos presentes en el baile o que quieran afectar de manera negativa al dueño de la

salvajes, de armadillo, de muricélagos, de crecimiento o viga [*tusi*] y del pájaro *piriri*. Griffiths (1998: 156) menciona nueve bailes uitoto con algunas de sus variedades. Londoño (2004: 256) menciona para los Muinane el baile de *t#re* (de charapa), baile *nim#geene* (de frutas o de guacuri), baile *ámoka* (de guerra), baile *fíraba* (de hojas podridas de yuca), baile de finalización o de máscaras, baile *kílkusu* (de pisada [de maloca]), y de *yadiko*. También menciona un baile llamado *vahusiiba* (para enfriar el hacha caliente por exceso de trabajo), pero que se perdió con la extinción de clanes y linajes por el holocausto cauchero. De la Hoz (2005) describe el baile andoque de *tusi*.

¹⁰⁵ Cfr. Urbina (2010: 71).

maloca, su familia y los invitados; amenazas de animales que se encuentran en el territorio. Este tipo de “brechas” generan un umbral de confianza-desconfianza que redundan en la legitimidad otorgada a la eficacia del poder del dueño de baile y de maloca. En este sentido se habla del tiempo de baile como un tiempo peligroso en el que se es más vulnerable a ataques de agentes externos.

He mencionado más arriba que un mambeadero que se encuentra dentro de una maloca de cuatro estantillos es un lugar donde las palabras toman mayor fuerza. En diálogos pre-rituales que tiene el dueño de maloca y de baile con los padres creadores, así como durante el momento del baile las palabras que se utilizan contienen la fuerza originaria, fuerza que se remonta a la creación y ordenamiento del mundo es una fuerza que puede hacer daño a una persona que no esté formada y preparada. Esto también hace peligroso el momento del baile y de ahí se demuestra la fuerza y la capacidad del dueño del baile y de maloca para cuidar a la gente. El tiempo ritual y durante la ceremonia, menciona Griffiths (op. cit.), es un momento en el que la maloca es el verdadero asiento de los padres divinos. En este sentido, y como lo menciona Tambiah (op. cit.), el tiempo ceremonial y el tiempo originario se condensan.

Hay un momento durante la realización del baile en el que han llegado todos los invitados y han traído las frutas o la cacería que se ha solicitado. El dueño del baile va tomando cada uno de los productos y preguntando a quién pertenece. Él debe ponderar el valor del producto y dar el pago correspondiente en especie al mismo. La generosidad y la capacidad de sopesar de manera “correcta” el pago correspondiente es estimada por los asistentes al baile, quienes pueden salir contrariados si consideran que el pago no fue justo. Lo mismo puede suceder con las personas que pertenecen al grupo de trabajadores del dueño del baile. Griffiths (op. cit.: 167) menciona que las canciones merecen un pago especial, en tanto que portadoras de bienestar. Por otro lado, la capacidad de llevar a cabo un baile puede demostrarse si al final del baile sobra caguana, cazabe, coca y otros productos que son ofrecidos a los invitados; el

dueño de baile puede sentirse satisfecho de que la gente haya consumido tales productos y aún así sobraron otros.

El baile en tanto que actividad de limpieza de las enfermedades del territorio y las enfermedades sociales implica cierto tipo de dialéctica ente lo impuro y lo puro, lo malo y lo bueno o lo viejo y lo nuevo. Las enfermedades se van, se purifican los productos del bosque a través del baile y por extensión se limpian las chagras asociadas a los productos o la cacería que se consuma. Finalmente, es una renovación de la energía que se realiza de manera constante en diferentes periodos del año.

Aunque me lo dijeron sabedores de los grupos Andoque, Muinane, Nonuya y Uitoto, es en esta última lengua en que presento otros de los objetivos de los bailes. En los bailes se busca multiplicar los productos de la chagra, pero también la buena palabra que el Creador dejó para que la gente viviera bien; del mismo modo, se busca que la gente abunde en el territorio viviendo sin enfermedad: *monipue úai* (Palabra de abundancia), *jebuiya úai* (Palabra de procreación)¹⁰⁶, *komuiya úai* (Palabra de nacer, germinar, crear)¹⁰⁷.

El baile es un espacio de sanación, de producción y reproducción de energía, de productos de consumo y de la gente misma. Uitotos y Muinanes lo relacionan con un espacio reproductivo ya que la maloca representa una entidad femenina, el utero de la mujer y la gente cuando sale por la puerta de la maloca representa el nacimiento de la humanidad. Un abuelo uitoto me dijo “*el baile celebra el nacimiento de un hijo de la madre. La primera palabra (el discurso ritual, las canciones) es el llanto de alegría del hijo al nacer*”. Anteriormente mencioné que un estudio es un trabajo y un trabajo es un estudio. El baile es una forma de trabajo del conocedor, es la demostración práctica de su estudio. El trabajo, me dijo un maloquero andoque, “es la forma de enseñar”, de enseñar a la gente la Palabra del Creador.

¹⁰⁶ Cfr. Griffiths, Coleman y Morales (1998: 122): Palabra de multiplicar.

¹⁰⁷ Cfr. Griffiths, Coleman y Morales (ibíd: 146): Palabra de vida.

En síntesis, presento el baile como uno de los contextos más importantes en los que se demuestra el poder de una autoridad tradicional, dueño de maloca y de baile. En él se ven reflejados aspectos que definen la figura del jefe amazónico, esto es, con un conocimiento que produce y reproduce la vida de la gente, de los productos necesarios para hacer *propia gente* y de la palabra que el Creador dejó para que la gente viviera bien. El baile es la materialización del conocimiento de un dueño de maloca, es un *rapue*. Es un espacio donde su conocimiento es legitimado por los sabedores, por su contendor o amigo ceremonial y por la gente pero, en otro nivel, es legitimado por las mismas entidades divinas pues la adecuada ejecución del baile conlleva la protección de éstos.

4.4. Sobre la primera parte

En esta primera parte he hecho una discusión teórica acerca de la figura del jefe amazónico. Las primeras posturas planteaban que los jefes amazónicos eran jefes con un poder vacío puesto que no ejercía la coerción ni la violencia físicas, por oposición a las sociedades o “Estados” que sí lo hacían de esa manera. Por otro lado, el jefe de las tierras bajas suramericanas era caracterizado por su poder oratorio, por su generosidad, por su rol pacificador y por la poliginia.

Cuestionando estos postulados, otros autores plantearon que, además de las cuatro características anteriormente mencionadas, su poder está íntimamente relacionado con labores económicas en beneficio del grupo social y con actividades sagradas-religiosas. De estos planteamientos me interesa resaltar que el poder de un jefe amazónico en general y de los jefes del medio río Caquetá está basado en el monopolio de los *medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción* – lo que implica también el monopolio de la principal fuerza de producción: el pensamiento-; a esto añadido el necesario saber práctico para hacer concreto dicho poder. Esto está relacionado directamente con la solidez y la extensión de las alianzas que haga el jefe.

Puesto en contexto, desde la visión de la Gente de Centro, el poder también está relacionado con un proceso de formación de la persona desde antes del nacimiento. El proceso de formación está relacionado con la evitación y el consumo de ciertos alimentos y plantas para una mejor adquisición del conocimiento. El conocimiento de una autoridad tradicional consiste en el conocimiento cosmológico - “oraciones, conjuros, mitos, crónicas” y cantos, entre otros-. Este conocimiento fue dejado por el Padre Creador en el territorio; tal conocimiento le permite saber y comprender el origen de las cosas que se encuentran dentro del territorio de suerte que puede manipular su entorno, alejar el mal que acecha a su gente, curar las enfermedades y hacer abundar la buena palabra, los alimentos y a la gente misma. En el manejo del territorio está intrínseco el relacionamiento con el Padre Creador y con los dueños de diferentes lugares dentro del mismo; esto incrementa su poder, poder que está necesariamente relacionado con la capacidad de dar vida.

La legitimidad de su condición de jefe está enmarcado en la materialización de su conocimiento y su poder en las prácticas cotidianas y en los espacios rituales, como los bailes tradicionales. La materialización de dicho poder a los ojos de sus contendores y de su gente permite que se valide y tenga el estatus de “verdadero”. En este sentido, se presenta una relación entre poder, legitimidad, praxis y verdad, dicho de otro modo: *Haciendo amanecer la palabra*.

La autoridad tradicional tiene contextos cotidianos y rituales en el que ejerce su rol y manifiesta su poder: en un manejo del territorio étnico, del territorio del clan, desde su maloca y su mambeadero, relacionándose con sus consanguíneos y afines y con los dueños del territorio. En este contexto, hay un encabalgamiento e integración de diferentes instancias donde se manifiesta dicho poder: el territorio donde el Padre Creador dejó su Ley de origen, y la maloca y el mambeadero como lugares que incorporan y representan el territorio y el cosmos mismo.

La formación de una autoridad y de la forma de agencialidad de su función y su poder han cambiado en el medio río Caquetá. Diferentes dinámicas han

reestructurado la vida de los pobladores de esta región durante todo el siglo XX y comienzos del siglo XXI. Han aparecido nuevos contextos en donde la figura de la autoridad se ve confrontada y su capacidad de acción restringida frente a nuevos modelos de liderazgo aprendidos y reproducidos, con diferentes consecuencias para la Gente de Centro. Estos nuevos contextos los presentaré en la siguiente parte.

PARTE II

CAPÍTULO 5. DINÁMICAS DE CAMBIO EN EL MEDIO RÍO CAQUETÁ

En el presente capítulo presento algunos procesos históricos que comenzaron a perfilar las nuevas figuras de liderazgo en la región, como fueron la cauchería, las misiones y los internados, la Colonia Penal y la Corporación Araracuara, por nombrar sólo algunos. Del mismo modo, presento el contexto de conformación del Congreso Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA). Por otro lado, menciono otras dinámicas, como la bonanza coquera y la presencia de la guerrilla en la región y su impacto entre la Gente de Centro. A su vez, describo cómo la Constitución Política colombiana de 1991 consolidó el reconocimiento de los pueblos indígenas como minorías étnicas y los nuevos espacios de relacionamiento con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Estos espacios dieron forma y reforzaron la figura del líder y le proveyeron de conocimientos como elementos de su formación y herramientas para interactuar en espacios regionales y nacionales. Finalmente, expongo de manera general la estructura del CRIMA y de los cabildos y la relación dialéctica que se presenta entre la figura de autoridad tradicional y la de líder.

5.1. Cambios en el medio río Caquetá

Como ya he mencionado, los primeros contactos con el mundo blanco datan de los siglos XVII y XVIII, cuando los esclavistas portugueses llegaron a la región del interfluvio Caquetá-Putumayo buscando indígenas para utilizar como mano de obra. No obstante, es hacia finales del siglo XIX que la presencia de hombres “blancos” se haría más fuerte y duraría hasta la actualidad.

Algunos grupos de aventureros y emprendedores colombianos llegaron a la región con miras a recolectar quina y caucho, dado el auge de la demanda mundial de éste último. Si bien los primeros caucheros fueron colombianos, fue la compañía

conocida como Arana y Hermanos¹⁰⁸, del peruano Julio César Arana, la que se impuso a sus competidores bajo violentos y criminales hechos¹⁰⁹. De la misma manera, doblegó la fuerza y la voluntad de los indígenas que habitaban y aún hoy en día habitan la región del interfluvio Caquetá-Putumayo; estos grupos son los Andoque, Muinane, Nonuya, Uitoto, Bora, Ocaina, Miraña y Resígaro¹¹⁰.

La explotación del caucho en el interfluvio Caquetá-Putumayo, principalmente por la Casa Arana, ha sido uno de los episodios más violentos de la historia colombiana y de la explotación del caucho en la región amazónica. Actualmente este hecho es considerado como un genocidio y etnocidio puesto que fueron exterminados grupos étnicos y clanes completos.

En el año de 1910, el parlamento inglés delegó a sir Roger Casement la tarea de investigar de primera mano las denuncias que ya se habían levantado a nivel internacional sobre los vejámenes cometidos por los trabajadores de la Casa Arana contra la población indígena. Luego de haber presentado su informe y confirmado los hechos denunciados, el parlamento inglés abrió una investigación para determinar la responsabilidad de los directivos de la compañía en los crímenes perpetrados. Sin embargo, al estallar la primera guerra mundial se desvió la atención prestada al caso. La compañía vio fin hacia finales de la década de 1930.

El gobierno peruano, por su parte, veía con buenos ojos las actividades llevadas a cabo por la compañía cauchera. El beneplácito hacia dicha actividad radica en que el año de 1810 el territorio comprendido entre los ríos Caquetá y Putumayo fue adjudicado a Colombia por el principio *Uti possidetis juris* –derecho de posesión por ley-, en oposición al principio *Uti possidetis de facto* –derecho de posesión por

¹⁰⁸ Posteriormente recibió capital de inversores ingleses y cambió su nombre al de Peruvian Amazon Rubber Company.

¹⁰⁹ Para una mejor comprensión de la historia de la explotación del caucho en la región ver Llanos y Pineda (1982), Gómez (1986), Gómez et al. (1995), Pineda (1990, 2000), Casement (2011).

¹¹⁰ De acuerdo con Echeverri (1997), para la década de 1970 había aún 3 hablantes de la lengua resígaro. En relación a los Nonuya, éstos vivieron un proceso de reconstrucción étnica y lograron, así como los Andoque, aumentar su población. No obstante, la lengua Nonuya está prácticamente extinta y sus miembros hablan Muinane (Ver Echeverri y Landaburu 1995).

ocupación-, practica llevada a cabo por los lusobrasileros en la amazonia. Dadas estas circunstancias, el gobierno peruano reclamaba la posesión de dicho territorio por la ocupación que hacían del mismo los caucheros peruanos. Además, el gobierno colombiano consideraba este terreno como tierra “baldía”, que no había sido ocupada por europeos ni sus descendientes negando al mismo tiempo la existencia y ocupación de los pueblos indígenas. Por otro lado, el gobierno colombiano no ejercía su “soberanía” en dichos territorios. Por tanto, estas disputas territoriales derivaron en el llamado conflicto colombo-peruano entre los años de 1932 y 1933.

Entre los años de 1939 y 1971 se estableció en la región del medio río Caquetá la Colonia Penal y Agrícola del sur, entre los chorros de Angosturas al oriente y de Córdoba, al occidente, con su base principal en la región de Araracuara (Useche 1994). Según este autor, la colonia penal fue creada con los objetivos de:

“a) Castigar y rehabilitar a los delincuentes a través del aislamiento y el trabajo. b) Aliviar las presiones que se venían dando sobre las tierras en el interior del país. c) Mantener la soberanía del Estado sobre sus predios después de la guerra con el Perú. Presencia a su vez institucional y cultural. d) El desarrollo económico de la Amazonia. Ampliar las fronteras económicas, incorporar nuevas tierras al desarrollo nacional” (Citado en CRIMA1996: 32).

Algunos indígenas trabajaron en la colonia como carceleros, guardianes o buscadores de indios. Useche (op. cit.: 116) plantea que la presencia de la Colonia Penal y el trabajo de los indígenas en la misma introdujo en la región el trabajo asalariado, el horario del trabajo y el manejo del dinero. El autor lo plantea de la siguiente manera:

La experiencia de poco más de una docena de indígenas como empleados de la nómina del Ministerio de Justicia sentó *las bases de un primer liderazgo*¹¹¹ de las comunidades locales, en particular de los witoto. Se capacitaron para entablar relaciones con instituciones y el Estado, aunque fuera en una perspectiva mestiza que posteriormente revirtió en reflexiones sobre el papel de la cultura propia en la coyuntura presente. No en vano la condición de guardián indígena se convirtió en signo de prestigio y vehículo de poder (Useche 1994: 158-159).

¹¹¹ Subrayado mío.

Después del conflicto colombo-peruano la presencia capuchina se extendió por la región del interfluvio Caquetá-Putumayo. Sobre las bases de la principal estación cauchera más importante que tuvo la Casa Arana, se construyó en el año de 1933 el orfanatorio de La Chorrera (Echeverri 1997). También fueron abiertos orfanatorios en La Pedrera y en San Rafael del Encanto. En un primer momento, el orfanatorio buscaba recoger a los niños huérfanos por la cauchería y posteriormente amplió su servicios a los niños que tenían familia. Dicha institución evangelizar, enseñar el castellano y el conocimiento de las operaciones básica de las matemáticas (Murillo 2009: 54). Por otro lado, fue otra forma por la que optó el Estado colombiano de ejercer su soberanía en los territorios amazónicos. Los misioneros iban recorriendo las comunidades con el fin de hacer censos y bautizos¹¹²; eran ayudados por dueños de malocas o por “jefes” indígenas que habían nombrado los caucheros para dirigir la explotación del caucho pero que no eran autoridades tradicionales sino que sabían organizar el trabajo y manejaban el castellano.

Muchos de los indígenas con los que hablé mencionaron la manera en que en dicho orfanatorio y al comienzo en los internados se prohibía el uso de sus lenguas maternas y se obligaba la observancia de otras maneras de disciplinar el cuerpo, muchas veces impuesta con castigos. En el año de 1958 la institución pasó de ser orfanatorio a Internado y amplió la duración de la estadía de los estudiantes y el currículo que enseñaba. Murillo (ibíd.: 55) plantea que la educación impartida por los misioneros moldeaba y manipulaba a los indígenas a través de “coacciones, privaciones y obligaciones” con el fin de volverlos “colombianos”. Los orfanatorios de La Pedrera y El Encanto también se volvieron Internados. En la década de 1970 se abrió un internado en Araracuara.

Murillo (ibíd.) menciona que en La Chorrera, el padre Javier de Barcelona contrató a maloqueros y los nombró capitanes a los cuales les daba un pago en dinero para recorrer las diferentes comunidades e ir comenzando el proceso evangelizador.

¹¹² Sobre algunas formas de control estatal de la población en el bajo Apaporis ver Franky y Mahecha (2010).

Gasché (1972: 185) plantea que los capitanes eran elegidos por los indígenas. Esta elección era organizada por el cura y la nominación era hecha por el corregidor. El capitán se encargaba de asegurar el contacto entre la autoridad eclesiástica y civil y los indígenas. También se encargaba de comunicar a estos últimos las medidas administrativas a pedido del cura o del corregidor. Hacia el año de 1964 recibía un salario mensual de \$60 pesos, por parte del corregimiento. Esta información concuerda con la que mis interlocutores del medio río Caquetá me presentaron.

Cayón (2010: 91-92) plantea que en la región del bajo Apaporis la llegada de los primeros antropólogos e indigenistas a la región al final de la década de 1960 impulsó un proceso en el que se instaba a las comunidades indígenas a organizarse y librarse del abuso de los blancos. El autor plantea, siguiendo a Mahecha (2004), que la política de la División de Asuntos Indígenas era la de reconocer a los “capitanes indígenas” como interlocutores legítimos frente al Estado colombiano. También indica que los capitanes eran autoridades civiles que llegaron a ser autoridades tradicionales reconocidas, mas que esa tendencia ha venido cambiando y las capitánías han comenzado a quedar en personas más jóvenes que conocen el castellano.

Luego del cierre de la Colonia Penal, los terrenos que esta ocupaba y aquellos que se consideraban “baldíos” fueron entregados a los Andoque y Uitoto en carácter de reserva, por el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA)¹¹³ (Useche 1994: 174; López 2008: 24). Posteriormente se crearía en la región un centro de investigación científica del gobierno llamado Corporacion Araracuara.

En tanto que el gobierno colombiano reconoció la Amazonia como una *“región estratégica para la consolidación del territorio, la configuración de la nación y la integración transfronteriza con los demás países suramericanos amazónicos”*, decidió crear la Corporación Colombiana para la Amazonia-Araracuara, mejor conocida como Corporación Araracuara (COA), a través del

¹¹³ Actualmente se conoce como el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER).

Departamento Administrativo de Intendencias y Comisarías (DAINCO), en el año de 1977. (Franco 2007: 16). En la conformación de la Corporación Araracuara jugó un papel importante el gobierno holandés. La cooperación entre los gobierno de Colombia y Holanda estuvo regido por el Proyecto Dainco-Casam¹¹⁴. Este proyecto de cooperación tenía como objetivos *“el diseño de líneas de investigación orientadas a la definición de sistemas alternativos de producción y de desarrollo para la Amazonia colombiana, a la par con la investigación básica de inventarios de flora y fauna, dinámica de los ecosistemas y algunos trabajos puntuales de investigación antropológica”* (ibíd.: 20).

Franco plantea que la presencia de la COA en la región del medio río Caquetá llevó a varias formas de relacionamiento con los grupos indígenas de la región. La COA y la cooperación holandesa proveyeron de algunos servicios a las comunidades. Por un lado, el mejoramiento del servicio de salud y el mejoramiento de las instalaciones del hospital que perteneció a la Colonia Penal. Por otro lado, suministró bienes de consumo básico en la tienda de la COA. Del mismo modo se comercializó pescado y se vendió carne de los hatos existentes en la región a la población indígena (ibíd.: 20-21). Esto fue criticado y cuestionado por ambientalistas y antropólogos:

La contribución de la entidad [la Corporación Araracuara] a la población regional, mediante ofertas laborales, aportes ocasionales en herramientas, insumos, servicios, al margen de un proyecto de largo aliento, ha conducido a reproducir el esquema de relaciones clientelares y paternas que caracterizó a la Colonia Penal y que, en cierto sentido, fue interiorizado como expectativa por ciertos sectores de la población, desvirtuándose así la filosofía global de la institución (Useche 1994: 176).

Franco (op. cit.) menciona, sin embargo, que era difícil transformar dichas condiciones sociales y económicas puesto que respondían a condiciones económicas preexistentes, heredadas de la cauchería y la Colonia Penal.

El contacto y las relaciones con los caucheros y con los presos y funcionarios de la Colonia Penal de Araracuara fueron reconfigurando los imaginarios que los

¹¹⁴ Centro de Capacitación sobre Sistemas Alternativos de Producción para la Amazonia (Casam).

indígenas tenían del “mundo blanco”. Algunos abuelos me contaron que trabajaron con la colonia penal y luego de su cierre otros continuaron trabajando con la Corporación Araracuara. Algunos de ellos tuvieron que hacer trámites a Bogotá en relación con su trabajo. Sánchez (2007: 60) plantea que hacia el año de 1965 los misioneros de los internados de la Amazonia gestionaron becas para ser otorgadas a estudiantes indígenas para que terminaran sus estudios secundarios fuera de la región. Del mismo modo, la autora plantea que algunos antropólogos apadrinaron a sus interlocutores para que viajaran fuera de la región. Según los diálogos que sostuve, no sólo antropólogos sino biólogos, misioneros y funcionarios que trabajaron en la región en la Corporación Araracuara los apadrinaron en sus viajes.

Hombres y mujeres del medio río Caquetá me comentaron que durante la época de la COA trabajaron como leñadores, vaqueros, cocineras, motoristas, guías, cotereros, informantes, entre otros servicios que posteriormente fueron también prestados a ONG como Tropenbos Colombia, Fundación Gaia Amazonas, Fundación Puerto Rastrojo o entidades estatales que hacen presencia esporádica en la región.

La presencia de los explotadores de caucho, los misioneros, sus orfanatorios y sus internados, la Colonia Penal y la Corporación Araracuara transformó en diferentes niveles las dinámicas socioculturales de la Gente de Centro. Sin embargo, me parece importante resaltar dos cuestiones que resultan de esto. Por un lado, los patrones de asentamiento de los diferentes pueblos cambiaron. Al comienzo, la cauchería obligó a muchos a confinarse en un aislamiento voluntario que finalmente terminó. En la época de la Colonia Penal, algunos indígenas de la región empezaron a intercambiar productos con los presos y funcionarios de la Colonia. El cauchero Miguel Zumaeta, con su familia y algunos trabajadores miraña se estableció al frente de Araracuara, en la franja izquierda del río Caquetá, levantando algunos ranchos en lo que desde el año de 1941 se conoce como “Corregimiento de Puerto Santander”. En este orden de ideas, los asentamientos por clanes en los caños, quebradas y quebradones afluentes de los ríos Putumayo y Caquetá fueron abandonados y reubicados cerca de los internados, y otros asentamientos creados por autoridades

civiles, lo que derivó en nuevos asentamientos multiétnicos, como estrategia para resurgir luego de la hecatombe cauchera, que acabó con clanes y grupos étnicos enteros y diezmó considerablemente la población. Por otro lado, se fue perfilando una nueva figura de liderazgo formada en las instituciones religiosas y en interacción con las entidades gubernamentales, que les fue dando el “capital social y cultural” para negociar y relacionarse “con instituciones no gubernamentales y con el Estado”.

5.2. Conformación del CRIMA

En el año de 1980 tuvo lugar el primer Encuentro Nacional Indígena, en Lomas de Hilarco, Tolima¹¹⁵, del que surgió la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en el año de 1982. Esta organización obtuvo el reconocimiento del gobierno nacional y reforzó el proceso que adelantaba el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Durante el gobierno conservador del presidente Belisario Betancur (1982-1986), comenzaron algunos procesos de negociaciones de paz con grupos insurgentes¹¹⁶ -FARC, EPL, ELN¹¹⁷-, o como el movimiento indígena Quintín Lame que obtuvo la adjudicación de 12 millones de hectáreas a través de la delimitación de 151 nuevos *resguardos* indígenas (Otero 2006). El movimiento también logró que el Estado aceptara los *cabildos*¹¹⁸ como formas autónomas de organización política y los resguardos como unidad territorial, durante el proceso de reforma constitucional. Esto conllevó un proceso de afirmación étnica y política sin precedente. Según Christian Gros (citado en Otero 2006), con la creación de los resguardos, el Estado obtuvo la adhesión de los pueblos indígenas en el marco político para evitar acciones subversivas y, al mismo tiempo, delegar a los indígenas funciones de control territorial y la protección del medio ambiente¹¹⁹.

¹¹⁵ Departamento de Colombia.

¹¹⁶ Actualmente denominados grupos “terroristas”. Estos procesos de paz no dieron los resultados esperados.

¹¹⁷ Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército Popular de Liberación, Ejército de Liberación Nacional.

¹¹⁸ El Decreto 2164 de 1995 los definió en el Artículo 2 como: una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad (Sánchez y Arango 2004: 201).

¹¹⁹ Ver Ulloa (2004).

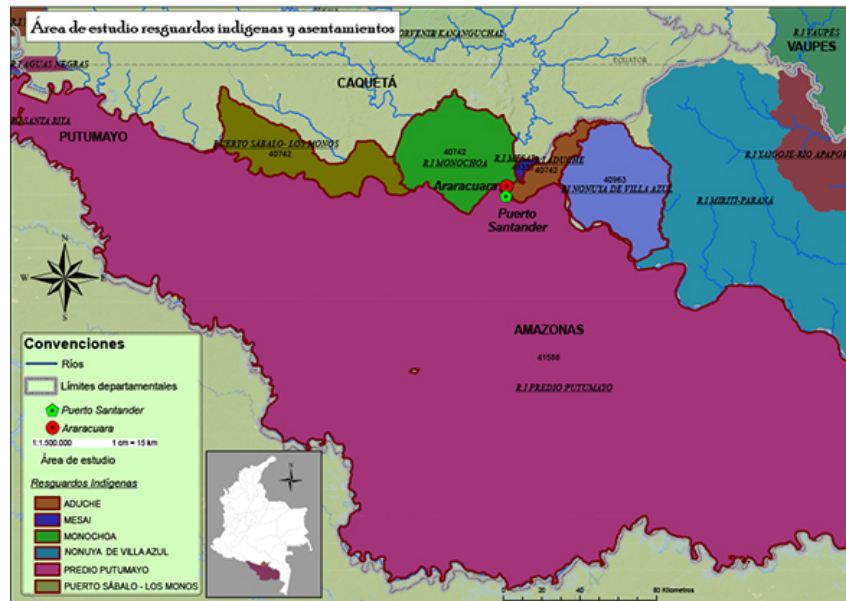
Tanto al encuentro llevado a cabo en Lomas de Hilarco, como al primer Congreso Indígena Nacional llevado a cabo en Bosa, asistieron algunos indígenas del medio río Caquetá patrocinados por la COA, quienes dieron a conocer en la región del medio río Caquetá las discusiones y reflexiones, la situación legal, las diferencias y similitudes de los procesos que los diferentes pueblos participantes. En el año de 1983, con apoyo de la COA, se llevó a cabo una reunión en el medio río Caquetá en la que se discutieron la estructura, objetivos y funcionamiento de una organización regional indígena que representara los intereses de los pueblos indígenas de la región frente al Estado y a las ONG, y velara por la protección y reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, lo que dio como resultado la conformación del CRIMA. En dicha reunión se planteó la “recuperación”¹²⁰ de lo que se había perdido con la presencia del mundo blanco en la región, aquello que los definía como pueblos indígenas: territorios ancestrales, sistemas de gobierno, estructuras habitacionales, lenguas, alimentos y formas de producción, entre otros. En este sentido lo “tradicional” sería el referente de acción de la organización y sería a la vez fuerza, justificación y legitimación de la misma (López 2008: 32).

La interacción que tuvieron los fundadores y miembros del CRIMA con los demás pueblos indígenas a nivel nacional les permitió comprender el desfase en el desarrollo de las propuestas organizativas de los grupos indígenas toda vez que las luchas de reivindicación de los derechos indígenas llevaban dándose desde comienzos del siglo XX en la región andina colombiana. En un primer momento, el CRIMA buscaba principalmente la recuperación y consolidación de sus territorios ancestrales.

Los grupos del interfluvio Caquetá-Putumayo vieron la cristalización de sus luchas con la adjudicación del resguardo Predio Putumayo en el año de 1988. Los terrenos de este resguardo pertenecían a la Caja Agraria, la cual los había recibido de parte de la Peruvian Amazon Rubber Company. Posteriormente la organización indígena recién conformada se dedicaría al saneamiento de dichos territorios (ibíd.).

¹²⁰ Añadiría también el fortalecimiento de lo que se había mantenido hasta el momento.

Mapa 4.
Área de estudio, resguardos indígenas y asentamientos



Realizado por: Mabel Martínez

Acto seguido, nuevas dinámicas organizativas debieron asumirse. Se enfrentaron a una división y organización político administrativas diferentes al manejo y delimitación de sus territorios ancestrales. El manejo cultural que se iba a dar en ese momento debía tener en cuenta dicha división. Del mismo modo, dicho manejo debía modificar la manera en que lo pueblos, clanes y comunidades se relacionaban. Correspondía, entonces, tener en cuenta los límites tradicionales de sus territorios ancestrales así como de los asentamientos ocupados para solicitar nuevos resguardos o la ampliación de los existentes.

5.3. Otras dinámicas

En la década de 1950 varios indígenas trabajaron en la bonanza de caucho que se dio en la región. En las décadas de 1970, 1980 y 1990 el medio río Caquetá vivió la bonanza coquera. Territorios de departamentos como Putumayo, Caquetá y Amazonas fueron utilizados por narcotraficantes para la siembra de hoja de coca con

fines ilícitos. Por esta época hubo varias comunidades del medio río Caquetá que tuvieron cultivos para estos fines. Varias personas me manifestaron que se vincularon al cultivo y a la recolección de hoja de coca con fines ilícitos buscando alternativas económicas a las pocas que ofrecen la región. Por la misma época se vivió una fuerte explotación de recursos pesqueros. Se instalaron en la región de Araracuara y Puerto Santander cuartos fríos para almacenar pescado que era enviado por toneladas al centro del país para ser comercializado.

Hacia finales de la década de 1990 hizo presencia un nuevo actor en la región. El secretariado mayor de las FARC y el gobierno de Andrés Pastrana crearon una “zona de distención” buscando una paz negociada. En dicha coyuntura, algunos frentes de las FARC se extendieron hacia la zona del medio río Caquetá, definiéndola como una zona de “retaguardia, retirada o desplazamiento táctico en caso de ruptura del iniciado proceso de diálogo” (Tobón 2008: 50). El frente 14 de las FARC hizo presencia entre 1999 y 2004.

En esta época algunos líderes y autoridades fueron amenazados por este grupo armado y debieron abandonar la región con sus familias, migrando a la capital del país. De igual forma tuvieron que hacerlo los funcionarios de las ONG que tenían presencia en la región (Tropenbos, Gaia Amazonas, Fundación Puerto Rastrojo). En conversaciones formales e informales me comentaron que hubo jóvenes que ingresaron a las filas de las FARC¹²¹. Por otro lado, mencionaron que las estructuras sociales y geográficas heredadas de la época de la bonanza coquera fueron utilizadas por este grupo armado, lo que se incrementó su uso ilícito entre 1998 y 2004.

En cuanto al ejército colombiano, éste hizo presencia en la región desde la década de 1980, con la instalación de una base militar. Del mismo modo, entre 1993 y 1996 el ejército norteamericano estuvo en la zona, planteando también la construcción de una base militar. Para el mes de diciembre de 2003, el ejército colombiano bombardeó la pista de Araracuara, retomó el control de la zona y despejó

¹²¹ Cfr. Tobón (2008).

la región de minas antipersona. Al establecerse el gobierno de Álvaro Uribe, se intensificaron las operaciones en la zona, auspiciados por el Plan Colombia y el Plan Patriota¹²².

Posteriormente, la influencia del grupo guerrillero en la región disminuyó. Al mismo tiempo, la bonanza coquera tuvo un declive considerable. Esto redundó en el descenso poblacional de las comunidades puesto que al depender de dicha actividad se vieron obligados a emigrar y buscar oportunidades económicas en otras regiones del país. También se vieron afectados puesto que habían descuidado su economía de sustento, notablemente la chagra, al depender exclusivamente del dinero aportado por el trabajo en la extracción de coca con fines ilícitos. Por ello, algunas personas vieron una alternativa en la minería de aluvión una nueva oportunidad como sustento diario. Sin embargo, como las demás bonanzas que se han vivido en la región deja a las comunidades beneficiadas en una incertidumbre a corto y mediano plazo por los impactos que genera, particularmente, la dependencia, la desatención de sus formas productivas y el desplazamiento.

5.4. La Constitución de 1991 y la cuestión indígena: nuevas alianzas, nuevos espacios de interacción

A lo largo del siglo XX se vivieron varios procesos de reivindicación indígena tanto a escala internacional como a la escala nacional en Colombia. La Constitución Política de Colombia de 1991 se presenta como el *corpus* jurídico y el marco legal que protege los esfuerzos hechos por diferentes grupos sociales colombianos, en esta caso particularmente los pueblos indígenas, para tener un lugar no solamente de opinión sino también de acción a fin de proteger y garantizar sus derechos, reconocidos a nivel nacional e internacional. La Constitución de 1991 es el caballo de batalla para instaurar y dar forma a las peticiones y necesidades requeridas y vividas, antes desatendidas y dejadas de lado.

¹²² Dinero otorgado por el gobierno estadounidense destinado a combatir a los grupos guerrilleros bajo el pretexto de llevar a cabo una “Guerra contra las Drogas”.

Además de reconocer como grupos étnicos a los pueblos indígenas, afrocolombianos y grupos Rom, la Constitución de 1991 confirió a los pueblos indígenas el manejo autónomo de sus territorios. En tanto que entidades territoriales reconocidas, los pueblos indígenas gozan del derecho de gobernarlos por sus propias autoridades –búsqueda de autonomía-, de establecer tributos y de poder administrar sus propios recursos y ofrecer servicios públicos como la salud y la educación (Sánchez y Arango 2004). Los indígenas gozan desde entonces de derechos políticos, de la protección de sus formas culturales y de su educación. La definición y la protección de sus territorios, bajo la forma de resguardo, define asimismo espacios de jurisdicción. Aún si el concepto de resguardo no define sino una forma de propiedad de la tierra, es la base de la formación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI), el espacio político y jurídico que los pueblos indígenas tienen para el desarrollo de sus propias formas de gobierno¹²³.

En este contexto, los esfuerzos del CRIMA se enfocaron a fortalecer sus procesos en educación, salud, recursos naturales, territorio y gobierno propio, entre otros. Para ello trabajaron mancomunadamente con ONG anteriormente nombradas, que hacían presencia en la amazonia desde la década de 1980. En este sentido la organización indígena empezó a trabajar en cartografía social y mapificación de territorios ancestrales; proyectos de recuperación e intercambio de semillas para fortalecer el uso de la chagra; conformación de calendarios ecológicos y epidemiológicos para la prevención y manejo de enfermedades y el fortalecimiento de la medicina tradicional; el inventario de recursos naturales; el diseño de Proyectos Educativos Indígenas (PEI), entre otros.

Estos procesos se dan en el marco de Ley 21 de 1991, que ratifica el Convenio 169 de la OIT que reconoce los derechos de los pueblos indígenas y tribales o la expedición del Decreto 1088 de 1993, por medio del cual se constituyen las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI) en el que se define su

¹²³ Ver Rojas (s.f.)

naturaleza¹²⁴ y se les otorgan atributos especiales (Preciado: 2010). Funcionarios de la Fundación Gaia Amazonas viajaron a las comunidades con el fin de contextualizar la, en ese entonces, reciente Constitución Política; esto permitió que las comunidades, en general, y las autoridades y los líderes, en particular, empezaran a entender y concebir las relaciones con el Estado colombiano (ibíd.).

En el año de 1994 surgió la iniciativa de “Profesionalizar a los maestros indígenas” de la amazonia colombiana. En esta región funcionaban escuelas comunitarias desde la década de 1980, que si bien impartían contenidos occidentales como los que se brindaban en los internados, tenían como fin, por un lado, mantener a los niños en las comunidades y, por otro lado, garantizar que la formación que recibían los niños y jóvenes tuvieran como base “los principios, valores y conocimientos propios de su culturas” (ibíd.: 8). En este proceso de profesionalización los hombres y mujeres elegidos se formaron teóricamente y trabajaron a la vez en la formulación de los proyectos educativos institucionales, reinterpretados éstos como “Pensamiento Educativo Indígena” (ibíd.: 9).

En esos esfuerzos por fortalecer la educación “propia”, las organizaciones indígenas, con el apoyo técnico de la Fundación Gaia Amazonas lograron que el Consejo de Estado colombiano liquidara el contrato de educación que tenía con la iglesia y pasara a contratar el servicio directamente con las comunidades para que los pueblos indígenas amazónicos brindaran la educación a sus niños y jóvenes (ibíd.)¹²⁵.

Preciado (ibíd.) menciona que en el año 2002 se presentaron las condiciones sociales, políticas y normativas en el departamento del Amazonas “para la transformación del escenario de relacionamiento entre los pueblos indígenas y la administración departamental” (ibíd.: 11). En una reunión entre las organizaciones indígenas y los representantes departamentales:

¹²⁴ Según el artículo 2 de dicho decreto estas asociaciones “son entidades de Derecho Público de carácter especial, con personería jurídica, patrimonio propio y *autonomía administrativa*”. Subrayado mío.

¹²⁵ Cfr. Murillo (2009).

“Se establece que son las autoridades indígenas y sus asociaciones la autoridad legítima y constitucionalmente reconocida en buena parte del territorio amazónico. Las autoridades indígenas reconocen, a su vez, que es el ente departamental la instancia político administrativa con la cual deben armonizar planes, programas y políticas, con el fin de garantizar la soberanía y la viabilidad del Estado en sus territorios. El acuerdo se plasma en un Convenio Marco, el cual constituye la Mesa Permanente de Coordinación Interadministrativa [MPCI] como el espacio en el cual se coordinarán los planes, programas y proyectos a ejecutarse en los territorios indígenas representados por las asociaciones, orientados a garantizar el desarrollo integral de los pueblos” (ibíd.: 12-13).

En este apartado se puede apreciar, por un lado, el reconocimiento jurídico que tiene los pueblos indígenas y en particular sus autoridades para el manejo de los programas y proyectos dentro del territorio. Por otro lado, el reconocimiento de un nuevo espacio de interacción política en la definición de dichos programas y proyectos. Del mismo modo, el reconocimiento y la apropiación, por parte de los indígenas, de otras divisiones políticos administrativas y jurisdicciones diferentes a los territorios tradicionales y las comunidades indígenas.

Según Preciado (ibíd.) en dicho Convenio Marco se desarrollan tres conceptos fundamentales. El primero, “que lo interadministrativo implica un claro reconocimiento del carácter de autoridad pública de los pueblos indígenas, con capacidad de representar a sus comunidades y ejercer el gobierno en jurisdicciones determinadas”. El segundo, “la idea de ‘coordinar’, expresión que en concepto de la Corte Constitucional implica la participación efectiva en la toma de decisiones¹²⁶”. El tercero se encuentra en “la formalización de un espacio de interlocución, con tiempos precisos, un reglamento y unos principios que definen su funcionamiento” (ibíd.: 13-14). El espacio de la MPCI permitió la discusión de otros temas con los programas consensuados de la prestación del servicio de salud, el manejo de los recursos naturales, el tema territorial, entre otros. Para finalizar, estos proceso dan como resultado:

¹²⁶ Dicha participación “abarca entonces desde la concepción misma de cualquier plan, programa o proyecto, elemento fundamental con el cual se busca garantizar la interlocución respetuosa y la cooperación real de los diversos sistemas culturales y de conocimiento que integra la Amazonía” Preciado (2010: 13-14).

“la experiencia práctica en la construcción, diseño e implementación de políticas públicas adecuadas en lo cultural y lo institucional, con participación activa de gobernantes, funcionarios públicos, autoridades y líderes indígenas y, por lo tanto, con mayores garantías de actuar con eficiencia y pertinencia cultural en la construcción del Estado colombiano” (ibíd.: 27).

Este tipo de experiencias de trabajo con los representantes departamentales se presenta en otros departamentos de la región amazónica, como Caquetá, Vaupés o Putumayo.

En paralelo a estos procesos y trabajos con la Fundación Gaia Amazonas, hizo presencia la fundación Tropenbos Colombia. Esta institución nació, en el año 1986, en el marco del anteriormente nombrado proyecto de cooperación holandesa. Teniendo como objetivo la protección del medio ambiente y de los ecosistemas como el amazónico, se plantearon entre los objetivos de investigación: 1. La relación “sociedad-naturaleza” a través de estudios “socio-económicos y geográficos sobre el uso de los recursos naturales y la ocupación territorial” con el objetivo de formular “planes sociales” que tuvieran en cuenta la cosmovisión indígena; 2. El estudio del “funcionamiento de sistemas naturales y sistemas culturales” para formular “métodos y tecnologías para el manejo de recursos”; y 3. Prioridad en investigaciones para el “desarrollo”, con base en los conocimientos locales para proyectar las “bases materiales [indígenas] a niveles comerciales” o para afianzarse localmente y permitir la reproducción social (Zewuster 2010: 116).

La presencia de Tropenbos en la región del Caquetá ha estado enmarcada por 5 fases, entre los años de 1986 y 2010. En la primera fase (1986-1992), se produjo información científica con base en trabajos de estudiantes colombianos y holandeses de maestría y doctorado. En la segunda fase (1992-1996), el “tema indígena” fue incorporado en el desarrollo del programa, teniendo en cuenta el nuevo contexto político, con el nacimiento de la Constitución de 1991. La tercera fase (1996-2000), afianzó la “Investigación Participativa” y la consolidación de propuestas indígenas en el programa; de esta manera, se llevaron a cabo acciones conjuntas entre

investigadores locales y académicos. La cuarta fase (2000-2005), tuvo un trabajo mancomunado con la institución gubernamental Parques Nacionales Naturales de Colombia (PNN). En esta etapa aumentaron las investigaciones académicas y se fortalecieron las relaciones con las comunidades locales. En la quinta fase (2005-2010) se diseminó el trabajo de Tropenbos Colombia (ibíd.: 116-117). Hay que recordar que para el año de 1999, esta organización salió de la región por el conflicto armado presente en ese entonces.

Estas dinámicas empezaron a familiarizar a los indígenas con conceptos como “investigación” o “proyecto”, y las maneras en que las comunidades se veían beneficiadas de los mismos. La realización de los proyectos implican una fase de diagnóstico de las problemáticas de las comunidades, que generalmente se hace en las malocas de las comunidades, en el día con la población en general y en las noches con los sabedores en los mambaderos; el diseño y el cronograma de actividades, donde se definen los miembros de los equipos de trabajo, las actividades puntuales, la organización de la logística, entre otros; la ejecución, la realización práctica de las actividades definidas y la creación de los productos esperados, representados en malocas, cartillas, manuales, cartografía, u otro tipo de productos físicos o no físicos esperados en el proyecto y finalmente la evaluación del mismo. Las relaciones que se plantearon con Tropenbos y los cambios de enfoque en las investigaciones y de sus objetivos llevó al cambio de estatus de los habitantes vinculados a sus procesos, de “informantes” a “co-investigadores”. Hubo un paso de hacer “proyectos comunitarios” a investigaciones hechas por “investigadores locales individuales”, quienes recibían “becas”, puesto que se sentía que con el primero había una falta de compromiso de parte de los investigadores locales. En el segundo, se trataba entonces de que los investigadores hablaran con sus familiares conocedores, y se estimulara de esa manera el diálogo de saberes.

Algunos de los líderes con los que pude hablar, que salieron amenazados en la época de la presencia de la guerrilla en Araracuara, me comentaron que siguieron vinculados a Tropenbos en Bogotá y se vieron beneficiados por becas ofrecidas por

dicha institución. Hubo también jóvenes que salieron a hacer sus estudios universitarios a Bogotá y recibieron becas de apoyo en la ciudad a cambio, como en el caso de los líderes y de los investigadores locales individuales, de la realización investigaciones puntuales sobre diferentes temas culturales y de interés para la institución. Estos trabajos buscaban y buscan también estimular el desarrollo de los Planes de Vida y Planes de Ordenamiento Territorial en el medio río Caquetá. Zewuster plantea que en esos planes “se definen [...] las formas de gobernar y manejar el territorio y forman en muchos casos una herramienta para negociaciones con el Estado” (ibíd.: 122-123).

Los proyectos –en este caso los proyectos comunitarios y regionales- como el conjunto de objetivos, planificación, y desarrollo de actividades relacionadas y coordinadas con miras a la resolución de una problemática en específico, en este caso en temas de territorio, salud, educación, recursos naturales, gobierno propio, alternativas económicas u otro ámbito de la realidad social, fueron relacionados más con los ingresos monetarios (proyectos-plata)¹²⁷ que se podrían generar y de los cuales las personas podrían verse beneficiadas para acceder a los bienes de mercado que se han vuelto una necesidad en la región, que los resultados concretos (proyectos-pensamiento)¹²⁸ para resolver las nombradas problemáticas.

Las dinámicas regionales y los intereses de las ONG, así como de los intereses mismos de la organización indígena regional, fueron debilitando y cortando las relaciones que antes las comunidades y el CRIMA tenían con dichas ONG. De una parte, los indígenas fueron conscientes de que una parte de los dineros que manejaban las ONG tenían como origen partes de los fondos de cooperación internacional que eran destinados para las diferentes dinámicas de los grupos indígenas pero que se utilizan para el mantenimiento de las ONG; en palabras de un paisano “*nosotros, los indígenas, somos las chagras de ONG*” (ibíd.: 126). De otra parte, algunas personas y miembros del CRIMA, no vieron representados y apoyados sus intereses por parte de

¹²⁷ Ver Zewuster (2010: 125-126).

¹²⁸ Ibíd.

algunas ONG en instancias de negociación con el gobierno, lo que deterioró las relaciones y terminó varios acuerdos, como me lo hicieron saber algunas personas del medio río Caquetá¹²⁹.

A nivel regional, nacional e internacional se fueron abriendo espacios de interlocución entre las organizaciones indígenas y el Estado. En el año de 1995 se conformó la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC), desligándose así un poco los pueblos amazónicos de la ONIC, puesto que se planteaban objetivos distintos los pueblos andinos de los pueblos amazónicos. La OPIAC es representante en Colombia de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). En la OPIAC trabajan y han trabajado líderes de la región.

Si bien hubo diferencias con las ONG, también hay muestras de agradecimiento a las mismas. Una líder indígena con la que compartí durante mis dos estancias en la región me comentó que el trabajo con las ONG le permitió ser consciente y valorar sus tradiciones ancestrales. Al realizar investigaciones con las ONG acerca de sus prácticas culturales pudo adentrarse y conocer más su tradición. Trabajando con las ONG fue invitada a reuniones, exposiciones y congresos que le permitieron adquirir conocimientos acerca de las problemáticas indígenas a nivel nacional e internacional, que le permitieron ser llamada posteriormente para representar a las mujeres y a las mujeres indígenas amazónicas en la ONIC y en la OPIAC¹³⁰.

Así como esta líder indígena, varios hombres y mujeres que son considerados actualmente como líderes en la región y que cuentan con edades entre los 35 y 55 años, tienen antecedentes similares en sus experiencias de niñez y juventud. Como el internado de Araracuara sólo construyó el bachillerato¹³¹ hasta el año de 1994, muchos hombres y mujeres debieron salir de la región a realizar sus estudios

¹²⁹ No pude obtener los puntos de vista oficiales de las ONG.

¹³⁰ Cfr. Zewuster (2010: 127-128).

¹³¹ Secundaria.

secundarios en ciudades como Florencia, Mitú, Villavicencio o Bogotá. En estos nuevos contextos tuvieron otros tipos de acercamiento a lo que ellos llaman “el mundo del blanco”. Además, se vieron confrontados a su identidad como indígenas. Así como la cauchería, los orfanatorios y los primeros internados, los viajes fuera de la región para terminar sus estudios escolares cortaron ciertos procesos de formación en sus propias prácticas culturales, lo que ha hecho que sus conocimientos “tradicionales” se vean limitados pero que, por el contrario, fueron adquiriendo otro tipo de saberes del “mundo del blanco” que les permitieron desenvolverse de manera más eficiente en sus roles de liderazgo.

Sánchez (op. cit. 2007) menciona que los primeros vuelos comerciales asegurados por la compañía aérea Satena y capitales excedentes por el trabajo de algunas comunidades ligado a la explotación de hoja de coca con fines ilícitos permitieron y facilitaron los viajes a la capital del país y la migración de las personas del medio río Caquetá en las décadas de 1980 y comienzos de 1990. Del mismo modo, en Bogotá se creó una organización de indígenas Uitoto, Arhuaco y Tucano llamada *Katuyumar*, que hacía las veces de residencia temporal para indígenas que estaban terminando sus estudios. A su vez, la Universidad Nacional de Colombia¹³² abrió un programa de admisión especial (PAES), para que los grupos minoritarios tuvieran facilidades de acceso a la educación superior, lo que incentivó la migración a la capital del país.

Sánchez (op. cit. 2007: 62-64) indica que hay diferenciados cuatro grupos de migrantes de la región del interfluvio Caquetá-Putumayo a las ciudades. El primero, de hombres y mujeres trabajadores que, en algunos casos, no terminaron sus estudios y en la ciudad sólo pueden acceder a trabajos mal remunerados. De este grupo cabe resaltar que hay hombres adultos que en un momento de sus vidas regresan a sus comunidades para formarse tradicionalmente. La autora menciona, con base en el trabajo de Gabriele Brandhuber sobre los migrantes tukano a las ciudades en Brasil, que es más aceptado en sociedades con sistemas patrilineales y patrilocales que la

¹³² Este tipo de programas fue asumido posteriormente por otras universidades del país.

mujer se vaya de las comunidades, puesto que es una forma de ampliar las alianzas, si bien es cierto que es menos común en estos contextos. El segundo, jóvenes estudiantes que están vinculadas a organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales, las cuales apoyan y financian sus estudios, que vuelven a trabajar con sus comunidades de origen para desarrollar proyectos de investigación y de desarrollo. Un tercer grupo, es el de los “dirigentes” –o líderes- que debieron salir por presiones de la guerrilla. Como ya lo he mencionado han trabajado y trabajan con organizaciones indígenas, con organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. El último grupo lo conforman los “médicos tradicionales” quienes participan en talleres culturales, conferencias y grupos de discusión. La autora precisa que estos “médicos” no han seguido estrictamente las enseñanzas tradicionales para ejercer dicha profesión. Menciona que, de hecho, algunos de ellos la ejercen combinando elementos de la religión católica y de otras tradiciones esotéricas para ampliar su rango de acción.

A su regreso a la región, estos hombres y mujeres, principalmente de los grupos de estudiantes y dirigentes, comenzaron a asumir roles en la dirección de diferentes instituciones o proyectos que se llevaban a cabo: la Asociación de Padres de Familia del internado de Araracuara; una empresa de producción de ají para comercialización por fuera de la región; una asociación con miras a prestar el servicio de energía eléctrica en Araracuara¹³³, para nombrar algunos. Por otro lado, trabajaron y trabajan directa o indirectamente con los cabildos y capitanías de sus respectivas comunidades, asumiendo cargos de gobernadores de cabildo, tesoreros, fiscales o secretarios. Las secretarías pueden ser en educación, salud, mujer, familia y niñez, deportes, recursos naturales o territorio, para nombrar algunos. Del mismo modo, han seguido y participado en diferentes procesos del CRIMA con los organismos gubernamentales y no gubernamentales y han asumido cargos de representación. Una de las líderes con la que me entrevisté fue elegida en el congreso regional del año 2011 como representante del área de la mujer y en el congreso realizado en el 2014

¹³³ Los dos últimos no tuvieron continuidad.

fue elegida como vicepresidente de la organización. Durante mi estancia en el 2012 también había una mujer gobernadora en la comunidad de Puerto Sábalo.

Para mencionar un último proceso de formación de liderazgo e interacción con instituciones, debo mencionar que durante mi primera estancia de investigación supe de talleres de formación política de liderazgo, dictado en Araracuara por la Fundación Caminos de Identidad (FUCAI) en el que participaban tanto mujeres como hombres, algunos de los cuales hicieron parte del equipo técnico para la realización del diagnóstico y las líneas de acción del Plan de Salvaguarda. Entre los contenidos dictados en los talleres cabe mencionar: la caracterización de los Planes de Vida¹³⁴, de lo Planes de Desarrollo, de los Planes de Ordenamiento Territorial, de los Planes de Manejo Ambiental y los Planes Zonales de Desarrollo. También las maneras de realizar proyectos y su consecuente administración, el manejo de los Recursos del Sistema General de Participaciones (Ver Capítulo 6.), el funcionamiento de las Agencias de Cooperación Internacional, la Naturaleza e Identidad de las organizaciones indígenas, Derechos Humanos, proyectos de infraestructura e integración colombiana, Geografía e Historia de Colombia, legislación indígena colombiana e internacional, para mencionar algunos. Esto permite poner en perspectiva los espacios en los cuales actúan los líderes actualmente. De la misma manera muestra los conocimientos que los líderes deben manejar y que empiezan a monopolizar, que les permiten desenvolver sus funciones.

Hablando con hombres y mujeres líderes de la región les pregunté cuáles eran las aptitudes que un líder debería tener. Manifestaron, en primer lugar, que un líder debe conocer la tradición, sus raíces. En segundo lugar, los líderes tienen que conocer su territorio y las necesidades de la población. Si no existe la posibilidad de conocer completamente el territorio, deben sentarse a escuchar a los mayores y conocer los acuerdos entre los diferentes clanes y los diferentes pueblos en relación a los límites y el manejo del territorio y los recursos. De la misma manera debe investigar el “tronco”, la Ley de origen, de “*dónde uno viene*”, para “*no hablar demasiado*” y

¹³⁴ Ver Pereira (2005 y 2012).

hablar con base en los principios tradicionales. Una o un líder debe pedir “*protección de los viejos*” y “*tener espiritualidad desde la tradición*” para no “*dejarse llevar por la mujer falsa*”, quien en este caso representa el alcoholismo, la codicia o el mal manejo de los recursos, entre otros. En este sentido, el líder debe “*tratar de no tocar plata*” y dejarle el manejo del dinero a las instituciones.

5.5. De autoridades y líderes

De acuerdo con López (2008: 41-42) en un primero momento no era tan clara la distinción entre autoridades y líderes en la región del medio río Caquetá. Los primeros líderes, remanente de la interacción con la cauchería, la Colonia Penal, los misioneros y la COA, e iniciadores del CRIMA “combinaban conocimientos de lo “tradicional” y también del mundo blanco”. La precisión en esta primera época es que los “ancianos” dirigían la organización mientras que los líderes que estaban en los puestos del Comité Ejecutivo de la misma eran “secretarios, traductores, emisarios”. Aunque la distinción es en la actualidad más clara, existe aún una dialéctica entre lo “tradicional” y lo “actual” o lo perteneciente al mundo del “blanco”.

Presentemente, los ancianos, las autoridades tradicionales son vistas como “el respaldo, el consejo y la guía” de los líderes. Así lo menciona un abuelo *nipode*:

“Nuestras leyes nunca se cambian. Lo que era el gobernador, el gobierno, esa es la gente mayores. Los gobernadores son los que viven... cada tribu tiene su autoridad. Para gobernar eso un viejo debe tener mucha paciencia y mucha sabiduría. Manejar cosas buenas y cosas malas. Solucionar cosas bueno y cosas malo. Cómo se soluciona lo bueno, cómo se soluciona lo malo y cómo tienen que ser ellos, los gobernantes. Los gobernantes hoy en día... No es así, como estamos hoy. Los gobernadores anteriormente, ellos dependen del viejo. [...] Él tiene que hablar con los ancianos mayores para hacer negociaciones con el hombre blanco. Pero hay que aclarar bien a los viejos. No sólo para el beneficio de él [de los líderes]. Tienen que beneficiarse todos los que viven aquí. ¿Qué es lo que quiere el hombre blanco con el territorio? ¿Cuál es la palabra del hombre blanco para los indígenas?” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

El rol de los líderes, por su parte, presenta más de un cariz. Por un lado, el líder comienza a encarnar la figura que representa a las comunidades para interactuar con instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Por otro lado, el líder debe idear, negociar y desarrollar proyectos en beneficio de una o más de una comunidad; ya sea un líder comunitario o un miembro del CRIMA.

En este sentido las autoridades tradicionales y en particular los maloqueros y dueños de baile detentan el monopolio de los “*medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción*” mientras que los líderes monopolizan discursos y prácticas sobre “*legislación indígena y defensa de los derechos indígenas y de los proyectos y las negociaciones con el Estado*” que les permiten actuar de manera más efectiva en relación a las organizaciones gubernamentales, no gubernamentales, académicas del mundo del “blanco”.

Esta separación entre autoridades y líderes la percibí durante mi participación en el VI Congreso Regional del CRIMA y las contradicciones que se presentan entre ambas figuras fueron discutidas en diferentes ocasiones durante los recorridos por las comunidades durante la fase de diagnóstico del Plan de Salvaguarda. Algunas de las experiencias vividas durante dicho congreso, así como de las vividas durante mi participación en la fase de diagnóstico del Plan de Salvaguarda Capítulo Araracuara, las presentaré a continuación.

5. 6. Yo no tengo maloca, yo no tengo oficina

Una buena parte de las comunidades indígenas del medio río Caquetá están afiliadas al CRIMA mientras que otras están afiliadas a la Asociación de Cabildos Indígenas Uitoto de Caquetá y Amazonas (ACIUCAM) y a la Organización Regional Uitoto de Caquetá, Amazonas y Putumayo (ORUCAPU). Durante los congresos del CRIMA las comunidades afiliadas participan a través de sus gobernadores y líderes, y secretarios de las áreas de trabajo que cada comunidad tenga según la organización dispuesta en los estatutos internos de los cabildos de cada comunidad. Del mismo

modo, de cada comunidad viaja al menos una autoridad tradicional. Durante el congreso en el que participé fueron delegados de otras comunidades que, aunque no estaban afiliadas al CRIMA, fueron invitadas para tratar asuntos de los pueblos indígenas en conjunto.

Estos delegados intermedian entre las comunidades y sus intereses particulares y los miembros del Comité Ejecutivo del CRIMA y las políticas y programas que plantea la organización. Ellos llevan las decisiones conciliadas que toman las autoridades tradicionales y las asambleas comunitarias y la junta directiva de cada cabildo. En este sentido, conforman la asamblea del CRIMA.

Las decisiones, políticas y programas que piense llevar a cabo el CRIMA como organización dependen de las decisiones que democráticamente se tomen durante la asamblea y de las posibles reformas que se hagan a los estatutos de la organización. Los secretarios de las diferentes áreas de trabajo prestan un apoyo operativo al Comité Ejecutivo; son los miembros del Comité Ejecutivo y los secretarios los que más contacto e interacción tienen con representantes e instituciones gubernamentales y no gubernamentales.

Es de interés resaltar que previo y durante el desarrollo de un congreso se gestan alianzas entre diferentes individuos o grupos de individuos para lanzar propuestas durante el congreso y que éstas sean aprobadas alcanzando mayorías, o lograr escoger algún puesto representativo de interés dentro del Comité Ejecutivo o las secretarías. Las alianzas pueden ser entre miembros de un mismo clan, entre clanes de un mismo pueblo, entre individuos o clanes de diferentes pueblos. Desde hace un tiempo se llegó al acuerdo de que la presidencia se rotaría cada dos años entre los cuatro pueblos: Andoque, Uitoto, Muinane y Nonuya puesto que en la región los Uitoto son mayoría y se busca la participación activa y la representatividad de los cuatro pueblos. La rotación ha seguido el patrón Uitoto-Muinane-Nonuya-Andoque. Durante el congreso que participé fue elegido un presidente andoque y este año (2014) de nuevo se ha elegido un presidente uitoto. Me parece importante resaltar

que el presidente andoque adelantó estudios en derecho y terminó la carrera de antropología; sin embargo, el hecho de que los otros presidentes no hayan tenido la oportunidad de acceder a la educación superior no a sido una desventaja en el desempeño de su cargo. Por otro lado, ha habido miembros del Comité Ejecutivo y de las secretarías que han adelantado estudios técnicos en áreas de la salud o carreras como Etnoeducación. Sin embargo, la cantidad de personas de la región que han obtenido un diploma de educación superior sigue siendo considerablemente baja.

El congreso se realizó en la maloca muinane de Aurelio Suárez, ya que la maloca que se había construido para llevar a cabo las reuniones semestrales del Comité Ejecutivo y las secretarías y para los congresos se deterioró y posteriormente se quemó.

Mi llegada a la región, en mi primera estancia, se dio alrededor de 5 días antes de la realización del congreso. Un colega antropólogo, en ese entonces estudiante de pregrado, también se encontraba desarrollando su trabajo de campo en la región. Él y yo manifestamos nuestro deseo de participar y colaborar de alguna manera en el desarrollo del congreso al dueño de la maloca, con quien nos reuníamos en la noche en su mambeadero a discutir nuestros temas de trabajo de tesis. Dos noches antes del día previsto para el comienzo del congreso, algunos miembros del entonces saliente Comité Ejecutivo del CRIMA llegaron al mambeadero a solicitar el préstamo de la maloca para llevar a cabo el congreso. En ese momento el maloquero comunicó a estas personas el interés de mi colega y el mío de colaborar en el congreso. La tarea que se nos asignó fue principalmente la sistematización tanto de las actas del congreso como de la reforma que se hizo de los estatutos. Recuerdo el momento en el que uno de los hombres me dijo “*¡Venga, mambee!*”, me dio un pedazo de ambil de un poco más de un centímetro cúbico y me adelantó su tarro de coca para tomar el mambe. Ese fue el primer pago en ambil que recibí en la región.

Aurelio dejó entrever su preocupación por la premura de la situación, en el sentido en que apenas si quedaba tiempo para organizar la maloca y recibir a los

invitados. Si bien es cierto que no era el organizador del congreso, su imagen como maloquero estaba en juego. Finalmente, era a su maloca donde la gente iba a llegar y debía ser muy bien recibida, demostrando así su generosidad y aumentando su prestigio, y en el fondo no quería dejar espacio para las habladurías y críticas de la gente. Días después de la finalización del congreso fui testigo de esto. Mientras estaba trabajando con los Andoque, en una de las malocas surgió un comentario acerca de que el baile de cierre y algunas instancias del congreso no habían sido bien organizados y culpaban al maloquero. Al haber presenciado el trato entre los miembros del saliente Comité Ejecutivo y el maloquero, les comenté que Aurelio simplemente había prestado su maloca y que los organizadores eran los miembros del comité ejecutivo del CRIMA en ese momento.

El congreso es el único evento que se ha realizado en esta maloca. Pude presenciar otros durante mis dos estancias en la región: la organización logística de campañas electorales regionales, un encuentro con una representante del Ministerio del Interior para explicar el marco lógico del desarrollo del Plan de Salvaguarda y una reunión de los representantes de las diferentes comunidades del medio río Caquetá en la negociación del manejo que se le iba a dar a la zonas entre los resguardos y el Parque Nacional Natural serranía del Chiribiquete. Tampoco es la única maloca ni de la región del medio río Caquetá ni de la región amazónica en la que se realizan este tipo de actividades. La maloca se ha vuelto un espacio en el que dialogan y negocian los indígenas con representantes del mundo del blanco. Hay una confrontación dialéctica entre el mambeadero y la maloca como uno de los espacios¹³⁵ de reproducción del conocimiento tradicional y el conocimiento y las dinámicas que proponen o imponen las instituciones gubernamentales y no gubernamentales. Fue en las malocas de las comunidades en las que llevamos a cabo las reuniones de diagnóstico del Plan de Salvaguarda. Es por esto que traigo a colación el comentario de un abuelo *nipode* al decir “*Yo no tengo maloca, yo no tengo oficina. [...] Hoy en día usted en el mambeadero no escucha lo que es la historia tradicional. Hablan no más de transferencias, proyectos.*” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011) puesto que ahora

¹³⁵ No se puede olvidar la chagra y las actividades relacionadas a la misma.

la maloca se concibe también como las oficinas de las instituciones, donde se organizan y realizan reuniones, donde se negocia, donde se cierran acuerdos, donde se toman decisiones.

Fue en el contexto del congreso, en la reforma de estatutos, en el que se planteó que las autoridades tradicionales y en el caso particular del congreso los *tinipoa* serían quienes se encargarían de servir de “guías y apoyo espiritual de los líderes” y no podrían directamente desde entonces tomar decisiones de tipo administrativo. Esto se dio porque uno de los *tinipoa* había firmado un documento en nombre de la organización que iba en contra de los indígenas de la región y servía a intereses de personas particulares.

En este contexto, las autoridades tradicionales sienten que cada vez más desconocen las dinámicas del mundo del blanco, de la organización de los cabildos y de las dinámicas del CRIMA. Así lo mencionaba un maloquero Andoque:

“El gobierno indígena ya no nos funciona. Porque un capitán no se acuerda de los funciones que es... Sino solamente pone cuidado lo que puede ser un gobernador, un líder que hablan de... Ya no más se piensa en tener. Ya se olvida de la función que tiene acá. Entonces pues uno qué más puede hacer. Uno también tiene que estar... Uno ya queda callado ahí. Esto para que funcione, uno solo no lo puede hablar. Uno lo piensa. Uno lo piensa, yo lo pienso mucho. Muchas veces... Yo estoy sentado o acostado, pienso cómo funcionaban las autoridades indígenas, cómo funcionaba los cantores, cómo funcionaban los enfermeros indígenas, los yerbateros. Yo pienso. Pero si no hay otra persona con la que uno puede hablar, entonces a mí no me funciona porque así solo no. Para que escuchen los jóvenes pongamos... Esto, uno tiene que hablar con otra persona, con un viejo igual a uno. A ver si lo escuchan. Pero uno no puede hablar directamente con los jóvenes por que ellos... Uno puede hablar un ratico. Ellos tienen trabajo, entonces a uno lo dejan sentado ahí. En cambio dos viejos sí pueden estar hablando. Mi papá cuando ya yo fui hombre, ya mi papá nunca salió a las reuniones. Yo era que me iba a las reuniones. Vivía ahí, venía a informar, contaba. Llegaban otros viejos a hablar con él y yo escuchaba lo que hablaban. Se acabaron los viejos, también quedó solo. Entonces ahorita no... Pongamos ahorita, podríamos estar hablando aquí, con personas de otras malocas podríamos estar hablando. Ahorita como me ha pasado me dicen ‘Bueno, yo me voy porque yo estoy

ocupado en balsas¹³⁶, no he terminado’. ¡Ese trabajo es que no deja hacer lo de nuestro! Y ya nunca se va a poder porque, con esta minería... Ahorita en minería el capitán de los [...]... Yo sé que él sí está dando ideas de cómo se maneja eso, porque eso es hasta bueno, esos trabajos que se están haciendo. Pero ya en esto, cómo se hacen los trabajos tradicionales para cuestiones de baile, para cuestiones de reunión, defensa de uno, eso ya no. Lo que es de actualidad, cómo está lo que usted me está preguntando así, yo no le puedo decir ‘Esto está pasando...’ porque la verdad yo no entiendo cuál es... Ni lo entiendo. Si yo lo entendiera, le diría esto es... Hablan leyes al frente mío, pero yo no entiendo” (F.A. Aduche, oct. 2011).

Este capitán andoque presenta una cara de la situación que se presenta en la región. Algunas de las autoridades tradicionales hoy en día dan prioridad a ciertas actividades que realizan los líderes, principalmente la obtención de recursos monetarios. Si bien es cierto que los recursos que jalonan los líderes tienen como finalidad ser invertidos en la comunidad para resolver problemáticas concretas, la percepción no sólo de este capitán andoque sino de muchas otras personas –Uitoto, Muinane, Nonuya- es que algunos de los líderes buscan obtener un beneficio personal, o al menos para su núcleo familiar, de los recursos que manejan para las comunidades. Estos recursos llegan bajo el manto de proyectos que buscan desarrollarse en las comunidades y dicho desarrollo necesariamente implica otro tipo de organización al que comúnmente se lleva a cabo para las tareas diarias o para cierto tipo de actividades tradicionales –bailes-, dentro de las comunidades.

A estos comentarios, el hijo mayor del maloquero añadió:

“En la gobernabilidad actual... Como decía mi papá, la autoridad tradicional tiene unas funciones determinadas; en la evolución eso ya no es aplicado. Aunque algunos capitanes tienen el conocimiento pero para las funciones actuales ya no encajan. Porque hoy en día hay muchos compromisos con el gobierno que hay que cumplir y el comportamiento de la sociedad es muy distinto al anterior. Entonces cuando se presenta eso, pues no lo entienden. No se ejerce autoridad. La autoridad que nosotros nombramos, los capitanes, el gobernador, pues no están en condición de responder, de resolver ninguna situación actual. Ahorita se puede decir que no hay autoridad. Lo que tenemos es una estructura de gobierno que usted puede ver muy bonito en un esquema, pero eso no es autoridad” (H.A. Aduche, oct. 2011).

¹³⁶ Balsas que extraen oro del lecho del río Caquetá.

Lo que menciona este líder como una ausencia de autoridad es la efectividad que se reconocía al trabajo de un maloquero en relación al manejo de una comunidad. Hay que tener en cuenta que en el caso del resguardo Aduche, tanto los capitanes como el gobernador de cabildo en ese momento eran hombres que no tuvieron tanta interacción con el mundo del blanco más allá de sacar caucho, los estudios en las misiones, la interacción con los antropólogos y biólogos y otros representantes de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, pero que no fueron hombres que trabajaron activamente en espacios como el CRIMA. No obstante, es una preocupación generalizada de los maloqueros del medio río Caquetá este desconocimiento de las dinámicas del mundo del blanco.

Por su parte, su hijo menciona y refuerza lo que pasó en la reforma de estatutos del CRIMA durante el congreso:

“Tiene que cambiar como un modelo de gobierno. A las autoridades tradicionales ponerlas a lo que es: Fomentar las actividades culturales, fortalecer la cultura. Eso sí ellos saben. Por ejemplo, enseñar a cantar, a bailar, enseñar trabajos tradicionales. Para eso sí están los que son *capitanes* [en el caso de los Andoque y maloqueros en el resto de la región]. Tienen lo suficiente conocimiento para eso. Ya para atender los programas actuales que manda el gobierno se requiere capacitar recurso humano para que se pueda entender, medio entender, qué es lo que el gobierno nos está pidiendo” (H.A. Aduche, oct. 2011).

En este caso, se plantea una delimitación del trabajo organizativo de un maloquero hacia lo que se entiende como “tradicional”. Además, este líder muestra otra realidad de la región: que hay hombres y mujeres asumiendo roles de liderazgo que desconocen tanto sus saberes tradicionales como el conocimiento del mundo blanco para ejercer de mejor manera sus tareas, a pesar de los diferentes tipos de formación o capacitación que se han recibido en la región:

“Desde que yo era niño, acá ha habido muchas capacitaciones. A nivel comunitario, a nivel del CRIMA. Pero ya no se entienden. Por parte de ellos [de las autoridades tradicionales] no se entiende. [¿Pero antes sí?] Pues nunca se ha entendido, ellos no lo han entendido. Por parte de los capitanes, de los adultos, nunca lo han entendido. Cualquier explicación en un taller, para ellos es como nada. De pronto la nueva generación sí pueden entender. Por lo

menos ellos saben escribir, pueden tomar alguna nota de lo que están diciendo, lo pueden repasar y lo pueden grabar. Pueden escribir por ahí cualquier reproducción y leerlo, pueden preguntarle a un abogado cuando llegue o a otro blanco lo que quiere decir. Entonces ahí se va entendiendo. Pero los capitanes, como nunca tuvieron la posibilidad de escribir ni nada. Era como, les dictaban talleres y nada. Eso ha pasado con las autoridades de nosotros” (H.A. Aduche, oct. 2011).

Este desconocimiento de las dinámicas del mundo del blanco ha hecho que algunas personas se aprovechen de las autoridades tradicionales y las manipulen, haciendo que firmen documentos para beneficio de particulares, como lo he mencionado anteriormente. Estas dinámicas se dan en las diferentes comunidades en diferentes grados y contextos, como lo supe durante el recorrido de diagnóstico del Plan de Salvaguarda por las comunidades del medio río Caquetá. Así lo expresa el hijo del maloquero andoque:

“Como siempre la comunidad pues no entiende. Creen que tener a un viejo ahí, a un capitán, como para que responda a los programas actual, funciona como una pantalla. Porque ahí, dentro de la comunidad.... Por ejemplo, interesados en algún programa, en algún proyecto, tener ahí un viejo. Porque a un viejo le van a decir ‘tal cosa es así, tal cosa es así’, pues como él es muy débil o no sabe, se aprovechan la inocencia de él. Lo que hacen es ganarse la confianza y la firma de él para obtener beneficio personal. Aquí en la comunidad existen muchas personas de esas. Por eso a esas personas no les conviene que se haga un gobierno sólido, porque saben que pueden perder la oportunidad de engañar al anciano y obtener otros beneficios a partir de su firma” (H.A. Aduche, oct. 2011).

A lo que concluyó planteando la diferenciación de tareas dentro de los gobiernos comunitarios:

“[Hay que hacer] algo para concientizar a la gente de la realidad, y mostrarles como una viabilidad para organizar la autoridad; cada cual en su función. Poner en el cabildo la persona que entiende el cabildo, que sepa desenvolverse frente a los programas que el gobierno pues nos está exigiendo. Y en lo tradicional, poner personas tradicionales, que saben orientar las cuestiones tradicionales. No poner lo tradicional en el cabildo porque el tradicional no va a entender qué es lo que están diciendo del gobierno” (H.A. Aduche, oct. 2011).

Durante mis dos estancias en la región pude observar que la figura de autoridad tradicional y de líder –ya sea gobernador/a de cabildo, profesor/a, promotor/a de salud, miembro del CRIMA, entre otros- están en una continua contradicción. La figura de autoridad tradicional es vista y asumida como el gobierno “dentro” de la comunidad mientras que la figura del cabildo es vista como el gobierno hacia “afuera”.

Hombres y mujeres en general afirmaron que “*los abuelos se quedan solos*”, esto es, que los jóvenes cada vez menos se acercan a los mambeaderos y se sientan a aprender el conocimiento tradicional. Algunos jóvenes mencionaron que no asisten a los mambeaderos porque eso “*no garantiza la obtención de un diploma [ni de bachiller ni universitario]*”. Aunque se menciona que sentarse a aprender la tradición no les resolverá toda una serie de necesidades básicas que se han integrado de diferentes formas a las dinámicas de la Gente de Centro, alimentos, herramientas, motores, electrodomésticos, acceso a la educación superior este no es, no obstante, un pensamiento generalizado entre los jóvenes.

Tanto autoridades tradicionales como líderes manifestaron que hay un desconocimiento por parte de los otros de sus funciones, roles y objetivos, en ese sentido se han dado muchos malentendidos y desacuerdos, lo que redundo en conflictos internos. Sin embargo, todos estuvieron de acuerdo en que el maloquero debe ser la base. En este sentido se ha buscado y se sigue buscando que la población en general, y las autoridades tradicionales en particular, tengan una formación en legislación nacional y particularmente, en legislación indígena. De hecho, se busca una actualización en los conocimientos ya existentes puesto que ya ha habido este tipo de formaciones en la región, de parte de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. En este sentido, se alega que cada gobierno expide y expide leyes y “*por eso es que no funcionan las cosas en el país, porque no han terminado de sacar una ley y no saben si funciona o no y ya están sacando otra*”. También se afirma que “*el maloquero trabaja con la ley divina [la Ley de origen dejada por el Padre Creador]. La ley humana [la ley del Estado] ha venido interrumpiendo*”. En las

discusiones que presencié y entrevistas que desarrollé también se mencionó la necesidad de la formación de los líderes tanto a nivel “tradicional” como a nivel del mundo del “blanco” puesto que hay casos en que los jóvenes no se han formado; por esto me dijeron “*si uno nombra un hijo sin instruir, es venganza*”, en el sentido en que la falta de formación puede conducir más fácilmente a errores que pueden perjudicar a los pobladores gravemente.

Además, se forma una competición entre las autoridades tradicionales y los líderes por la toma de decisiones y los espacios de control de cada figura. Así me lo mencionaron: “*hay dos competencias de autoridad, de ley [Ley de origen y leyes del Estado]. Hay dos novias*”. En los relatos míticos los hombres fracasan o los problemas surgen cuando se relacionan con la “mujer falsa”; estas historias invitan a buscar a la “mujer verdadera”, la mujer trabajadora que puede complementar con sus conocimientos, sus consejos y su trabajo al hombre. En este sentido no se puede tener dos mujeres al tiempo y evitar a la “mujer falsa”. Por eso, el manejo de dos leyes y dos instancias de gobierno causa problemas.

En este capítulo he presentado diferentes procesos históricos –caucherías, misiones, aparición de la Colonia Penal, o de la Corporación Araracuara- como procesos que influyeron en la aparición de la figura de liderazgo. Del mismo modo he presentado otro tipo de actividades, como la bonanza coquera o la presencia de grupos guerrilleros, que han influido en las percepciones y en las formas de relacionarse de la Gente de Centro.

La Constitución Política de 1991 consolidó y legitimo el reconocimiento de los pueblos indígenas como minorías étnicas y su derecho a organizarse según sus formas y ejercer su autonomía en los resguardos. En este contexto los grupos y las organizaciones indígenas se fueron formando y consolidando sus procesos de gobierno propio y de liderazgo con base, también, en la interacción con instituciones gubernamentales y no gubernamentales con presencia en la región.

He presentado la organización interna de las comunidades y la organización y congresos del CRIMA como espacios donde se confrontan y se complementan las figuras de autoridad tradicional y de líderes.

Las autoridades tradicionales, los líderes y la población del medio río Caquetá viven espacios de confrontación, reafirmación y negociación de una identidad indígena frente al Estado colombiano, y cada gobierno de turno, y el reconocimiento como minorías otorgado por la Constitución Política de 1991. Algunas de estas dinámicas y la visión que tienen de las mismas las presento a continuación.

CAPÍTULO 6. ESPACIOS DE CONFRONTACIÓN, RESISTENCIA, REAFIRMACIÓN Y NEGOCIACIÓN

El reconocimiento¹³⁷ que se hace de los pueblos indígenas, afrodescendientes, raizales y Rom como minorías étnicas abrió espacios de diálogo, reafirmación étnica, resistencia y confrontación a las dinámicas de la sociedad dominante. En esta articulación a una “nacionalidad” colombiana, se plantea el reconocimiento de las minorías étnicas como ciudadanos con derechos y deberes que, afirmando una diferencia sociocultural, deben negociar con instituciones gubernamentales para mantener dicha diferencia pero a la vez hacer valer sus derechos y ejercer sus deberes como colombianos¹³⁸.

Los habitantes del medio río Caquetá deben hacer frente a divisiones territoriales y político administrativas que se traslapan en diferentes niveles. Por un lado, las comunidades se distribuyen a lo largo de las dos márgenes del medio río Caquetá. En la margen izquierda, el departamento del Caquetá y la pertenencia a la jurisdicción del municipio de Solano. Del lado derecho, el departamento del Amazonas (Ver Mapas 2. y 4.). Por otro lado, los resguardos, como delimitación y definición legal de una parte o la totalidad de un tercer tipo de concepción del territorio, los territorios ancestrales.

En algunas ocasiones un territorio ancestral no queda comprendido completamente dentro del resguardo. De hecho, en muchos casos tanto el espacio del espectro electromagnético como el subsuelo no son reconocidos como pertenecientes al resguardo sino que son propiedad del Estado colombiano. Esto abre discusiones acerca del manejo de los recursos del subsuelo en territorios indígenas porque sienten vulnerados sus derechos sobre sus territorios ancestrales. Por otro lado, algunas veces los resguardos quedan en dos departamentos, lo que genera inconvenientes en la

¹³⁷ Ver Capítulo 5.

¹³⁸ Cfr. Chaves (2010: 84)

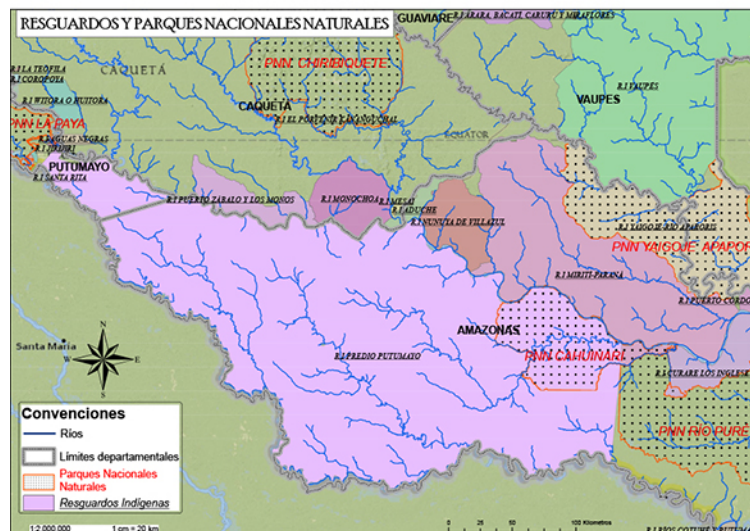
administración y manejo de recursos puesto que las autoridades y líderes indígenas deben dividir sus esfuerzos en viajes y negociaciones con representantes gubernamentales departamentales y muchas veces las gobernaciones entre ellas no se ponen de acuerdo.

Esto pasa de alguna manera con la gente del medio río Caquetá ya que hay servicios, sobre todo en educación y salud que cobijan a unas comunidades y otras no. Avances se han visto en el departamento del Amazonas, sobre todo por la participación de los líderes en la MPCCI (Ver Capítulo 5.). No obstante, los indígenas buscan un diálogo y esfuerzos interdepartamentales para que se vinculen las comunidades de ambos márgenes a los programas de los dos departamentos.

En el caso de los resguardos del margen derecho del río Caquetá, el manejo de los resguardos se ve comprometido por el traslape con la jurisdicción del municipio de Solano. En dicha zona de traslape se han solicitado y adjudicado títulos para la explotación minera¹³⁹. En este caso las comunidades del medio río Caquetá deberán pasar por el proceso de consulta previa, así como lo vivieron para la ampliación del Parque Nacional Natural Serranía del Chiribiquete.

¹³⁹ Ver Zárate Botía (2012: 87).

Mapa 5.
Resguardos y Parques Nacionales Naturales



Realizado por: Mabel Martínez

Fue muy diciente una explicación que obtuve cuando estaba trabajando con los Andoque. Estando en una de las malocas, en mi primera estancia en la región, les expuse a los capitanes y a algunos líderes que me interesaba conocer la forma de “gobierno propio” que ellos como pueblo estaban viviendo. Después de un largo momento que ellos tuvieron de deliberación en su idioma me dijeron que iba a trabajar en diferentes veredas y que en cada una de las veredas iba a tratar un tema: gobierno y territorio, salud, recursos naturales y educación. Me pareció curiosa esta separación porque durante el congreso y las conversaciones sostenidas y dentro los textos etnográficos y etnológicos que había leído sobre los indígenas en general, y sobre los indígenas amazónicos en particular, el pensamiento indígena se presenta como una totalidad. Por otro lado, fue recurrente la afirmación de que en el territorio se encontraba todo ordenado: gobierno, recursos naturales, economía, educación, salud, entre otros. Cuando les pregunté por qué hacían dicha separación me respondieron *“Así es como lo tiene separado el Estado. Hay ministerio de educación, de salud. Así nos toca negociar con ellos. Con cada uno por separado. A ellos no les importa hacer planes integrales por que no les conviene. Les sale muy caro”*.

En este capítulo presento las diferentes temporalidades que conllevan los procesos indígenas y los procesos de organizaciones gubernamentales. En seguida, describo la relación que existe entre la medicina tradicional y la medicina occidental. En un tercer momento expongo de manera general los desafíos y los retos que enfrenta la Gente de Centro en relación al manejo de los recursos naturales y el territorio. Acto seguido, explico de manera sucinta las formas en que los pobladores del medio río Caquetá se buscan conseguir recursos monetarios para satisfacer sus necesidades básicas. Luego describo el contexto de elecciones de autoridades locales a nivel nacional que presencié en la región. Posteriormente, expongo brevemente nuevos contextos donde se realizan bailes no tradicionales. Finalmente, hago una comparación entre la figura de la autoridad tradicional y del líder como síntesis de la segunda parte y del trabajo en general.

6.1. ¡A la Ley de origen no se le puede estar molestando dos veces!

Una de las problemáticas que manifestaron los hombres y mujeres con las que dialogué en el medio río Caquetá es la diferencia de los ritmos o de las temporalidades que manejan los blancos y que manejan ellos mismos. Los ritmos de los procesos están caracterizados por diferentes referentes. Los calendarios de trabajo en las comunidades están marcados por los ciclos estacionales, las temporadas de lluvia y de sequía para abrir las chagras y sembrar sus cultivos, para cazar y pescar diferentes especies y para realizar diferentes bailes, según la época del año y la floración y fructificación de diferentes plantas y árboles que indican la disponibilidad de diferentes productos. No obstante, otras temporalidades se han asimilado. La educación misional y laica impusieron otro manejo del tiempo, el calendario escolar, la misa los domingos, los días festivos con base en fiestas religiosas. También, se reconocen las dinámicas de las instituciones gubernamentales y no gubernamentales; los periodos gubernamentales y los procesos electorales a nivel local, regional y nacional, lo que implica siempre un cambio de políticas de gobierno y redundante en la prioridad que se da a los procesos de los pueblos indígenas.

Esto lo deja ver la explicación de un maloquero andoque en la medida en que menciona que el Estado debe ser consciente de la diferencia de dinámicas entre éste y las comunidades indígenas:

“La idea es llegar a ese nivel de reconocimiento, y a mantener o a apoyar ese principio con su propia dinámica que ya está escrito en la Ley de origen y sus reglamentaciones de hacer las cosas. Por eso ya está estructurado en los calendarios ecológicos, cuándo es tiempo de baile, cuándo es tiempo de trabajo, cuándo es tiempo de charla, cuándo es tiempo de prevención en salud, cuándo es tiempo de comunicaciones, cuándo es tiempo de hacer los contactos de convivencia. Ya está hecho. Tampoco está esto reconocido porque de pronto el gobierno blanco tiene sus propias metodologías y no se basa de un calendario ecológico sino se basa en unos metodologías de sistemas de trabajo. Por acá, digamos, llegan en época de tumbar para hacer baile, nos llega una reunión, entonces ya no lo vamos a hacer [el baile] porque el otro necesita aplicar su metodología. ¡Y eso está incluido dentro del Plan de Vida! Los calendarios ecológicos a donde efectivamente se hacen tales obras, se concretan. Ese es el Plan de Vida. Porque si se mocha [se corta] eso, el Plan de Vida se está debilitando, se debilita. Esto tampoco ha podido estar como ahí, como relacionado hoy en día con el hombre blanco. Eso también es una parte que está como cambiando también, la forma de actuar y pensar el indígena. Porque viene esa otra... ¡Hay que cumplir con esa otra metodología! Entonces muchas veces se va más a apoyar esa tal metodología y se deja la metodología del indio. ¡Y ahí se va fracasando los Planes de Vida!. Una reunión cuando es tiempo de hacer chagra... Todo el mundo en la chagra, los capitanes, las chagras de cada familia... Por esa reunión no se hace. ¡Pues ya quebró ahí el Plan de Vida para poder hacer el baile! Porque si no se hizo esa chagra, ya no se va a hacer el baile y ya no hay un proceso cultural. Pero el proceso del blanco sí le sirvió porque sí cumplió. ¡¿Pero acá ya qué se hace?! Son cosas en las que queremos que de una y otra forma sea realmente interpretado, en compañía con los trabajadores que nosotros llamamos del hombre blanco, o los interlocutores, o los visitantes. Para que realmente se trate de ubicar todo un proceso indígena frente al proceso general. Que de pronto va a decir: ‘¡Ah, pero es que los indígenas son muy complicados!’. Pero si la ley está diciendo que hay que valorar la cultura, pues entonces no se puede quejar que es complicado porque si no se va a dejar valorar por no complicarse, ¡pues está hecho! ¡Desviando el Plan de Vida! Entonces con qué vamos a fortalecernos culturalmente si vamos a ser nosotros complicados. Pues no es ninguna complicación, ¡es una Ley de origen! Y si cambiamos esa Ley de origen, nosotros sí nos vamos a complicar porque nos vamos a obstaculizar procesos” (E.R. Aduche, oct. 2011).

Una de los elementos que quiero resaltar de esta conversación es el hecho de que hay dinámicas que para los indígenas es muy difícil dejar de realizar o de cumplir puesto que son un mandato de la Ley de Origen. Anteriormente (ver Capítulo 4.) mencioné que la preparación de un baile se planea incluso con varios años de antelación. Para esto deben ser abiertas y preparadas varias chagras para obtener los productos que serán utilizados en el baile: yuca, tabaco y coca, para nombrar los principales. Varios maloqueros mencionaron que muchas veces debieron abandonar los trabajos en sus chagras y en sus malocas para asistir a reuniones en Araracuara, o fuera de la región. Dejar de lado la realización de un baile puede ser peligroso puesto que, como ya lo he dicho, uno de los objetivos de los bailes es curar las enfermedades en el territorio y en la gente. Por otro lado, se supone que un maloquero no debe abandonar por mucho tiempo su maloca ya que es desde allí desde donde maneja y controla el territorio y protege a su gente.

Además, se menciona la diferencia en los “sistemas de trabajo” entre los indígenas y concretamente el gobierno colombiano. Asimismo, se plantea que el cambio de dinámicas puede afectar los Planes de Vida. Aquí hay un doble significado del “Plan de Vida”. Por un lado, los Planes de Vida son documentos que se han realizado a nivel comunitario, de manera participativa, con base en los principios culturales, que se desarrollan con el fin de plantear el reconocimiento como comunidad, lo que se busca como comunidad y la manera como esto se va a llevar a cabo. Por otro lado, cuando mi interlocutor habla del Plan de Vida, se refiere a las órdenes que establece la Ley de origen.

De manera más concreta lo expresa el mismo maloquero:

“Por ahora hay unos ciertos desconocimientos por posiciones de aculturación, pero realmente no ha sido como la definición de que desaparezca la cultura. Pero si se sigue así, puede llegar a desaparecer la cultura. Así puede llegar. Todavía no ha pasado nada. Es hay que aterrizar un poco más y revelar un poco más nuestra relación con el gobierno occidental y buscar la manera de que realmente pues cumpla lo que está diciendo la Constitución a favor de las culturas indígenas y su identidad, y nos tenga en cuenta y que los procesos indígenas no es como una camisa de fuerza. Los procesos indígenas tienen su propio desarrollo y si el gobierno quiere que

exista capitanes, médicos tradicionales, educadores, orientadores, tiene que entender de que eso no se hace en 5 años o en 2 años. Pa' que resulte un cantante indígena de diferentes bailes, baile de frutas, de inauguraciones, de bautismo, de carguero, de tablón, de cabeza, de charapa, son procesos que duran mínimo 16 años. Y no se puede decir que: 'En dos años necesito que ya usted tenga un capitán o un médico o un cantor.' ¡No se puede! Porque eso tiene un proceso propio. Entones como hoy en día se dice [hace referencia a los representantes del gobierno] que 'La metodología mía, yo quiero es resultados, te voy a dar cuarenta millones pero pa' que usted, en cinco años apenas se acabe esa plata, necesito que ya usted tenga el médico tradicional' ¡Eso es imposible! Y por cumplir esa metodología, ese sistema de formación, se hace al afán y finalmente no se hace nada. [...] Para eso [fortalecimiento de la identidad y las prácticas culturales] necesitamos un real apoyo de parte del gobierno. Que nos den una facilidad. No es que ellos nos van a venir a preparar. Que nos garantice un espacio con el apoyo de sus propios elementos. Porque en la actualidad hay muchos inconvenientes, muchos obstáculos, muchas cosas que intervienen para poder llevar este proceso que, si no existiera el zapato, la ropa, la plata, los tiquetes, el azúcar, la sal, las pilas, los anzuelos, los machetes, los motores, la gasolina... si no existiera eso, esta estructura de gobierno propio, ¿qué era lo que necesitaba? Simplemente necesitaba era tiempo, dedicación, ambil, coca, chagra para tener alimento y sentarse a dialogar. Quince años, siete años, tres años, seis años, doce años. Pero hoy en día, si vamos a hacer sentar un cacique para que realmente traspase eso, tiene que estar sentado dos años, un año, con pura coca, ambil y fruta de la chagra, carne, pescado. ¿Con qué va a comprar el azúcar, el jabón, la gasolina para el peque¹⁴⁰? Pues mientras se pare a buscar eso, pues ya para un proceso y ya no es formal. Y es por eso que actualmente, realmente, esa es la otra realidad, de que nuestros mayores por algo no se sientan permanente. Porque él tiene una necesidad y el joven tiene otra necesidad. Ambos se paran... el mayor se puede parar o el joven se puede parar y ya se mocha [corta] ahí unos procesos de Ley de origen y se puede enojar la Ley de origen. Porque la Ley de origen dice que cuando uno la invoca diciendo 'Este es nieto, quiere esta palabra de ley, es al comienzo y al final'. Si se mocha antes, se enoja porque él dice: 'Yo no soy novia suya para que usted un ratico me esté saboteando y después ya se va'. Antes hay perjuicio. Eso es lo que debe entender el gobierno. Por eso es que si el cacique se sienta: 'Bueno, voy a empezar'. Una semana y llega: 'Mire, ¡ah!, no hay jabón. Yo me voy pa'llá, cerca hay un proyecto'. ¡Ya se mochó! O el joven viene y dice: '¡Me faltan zapatos!' ¡Ya la ley de origen se enoja, porque a la Ley de origen no se le puede estar molestando dos veces! ¡Es una sola vez, hasta terminar! En cambio la ley del blanco, usted si puede dejar de estudiar un rato y luego vuelve y ahí está el libro y está el profesor; no hay ningún dios que le esté diciendo 'No, ya usted dejó, no venga'. ¡Acá es diferente! Acá el dueño de la palabra de la Ley de origen dice '¡No, no me venga a sabotear!'. Esa es la otra cosa. Eso no quiere decir que sin la plata del blanco, ni la gasolina, ni el jabón

¹⁴⁰ Cierta tipo de motor adaptado para el transporte fluvial.

ni el azúcar ¿no vamos a poder hacer eso? ¡Eso no quiere decir eso! Lo que se está diciendo es de que se hace, si se va a hacer a medias, no sirve” (E.R. Aduche, oct. 2011).

A nivel cultural el abandono o la interrupción de los procesos de formación puede ser perjudicial para quienes están implicados porque culturalmente –por Ley de origen- debe respetarse una disciplina de trabajo. Por otra parte, hay una preocupación por la obtención de bienes que se han vuelto de primera necesidad y dicha obtención requiere el abandono de los procesos de formación por parte de los jóvenes y la vinculación a las dinámicas de mercado con el fin de obtener un salario o dinero para solventarlas.

6.2. Entre medicina tradicional y medicina del blanco

La salud es un campo en el que se ha negociado mucho entre los pueblos indígenas amazónicos y el Estado colombiano. La Gente de Centro reconoce la necesidad de articular lo que ellos llaman “medicina tradicional” a la medicina occidental. Ellos actualmente admiten que hay enfermedades de las cuales desconocen su origen y que, en ese sentido, no saben cómo tratarlas.

A nivel estatal se han expedido decretos que garantizan el reconocimiento de los sistemas tradicionales de salud. De la misma manera, a nivel nacional las organizaciones indígenas negocian con el gobierno nacional para establecer un sistema de salud indígena, que atienda las necesidades de manera diferencial de todos los grupos étnicos minoritarios.

Estas experiencias de articulación de la “medicina tradicional” y “occidental” se han vivido en todas las comunidades del medio río Caquetá. Varios indígenas, hombres y mujeres, se han formado como promotores de salud, para llevar a cabo campañas de prevención de enfermedades y trabajar de manera articulada con los médicos tradicionales.

La explicación que me dio un líder andoque acerca del manejo de salud ilustra estas dinámicas:

“Ya cuando llegan los programas del blanco, de acuerdo al Decreto 1811 [de 1990] que está diciendo que se debe trabajar coordinadamente entre la medicina occidental y lo propio de nosotros, la comunidad decide nombrar promotor, elegir promotor, elegir una persona para que lo capacite el Estado. [...] Y ya se meten los programas en donde entramos a trabajar coordinadamente con el Estado. [...] En el tema de salud hay como un organigrama, un sistema de cómo están organizadas las autoridades en el tema de salud. En cabeza del cacique... Bueno, el gobernador por lo occidental, pero en lo tradicional acá está el cacique, [...] el promotor. Tenemos parteras, las madres, las abuelas, las señoras que conocen mucho de eso. Hay padres de familia también que conocen mucho de eso, de medicina. Pero todos eso es con mira a prevenir, a prevención. [...] Nosotros nos cuidamos mucho” (W.A. Aduche, oct. 2011).

Se puede ver, por un lado, la incorporación de la figura de promotor, figura que viene del mundo del blanco, al mundo indígena, toda vez que es una figura que busca prevenir. La prevención hace parte del manejo del mundo que tienen los indígenas, que se ejerce a través del consejo, del comportamiento, de las dietas alimenticias y sexuales, con el fin de evitar enfermedades individuales y/o sociales. Esto no quiere decir que una vez se presente una enfermedad no se pueda tratar.

Toda enfermedad tiene un origen y este origen debe encontrarse, a través de la reflexión y la búsqueda en el mambadero, guiados por la fuerza de la coca y el tabaco. Una vez encontrado el origen, también se encuentra la forma de curar la enfermedad. Si no se hace uso de la cura correcta, lo que implica una invocación o una oración específica, se puede atraer otra enfermedad.

Mientras estaba haciendo uno de los recorridos del Plan de Salvaguarda, a la mamá de una líder uitoto del equipo de trabajo la mordió una serpiente mientras trabajaba en la chagra. Su padre, un sabedor, trató la mordedura tomando las precauciones necesarias, que incluían el aislamiento de la mujer y la restricción de visitas, particularmente de mujeres, puesto que mujeres teniendo su periodo menstrual o una mujer embarazada podrían empeorar la situación; el humor de las

personas actúa de la misma manera. La curación para la mordedura de serpiente incluye una oración que sólo puede ser pronunciada en el momento de curar la mordedura. La líder me dijo “estoy triste porque ninguno de mis hermanos está acá y no oyeron la oración que papá hizo”. Yo le pregunté por qué su papá no podía enseñarles en otro momento la oración, a lo que me respondió “*volver a pronunciar la oración sin que haya enfermedad es atraer ese mal*” (R.R. ago. 2012)^{141, 142}.

La búsqueda del origen de la enfermedad es muy importante, como se ha mencionado, porque se encuentra entonces la cura específica para tratar la enfermedad. Todas las personas de la Gente de Centro con las que hablé acerca del tema me dijeron que hay enfermedades que desde el origen conocen pero que hay enfermedades que pertenecen al mundo del blanco y que solo la medicina o los sabedores del mundo del blanco pueden curar¹⁴³. No obstante, cuando se está buscando erradicar una enfermedad, ese proceso se entiende como una lucha. Es una

¹⁴¹ El sabedor estaba un poco reacio a que su mujer recibiera suero antiofídico, aunque le aplicaron una inyección de ese tipo en el puesto de salud de Puerto Santander. El hecho del uso de la medicina del blanco, como ellos la llaman no niega la efectividad de la medicina tradicional. Por el contrario, manifiestan que hay momentos en que hay que usar las dos medicinas para que haya un mejor recuperación del enfermo.

¹⁴² Cf. Micarelli 2003; Tobón 2008.

¹⁴³ “Males blancos se curan con remedio blanco”. Los capitanes Rondón Tanimuca e Isaac Macuna son las más poderosas, reconocidas y sabias autoridades del Apaporis. Durante mucho tiempo se opusieron a que el Estado hiciera pie en el territorio. El blanco es una enfermedad contagiosa. Pero cuando otros capitanes se sintieron amenazados por la coca, la cerveza, el aguardiente, los enlatados y la minería, buscaron a Rondón y a Isaac “para pensar” en una reunión sobre el desafío que les corría río arriba. Optaron por fundar la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé-Apaporis (Aciya) y en 2008 propusieron la creación de un parque nacional sobre el resguardo para que el Estado les ayudara a proteger los sitios sagrados de su territorio. “Males blancos se curan con remedio blanco”. El gobierno aceptó y el 27 de octubre de 2009 declaró Parque Nacional Natural el resguardo Yaigojé-Apaporis, por considerar que “los valores culturales y espirituales de los indígenas están íntimamente asociados a la conservación del medio ambiente natural”. La resolución de constitución estuvo precedida —tal como lo ordena el acuerdo 169 de la OIT suscrito por Colombia— por una consulta previa a las comunidades y su consentimiento libre e informado, procesos protocolizados entre el 4 y el 20 de julio de 2009 en 18 de las 19 comunidades del resguardo y reafirmados por un congreso de autoridades en Centro Providencia. La Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, sobre la base del informe de una expedición del Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional que recogió información para la creación del parque, conceptuó favorablemente la declaratoria (Diario El Espectador).

lucha contra una entidad externa que hay que sacar, que hay que vencer para poder curarse.

Uno de los promotores de salud del resguardo Aduche me comentó la dificultad que hubo en dicho resguardo para hacer el calendario epidemiológico, el organigrama, las tareas y los objetivos pues *“ellos [los sabedores] prohibían sacar eso por escrito, porque es que, nosotros hay algo que, nunca se puede publicar lo que uno sabe. Eso es protección, eso es defensa, y si uno publica [...] eso queda simple, ya no funciona, ya lo cogen de recocha [de juego]. [...]No se puede jugar con esa palabra”* (W.A. Aduche, oct. 2011). El hecho de no dar a conocer el tipo de capacidades y conocimientos de los sabedores y mantenerlo en secreto implica una manera de defensa de los sabedores mismos, para que dicha información no caiga en manos de otros sabedores o de brujos que pueden utilizar ese conocimiento en contra de los sabedores o de la comunidad. Por otro lado, el hecho de pasarlo al papel implica un cambio en la esencia misma de la efectividad de la medicina tradicional y de sus conocimientos y sus prácticas puesto que el contexto de utilización y de enunciación cambia. Es un campo ajeno al mundo de la Gente de Centro, como lo dice la gente, el papel y la escritura son brujería de blanco¹⁴⁴.

En resumen, en este proceso de negociación y articulación de la medicina tradicional y la medicina occidental se siente que hay avances pero también falencias que se deben resolver:

“Ese acuerdo está dentro del paquete que lleva el CRIMA. Incluso Aurelio Suárez es un médico regional. En algún momento él llegaba a mirar los pacientes en el hospital. Nosotros ganamos ese espacio de que alguien vaya allá. Por eso es que ahora entran los curacas [médico tradicional], digamos, así al hospital. Hablan con el médico y dicen ‘Doctor, yo soy tal fulano, yo quiero ver mi paciente a ver cómo está, si le puedo colaborar en algo’ y acá los médicos ya saben cómo es el sistema de trabajo y dicen ‘Bien pueda, hágale’”. [...]“Pero, así que pueda decir de que la Secretaría de Salud está cumpliendo con todo, no. No es cierto. Se desarrollan los programas del Estado desde la Secretaría de salud departamental, cuando uno pueda, cuando se pueda. Lo

¹⁴⁴ Cfr. Mahecha (2004); López (2008).

tradicional es eso [para hacer frente a la ausencia y falencia del Estado].” (W.A. Aduche, oct. 2011).

Si bien hay un objetivo liberal de integrar a los grupos minoritarios a las dinámicas del Estado, los grupos indígenas, como la Gente de Centro, plantea unas prácticas de negociación y de resistencia para modelar y definir su identidad. Por otro lado, las secretarías departamentales de salud se quedan cortas en la atención que prestan a los grupos indígenas; aún hay problemas en prestar un servicio de atención diferencial a pacientes indígenas. No obstante, hay problemas que perjudican a toda la población colombiana.

6.3. ¡Ya ni los muertos son nuestros!

Para los pueblos indígenas amazónicos uno de los logros más importantes fue la constitución de los resguardos. Una vez reconocidos y legalizados estos territorios, se dio paso a organizar las formas de administrarlos dadas las nuevas dinámicas, como ya he presentado. Esto implicó e implica necesariamente el relacionamiento con instituciones gubernamentales que trabajan con temas relacionado al territorio, la limitación y la legalización, el manejo de los recursos naturales, la defensa del territorio nacional, entre otros.

En el tema del uso y manejo de los recursos naturales hay un choque entre la visión indígena y la visión del mundo “blanco”. La visión de este último generalmente se enfoca en la prohibición del uso de ciertos recursos¹⁴⁵ mientras que los indígenas por el manejo que por cientos de años han hecho de su entorno conocen de cerca los ciclos de animales y fauna y sus usos. Cuando se empiezan a acordar planes de manejo las instituciones plantean prohibiciones de especies que hacen parte del uso cotidiano por parte de las poblaciones indígenas¹⁴⁶. En este orden de ideas se insiste en el reconocimiento de las autoridades tradicionales como autoridades ambientales.

¹⁴⁵ Si bien es cierto que la interacción con los grupos indígenas ha hecho que esta visión cambie.

¹⁴⁶ Ver Ulloa (2004).

Un abuelo *nipode* plantea su preocupación:

“Podemos trabajar [con las instituciones], sí. Pero, ¿cuál es el beneficio pa’ nosotros? Si nos van a prohibir ahora, si nos prohíben la cacería, la pesca, la tumba del monte, ¿cómo vamos a vivir? Eso es lo que nosotros estamos preguntando hoy en día. ¡Los viejos, pues! ¡Los jóvenes no! Los jóvenes, que venga plata. Pero la epidemia y los males... Eso no viene solo. Detrás de eso viene otra gente. Con esa gente no se juega” (J.S. Pto. Santander, nov. 2011).

El mal manejo del territorio afecta a las personas y puede traer enfermedades. Una noche en la maloca de un conocedor *minika*, durante el recorrido por las comunidades para el diagnóstico del Plan de Salvaguarda, se iba a tratar el tema de “territorio”. Dos abuelos sabedores, uno *minika* y otro *nipode* hacían parte del equipo técnico, como se dispuso, “para el apoyo y la guía cultural”. No obstante, quienes empezaron a hablar con el maloquero en su mambeadero eran unos jóvenes que hacían parte del equipo, pero quienes no habían terminado su formación en la tradición. El maloquero empezó a “abrir”, mostrando inconformidad, el “canasto de territorio” porque eran jóvenes no preparados quienes estaban sentado en el mambeadero. Los jóvenes se levantaron, consternados y solicitaron la ayuda de los abuelos sabedores del equipo para que se sentaran con el maloquero; todo esto ocurrió en lengua Uitoto por lo que en un comienzo no entendí el carácter de la situación. Después, al preguntar qué había pasado me dijeron que el canasto de territorio es un “canasto caliente”, un “canasto pesado” que puede hacer fracasar –enfermar, matar. Son los sabedores quienes tienen que “enfriarlo”, hacerlo manejable y benigno para la gente, a través de la coca y el tabaco y de su conocimiento. El cuidado del manejo del territorio es la base del mundo indígena y, como lo mencione anteriormente, es la vida misma.

Como en otras regiones de Colombia y de la amazonia colombiana, en la región del medio río Caquetá la posibilidad de adelantar proyectos de etnoturismo y ecoturismo se ha visto como una alternativa económica. Para un maloquero muinane, las repercusiones por el mal uso del territorio y la visita de lugares que se evitan por mandato de Ley de origen no serían para el visitante “blanco” sino para los indígenas que viven en el territorio. Así me lo hacía ver:

“Por decir, otra cosa de ordenar. Esto es un gran territorio o resguardo; terreno, póngale. Aquí hay unos salados, aquí hay unas piedras, unas rocas, unas lagunas, pero son tradicionales, culturales, o lugares especiales. Entonces, en el ordenamiento el indígena dice que cerca de eso no se puede hacer chagras, ni vivienda. Esa es otra forma de ordenar. También, en la palabra de ordenamiento dice ‘las mujeres embarazadas no pueden pasar por estos terrenos, por esto y esto.’ Esa es forma de ordenar también. A término cultural, está diciendo. Pero ponga cuidado a lo que yo voy a decir. Ahora están hablando de turismo. Que eso esos sitios, que para nosotros no se visitan así, ahora hay que tomar fotos, hay que filmar. Por eso yo decía, hay que poner claro, ¡sitios sagrados no!. Sitios chamánicos, diabólicos, culturales, especiales.... Pero ¿sagrados? Hay que poner claro si es sagrado. Si es sagrado pues toca ir a monumentos, toca ir a poner una vela, toca rezar. Esos sitios nunca el indígena visita. Solamente desde aquí él tiene los contactos. Hay otros sectores que no tienen problema, no tienen nada, pero otros lugares sí. Eso hay que poner claro. ¡Para el indígena, estoy diciendo! Pero para el blanco eso no molesta porque como no es parte de la cultura. [...] No se puede entrar sin hacer un aseo, un ritual, pongamos. Así no más no se puede entrar. Hay que pedir permiso [al dueño del sitio], hacer coca, charlar. Así no más, si uno va, le da fiebre o le da escalofríos. [...] No es el humano, no es el anciano, no es la autoridad tradicional que dijo así, sino el Creador ya lo dijo así. Esos son partes de la Ley de Origen. Eso es lo que yo decía, cuando uno irrespeta la naturaleza, la misma naturaleza lo puede llamar la atención a uno” (A.S. Aracuara, nov. 2011).

Según Franky (2004:18), en las regiones indígenas las lógicas territoriales estatales y las lógicas territoriales indígenas se superponen e interactúan. La lógica del Estado implica un espacio areolar¹⁴⁷ que puede ser cartografiado. La soberanía y el monopolio de la utilización legítima de la fuerza recaen sobre el Estado. Este tipo de territorialidad supone la consecuente objetivación del territorio y de las relaciones sociales. Las entidades territoriales son campos autónomos pero relacionados. El territorio es visto como territorio-capital, sensible a la acumulación. Y existe una separación entre naturaleza y cultura¹⁴⁸. Hay propiedad privada, colectiva y de los bienes públicos de la nación. Por el contrario, según el mismo autor, las lógicas territoriales indígenas implican la fusión del territorio, del cuerpo humano, de los

¹⁴⁷ Ver Echeverri 2005.

¹⁴⁸ Cfr. Correa (1991), Reichel-Dolmatoff (1991, 1997), Rodríguez y Van der Hammen (1991), Van der Hammen (1992).

grupos sociales y del cosmos, lo que implica una necesaria relación entre todos estos aspectos. En palabras de Echeverri:

“La noción no-areolar (‘indígena’) de territorio es concebida basada en un modelo *relacional* –como tejido, no como áreas. Si la noción areolar del territorio corresponde a la imagen de mapas en dos dimensiones, la noción no-areolar coincide, en sentido amplio, con una imagen modelada de un cuerpo vivo que se nutre a sí mismo, reproduce y teje relaciones con otros cuerpos. Partiendo de esta idea, parece coherente que, en las versiones ‘indígenas’, el ‘territorio’ es frecuentemente representado, por ejemplo, como una maloca (el cuerpo de una mujer) o que los rituales y ceremonias son concebidos como manejo del territorio (ordenamiento). [...] El tejido espacial del territorio produce una tela relacional con los territorios de otros seres. Una característica fundamental de esta noción territorial es su forma de red y estructura basadas en lo que calificamos como ‘canales’. Los *Canales* son definidos como la apropiación de la energía de otro territorio o sustancia vital, lo que lleva a la dominación, conflicto o competición, o al establecimiento de relaciones ordenadas” (Echeverri 2005: 238-249).

La confrontación de estas dos lógicas se hace patente en el manejo y control del territorio. Cuando se quiere implantar proyectos y procesos desde el gobierno nacional al territorio del medio río Caquetá se confronta la manera como los indígenas se relacionan con el territorio, por desconocimiento y carencia de ciertos conocimientos y prácticas, como lo menciona un líder andoque:

“Cuando ya se implementan esos programas que son a nivel nacional, eso nosotros no sabemos de dónde vienen esos tipos de programas. Entonces no tenemos las herramientas para hacer realidad esas palabras que vienen de por allá. En cambio lo que es indígena, de nosotros, del territorio, pues eso sí. [...] Desde allí los indígenas reclaman el derecho de propiedad del subsuelo; es por eso. Porque para nosotros los dueños del territorio están es como, pues dentro de la tierra, digámoslo así. Y el gobierno, como el gobierno no tiene esos sistemas de manejo de pensamiento pues no entiende de eso. Entonces para ellos no tiene importancia. Ellos pensarán que solamente porque queremos tener dominio sobre eso para explotarlo lo que ahí o pa’ negociar. [Pero] muchas veces no parte de la cosmovisión indígena. Pero así el gobierno lo reconozca o no lo reconozca eso se sigue manejando. Porque para nosotros, espiritualmente para nosotros no vale un título escrito en un papel; eso no es lo que vale. Sino lo que vale es el conocimiento y el contacto que tiene con esos seres [dueños del territorio]” (H.A. Aduche, oct. 2011).

Puesto que la concepción que los indígenas tienen del territorio va más allá de lo que las lógicas estatales pueden cartografiar y definir es porque también reclaman como propiedad colectiva como pueblos indígenas, el subsuelo. Por eso varias personas manifestaron: “*ya ni los muertos son nuestros*”.

6.4. “La coca y el ambil es la plata del indio”

Para organizar un baile o un trabajo comunitario se invita a través del ambil y en el evento mismo se reparte ambil y mambe. El ambil, como ya he mencionado, encarna la palabra misma del padre Creador como principio fundamental que se debe respetar para el buen término de las actividades. En la mayoría de las malocas que visitamos durante el recorrido de diagnóstico del Plan de Salvaguarda, en las noches previas a la realización de los talleres, el coordinador del equipo y los abuelos que nos acompañaban presentaban el trabajo que íbamos a realizar. Los maloqueros llamaban a alguno de los abuelos sabedores del equipo y les daban ambil para que lo repartieran entre los miembros del equipo, como cuando un dueño de baile llama a su contendor y le da el ambil para que invite a un baile. Acto seguido, en idioma nos decían que debíamos seguir la palabra de tabaco y coca y responder por nuestro trabajo.

Un abuelo *nipode* me dijo “*La coca y el ambil es la plata del indio. Eso es lo que manda en el trabajo. De eso ya no hay ahorita, por eso no funcionan los trabajos de la comunidad*” [B.C. Araracuara, dic. 2011]. Con esta afirmación me quería dar a entender cómo se estaba dejando de lado paulatinamente la formación en la tradición y se le estaba dando más importancia a otras actividades, principalmente a rebuscar dinero para suplir necesidades básicas.

Me lo planteó de la siguiente manera un abuelo andoque:

“[...] ahorita ya no están pensando en eso. Están pensando en trabajo [vender su fuerza de trabajo], la plata. Todo mundo están pensando en plata. Ya no se sientan [a hablar] de los trabajos tradicionales de la comunidad, no. Desde que llegó las transferencias, que se llaman, como dicen, el sistema, de ahí para acá

ya nadie está pensando en el trabajo [tradicional, de comunidad], como vivíamos tiempo anteriormente. Solamente están pensando ‘¿Cuándo va llegar la plata?, ¿cuándo va a llegar esto?, ¿a mí cuánto me van a dar?’” (J.P. Aduche, oct. 2011).

Si bien es cierto que los pobladores de la región se vieron involucrados con la economía de mercado, desde los tiempos de la cauchería como mano de obra prácticamente esclavizada y luego como trabajadores de la Colonia penal, como comercializadores de los recursos de las diferentes bonanzas –pieles, hoja de coca para la producción de cocaína, minería- o como trabajadores de las diferentes instituciones y ONG que han tenido presencia en el medio río Caquetá, un punto de quiebre en sus dinámicas socioeconómicas es la llegada de los dineros del Sistema General de Participación¹⁴⁹ –conocido comúnmente como transferencias. Las transferencias son un monto del presupuesto nacional que se destina a las entidades territoriales para que sean invertidos en salud, educación, agua potable y saneamiento básico. Estos dineros son otorgados según la cantidad de habitantes dentro de la entidad territorial. Debido a la situación geográfica y a las dificultades de movilidad en la región, el presupuesto asignado se reduce por los gastos que debe asumir la persona que va a recoger las transferencias y muchas veces el excedente no alcanza para llevar a cabo un proyecto comunitario. Esto abre la disyuntiva de esperar recursos para el siguiente año o simplemente repartir el dinero entre las personas de la comunidad.

Por otro lado, las nuevas dinámicas que mueven a las comunidades son los proyectos, de donde buscan obtener una ganancia y son los líderes en quienes recae la responsabilidad de la efectividad y el éxito o el fracaso de los mismos. Los líderes hacen “amanecer la palabra” en forma de proyectos que benefician a las comunidades y alivian las necesidades básicas que sus formas tradicionales de producción no logran suplir.

¹⁴⁹ La ley 715 de 2001, en su primer artículo se refiere al sistema de la siguiente manera: “ el Sistema General de Participaciones está constituido por los recursos que la Nación transfiere por mandato de los artículos 356 y 357 de la Constitución Política a las entidades territoriales, para la financiación de los servicios cuya competencia se les asigna en la presente ley”. Este dinero tiene como objetivo ser invertido en las entidades territoriales en educación, salud, agua potable y saneamiento básico.

La última bonanza que se ha vivido en la región es la de la minería de aluvión para extraer oro del lecho del río Caquetá. Durante la época que estuvo a guerrilla en la región hubo un primer momento de explotación, sobre todo más arriba del chorro de Angosturas. Un segundo momento se está viviendo desde el 2011 hasta el presente año 2014. Esta segunda iniciativa surgió en el resguardo andoque de Aduche, donde se quería tener no más de 5 balsas que extrajeran oro para invertir una parte de la ganancia en las necesidades de las personas del resguardo, comprando medicamentos, ayudando a personas que estuvieran fuera de la región haciendo trámites de salud, ayudando a los jóvenes bachilleres que salieran a realizar sus estudios universitarios, invirtiendo en la infraestructura de la escuela comunitaria, entre otros. Sin embargo, el control de las balsas que ingresaron a la región se les salió de las manos y hubo una presencia de alrededor de 70 balsas extrayendo oro. Directa o indirectamente personas del resguardo Aduche y de otros resguardos se vieron beneficiados porque muchos de los productos de sus chagras, así como mame eran vendidos a los balseros. Mujeres de la región trabajaban como cocineras en las balsas y hombres, en su mayoría jóvenes, trabajaban en todo el proceso de extracción.

Un líder indígena plantea las disyuntivas que se presentan por el hecho de asumir unas prácticas que van en contra de sus propios principios culturales:

“El territorio de nosotros ha sido entregado desde nuestro origen. Nosotros no hemos sido emigrados ni inmigrantes de ninguna parte. Como contó mi’apá enantes, ya por Ley de origen ya nos fue como entregado y qué cosas debemos cumplir y qué cosas no. Pero ahorita, ya debido a las necesidades de educación, de salud, de otros, personales, ya toca que ir como, pues violando la norma propia. Porque ya estamos explotando la madera, pues no en grandes cantidades, ¿no? Pero sí nos estamos saliendo de los límites tradicionales. La cacería, la pesca y finalmente ya pues ya estamos en esa actividad de minería de aluvión. De todas maneras, cuando eso no ha sido como ordenado, que no se ha arreglado tradicionalmente, mediante pagamentos, como lo hacían antiguamente los capitanes o los caciques, eso puede traer pues malas consecuencias. [...] Eso a la larga nos va a traer grandes complicaciones, en el sentido de que ya todo el mundo vamos a estar metidos en esos trabajos de... donde vamos a obtener beneficios en ingresos económicos y vamos a abandonar lo cultural, lo nuestro” (H.A. Aduche. Oct. 2011).

-Camilo: ¿Usted decía hace un momento que la minería iba en contra de la tradición?

“Pues, sí. Porque es que como indígenas nosotros decimos que la tierra es nuestra madre. De hecho, nosotros no podemos abusar, no podemos deteriorar ni nada. Así. Pero si ya los conocedores llegan a arreglos espirituales mediante pagamentos de la coca como lo saben hacer ellos, pues ya se haría como con permiso. Entonces pues ya no sería como un abuso. Ya sería como con permiso por una necesidad. Es decir, con un arreglo cultural, tradicional. Espiritual. Y se hace con los dueños de cada sitio o de cada especie que se va a explotar. Pero esas son funciones del cacique o de los capitanes que lo apoyan a él” (H.A. Aduche. Oct. 2011).

En esta conversación, el padre de este líder, un maloquero trató de explicarme la forma de hacer los pagamentos a los dueños de los lugares del territorio, para el manejo y uso de los recursos:

FHA: “El pago se hace ahorita como está. Se reúnen los viejos. Se sientan a hablar, a analizar todo. Se preguntan de qué es lo que está pasando. ‘¿Por qué es que los jóvenes están locos? ¡Ese tiene que ser un castigo de algo! De la madre tierra’ Y eso no todo el mundo... Ningún viejo se ha recordado de eso. [Entonces se hace] Hablando con, nombrando los dueños de cada punto. Punto sagrado, punto de origen, punto encantado”. (F.A. Aduche. Oct. 2011).

A lo que su hijo complementó:

“Lo que pasa es que ellos hacen una coca especial. Un mambe especial, muy limpio. La persona que lo sabe hacer también prepara un poco de ambil, especialmente para invocar los dueños del sitio donde se va a trabajar. Él le ofrece. Él le ofrece como para cambiar, para sacarlo. Él le ofrece la coca y el ambil bien limpios, bien limpios. Entonces él [el dueño del sitio]... Si él lo mira que está bueno y está limpio y sabe, pues él lo va a aceptar. Entonces uno mambea. Espiritualmente llega. Ellos se dan cuenta cómo llega y cómo... listo. Ellos ya aceptaron. Aceptación. Pero si es un trabajo mal hecho, ellos no lo van a aceptar. Él acepta y ya no hay ningún problema para trabajar. Ya queda como legalizado con el dueño del territorio. Consecuencia ya no va a traer ningún castigo, no va a haber enfermedades ni nada. De todas maneras, todas las cosas que están sobre la tierra están para el servicio del hombre, pero bajo cierto reglamento. Cualquier cosa que se haga como, en mayor cantidad... Si vamos a pescar sin control... Eso de todas maneras trae consecuencias de castigo. Como resultado trae enfermedad, fallecimientos de alguien. Se lo pueden llevar a cambio del daño que uno hace. O sea, pa' que no ocurra eso, hay que hacer los pagamentos. Entonces ahí ya queda permitido,

queda arreglado, queda como legalizado ante la cultura. A eso yo me refería cuando decía que la minería iba en contra. Así como la minería va en contra de la cultura, también puede ir al servicio de la cultura, pero siempre y cuando no... se llegue a esos tipos de arreglos tradicionales de cada sitio. Para nosotros cada sitio tiene un dueño, que eso no se mira. Es algo como espiritual que se manifiesta a través de un trueno, de alguna forma ¿no? Pero es mediante sueños se puede mirar lo que saben ¿no? Como ellos dicen, pues los que saben pues se contactan, a él le piden permiso. Así como él lo puede castigar a uno, también lo puede salvar de algún, alguna situación. Así como el Estado da permiso, pues también da permiso cuando se llega a encontrar con él como, con los requisitos que ya están establecidos por la Ley de origen. Ahí ya no se vuelven en contra, ahí ya está aceptado. ¡Ese sí es el trabajo de las autoridades tradicionales, ese sí es el trabajo de ellos!” (H.A. Aduche. Oct. 2011).

Las enfermedades pueden ser físicas, algún malestar en el cuerpo, incluso pueden traer la muerte de las personas. Pero también pueden ser emocionales y corroer el tejido social. Muchos de los hombres y mujeres con los que hablé mencionaron que otras manifestaciones de enfermedad son los chismes, la rabia, el alcoholismo o la avaricia, por nombrar algunas.

En cuanto a la última, muchas veces se acusa a algunos líderes –hombres y mujeres- de hacer malos manejos de los recursos que manejan cuando están llevando a cabo proyectos. Durante el congreso, algunos miembros del entonces saliente Comité Ejecutivo tuvieron dificultad en hacer un balance claro de los dineros ejecutados. Esto levantó suspicacias en cuanto al manejo que se hizo de los mismos¹⁵⁰. Como en gran parte de la historia del CRIMA y los procesos de liderazgo quienes han abanderado los procesos han sido los hombres; sobre estos recaen las sospechas y las críticas por el mal manejo de los recursos. No obstante, cada vez más mujeres están asumiendo roles de liderazgo a nivel comunitario y regional y sólo a futuro podrá hacerse una evaluación más concienzuda del éxito o fracaso de los proyectos y del manejo de los dineros.

Los indígenas del medio río Caquetá son conscientes de la nuevas dinámicas a las que se enfrentan y de que deben acceder a recursos que ellos mismos no tienen, de

¹⁵⁰ Cfr. López 2008.

los cuales carecen porque en la creación del mundo no fueron asignados a ellos: “*Al hombre blanco lo necesitamos como socio, porque el tiene lo que nosotros no tenemos. Y lo que tenemos, él no lo tiene*”. Desde el origen, según ellos, ni la escritura ni el papel ni el dinero les pertenecen y por eso se les dificulta manejarlo: “[...] *El indio sigue siendo el dueño de la coca. Y también le dije que jamás el indio va a ser dueño del signo pesos, así dicen los viejos. Lo que pasa es que viene y regresa otra vez*”.

6.5. De elecciones y alianzas políticas

El 30 de octubre de 2011 hubo elecciones de autoridades locales en Colombia. En la región de Aracua y Puerto Santander se encontraban las mesas de votación. Los miembros de las comunidades asentadas en el departamento del Amazonas sólo podían por representantes a la asamblea departamental y para la gobernación del Amazonas mientras que aquellos de las comunidades asentadas en el departamento del Caquetá podían votar por representantes a la asamblea departamental, por el alcalde del municipio de Solano y por el gobernador del Caquetá.

La noche anterior y la mañana del 30 de octubre, en una maloca andoque donde me estaba quedando habían estado explicando a algunas personas de las comunidades sobre cómo votar por el candidato que iban a apoyar. Del mismo modo, estaban mirando la cantidad de combustible necesario para movilizar a las personas hasta Puerto Santander para votar. En el medio río Caquetá, los candidatos que desean obtener votos contratan botes y motoristas o “regalan” combustible para llevar a la gente a las localidades anteriormente nombradas para que voten por ellos. En la maloca de la comunidad del Guacamayo, que en el transcurso del día visité, también había mucha gente reunida de las comunidades del medio río Caquetá hablando sobre los candidatos por quienes votarían, incluso había afiches con las imágenes de los candidatos, el logo del partido al que pertenecían y el número dentro de la lista de la que hacían parte.

En Araracuara había un lugar donde se estaba ofreciendo almuerzo, con el patrocinio de los candidatos, y en Puerto Santander había dos lugares ofreciendo lo mismo. El almuerzo incluía carne de res –de difícil acceso en la región- y de danta, ambas muy apetecidas por los pobladores. En uno de estos lugares se podía simplemente hacer fila para recibir el almuerzo mientras que en el otro lugar se exigía una “boleta” que demostrara que la persona ya había votado por el candidato que estaba ofreciendo ese almuerzo. Entre los paisanos se hacían chistes diciendo algunos que iban a informar a quienes repartían la comida para que no les dieran a éste o aquel, puesto que habían votado por un candidato contrario al que había ofrecido el almuerzo.

La Gente de Centro ve como una posibilidad de obtener recursos o proyectos aliarse con potenciales o actuales representantes gubernamentales con base en acuerdos “de palabra” o alianzas efectivas, toda vez que los dineros de las “transferencias” no son suficientes para desarrollar los proyectos deseados o por la notable ausencia del Estado. Esto genera relaciones de dependencia “paternalistas” y condiciona al mismo tiempo la autonomía de la que gozan.

Hablando con el entonces gobernador de la comunidad del Guacamayo, asentada en Araracuara, comunidad que no recibe dineros del Sistema General de Participaciones (Ver apartado 6.4.), él me mencionaba la importancia que para su comunidad tenía el hecho de que el candidato a la alcaldía que apoyaban resultara electo. Si el candidato resultaba electo él podría ir hasta el municipio de Solano y pedir ayuda para su comunidad, teniendo en cuenta que ésta se encuentra en la jurisdicción del dicho municipio. Él esperaba llegar a Solano y que no le dijeran cosas como *“No, lo que pasa es que en Araracuara no votaron por mí. No hubo suficientes votos”*.

6.6. De bailes

Durante las dos estancias que tuve en el medio río Caquetá no pude participar en la realización de un *“propio baile tradicional”*, de los que se organizan y a los que

se invita con *ambil* por medio del contendor de un dueño de baile. No obstante participé en cuatro bailes de los que dicen que son “*para alegrar a la gente*”.

El primer baile se organizó como cierre del VI Congreso regional del CRIMA, en la maloca de Araracuara, en el que hubo cantos en Uitoto, Muinane, Nonuya y Andoque. Hablando con un maloquero andoque supe que su hijo, quien había sido elegido en ese entonces presidente de la organización, había recibido críticas por la organización del congreso y del baile, a través de las canciones. Los Andoque salieron en defensa del miembro de su pueblo respondiendo, también a través de canciones, que la culpa no era del presidente entrante sino de los miembros del comité ejecutivo saliente.

El segundo baile en el que participé fue uno que se hizo en la comunidad uitoto de Puerto Sábalo, con ocasión de la reunión preparatoria en la que se escogieron los miembros indígenas del equipo técnico que llevó a cabo la fase de diagnóstico del Plan de Salvaguarda. Al final de las elecciones y conformado el equipo se realizó el baile. Resalto de este baile que en las canciones mencionaban a los miembros elegidos, en especial a mi compañera socióloga y a mí como los únicos representantes presentes “blancos” presentes dentro del equipo de trabajo, quienes éramos ya aceptados y presentados a la gente y a los dueños del territorio

El tercer baile en el que participé fue un baile que tuvo un doble objetivo y se llevó a cabo en la maloquita de la escuela “El Andoque”, en el resguardo de Aduche. Uno de los objetivos era cerrar la fase de un proceso que se estaba llevando a cabo con una institución no gubernamental y de la que hacían presencia dos representantes. Por otro lado, el baile marcaba también el cierre del periodo escolar de la escuela en el año 2012. Este tipo de actividades se han hecho comunes en las escuelas del medio río Caquetá y en otras regiones de la Amazonía colombiana también¹⁵¹. El motivo principal que menciona la gente para realizar este tipo de bailes, particularmente en las escuelas, es para que los niños y jóvenes de la región se acerquen desde pequeños

¹⁵¹ Cfr. Franky (2004); Murillo (2009).

a sus prácticas culturales en un ambiente que muchas veces entra en contradicción con los procesos de formación “tradicionales”, como son la escuelas comunitarias en donde, a pesar de que se busca fortalecer dichas prácticas, se mantienen una estructura y unos contenidos tomados y asumidos de la sociedad dominante colombiana.

El último baile al que asistí fue un baile de *yadiko*, en una de las malocas de la comunidad -de mayoría uitoto- de Los Monos, durante una reunión sectorial de la fase de diagnóstico del Plan de Salvaguarda. El baile iba a llevarse a cabo en la otra maloca de la comunidad, donde no hay *yadiko* puesto que su dueño no practica ese tipo de baile, pero éste no estuvo de acuerdo con el poco tiempo y la forma de organización del baile; además, este maloquero quería realizar un baile de cierre de la fase de diagnóstico del mencionado plan para así asentar la palabra dentro de una maloca en territorio tradicional.

Estos ejemplos muestran la manera en que la Gente de Centro se adapta a las dinámicas que establece con el mundo del “blanco”¹⁵², los proyectos con instituciones gubernamentales y no gubernamentales, los periodos escolares, los congresos regionales, los cumpleaños o fechas religiosas adoptadas en Colombia dentro del calendario gregoriano. También muestra la capacidad de los cantores de improvisar con base en sus cantos tradicionales en otros contextos que se viven en la región. No obstante, no todas las personas están de acuerdo con la forma en que se organizan y se llevan a cabo. Así como el maloquero uitoto no quiso realizar el baile de la manera como él consideraba apropiada, así mismo un maloquero muinane que participó en dicha reunión sectorial me mencionó que no era apropiado realizar de esa manera los bailes. Al respecto me dijo:

“Ahora hacen baile por un cumpleaños, o el 24 de diciembre o el 31 de diciembre. O para cerrar cosas del blanco. Pero ya no llevan las cosas que se requieren y no se invita con *ambil*. En el baile de cacería no llevan la cacería, la enfermedad. Entonces el espíritu [del baile] se manifiesta y pregunta para

¹⁵² Cfr. Espinoza (1995).

qué lo llaman. Así no se resuelven las cosas sino que se empeoran” (E.P. Los Monos, dic. 2012).

6.7. Sobre la segunda parte: El poder del indio está en el territorio

Una noche dialogando en el mambeadero de una maloca los hombres comentaban que las relaciones con las ONG se habían deteriorado mucho en la región. Al respecto, un hombre dijo “*Tenemos que buscar otros salados para cazar*”¹⁵³. Los salados son lugares donde los suelos acumulan ciertas sales que son consumidas por los animales, lo que los hace excelentes lugares para la cacería (Van der Hammen 1992: 108-109). Esta afirmación me hizo reflexionar acerca de la manera en que se conciben las relaciones de los indígenas con el mundo del “blanco”. Del mismo modo, me hizo pensar en el contexto en que se manifiesta y se desenvuelve la capacidad de una autoridad tradicional y de un líder.

“*El poder del indio está en el territorio*”, me dijo un maloquero andoque. ¿De qué manera se hace efectivo ese poder? En la primera parte de esta tesis he mostrado el proceso de formación de una autoridad tradicional y particularmente de un dueño de maloca. Es una formación que comienza desde antes de nacer y se refuerza en los contextos tradicionales según la edad, durante la recolección de frutos, la caza, la pesca, el trabajo en el monte o en la chagra y posteriormente en el mambeadero. Allí es donde gradualmente va aprendiendo la palabra del Creador, la Ley de origen, una ley que no cambia. Dicho conocimiento está íntimamente asociado al conocimiento del entorno, a los ciclos meteorológicos anuales, a los ciclos de la flora y de la fauna, al comportamiento de los animales y los usos de las plantas, y a las historias míticas de ambos.

Este personaje debe conocer y relacionarse con los lugares del territorio y los dueños de estos lugares: Para encontrar cacería, para evitar y curar enfermedades para

¹⁵³ Cfr. Micarelli (2003: 61) menciona que las instituciones burocráticas son asimiladas como el bosque, donde se va de cacería y que para ir a dichas instituciones se prepara coca y ambil especiales. Así mismo me lo hicieron saber líderes con los que hablé.

controlar el territorio y cuidar a su gente. De la misma manera debe crear alianzas con consanguíneos y afines. El apoyo de su esposa es fundamental para las labores que ejerce un dueño de maloca; del trabajo de ella –y de sus hijas solteras y sus nueras– depende la calidad de la atención que pueda ofrecer en su maloca y de los productos que pueda ofrecer en un baile. Por otro lado depende de la ayuda que puedan otorgarle sus hijos, sus cuñados y otros aliados afines, como su contendor, o el personal masculino que tenga a cargo: para cazar, pescar, abrir chagras o construir una maloca, entre otros. En este sentido, la autoridad tradicional es un intermediario entre el mundo de la propia gente y los dueños de los lugares del territorio, en un nivel espiritual.

Un dueño de maloca monopoliza un discurso ritual dador-de-vida o, en palabras de Gasché, los *medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción*. Su conocimiento y capacidad de acción se manifiestan en contextos como los diálogos en el mambadero o la realización de un baile. El éxito y la legitimidad dependen de la efectividad de la acción y del reconocimiento social, lo que deriva en prestigio.

Por su parte, los líderes se encuentran como intermediarios de dos “mundos” en relacionamiento. Saliendo del territorio local, del territorio del clan o su territorio étnico conocen otras lógicas territoriales. El territorio es un municipio, un departamento, una región, o un país –Colombia. Estas otras lógicas territoriales, principalmente la lógica territorial del Estado implica un manejo basado en, para los indígenas, leyes que cambian. Si bien está la constitución política como base, periódicamente están debatiéndose y expidiéndose nuevas leyes, decretos u otro tipo de reglamentaciones que afectan directa o indirectamente a los grupos indígenas.

Estos cambios están generalmente ligados a los cambios de gobierno y los diferentes enfoques que asumen, ya sea a nivel nacional, departamental y local. De estos cambios dependen también las políticas públicas que atañen directa o indirectamente a los pueblos indígenas y los consiguientes programas y proyectos que

puedan desarrollar en sus territorios. Además de los gobiernos y las instituciones gubernamentales, los líderes están en interacción con las instituciones no gubernamentales que tienen intereses particulares en los territorios indígenas y con las que también negocian y desarrollan proyectos. De la interacción con los estamentos gubernamentales y no gubernamentales han generado alianzas con sus representantes, esto es entre otros, políticos, antropólogos, biólogos, geógrafos, médicos, profesionales y técnicos de todo tipo.

De estas interacciones con el mundo del “blanco” los y las líderes han aprendido un saber y un saber-hacer que les permite llevar a cabo sus funciones como tales y que se manifiesta en el manejo y la efectividad de los proceso burocráticos y los trámites con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, así como en la efectividad en la realización de los proyectos, hacerlos realidad, hacerlos amanecer. De su realización, del cumplimiento en las metas, del buen manejo de los recursos depende la legitimidad de un líder.

La siguiente tabla muestra de manera analítica y comparativa las dos figuras:

Tabla 6.
Comparación entre las autoridades tradicionales y los líderes

<i>Autoridad Tradicional</i>	<i>Líder</i>
Lógica Territorial Indígena – Territorio de clan – Territorio Étnico	Lógica territorial del Estado – División político administrativa
Ley de Origen (No cambia) – Dejada por el Padre Creador	Leyes, decretos, normas, políticas públicas a nivel local, departamental, nacional
Ciclos estacionales	Ciclos gubernamentales
Especies: Flora/Fauna	Programas - Proyectos
Lugares del territorio con dueño	Instituciones gubernamentales y no gubernamentales

Aliados consanguíneos y aliados afines	Alianzas con abogados, biólogos, antropólogos y demás profesionales y técnicos
Discurso ritual (monopolio de los medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción) y su correspondiente saber-hacer	Discursos de desarrollo (monopolio de gestión burocrática, de leyes colombianas, de discursos ambientales, entre otros) y su correspondiente saber-hacer

Esta comparación, sin embargo, la hago de manera analítica porque la realidad es mucho más compleja. La gente del medio río Caquetá plantea la diferencia entre estas dos figuras como dos generaciones diferentes. De acuerdo con Bousquet (2002: 24) una generación es “un grupo de personas limitado por el hecho de compartir una misma experiencia (el menos vivida como tal), concebida como una secuencia de la memoria colectiva”. Bousquet advierte que esta es una definición de “contornos borrosos” y que permite resaltar los cambios en las organizaciones sociales. Además, plantea que la definición permite incluir algunas proposiciones hechas por Attias-Donfut para identificar una generación: se reconoce una generación en la coincidencia de fenómenos sociales e históricos distinguibles; el criterio temporal no basta puesto que el hecho de delimitar una generación debe dar cuenta de la realidad sociológica de ésta, dicho de otro modo, sus diferenciaciones internas. Finalmente, “si el discurso sobre las generaciones estructura el tiempo social, con unas dimensiones simbólicas e ideológicas, éste adquiere una realidad en las relaciones sociales, y hace parte de la dinámica social”. En este sentido “la generación se construye construyendo la historia” (Attias-Donfut 1988: 168).

Aunque no trabajé de manera sistemática por grupos de edad, las personas que son denominadas “líderes” o “autoridades tradicionales” han compartido diferentes experiencias que los han llevado a las categorizaciones que menciono. No obstante,

también han compartido experiencias en conjunto lo que dificulta hacer una separación tajante de las mismas.

Finalmente, una contradicción se plantea entre el “mundo indígena” y el “mundo blanco”. En un primer momento, los procesos de liderazgo eran abanderados por los abuelos quienes tenían en los jóvenes secretarios o traductores. Un segundo momento, se puede presenciar actualmente donde, como lo plantea López (2008), y lo pude verificar en campo, hay una diferencia más marcada entre autoridades tradicionales y líderes. La síntesis de la contradicción podría resolverse de maneras distintas. Por un lado, que los cambios en los procesos de reproducción del conocimiento tradicional conduzcan a una desaparición paulatina de la figura de autoridad tradicional. Por otro lado, que las nuevas autoridades tradicionales se superpongan con la figura del líder. Conocí al menos un maloquero en la región que en su temprana juventud asumió varios roles de liderazgo, luego del proceso de la constitución de 1991 y la consolidación del CRIMA como AATI. Al mismo tiempo iba llevando su proceso de formación como autoridad tradicional. De hecho, en el VI Congreso regional del CRIMA fue elegido dentro del comité ejecutivo. Como ya he mencionado, hombres adultos que han asumido roles de liderazgo fuera de la región o que vivieron por fuera de la región, están regresando y sentándose en los mambaderos a aprender y seguir adquiriendo los conocimientos “tradicionales”.

Sin embargo, las dos figuras presentadas a lo largo del texto en la práctica se alimentan una de la otra, se complementan y mantienen relativa autonomía la una de la otra. Por el momento, estos posibles escenarios son sólo hipótesis que se irán aclarando en los próximos años.

CONSIDERACIONES FINALES

Sobre el Estado, el poder de nominación y el reconocimiento

Luego de la segunda guerra mundial se da la conformación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Es en el espacio de la ONU en el que se da la redefinición de lo que es un Estado. Del mismo modo, en este espacio se vuelve a la cuestión de la soberanía y de la legitimidad estatal puesto que no son sino los Estados –reconocidos como tales- los que pueden ejercer la soberanía¹⁵⁴ dentro de un territorio limitado. La legitimidad es otorgada por la aprobación de los países miembros. Sin embargo, como lo muestra Macklem (2010: 10), la formación de estos grupos ha excluido otros grupos y reforzado el desequilibrio de las relaciones de fuerza a nivel mundial:

“Desde entonces [la formación de dichos grupos] ha sido repudiada como una base justificable para la afirmación del poder soberano sobre los pueblos indígenas y sus tierras. Pero su efecto fue el de excluir a los pueblos indígenas de la distribución internacional de la soberanía en incluirlos bajo el poder soberano imperial”.

E incluso si después de la segunda guerra mundial hubo un reconocimiento del derecho de “todos los pueblos” a la autodeterminación (ibíd.), las proclamaciones de independencia soberana hechas por las poblaciones colonizadas serían válidas solamente si sus territorios se encontraran geográficamente separados del ya establecido Estado puesto que tales proclamaciones violaban la integridad del establecido Estado. Aún si la Asamblea General de las Naciones Unidas eliminó las dudas en relación al hecho de que los procesos de descolonización amenazaban la integridad de un Estado, ello no permitió a los pueblos indígenas de lograr la independencia soberana (ibíd.: 10-11).

¹⁵⁴ Para Clech Lâm (1996: 76) la soberanía es: *a.* derecho inherente de un pueblo y, por extensión, del Estado que éste se da, de no reconocer ninguna otra autoridad secular que la suya sobre su propio territorio y *b.* la expresión de este derecho en la práctica de la autoridad política suprema.

Leyes de carácter internacional, como los Convenios 107 y 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) reafirman la autodeterminación¹⁵⁵ de los pueblos del mundo y el reconocimiento legal de la propiedad privada colectiva de los pueblos indígenas en los Estados soberanos, pero refuerzan a la vez la dependencia de dichos pueblos a las estructuras hegemónicas. Por lo tanto, los Estados no otorgan sino la autonomía –administrativa, gubernamental o política- a los pueblos indígenas en los territorios soberanos.

En el caso colombiano, diferentes eventos confluyeron para desembocar en la Constitución Política de 1991. Se pasó de la Constitución de 1886, en la que Colombia se pretendía un Estado-Nación homogéneo, y de las proposiciones de eugenesia de Luis López de Mesa (Villegas 2005), a luchas y reivindicaciones campesinas e indígenas, sobretudo desde los años 1970. Entre 1910 y 1917, el indígena *nasa* Manuel Quintín Lame dirigió un movimiento contra el latifundio y el arrendamiento. Esto provocó levantamientos entre 1914 y 1916. Lame fue hecho prisionero entre 1917 y 1920 (Sánchez y Arango 2004). Durante su lucha, Lame logró que el Estado aceptara los *cabildos* como formas autónomas de organización política y los *resguardos* como unidad territorial. No hay que olvidar que estos procesos inspiraron la conformación de la guerrilla indígena *Quintín Lame* en los años 1980. Ello acarrió un proceso de afirmación étnica y política sin precedente.

En el año de 1971 se conformó el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en el departamento del Cauca, en Colombia. La conformación de dicho Consejo estaba ligada a las luchas campesinas por la tierra y la reforma agraria. Entre 1971 y 1981, el gobierno de Julio César Turbay promulgó el Estatuto de Seguridad, lo que impuso el Estado de Sitio y declaró al CRIC como una organización subversiva (Rodríguez 1995). En 1982, se da la conformación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Estas organizaciones y sus diferentes

¹⁵⁵ Según Clech Lãm (ibíd.: 79) “la autodeterminación es el derecho general de un pueblo a tomar sus propias decisiones”.

reivindicaciones tuvieron una influencia considerable en la legislación colombiana en el tema indígena.

No pueden olvidarse otras variables que jugaron en la realización de la Constitución Política de 1991. Desde la década de 1950 las luchas entre los partidos liberal y conservador generaron el desplazamiento y la muerte de decenas de miles de personas, época conocida en el país como *La Violencia*. Durante las décadas de 1960, 1970 y 1980 aparecieron diferentes grupos guerrilleros; esto tiene lugar puesto que el modelo de democracia formal estaba deslegitimado y no satisfacía las necesidades de la población, y la única vía que quedaba para la transformación social era la lucha armada. La corrupción, las desigualdades sociales, la necesidad de una reforma agraria estaban a la orden del día.

El mes de julio de 1991, se expidió una nueva Constitución Política en Colombia. Durante 145 días se sentó a deliberar la Asamblea Nacional Constituyente, que contaba con representantes indígenas, hecho que es considerado sin precedente en la historia política del país (Sánchez y Arango 2004). En la Constitución, Colombia se reconoce como “pluriétnica” y “multicultural”. Según estos autores, el nuevo régimen constitucional define como grupos étnicos a las comunidades indígenas –amerindias-, a las comunidades afrocolombianas –comunidades negras- y a los habitantes de las islas de San Andrés llamadas raizales¹⁵⁶ (ibíd.: 51). Los territorios indígenas, con el rango de institución político-administrativa, gozan del derecho de “gobernarse por sus propias autoridades, de establecer impuestos, de participar del presupuesto nacional, de administrar sus propios recursos y prestar los servicios públicos propios a las entidades territoriales, como los de salud, educación, saneamiento básico e infraestructura comunitaria” (ibíd.). Hay entonces el reconocimiento de una relativa autonomía política y administrativa de los pueblos indígenas y de las minorías étnicas en el territorio colombiano.

¹⁵⁶ También se incluyen los grupos Rom.

Para Gros (1997), la aceptación del hecho de que las sociedades latinoamericanas no sean homogéneas constituye una ruptura ideológica con la visión de la nación y de la sociedad construida durante el siglo XIX. En el contexto del neoliberalismo:

“El Estado divide su intervención por sectores, sigue de cerca las diferencias, crea o *reconoce nuevas categorías sociales*¹⁵⁷ y les propone [a los diferentes sectores de la población] nuevas formas de participación. El Estado va a aceptar, institucionalizar e intentar apropiarse de organizaciones surgidas, en general, de estos nuevos movimientos sociales que habían enfrentado anteriormente el autoritarismo de Estado” (ibíd.: 35).

Diferentes procesos sociales, tanto a nivel local como internacional, llevaron a la aparición de la Constitución Política de 1991 en Colombia. A pesar de las especificidad de las luchas y las reivindicaciones indígenas habría que resaltar que en el contexto internacional es donde se otorga “autonomía” a los grupos minoritarios en los países que se reconocen entre ellos como establecidos “legalmente” y que la soberanía sólo se otorga a tales países y no a los grupos minoritarios que se autodenominan como “naciones” (Clech Lâm 1996; Macklem 2010). Es la comunidad internacional, a nivel global, la que posee el poder de nominación, de reconocimiento y de definición de su visión del mundo (Merry 2006).

El Estado colombiano, a través de la Constitución de 1991, impuso una visión “legítima” y “oficial” de mundo. La visión del mundo se impone utilizando mecanismos como el derecho, los procedimientos burocráticos, las estructuras escolares, los rituales sociales, entre otros (Bourdieu 1994). En estos procesos de imposición se “ponen en marcha estructuras cognitivas, formas y categorías de percepción, principios de visión y de división: los agentes sociales construyen el mundo social a través de estructuras cognitivas [...] susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales” (ibíd.: 124). Estas estructuras cognitivas deben ser comprendidas, de acuerdo con Bourdieu (ibíd.),

¹⁵⁷ Subrayado mío.

en tanto que disposiciones del cuerpo conformadas históricamente. La hegemonía¹⁵⁸ entraña la sumisión “producto del acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva e individual a inscrito en los cuerpos y en las estructuras objetivas del mundo al que estas se aplican: la evidencia de las conminaciones del Estado se impone de manera tan potente puesto que éste ha impuesto las estructuras cognitivas según las cuales es percibido” (ibíd.: 127).

Dos figuras que conviven

Desde el contacto con el mundo “blanco” los grupos indígenas en general, y los grupos indígenas amazónicos en particular, se han visto confrontados y llevados a la necesidad de reconfigurar su identidad como grupos diferenciados dentro nuevas dinámicas hasta un momento desconocidas. Desde finales del siglo XIX y durante todo el siglo XX estos grupos han sufrido la imposición de otras “formas de ver el mundo” de parte de los “blancos”: procesos de esclavitud, nuevas dinámicas económicas, la imposición de nuevas ideologías a través de la religión y la educación, para mencionar algunos.

¹⁵⁸ Los Comaroff definen la hegemonía como “el orden de signos y prácticas, relaciones y distinciones, imágenes y epistemologías –surgidos de un campo cultural situado históricamente- que vienen a darse por sentados como la forma natural y recibida del mundo y de todo lo que habita en él” (Comaroff 1991: 23). En este sentido, la ideología es definida como “un sistema articulado de significados, valores y creencias de un tipo que pueden ser abstraídos como [la] “visión del mundo” de cualquier grupo social” (ibíd.: 24). Sin embargo, para diferenciar la hegemonía de la ideología, hay que recurrir a la consciencia y a la inconsciencia. Al superar la dicotomía consciencia-inconsciencia los autores utilizan la noción de “reconocimiento parcial”. Éste es un estado liminal entre la hegemonía y la ideología, un estado de consciencia naciente en el que los hechos no pueden ser ordenados en descripciones narrativas o en concepciones articuladas del mundo. En un mundo en el que pueden encontrarse varias ideologías, similares las unas, antagónicas las otras, podría decirse, en sentido amplio, que la hegemonía es una ideología que ha ganado una lucha por posicionarse sobre otras ideologías. Sin embargo, esto no quiere decir que haya una eliminación de las ideologías “perdedoras”; más bien, éstas pueden permanecer subordinadas por un cierto periodo de tiempo, pero pueden no solamente influenciarse entre ellas, sino que también pueden influenciar la ideología “hegemónica”. Ideología y hegemonía pueden ser entendidas como dos momentos de un mismo movimiento, el movimiento de la resolución de los antagonismos y las contradicciones entre las ideologías, luchas que han tenido lugar no solamente a nivel ideal, sino también material de las relaciones sociales. Por tanto, la apariencia de la hegemonía como algo “natural” se produce en un momento específico de la historia. En consecuencia, la hegemonía puede ser no solamente confrontada sino también re-apropiada y re-interpretada por grupos que están bajo la dominación de un grupo hegemónico.

Las alianzas que antes se daban a nivel de clan o de grupo étnico se replantearon. Ahora se dan alianzas entre grupos étnicos diferentes y se asume un discurso de unidad público que se superpone a las contradicciones y particularidades de cada grupo. De la misma manera, la unidad como Gente de Centro les permite alcanzar logros a nuevas reivindicaciones que aparecen; en un primer momento, la legalización de territorios bajo la figura de resguardos.

Estas dinámicas reconfiguraron las formas de gobierno previas al contacto con los blancos y el punto de quiebre que se genera se consolida luego del reconocimiento de las minorías étnicas en la Constitución de 1991. Esto se evidencia con la conformación de las Asociaciones de Autoridades Indígenas y la asunción de las formas de cabildo en las comunidades, con miras a la administración de los territorios reconocidos y legalizados.

Hacia el exterior, las figuras de autoridad tradicional y de líder son complementarias en la relación de las comunidades establecen con las organizaciones gubernamentales. La primera es el soporte de la segunda; ésta última confronta y negocia con las diferentes instituciones gubernamentales y no gubernamentales, bajo la bandera de su identidad indígena. Esta demarcación de la diferencia les provee el direccionamiento de sus objetivos y los recursos legales para el tipo de negociaciones que llevan a cabo.

A nivel local, se da a la vez complementariedad y antagonismo en las relaciones entre las autoridades tradicionales y los líderes. En cuanto a la primera, las autoridades tradicionales hacen las veces de guías culturales y espirituales de los líderes para que estos puedan actuar y tomar decisiones en nombre de sus comunidades con base en sus principios tradicionales. En cuanto al segundo, a los ojos de las autoridades los líderes pueden revestir la esencia misma del Estado. Las decisiones que tomen cada uno pueden llegar a ser contradictorias y con objetivos divergentes puesto que en momentos actúan como instituciones opuestas.

Esto se da porque los procesos de formación y los campos de acción se han diferenciado paulatinamente de manera reciente. En este sentido, las autoridades tradicionales aparecen como quienes tienen el monopolio de los “medios intelectuales y discursivos de producción y reproducción” y su necesario saber-hacer. Su poder está relacionado con la formación que ha recibido durante su vida. De la misma manera su conocimiento está ligado al manejo cosmológico. Dicho conocimiento se encuentra en el territorio y fue dejado por el Padre Creador, de ahí la importancia de la propiedad y el control de los territorios ancestrales. Tal conocimiento le permite entender el origen de las cosas que se encuentran en el territorio y lo otorga la capacidad de manejarlas para cuidar a su gente, alejar las enfermedades y hacer abundar la buena palabra, los alimentos y a su gente. Su poder está necesariamente relacionado con el Padre Creador y con los dueños de los diferentes lugares del territorio, lo que le permite accionar su capacidad de dar vida. Esta capacidad se materializa en las prácticas cotidianas y rituales, como los bailes tradicionales. La efectividad de su práctica lo legitima como jefe y dicha concreción hacen referencia como *hacer amanecer la palabra*. En esta concepción de poder se aleja de los postulados que planteaban el poder real como el monopolio y de la fuerza y la capacidad de coerción. El poder se encuadra en una visión de mundo, del mundo indígena.

Por su parte, los líderes detentan el monopolio de discursos y prácticas sobre “legislación indígena y defensa de los derechos indígenas y de los proyectos y las negociaciones con el Estado”, lo que les permite desenvolverse de una manera más adecuada en sus roles. Además, deben conocer y manejar sus tradiciones, como elementos que marcan la identidad y que les permiten negociar e interactuar con organizaciones gubernamentales y no gubernamentales. Por otro lado, el liderazgo se presenta como una figura inacaba, toda vez que los líderes deben apropiarse de las leyes cambiantes del Estado colombiano, en contraposición de las autoridades tradicionales quienes manejan una sola Ley: la Ley de origen, dejada por el Padre Creador, la que direcciona todas las prácticas propias. Esta, no obstante es una visión general acerca de la región del medio río Caquetá, lo que invita a hacer nuevas

investigaciones al respecto, puesto que las dinámicas entre estas dos figuras a nivel comunitario y de grupos étnicos tienen diferentes matices.

Las relaciones entre estas dos figuras se manifiestan también en las transformaciones en espacios como la maloca y el mambeadero, donde se realizan a la vez bailes tradicionales y reuniones con instituciones gubernamentales y no gubernamentales. En palabras de Pereira (2005: v) “el *mambeadero*, lugar de encuentro y diálogo nocturno masculino, epicentro del consumo ritual de la coca y del tabaco y de la transmisión de conocimiento “tradicional”, pasa a ser un *locus* privilegiado para la producción de señales diacríticas de indianidad, en especial en contextos de interacción con agencias nacionales y transnacionales”. Sin embargo, estas señales comparten espacio con otras signos; no sólo se habla de la preparación de un baile sino de un proyecto, y muchas veces la coca y el tabaco dejan espacio para discutir acerca de dinero y presupuestos. En estos nuevos contextos, el irrespeto y el mal manejo de la Ley de origen y la subordinación de la misma por las leyes estatales afecta a la Gente de Centro, lo que se traduce en enfermedades, muertes, envidia, ira o avaricia.

Por otro lado, la contradicción que se genera entre las autoridades tradicionales y los líderes puede tener como síntesis la figura de nuevas autoridades tradicionales altamente politizadas y con manejo de ambas visiones del mundo. Para algunas personas, los momentos de formación en lo tradicional se están desplazando. Luego de asumir y ejercer roles de liderazgo están volviendo a las comunidades a sentarse y preguntarle a los abuelos sabedores. Esto posibilita, en cierta medida la eficacia en los espacios de negociación con las organizaciones gubernamentales.

La Constitución Política de 1991 abrió nuevos espacios de reconocimiento y de negociación. Esto plantea, al menos en teoría, el diálogo de dos tipos de visiones del mundo y de saberes. Sin embargo, las comunidades indígenas han debido asumir el lenguaje estatal y no se ha dado del todo lo contrario. El diálogo se da en los términos que plantea el Estado lo que niega en la práctica las formas de ver el mundo

de los pueblos indígenas y de relacionarse con éste. Por lo tanto, la relativa autonomía que en un momento se reconoce y se otorga se limita aún más o se imposibilita su ejercicio.

Más allá de las contradicciones y complementariedades que se presentan entre las dos figuras, las dinámicas, los aciertos y tropiezos que hayan podido vivir consolidan las habilidades y destrezas que la Gente de Centro ha obtenido y les permite consolidar los anhelos y esfuerzos para el manejo y gobierno de sus territorios, dentro de la sociedad dominante que los subordina y limita en la práctica su autonomía.

BIBLIOGRAFÍA

- ÅRHEM, Kaj. 2000. "From longhouse to village. Structure and Change in the Colombian Amazon", en K. Århem (Ed.) *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organization, Symbolism and Change*. London y New Brunswick, NJ: The Athlone Press. Pp. 54-92.
- ATTIAS-DONFUT, Claudine. 1988. *Sociologie des générations. L'empreinte du temps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BOURDIEU, Pierre. 1994. *Raisons Pratiques*. Paris : Seuil. Pp. 101-133.
- BOUSQUET, Marie-Pierre. 2002. *Quand nous vivions dans les arbres. Le changement spatial et sa dimension générationnelle: l'exemple des Algonquins du Canada*. Thèse de Doctorat. Université Laval et Université Paris X. Québec et Nanterre.
- CALLE, Horacio. 1974. *El Baile de Yuag. Reseña etnográfica de su ejecución entre los Huitoto de Puerto Leguizamo*. En *Revista Colombiana de Antropología* 16, pp. 274-281.
- CASEMENT, Roger. [1912] (2011). *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo. Correspondencia sobre el trato dado a sujetos de la colonia británica e indios nativos empleados en la recolección de caucho en la zona del Putumayo. (Presentado a ambas Cámaras del Parlamento por orden de Su Majestad, Julio 1912)*. Perú: CAAAP – IWGIA (Serie Testimonios).
- CAYÓN, Luis. 2001. "Je, la fuerza de la creación. Nociones de territorialidad de los grupos tukano oriental", en Carlos Franky y Carlos Zárte (Eds.) *Imani Mundo. Estudios en la Amazonía colombiana*. Bogotá: Editorial Unibiblos. Pp. 497-521.
- CAYÓN, Luis. 2010. *Penso, Logo Crio. A teoria makuna do mundo*. Tesis de Doctorado presentada al Programa de Posgraduación en Antropología Social, Instituto de Ciencias Sociales, como requisito para obtener el título de Doctor en Antropología Social. Universidad de Brasilia.
- CHAVES, Margarita. 2010. "Movilidad espacial e identitaria en Putumayo", en Chaves, Margarita y Carlos del Cairo (comp.) *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonía Contemporánea*. Bogotá, Colombia: ICANH-Pontificia Universidad Javeriana.
- CLASTRES, Pierre. 1962. *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*. En: *L'Homme*. Tomo 2 n° 1. Pp. 51-65.

- CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société contre l'État*. Disponible en http://infokiosques.net/IMG/pdf/la_societe_contre_l_etat_-_Clastres.pdf
- CLASTRES, Pierre. 1976. *La Question du Pouvoir dans les Sociétés Primitives*. Disponible en http://infokiosques.net/IMG/pdf/la_societe_contre_l_etat_-_Clastres.pdf
- CLASTRES, Pierre. 1978a. *El Deber de la Palabra*. En *La Sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila Editores. Pp. 136-139.
- CLASTRES, Pierre. 1978b. *La Sociedad contra el Estado*. En *La Sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila Editores. Pp. 165-191.
- CLASTRES, Pierre. 1987. *La cuestión del poder en las sociedades primitivas*. Investigaciones en Antropología Política. México: Editorial Gedisa. Pp. 109-116.
- CLECH LÂM, Maivâm. 1996. *Peuples ou populations; égalité, autonomie et autodétermination : les enjeux de la Décennie internationale des populations autochtones*. Canada : Centre International des Droits de la personne et du Développement Démocratique. pp. 73-132.
- COMAROFF, Jean ET John Comaroff. 1991. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press. Pp. 13-32.
- CORREA, François. 1991. "Introducción y La Reciprocidad como Modelo cultural". En *La Selva Humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología: Fondo FEN Colombia: Fondo Editorial CEREC. Bogotá.
- CORREDOR, Blanca de. 1986. *La Maloca*. Monografía. Bogotá: Tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- CORREDOR, Blanca de y William Torres. 1989. *Chamanismo: Un Arte del Saber*. Anaconda Editores. Bogotá.
- CRÉVAUX, Jules. 1883. *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Paris: Librairie Hachette et Cie.
- CRIMA. 1996. *Proyecto Educativo Comunitario*. Araracuara: Convenio CRIMA-FUCAI.
- DE LA HOZ, Nelsa Judith. 2005. *BAILE DE TUSI, DE LA BOA AL ARCO IRIS: Rito, relaciones sociales e identidad de la etnia Andoke, medio río Caquetá*,

Amazonía Colombiana. Colombia: Universidad de los Andes – Colección Prometeo.

- DESCOLA, Phillipe. 1988. *La chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique*. En *Revue française de science politique*, 38e année, n°5, pp. 818-827.
- DOMÍNGUEZ, Camilo y Augusto Gómez. 1994. *Nación y Etnias. Conflictos territoriales en la Amazonia Colombiana 1750-1933*. COAMA-Unión Europea. Disloque Editores. Colombia.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro. 1997. *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon*. Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro. 2000. “Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena”. En Vieco, Juan José. Carlos Franky y Juan Álvaro Echeverri (Editores). 2000. *Territorio indígena y ordenamiento territorial en la Amazonía*. Editorial Unibiblos. Bogotá. Pp. 173-182.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro. 2005. “Territory as Body and Territory as Nature: Intercultural Dialogue?”. En Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (Ed). *The Land Within. Indigenous Territory and the Perception of Environment*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro. 2009. *¿Qué es una comunidad indígena? Identidad y autonomía territorial en tres comunidades de la Gente de Centro*. Actas del simposio “Etnicidade, Autonomias Indígenas, e Fronteiras na Amazônia” del 53 Congreso Internacional de Americanistas, México. pp. 1-15.
- ECHEVERRI, Juan A. e Hipólito Candre “Kinerai”. 2008 [1993]. *Tabaco frío, coca dulce*. Premio Nacional de Literatura Oral Indígena. Bogotá: Colcultura.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro, y Jon Landaburu. 1995. “Los Nonuya del Putumayo y su lengua: huellas de su historia y circunstancias de un resurgir.” En Marta Pabón, (comp.), *La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica*, Bogotá: Centro de Ediciones CCELA-Uniandes. Pp. 39-60.
- ECHEVERRI, Juan A. y Edmundo Pereira. 2005. “‘Mambear coca não é pintar a boca de verde’: Notas sobre a origem e ousa ritual da coca amazônica”, en B. Labate & S. Goulart (ogrs.), *O Uso Ritual das Plantas de Poder*,. Campinas: Ed. Mercado de Letras/FAPESP. pp.117-185.

- ECHEVERRI, Juan A., Óscar Román Jitdutjaaño y Simón Román. 2001. "La sal de monte: un ensayo de "halofitogenografía" uitoto", en C. Franky y C. Zárate (Eds.) *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: UNIBIBLOS. Pp. 397-477.
- ESPINOZA, Mónica. 1995. *Convivencia y Poder Político entre los Andoques*. Bogotá: EUN-Editorial Universidad Nacional.
- FRANCO, Fernando. 2006. "La Corporación Araracuara y la Colonización Científica de las Selvas Ecuatoriales", en *Colombia Amazónica*. Número Especial, agosto. Pp. 13-34.
- FRANKY, Carlos. 2004. *Territorio y Territorialidad Indígena. Un estudio de caso entre los Tanimuka del bajo Apaporis (Amazonía colombiana)*. Tesis de grado, Maestría en Estudios Amazónicos. Colombia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonía.
- FRANKY, Carlos y Dany Mahecha. 2010. "Objetivizar para gobernar : Comunidades Indígenas, Censos poblacionales, Control territorial y Políticas Públicas en la Amazonía Colombiana", en Palacio, Germán (Ed.) *Ecología Política de la Amazonia. Las profuzas y difusas redes de la gobernanza*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Colección En Clave Sur.
- FARABEE, William Curtis. 1922. *Indian tribes of Eastern Peru*. Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University.
- GALLISSOT, Réne. 1987. "Sous l'identité, le procès d'identification," en *L'Homme et la société*, vol. 83, pp. 12-27.
- GARZÓN, Cristina y Vicente Macuritofe. 1992. *La noche, las plantas y sus dueños. Aproximaciones al conocimiento botánico de una cultura amazónica*. Corporación Colombiana para la Amazonia Araracuara -COA-.
- GARZÓN CH, Omar Alberto. 2006. *Educación, escuela y territorio: la Fundación GAIA Amazonas y su participación en los procesos de organización escolar en la Amazonía colombiana*. Bogotá: Ediciones Ántropos Ltda.
- GASCHE, Jürg. 1972. "L'habitat Witoto: 'progres' et tradition." *Journal de la Societé des Americanistes* 61, pp. 177-214.
- GASCHE, Jürg. 2003. *Nueve hipótesis sobre el cacicazgo huitoto*. Actas del simposio "Integración de una de las últimas piezas del rompecabezas amazónico: El complejo cultural y lingüístico del Caquetá-Putumayo (Amazonía Noroccidental)" del 51 Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile. pp. 1-15.

- GÓMEZ, Augusto. 1986. *Amazonia colombiana: Formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena*. En *Revista Colombiana de Antropología* 26, pp. 130-154.
- GÓMEZ, Augusto, Ana Cristina Lesmes y Claudia Rocha. 1995. *Caucherías y Conflicto Colombo-Peruano. Testimonios. 1904-1934*. Disloque Editores. Bogotá.
- GRAHAM, Laura. 2005. "Image and Instrumentality in a Xavante Politics of Existential Recognition: The Public Outreach Work of Ete'nhiritipa Pimentel Barbosa," en *American Ethnologist*, vol. 32, No. 4, pp. 622 – 641.
- GRIFFITHS, Thomas. 1998. *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. D.Phil. Thesis. St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford.
- GRIFFITHS, Thomas, John Coleman, y Misael Morales. 1998. *Un Léxico Nipode Uitoto – Español – Inglés. A Nipode Uitoto – Spanish – English Lexicon*. Laboratorio de fonética, Universidad de Oxford. Phonetics Laboratory, University of Oxford.
- GROS, Christian. 1991. "Presentación" En Gros, Christian. *COLOMBIA INDÍGENA. Identidad cultural y cambio social*. Colombia: Cerec. pp. 13-22.
- GROS, Christian. 1991a. "Introducción de nuevas herramientas y cambio social: el caso de los indios Tatuyo del Vaupés (Colombia)", En Gros, Christian. *COLOMBIA INDÍGENA. Identidad cultural y cambio social*. Colombia: Cerec. pp. 23-70
- GROS, Christian. 1991b. "El fin de una autonomía indígena. El caso de los indios Tatuyo del Pira-Paraná", En Gros, Christian. *COLOMBIA INDÍGENA. Identidad cultural y cambio social*. Colombia: Cerec. pp. 71-104.
- GROS, Christian. 1997. "Indigenismo y Etnicidad: El Desafío Neoliberal", en María Victoria Uribe et Eduardo Restrepo (Ed.) *Antropología en la modernidad: identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia*. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología.
- HANDLER, Richard. 1986. "Authenticity," en *Anthropology Today* 1 (6): pp. 2-4.
- HARDENBURG, Walter Ernest. 1912. *The Putumayo. The Devil's Paradise. Travels in the peruvian amazon region and an account of the atrocities committed upon the indians therein*. Editor C.R. Enock. London: T. Fisher Unwin.

- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1906. "Les indiens outoto: étude linguistique." *Journal de la Société des Americanistes* 3, pp. 157-189.
- LANDABURU, Jon. 1970. "Mission linguistique auprès des indiens Andoke du Rio Caquetá (Amazonie colombienne)." *Journal de la Société des Americanistes* 59, pp. 165-170.
- LANDABURU, Jon y Roberto Pineda-Camacho. 1984. *Tradiciones de la gente del hacha: Mitología de los indios andoques del Amazonas*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Unesco.
- LONDOÑO SULKIN, Carlos David. 2004. *Muinane. Un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- LONDOÑO, SULKIN, Carlos David. 2012. *People of substance: An ethnography of morality in the Colombian Amazon*. Toronto: Toronto University Press.
- LLANOS, Héctor y Roberto Pineda. 1982. *Etnohistoria del Gran Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.
- LÓPEZ, Paola. 2008. *Entre la tradición y el cambio: Definiciones del Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (CRIMA)*. Tesis de grado para optar por el título de Antropóloga. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- LOWIE, Robert H. 1948. *Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines*. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol.78, No. 1/2 (1948), pp. 11-24.
- MACKLEM, Patrick. 2010. "Indigenous Recognition in International Law", en *Gouvernance autochtone : reconfigurations d'un avenir collectif. Nouvelles perspectives et processus émergentes*, por Pierre Noreau (Éd.). Canada : Les Éditions Thémis.
- MAHECHA, Dany. 2004. *La formación de masa goro, personas verdaderas, pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis*. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.
- MEINTEL, Deirdre. 1993. "Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité," en *Culture*, XIII (2): pp. 10-16.
- MERRY, Sally Engle. 2006. "Anthropology and International Law," en *Annual Review of Anthropology*. Vol. 35, pp. 99-116.
- MICARELLI, Giovanna. 2003. *Weaving a new Basket: Indigenous networks at the margins of development*. Tesis de doctorado. Universidad de Illinois en

Urbana-Champaign.

- MURILLO, Sergio. 2009. *Contacto Cultural y Resignificación: Historia Oral de la gente de Araracuara sobre la Educación Institucional*. Tesis de grado para optar por el título de Antropóloga. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- NIETO, Juana Valentina. 2006. *Mujeres de la abundancia*. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.
- OTERO BAHAMON, Silvia. 2006. “Los conflictos de autoridad entre los indígenas y el Estado. Algunos apuntes sobre el Norte del Cauca. La integración política y económica de los indígenas a la vida de la Nación: logros, retos y resistencias.” en *Institut de recherche et débat sur la gouvernance*. 9 de noviembre de 1996. Disponible en: <http://www.institut-gouvernance.org/fr/analyse/fiche-analyse-340.html>. Consultado el 11 noviembre 2010.
- PERAFÁN, Carlos César y Luis José Azcárate. 2002. *Sistemas jurídicos uitoto, yukpa, u'wa y tikuna*. Bogotá: ICANH-COLCIENCIAS.
- PEREIRA, Edmundo. 2001. “Trabalho de campo como prática dialógica: aprendendo a mambear com Don Angel Ortiz”. En: FRANKY C., C. & ZÁRATE B., C. (eds.) *IMANI MUNDO. Estudios de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional.
- PEREIRA, Edmundo. 2005. *Nimaira uruki yetara uruki: “esa es mi lucha”. Ritual e política entre os Uitoto-murui, río Caraparaná, Amazônia colombiana*. Tesis de Doctorado presentada al Programa de Posgraduación en Antropología Social para obtener el título de Doctor en Antropología. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PEREIRA, Edmundo. 2012. *Un povo sábio, um povo aconselhado: Ritual e política entre os Uitoto-murui*. Brasília: Paralelo 15.
- PINEDA, Roberto. 1990. “El comercio y la legitimidad de la violencia en el Bajo Caquetá colombiano”. En *Los Meandros de la Historia EN AMAZONIA*. Pineda Camacho, Roberto y Beatriz Alzate Ángel (Comp.). Memorias del Simposio sobre Etnohistoria Amazónica, 45 Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Universidad de los Andes, 1-7 de Julio, 1985. Colección 500 Años, 25. Coedición ABYA-YALA.
- PINEDA, Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa Fórum.
- PRECIADO, Juan Carlos. 2010. *Mesa Permanente de Coordinación*

Interadministrativa: experiencia en la construcción de políticas públicas con pueblos indígenas en el departamento del Amazonas. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.

PREUSS, Konrad Theodor. 1994a. *Religión y mitología de los Uitotos: Recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica*, Vol 1., trad. R. Castañeda, E. Becerra and G. Petersen de Piñeros. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colcultura y Corporación de Araracuara.

PREUSS, Konrad Theodor. 1994b. *Religión y mitología de los Uitotos: Recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia, Suramérica*, Vol 2., trad. R. Castañeda, E. Becerra and G. Petersen de Piñeros. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, Colcultura y Corporación de Araracuara.

QUIÑONES, Julio. 1924. *Au Coeur de l'Amérique Vierge*. Paris: J. Peyronnet et Cie. Éditeurs.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1991. “Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre el manejo ecológico”. En *La Selva Humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología: Fondo FEN Colombia: Fondo Editorial CEREC. Bogotá.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1997. “Cosmología como análisis ecológico: Una perspectiva desde la selva pluvial”. En *Chamanes de la Selva Pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Colombia: Themis Books.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1997 (1989). “Aspectos biológicos y sociales del Complejo del Yuruparí en el territorio del Vaupés colombiano”, en *Chamanes de la Selva Pluvial. Ensayos sobre los Indios Tukano del Noroeste Amazónico*. Gran Bretaña: Themis Book.

ROBUCHON, Eugène. 2010 [1907]. *El Putumayo y sus Afluentes*. Juan Álvaro Echeverri (Ed.). Colombia: Biblioteca del Gran Cauca – Universidad del Cauca. 2ª Edición.

RODRÍGUEZ, Carlos y María Clara van der Hammen. 1991. “Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos en el Bajo Caquetá (Amazonía Colombiana)”. En *La Selva Humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología: Fondo FEN Colombia: Fondo Editorial CEREC. Bogotá.

- RODRÍGUEZ, Yolanda. 1995. *La violencia política en la región andina: un ensayo comparativo de dos casos en Perú y Colombia*. Maestría en Ciencias Políticas. Quito: FLACSO sede Ecuador.
- ROJAS, Biviany. S.f. *Sobre los Resguardos, las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATI's) y las Entidades Territoriales Indígenas (ETI's)*. En Coama. Disponible en: www.coama.org.co/documentos/articulos/ResguardosAATIsyETIs.doc. Consultado el 13 de septiembre de 2010.
- ROSAS, Diana. 2006. *Pulsaciones y estacionalidades del dinero y las mercancías en el Mirití-Paraná*. Tesis de grado para optar por el título de maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Leticia.
- SÁNCHEZ Enrique y Saúl Arango. 2004. *Los Pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio*. Colombia: Departamento Nacional de Planeación.
- SÁNCHEZ, Luisa Fernanda. 2007. *Les fils du tabac à Bogotá. Migrations indiennes et reconstructions identitaires*. Paris: IHEAL-CREDAL
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1986. Power, Ideology and the Ritual of Production in *Lowland South America*. En *Man, New Series*, Vol. 21, No. 4, (Dec.), pp. 657-679.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1993. *From Prisoner of the Group to Darling of the Gods: An Approach to the Issue of Power in Lowland South America*. En *L'Homme*, 33e Année, No 126/128, La remontée de l'Amazone (AVRIL-DECEMBRE), pp. 213-230.
- SEGAL, Robert. 2006. "Myth and Ritual", en en J. Kreinath et al. (Éds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden/Boston: Brill. Pp. 101-121.
- SIERRA, Gina. 2009. *Vida Cotidiana y Construcción de Lugares entre los Andoque Pøø Siøhø*. Tesis de grado para optar por el título de Antropóloga. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- SMITH, Pierre y Jean-Claude MULLER. 1991. "Rite" y "Rite de Passage", en P. Bonte y M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Puf. Pp. 630-634.
- SNOEK, Jan. 2006. "Defining 'Rituals'", en en J. Kreinath et al. (Éds.) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden/Boston: Brill. Pp. 3-14.
- TAMBIAH, Stanley. 1980. "A Performative Approach to Ritual", en *Proceedings of the British Academy*, 65: 113-169.

- THOMAS, David John. *Order Without Government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. Illinois Studies in Anthropology No. 13. University of Illinois Press.
- TOBÓN, Marco. 2008. “La mejor arma es la palabra”. *La Gente de Centro – kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004*. Tesis de grado para optar por el título de maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Leticia.
- ULLOA, Astrid. 2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- URBINA, Fernando. 1992. *Las Hojas del Poder. Relatos sobre la coca entre los Uitotos y Muinanes de la Amazonia colombiana*. Editorial Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- URBINA, Fernando. 2004. *Dijjoma, El hombre serpiente águila. Mito uitoto de la Amazonia*. Convenio Andrés Bello. Colombia: Región Áurea.
- URBINA, Fernando. 2010. *Las palabras del origen. Breve compendio de la mitología de los uitotos*. Colombia: Ministerio de Cultura.
- USECHE LOSADA, Mariano. 1994. *La Colonia Penal de Araracuara. Socioeconomía y recursos naturales 1938-1971*. Colombia: Tropenbos.
- VAN DER HAMMEN, María Clara. 1992. *El manejo del mundo. Naturaleza y Sociedad entre los yukuna de la amazonía colombiana*. Colombia: Tropenbos.
- VILLEGAS, Álvaro. 2005. “Raza y Nación en el Pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920-1940”, en *Estudios Políticos*. No. 28 Enero-Junio 2005. Medellín. Pp. 209-232. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/3918150/Raza-y-nacion-en-Luis-Lopez-de-Mesa>. Consultado el 20 de marzo de 2011.
- WADE, Peter. 2002. “Identidad,” en *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Editado por Margarita Rosa Serge de la Ossa, María Cristina Suaza Vargas, y Roberto Pineda Camacho. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, Ministerio de Cultura.
- WHIFFEN, Thomas. 1915. *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. London: Constable and Co. LTD.
- ZÁRATE BOTÍA, Carlos (Ed.). 2012. *Hacia un CONPES INDÍGENA Amazónico*.

Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Universidad Nacional de Colombia-Ministerio del Interior y de Justicia-ANH-FONADE-OPIAC. Leticia: Colombia. Vol. II.

ZEWUSTER, Elisabeth. 2010. “‘La Chagra de Tropenbos’. Negociación y reinención de un programa de cooperación holandesa con poblaciones indígenas en el Medio Caquetá” en Marco Tobón y Santiago Duque (Eds.) *Remando a Varias Manos. Investigaciones en la Amazonía.* Leticia: Universidad Nacional de Colombia- Sede Amazonía. Instituto Amazónico de Investigaciones.

REFERENCIAS INTERNET

El Espectador. 2011. El Gobierno lo declaró parque natural, pero al tiempo abrió boquetes legales. **Yaigojé-Apaporis.** Tomado de <http://www.elespectador.com/impreso/nacional/articulo-275132-yaigoje-apaporis>

Ley 715 de 2001 http://www.unal.edu.co/secretaria/normas/ex/L0715_01.pdf

**ANEXO I.
ACLARACIONES SOBRE LAS COMUNIDADES DEL MEDIO RÍO
CAQUETÁ.**

El área de estudio está entre los 70° y 73.5° de longitud Oeste (CRIMA, 2000). Comprende las siguientes comunidades y resguardos, así:

Resguardo Puerto Sábalo-Los Monos:

Puerto Belén (Amazonas), Puerto Pizarro (Amazonas) [más el asentamiento de Las Delicias (Amazonas)], Los Estrechos (Caquetá) [más los asentamientos de Nueva Nazareth (Amazonas) y Buenos Aires (Caquetá)], Quinché (Caquetá), La Reforma (Amazonas), Jerusalén (Caquetá), Los Monos (Amazonas), Puerto Berlín (Amazonas), Coemaní (Caquetá), Puerto Sábalo (Amazonas).

Resguardo Uitoto de Monochoa:

Guamaraya (Amazonas), Aménani (Amazonas), Chukiki¹⁵⁹ (Amazonas), Monochoa (Amazonas), Caño Negro¹⁶⁰ (Caquetá), Tirivita (Caquetá)

Resguardo Andoque de Aduche:

Guacamayo (Caquetá), Aduche¹⁶¹ (Caquetá).

Resguardo Mesay:

Amenanae Yará (Caquetá), Mesay (Caquetá).

Resguardo Nonuya de Villa Azul:

Villa Azul¹⁶² (Amazonas), Peña Roja¹⁶³ (Amazonas).

¹⁵⁹Población principalmente Muinane.

¹⁶⁰Población principalmente Muinane.

¹⁶¹Población principalmente Andoque.

¹⁶²Población principalmente Muinane.

¹⁶³Población principalmente Nonuya.

Resguardo Mirití-Paraná:

Asentamiento Quinché Metá (Amazonas)¹⁶⁴

Resguardo Predio Putumayo

¹⁶⁴El resto de las comunidades tiene población mayoritariamente Uitoto.

**ANEXO II.
OTRAS FOTOGRAFÍAS DEL TRABAJO DE CAMPO**

Procesamiento de las hojas de coca para la obtención de mambe

Foto 2. *Hombre andoque tostando coca*



Foto 3. *Hombres andoque en el mambeadero, a punto de quemar las hojas de yarumo para así obtener la ceniza*



Foto 4. *Hojas de yarumo quemándose*



Foto 5. *Hombre andoque metiendo las hojas de coca tostadas en el pilón*



Foto 6. *Hombre andoque pilando*



Foto 7. *Hombre andoque mezclando cenizas de hoja de yarumo y el polvo de hojas de coca obtenido por el pilado*



Foto 8. *Hombre andoque cerniendo el mambe*



Algunas malocas del medio río Caquetá

Foto 9. *Maloca uitoto, comunidad de Los Monos*



Foto 10. *Maloca andoque, comunidad de Aduche, vereda San José*



Foto 11. *Maloca nonuya, comunidad de Peña Roja*



VI Congreso Regional del CRIMA

Foto 12. Plenaria 1



Tomada por Daniel Garzón

Foto 13. Plenaria 2



Tomada por Daniel Garzón

Algunas actividades

Foto 14. *El antropólogo en sesión nocturna de trabajo del Plan de Salvaguarda*



Tomada por Alejandra Aguirre

Foto 15. *Hombre y niños andoque en el mambadero de la maloquita de la Escuela “El Andoque”, vereda San Miguel, Aduche*



Tomada por Alejandra Aguirre

Foto 16. *Autoridades tradicionales, líderes y niños andoque en el mambadero de la maloquita de la Escuela “El Andoque”, vereda San Miguel, Aduche*



Tomada por Alejandra Aguirre

Foto 17. *El antropólogo en baile andoque*



Tomada por Alejandra Aguirre

Foto 18. *Balcón del Diablo, cañón de Araracuara*

