



**LLEGÓ EL
AMAZONAS
A BOGOTÁ**





Carlos Rey de Castro durante una visita al Putumayo acompañando al cónsul Mitchell. Fotos Jean Pierre Chaumeil (IFEACNRS) y Manuel Comejo Chaparro (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP))





- 8** Presentación
- 10** Introducción
- 12** 1. La Amazonia: otro mundo, frontera de fronteras
Carlos Zárate Botía
- 16** 2. Monayaji Bogota Motomo. Amazonas en Bogotá
Eudocio Becerra Bigidima
- 24** 3. Manual de Reichel-Dolmatoff para principiantes
Martín von Hildebrand
- 30** 3. Itinerario Amazónico
Dany Mahecha
- 38** 4. Entre la Historia y la Etnología Amazónica.
Fragmentos de memoria
Roberto Pineda
- 48** 5. Contando historia de mi vida
Anastasia Candre Yamacuri
- 60** 6. Un delirio para toda la vida
Juan Álvaro Echeverri
- 68** 7. El Amazonas, un territorio indígena
Uldarico Matapi Yucuna
- 74** 8. Inolvidable enseñanza de la comunidad witoto
María Clemencia Ramírez
- 82** 9. Y aquí voy...
Fabián Moreno
- 90** 10. “Pucha riíto aquel”
Entre la frontera física y la frontera espiritual
Patricio von Hildebrand
- 100** 11. Entre dos mundos
Gertrudis Matapi Yucuna (Pinai’ewelo Upichiajalo)
- 110** 12. Mis primeras experiencias amazónicas
Camilo Domínguez
- 124** 13. Mi camino hacia la Amazonia
Ana Isabel Buitrago
- 130** 14. ¿“Un mundo que desaparece”?
Brian Moser
- 140** 15. ¿Cuál es la verdadera riqueza?
Elvis Ordóñez
- 146** 16. La Amazonia está dentro de mí
Diana Rosas Riaño
- 152** 17. Tarzán era mi ídolo
Alberto Lesmes Rojas “Kapax”





Figura que representa Indígena, Jardín Zoológico, Leticia, Colombia. Foto John Gardner, 2007

Una de las líneas temáticas de las exposiciones temporales que realiza el Museo Nacional de Colombia es la denominada *Imágenes de nación*,

a través de la cual el Museo busca responder a la necesidad de construir múltiples narrativas de los procesos culturales de nuestro país y dar cuenta de la diversidad étnica que lo caracteriza.


Estas exposiciones proponen una reflexión sobre las identidades regionales y su relación con la nación, al tiempo que responden a una idea de nación heterogénea, con conflictos y asimetrías. Posibilitan un espacio de roce entre las múltiples identidades y propician un punto de encuentro para generar una memoria compartida.

La exposición *Llegó el Amazonas a Bogotá* se enmarca dentro de esta línea y aborda la Amazonia como un territorio en el cual confluyen fronteras que separan, se ocupan, se cruzan y se viven, y evidencia cómo las comunidades que habitan la región tienen diferentes maneras, a veces contradictorias, de ver y entender el mundo.

En esta región confluyen fronteras *físicas* de los estados nacionales (Colombia, Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Venezuela, Guyana, Surinam, Guayana francesa) y fronteras *culturales* en las cuales las necesidades de los pobladores y los espacios mentales de manejo ancestral difuminan los márgenes del Estado-nación. Se trata de un espacio en el que diversas comunidades indígenas convergen mezclando lenguas, tradiciones, mitos y leyendas que se cruzan con las de los colonos, provenientes de otras regiones y países, que habitan allí desde hace décadas y viven el territorio de otra manera.

La exposición explora una diversidad de sentidos de *frontera*: las fronteras del caucho, de las economías extractivas, las misionales, las inter-étnicas y las del Estado que, en últimas, han determinado su devenir histórico. Se construye y reconstruye la imagen del Amazonas como un espacio inhabitado, imaginario,

exotizado, que es repetido y replicado como fórmula en la nueva bonanza de la región: el turismo. Por otra parte, encontramos una Amazonia con dinámicas culturales propias de sus centros y sus periferias, al interior mismo de la región, con narraciones que muestran una doble representación, la propia y la foránea, en la dinámica del extranjero y el habitante local.

María Victoria de Robayo
Directora
Museo Nacional de Colombia 

La región amazónica colombiana comprende más de la tercera parte de la superficie del país

y cubre los departamentos de Putumayo, Amazonas, Caquetá, Guaviare, Vaupés, Guainía y parte de los departamentos del Meta, Vichada, Nariño y Cauca. Se caracteriza por tener la extensión de bosques tropicales más grande del mundo. Su población es de 960.239 habitantes (DANE 2007).

La región, aunque sometida a múltiples y en algunos casos intensos procesos de extracción de sus recursos naturales, ha logrado conservar un importante porcentaje de cobertura boscosa y de sus ciclos hidrológicos. Ríos como el Caquetá, el Putumayo, el Vaupés, el Guaviare, el Inírida y el Apaporis hacen parte de la enorme red de tributarios y zonas de inundación del Gran Río Amazonas. Las lluvias alcanzan más de 3.000 mm³ al año, convirtiendo el Amazonas en una de las regiones con mayor precipitación de la cuenca.

En términos de diversidad biológica la Amazonia alberga un alto número de especies de fauna y flora y mantiene una amplia diversidad de paisajes que responden a los cambios estacionales del nivel de los ríos, que pueden variar hasta nueve metros entre los períodos de aguas bajas (diciembre-marzo) y aguas altas (abril-agosto).


Abordar la historia de la Amazonia Colombiana implica una mirada que del contexto nacional pasa a uno de interacción, conflicto y fricción del territorio conocido como Panamazonia, identificado por su gran *Río Mar*, que nace a 6.000 msnm en los Andes Peruanos y atraviesa América del Sur de oriente a occidente con sus 6.500 kilómetros de curso hasta desembocar en el Océano Atlántico, y por su *Amazonia selvática*, un continuo de selva húmeda tropical que constituye la mayor superficie forestal del planeta. Este gran territorio es compartido por los países andino-amazónicos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela), los países de Guayanas (Guyana, Surinam y Guayana Francesa) y Brasil, que concentra el 70 % de la Panamazonia.

En este amplio marco geográfico la exposición *Llegó el Amazonas a Bogotá* presenta, a través de narraciones y contextos pasados y presentes, procesos geopolíticos, económicos, sociales y culturales que han determinado la historia de la Amazonia Colombiana. Estos procesos

son abordados desde los conflictos y negociaciones por el territorio, primero entre los imperios español y portugués y, luego, entre los estados nacionales de Bolivia, Brasil, Colombia y Perú, dando lugar a transacciones, confrontaciones, desplazamientos, destrucción, sometimiento y construcción de nuevas realidades entre diferentes etnias e identidades. Estas experiencias están marcadas por agentes particulares que han impactado el territorio y sus poblaciones con la extracción de recursos, la evangelización y la implementación de políticas de estado y procesos de colonización.

La exposición *Llegó el Amazonas a Bogotá* no pretende cubrir la historia de la totalidad del territorio amazónico colombiano, sino abordar el tema de las fronteras no como límites o líneas divisorias, sino como espacios de encuentro e interacción, a partir de eventos y casos puntuales que ejemplificarán cuatro temas: *la frontera extractiva*, en especial la cauchera, que favoreció la movilización de población tras la explotación de recursos naturales, *la frontera misionera o de evangelización* que se ha ocupado de la propagación de la fe para la “salvación de almas”, *la frontera del Estado*, de difusa e intermitente presencia y confrontación con otros estados nacionales, y *la frontera interétnica*, en donde la diezmada población indígena sigue siendo diversa y representativa en interacción con grupos ribereños, campesinos, bosquesinos y urbanos.

Dar una imagen integral de este vasto territorio, en pleno siglo XXI concebido aún como un infierno verde, salvaje, peligroso y ajeno, o como paraíso idílico y exótico, no es una tarea fácil. El lineamiento general del concepto de frontera permite incluir una visión dinámica de procesos de alto impacto local, nacional e internacional que ha vivido y vive la Amazonia, y que son parte de su historia lejana y de la vida actual de sus pobladores.

Cada tema de la exposición se desarrolla y presenta a partir de una construcción que involucra voces en presente, en un ejercicio de memoria y reflexión sobre el pasado y el presente de la Amazonia. Las voces y testimonios están acompañados por documentos, fotografías, cultura material y obras de arte que permiten recrear capítulos de la historia del territorio amazónico, varios de ellos difíciles y, la mayoría, dolorosos. 



La amazonia: otro mundo, frontera de fronteras

Carlos G. Zárate Botía es Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia; Magíster en Ciencias Sociales con Mención en Estudios Amazónicos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO (Ecuador); Ph.D. en Historia de la Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá. Desde 1996 es profesor de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Actualmente es el director de esta sede en Leticia y director del Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI.

En términos generales, aunque la historia de la Amazonia puede interpretarse como una historia de frontera y sin desconocer que su solo nombre evoca inevitablemente un espacio marginal o “la periferia”, de lo que se trata es precisamente de mostrar lo poco periférica que ha sido esta frontera para la formación de la nación colombiana.

El problema inicial radica en la dificultad para entender un espacio y una sociedad que son producto no simplemente de la existencia de una, sino de la confluencia simultánea de varias fronteras. Fronteras materiales a veces crudamente visibles, como las que marcan política y administrativamente los territorios de cada sociedad nacional, y fronteras simbólicas no siempre fáciles de advertir, y menos aún de explicar, como las de la identidad. Esta confluencia se percibe cotidianamente en la particular “humanidad” de la gente que vive en y más allá de lo que todavía hoy concebimos como los márgenes del Estado-nación: pobladores que viven y se desplazan a diario por tierra o por agua a través de una frontera existente, aunque para muchos efectos imperceptible, que nos recuerda la metáfora de los “cruzadores de fronteras”, muy usada en la abundante literatura sobre la línea divisoria de México y Estados Unidos, pero que contrasta con ella precisamente por tener en muchos sentidos, incluido el físico, un carácter abierto y por demás propicio para la integración.

La Amazonia como región fronteriza se resiste a ser analizada con los moldes convencionales que han explicado el fenómeno y los problemas fronterizos. El ámbito fronterizo amazónico debe entenderse de una manera más comprehensiva y holística. No sólo debe hacer referencia al límite geopolítico, que la reduce a

una línea de separación y diferenciación de dos o más sociedades nacionales, sino al espacio de su encuentro e interacción. Igualmente debe cuestionarse el excesivo empeño en los asuntos de la gran política y las altas relaciones internacionales o las ejecutorias de las élites, antes que en sus condiciones sociales, económicas y culturales, así como en las acciones y reacciones de sus habitantes. También debe ampliarse la concepción que entiende la frontera únicamente como la productora de un frente de expansión interna (la frontera de la colonización o la frontera agrícola), esto es, como un proceso meramente endógeno muy lejano al mundo del encuentro del Estado-nación con sus otros similares. La configuración de la frontera, lejos de ser únicamente el resultado de un proceso interno, es la consecuencia de la interacción, el forcejeo y la negociación de los territorios y las territorialidades con otras sociedades nacionales y con otros Estados. Esto obliga a repensar el concepto de la soberanía. En la Amazonia, al igual que en las otras regiones de frontera, se pone a prueba la concepción de la soberanía como un asunto interno. Como han mostrado diversos autores, la soberanía no es problema de un solo estado; es producto de un conflicto, una negociación y, finalmente, de un arreglo interestatal. La historia y la actualidad de la Amazonia colombiana no serían comprensibles al margen de la historia y la actualidad de las amazonias peruana, brasilera, ecuatoriana o venezolana. Es esto lo que le da a nuestra Amazonia un carácter transnacional y transfronterizo.

A lo largo de la historia reciente de la Amazonia y como expresión de la mencionada confluencia transnacional

se han venido formando y entretejiendo fronteras, tanto simbólicas como materiales, entre las que podemos identificar: las fronteras político-administrativas de las naciones andino-amazónicas con su cúmulo de políticas y legislaciones públicas; las fronteras lingüísticas entre dos grandes lenguas nacionales (español y portugués) y un sinnúmero de lenguas y dialectos indígenas; las fronteras y frentes extractivos asociados principalmente a la explotación de gomas elásticas y otros productos de la flora y la fauna de la selva amazónica; las fronteras entre los conjuntos de grupos indígenas del Amazonas o las fronteras de actuación de las congregaciones de misioneros ocupados en la propagación de la fe católica y en otras funciones encargadas por el Estado.

A fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX la extracción de gomas elásticas (denominadas genéricamente como “caucho” en Colombia y Perú o “borracha” o “siringa” en Brasil) vinculó la Amazonia de nuestras aún débiles naciones a la economía mundial y condicionó la delimitación fronteriza entre los países herederos del establecimiento colonial hispano y de estos con Brasil, posibilitando el surgimiento de sociedades transnacionales y transfronterizas como resultado de la interacción de la población nativa con agentes nacionales y estatales procedentes de las zonas andinas de estos países y de todo el mundo.

Las generalizaciones de las diversas especies de gomas elásticas como “caucho” o “borracha”, han llevado a ocultar o distorsionar la relación entre los diferentes frentes extractivos y su influjo en la organización y delimitación de las áreas fronterizas de nuestros países en la Amazonia. Existían numerosas especies y variedades de árboles productores de gomas elásticas con distinta calidad, productividad, ubicación y distribución. Cuando se intentaba una definición más exacta se les denominaba castilloas, heves finos y débiles, balatas y chicles, entre otros. A estas condiciones “naturales” había que agregar la existencia de grupos y sociedades indígenas uitotos, ticunas, boras, yaguas, para nombrar solo algunos, dispersos a lo largo y ancho de las que habrían de ser, inadvertidamente para ellos, las zonas de extracción, transformación y transporte de un producto demandado por la pujante e insaciable industria automovilística allende los mares. El encuentro de estos frentes extractivos y de las sociedades nativas con agentes de diversa procedencia nacional ha sido en buena medida responsable del sello particular que tienen las sociedades de frontera en la Amazonia.

Del mismo modo, el auge en la explotación de estas gomas, que muchos llaman el “boom cauchero”, ejerció una influencia diferenciada en los estados de cada una de

las naciones que se reclamaban poseedoras de territorio en la Amazonia, obligándolas a adecuarse, según su capacidad y expectativas regionales, para enfrentar a las demás naciones concurrentes y a incorporar una mayor porción territorial en los procesos de negociación política asociados a la delimitación fronteriza. En estas condiciones entran en juego las fronteras estatales definidas por los países andino-amazónicos.

En el caso colombiano, la constitución de la frontera estatal amazónica, en relación con la establecida por países como Perú y Brasil hacia finales del siglo XIX, estaba en clara desventaja. A pesar de los intentos coyunturales de los gobiernos de fines del siglo XIX y los de algunos ilustres particulares que luego llegarían a controlar el Estado mismo –tal es el caso de Rafael Reyes–, Colombia distaba mucho de contar con la presencia estatal de sus vecinos en el Amazonas. Los representantes más destacados de la que podríamos llamar la frontera estatal de Colombia en el Amazonas eran, por un lado, los cónsules de nuestro país en Manaos e Iquitos y, por otro, los comisarios de las nuevas comisarías como Putumayo, Caquetá y Vaupés, constituidas al final de la primera década del siglo XX. La característica de esta frontera estatal tanto en su flanco externo –el de los cónsules– como en su flanco interno –el de los comisarios–, era la fragmentación, la incomunicación, en ocasiones la confrontación y, en todo caso, la precariedad. Pero aquellos no eran los dos únicos fragmentos en que estaba dividida la frontera estatal colombiana en la Amazonia; también existía el que podemos llamar la frontera misionera. Las congregaciones católicas, particularmente las capuchinas, se constituyeron indistintamente en la mano derecha de los gobiernos conservadores o liberales en toda la Amazonia colombiana llegando a constituirse en muchos lugares en autoridades en materia de educación, organización civil e, incluso, obras públicas.

La frontera estatal en la Amazonia colombiana se transformó radicalmente a partir de 1922 con la firma del tratado Lozano-Salomón y de su puesta en marcha en 1928 luego de ser ratificado por el congreso del Perú. La puesta en práctica de este convenio y los efectos que sobre el territorio recién adquirido empezaron a aparecer dos años después, y que se interrumpieron temporalmente entre 1932 y 1933 con la conocida invasión o toma de Leticia por parte de ciudadanos peruanos apoyados por miembros del ejército de ese país estacionados cerca de la frontera, significaron para Colombia el reconocimiento de la posibilidad del Estado de asumir un indiscutible papel directriz en la configuración de un espacio fronterizo por primera vez delimitado y cierto.


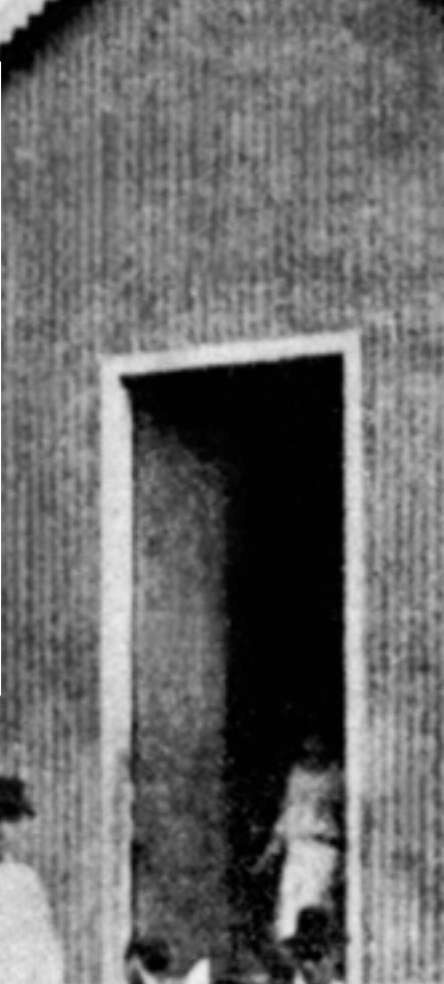
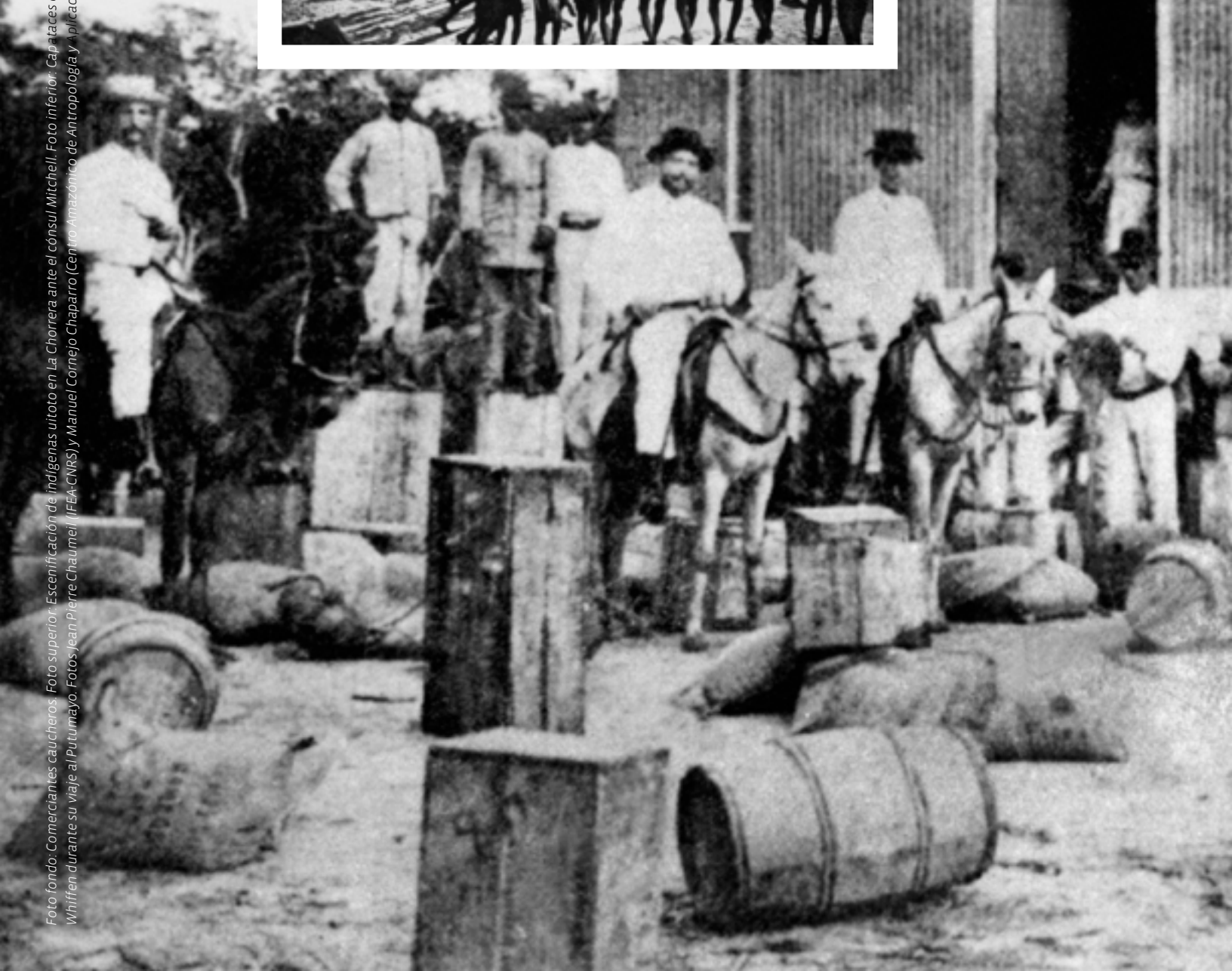
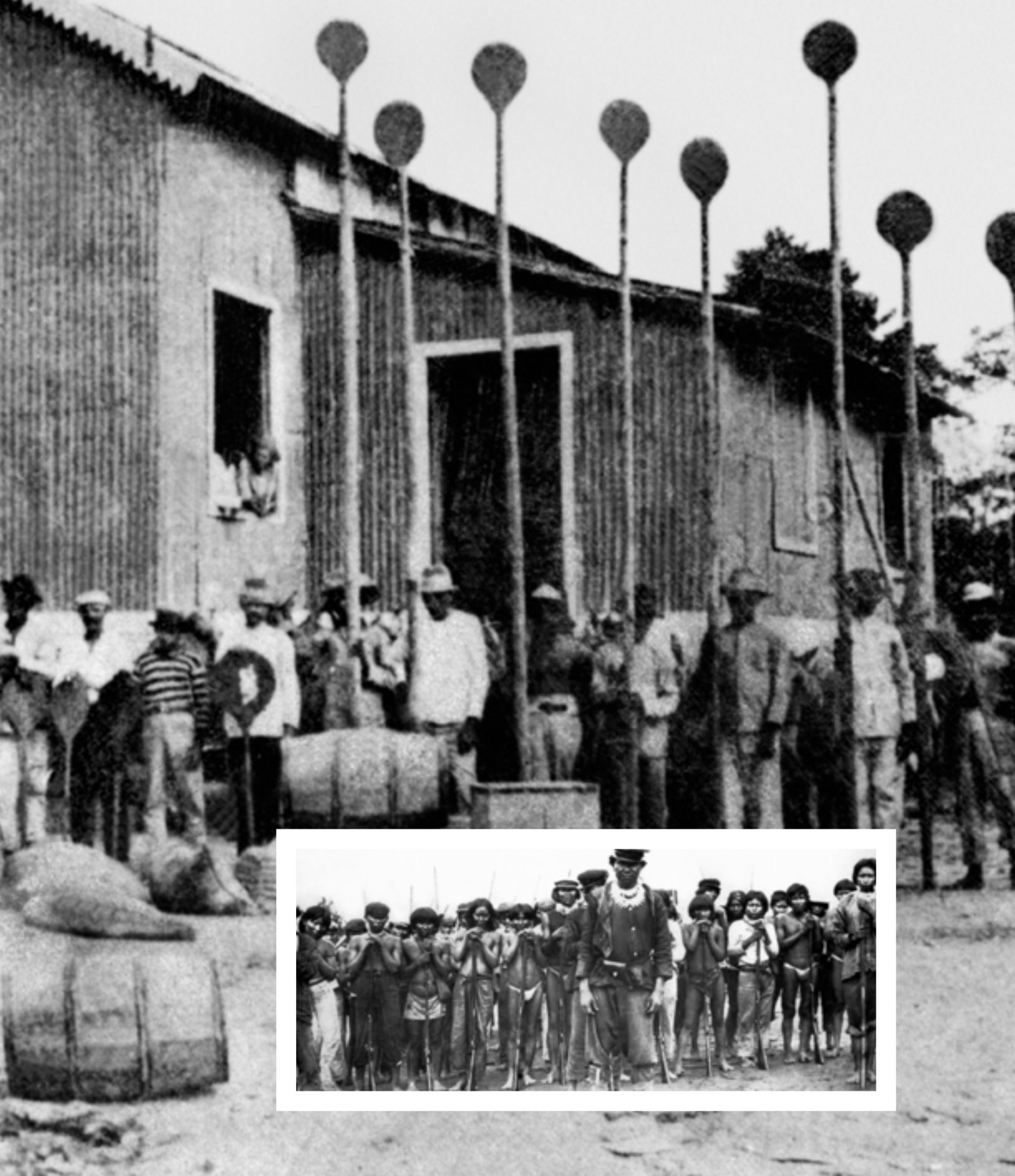
Leticia, enero 18 de 2009 

Foto fondo: Comerciantes caucheros. Foto superior: Escenificación de indígenas uitoto en La Chorrera ante el cónsul Mitchell. Foto inferior: Capataces de Barbados e indígenas uitotos que supuestamente escoltaron a Whiffen durante su viaje al Putumayo. Fotos Jean Pierre Chaumel (IFEA-CNRS) y Manuel Cornojo Chaparro (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP))







Odo en Leguizamo. Foto archivo Eudocio Becerra Bigidima

Eudocio Becerra Bigidima

Nace en el año 1950 en la comunidad de San José de El Encanto, en el actual departamento del Amazonas. Es indígena perteneciente a la étnia Murui, conocida en el mundo occidental con el nombre Uitoto. A la edad de 9 años perdió a sus padres, quedando bajo el cuidado de sus abuelos, quienes le enseñaron todas las tradiciones, costumbres y creencias de su cultura. De acuerdo al patrón de exogamia lingüística de su grupo es hablante nativo de dos variedades del uitoto: del mika por línea paterna y del bue por línea materna.

A los doce años ingresó a la escuela de San Rafael y conoció la religión católica y el español, de esta manera se inicia el contacto entre Eudocio y la “gente de afuera”. Luego de cursar el tercer año de primaria y debido al límite de edad que estaba estipulado para la permanencia en la escuela, Eudocio suspende su proceso educativo y realiza un viaje por el río Amazonas, conociendo de esta manera parte de Brasil, Perú y Colombia. Durante esta travesía se dedicó a trabajar en diferentes oficios. A su regreso de este viaje, retoma su vida en la comunidad y forma un hogar. A los 18 años se traslada a Puerto Leguízamo y allí dedica su vida a la agricultura, trabajando como jornalero en las fincas de los colonos. Durante su estadía en este municipio, participó en muchas presentaciones realizadas con el propósito de dar a conocer las tradiciones de los pueblos amazónicos, ejecutando cantos, bailes y muestras de artesanías y comidas de la comunidad Murui.

Desde 1984 está vinculado al Departamento de Lingüística de la Universidad Nacional de Colombia, primero como informante de lengua indígena y posteriormente como experto. Participó como investigador en el proyecto Mitos y Tradiciones de los Uitotos en la obra de K. Th. Preuss, investigación que culmina en 1994 con la publicación de la versión española de la obra del etnólogo alemán. Actualmente tiene a su cargo el curso de lengua uitoto; además colabora con varios profesores del Departamento de Lingüística en sus investigaciones y cursos de lingüística antropológica.

Monayaji Bogota Motomo

Amazonas en Bogotá

*Kaɪ komini colombiano, omoi kue mare komekido
uaidotikue*

*‘Nosotros los colombianos, yo los saludo con mi buen
corazón’*

El abuelo me puso el apodo de *Riama Odocio* y me decía que posiblemente no iba a vivir mucho tiempo con ellos en la comunidad porque me iba a ir con el blanco. Creo que tenía unos doce años cuando aprendí a pronunciar las vocales y algunas consonantes del español y cuando ya medio aprendí a leer, leía cualquier papel. El abuelo a veces me decía en broma, pero también con tristeza, “eso sí, ya no te puedo contar más historias porque pues te vas a la escuela, allá vas a aprender más cosas y creo que poca importancia le vas a dar a lo nuestro”. Yo le decía “no abuelo, creo que me reciben sólo hasta tercero de primaria porque con mi edad, que se va acercando ya a los quince años, no me recibe el cura”.

Me acuerdo que cuando tenía diez años ya había colonos y alcancé a conocer la Casa Arana, que en esa época ya había quedado abandonada por los peruanos a causa del conflicto armado que se había presentado entre los dos países. Mi madre trabajaba en ese lugar y yo escuchaba de ellos el español. Aún recuerdo la casa: era grande, de dos pisos, bien alta para poder acumular las bolas de caucho que traía la gente. Cerca a esta barraca queda la comunidad de San José, en El Encanto. Allí vivíamos con mi mamá y mis abuelos; también con mi tío Juan de la Cruz, que en ese entonces ya estudiaba en el internado de la Chorrera. Durante esos primeros años de

mi vida aprendí de mis abuelos mi lengua materna, las costumbres y las tradiciones de mi comunidad y a vivir como lo hacían antiguamente los *murui*.

Cuando mi tío venía de vacaciones a la comunidad, me enseñaba el español y la religión católica. Así empecé a aprender a hablar la lengua española. Ahí empecé a vislumbrar lo que es la religión católica, algo nuevo para mí. Fue así como me prepararon para entrar a la escuela. Sentíamos curiosidad por ir con las demás personas a la escuela, por conocer esas nuevas historias, por imaginar esos otros lugares de los que nos hablaban, incluso nos hacían escribir cartas a esas otras personas que vivían allá, o sea en Bogotá.

En San Rafael la misión fue liderada por el padre Javier de Barcelona, un misionero capuchino que llegó a esta localidad en compañía de las misioneras Lauritas. Llegaron con la intención de evangelizar a los indígenas, a salvar las almas de los indiecitos, a enseñar la educación cívica. Enseñaban a los niños la manera de comportarse, la forma de saludar en español, a decir buenos días, buenas tardes y buenas noches. En cambio, entre los *murui* el saludo es diferente; más bien es una pregunta: *ɷitio?* (¿está usted?); *jitikue!* (estoy).

Y como le dije al abuelo, estudié en esa escuela hasta que cumplí los 15 años, en total tres años, y después me fui a viajar por el río Amazonas. Trabajé en Perú, en Brasil, en Puerto Leguizamo. No viví la bonanza del caucho; sólo vi las huellas que dejó, las cicatrices en los troncos. Pero conocí otras bonanzas: la de las pieles, la de la madera, la del pescado, la de la coca, la de la religión, y la de la educación. Esta última fue la que me



Señora:

Olivia C. de Eyzide

San Agustín (A.)

Recuerdo de L
Domingo de Ramos
La Pedrera 9 de Abril 1959

FOTO P. FIDEL

Celebración del domingo de ramos en La Pedrera, 1968. Archivo particular de comerciantes caucheros del bajo río Caquetá. La Pedrera (Amazonas)

tocó vivir. Durante los diez años que estuve en Puerto Leguízamo reforcé mi aprendizaje del español y ya podía comunicarme sin problemas. Allí trabajé en la agricultura, fui jornalero en las haciendas de los colonos. Como también había aprendido las costumbres de mi comunidad, participaba en eventos especiales del pueblo en los que se representaban bailes y cantos murui y que aprovechábamos para vender artesanía y comida tradicional.

Yo tenía un amigo que nos hablaba mucho de su experiencia de trabajo con profesores de la Universidad Nacional. En una visita que hicieron estos profesores me conocieron y me propusieron venir a trabajar con ellos a Bogotá, porque yo conocía bien mi lengua y también el español.

El 28 de enero de 1984 llegué a Bogotá para trabajar en los proyectos de investigación que adelantaba el entonces Departamento de Filología e Idiomas de la Universidad Nacional. Al principio me dediqué a traducir palabras españolas al uitoto para colaborarle al profesor Patiño, dedicado al estudio de las lenguas indígenas. Los primeros cuatro años tenía contratos cortos de tres meses, seis meses, como períodos de prueba. Allí empecé a aprender lo que ahora se conoce como la etnolingüística. Desde 1988, por medio de un concurso que abrió la universidad, me vincularon como experto y de tiempo completo. Empecé entonces a trabajar en un proyecto para transcribir y traducir la obra del etnólogo alemán K. Th. Preuss. Ésta es otra experiencia que tuve: aprendí a hacer análisis morfológico de la lengua uitoto y pude aplicar y poner a prueba todos los conocimientos transmitidos por los abuelos.


Otro resultado de esta investigación fue la creación y presentación de un curso sobre la lengua uitoto para los estudiantes indígenas de la universidad. Ahí aprendí más sobre gramática, siempre al lado de los profesores Carlos Patiño Rosselli y Gabrielle Petersen de Piñeros, apoyando los cursos que ellos dictaban de etnolingüística. En esa época se creó un cuaderno de trabajo con el cual se han venido desarrollando los cursos, para orientarnos, para que los estudiantes indígenas que ingresaban gracias al Programa de Admisiones Especiales, PAES, aprendieran cómo trabajar con sus lenguas maternas. Desafortunadamente no fue acogido por los estudiantes indígenas y sí por los demás estudiantes de la universidad.

Me impactaba y preocupaba ver que estos cursos se volvían algo monótonos y me preguntaba qué hacer para que no hubiera deserción. Como quien dice, tenía que sazonar el curso para que fuera más llamativo y con el tiempo lo logré. Me sorprendía cuando un estudiante de medicina, de ingeniería, de agronomía, de otras carreras,

preguntaba por nuestras costumbres, por los animales domésticos, por nuestro manejo de las enfermedades. Siempre venían con curiosidad y yo mezclaba el aprendizaje de la lengua con mitos y ritos. Eso causó atracción y el curso tiene ahora una acogida muy grande en la Universidad Nacional. Se ha logrado algo que nunca antes se había imaginado: dictar un curso de lengua indígena a los estudiantes de la universidad más admirada por toda la gente del país y eso es un orgullo para mí.

Yo considero la universidad como una gran maloca donde se imparten todos esos conocimientos para que las personas sean buenos profesionales en el futuro. Es un sitio de enseñanza, de respeto, de humildad, aquí nadie viene a sentirse más que los demás, estamos entre iguales. Dentro de los aprendizajes cada cual demuestra su capacidad de adquirir ese conocimiento. Las personas que se preparan aquí han aprendido y tienen la capacidad de sacar adelante su país.

En todo este tiempo he tenido que estudiar aspectos de la cultura occidental como la educación, aprender a moverme en la ciudad y adaptarme a su cotidianidad. Gracias a ello, a esta experiencia, estoy vivo. Continúo con los trabajos académicos, con la investigación de las lenguas indígenas, la oralidad y la escritura porque, en mi concepto, así mantendremos vivas las lenguas e incluso las costumbres. Ese es mi trabajo.

Haber vivido en la selva y conocerla me ha servido en la vida, ha sido una parte de mi experiencia. La contraparte ha sido estar acá. 



Internado-iglesia de San Rafael. Foto archivo Eudocio Becerra Biglidima. Foto superior: La Casa Aïana. Foto Jean Pierre Chaumeil (FEA-CNRS) y Manuel Cornejo Chaparro (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAP))

Foto fondo: Vista desde el frente del internado iglesia de San Rafael. Foto superior: Maguaré de San Rafael. Foto inferior: Odo cermiendo mambe. Fotos archivo Eudocio Becerra Bigidima





Foto fondo: Esqueleto maloca San José. Foto inferior: Maloca de Angel Ortiz, San Rafael, Julio 2008. Fotos archivo Eudocio Becerra Biglidima



Martín von Hildebrand

Doctor en etnología de la Universidad de París. Su trabajo, centrado en la Amazonia colombiana, se ha ocupado de la recuperación y protección de los derechos territoriales de los indígenas y en la diversidad bio-cultural. Gracias a esta labor ocupó altas posiciones en el gobierno que le permitieron ser un agente activo de esta lucha que culminó en el reconocimiento de más de 21 millones de hectáreas y en la creación de áreas protegidas sobre 5 millones de hectáreas.

En 1970 vivió en el río Mirití-Paraná, en donde trabajó con indígenas apoyándolos a superar la dominación de los caucheros, a entender y analizar la educación misionera y a trabajar en la recuperación de sus territorios ancestrales. En 1989 fue representante de Colombia en las discusiones que, en el marco de la Conferencia de la OIT, culminaron en la adopción del Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, reunión en la que impulsó la creación de resguardos indígenas y la definición de los derechos de los grupos étnicos colombianos, reconocidos posteriormente en la Constitución de 1991.

25

En 1990 creó la Fundación Gaia Amazonas, que apoya a los pueblos indígenas amazónicos en la recuperación del manejo y la conservación de sus territorios haciendo uso de sus propios derechos, y el programa COAMA (Consolidación Amazónica) con el apoyo de The Gaia Foundation (UK) y la financiación de la Unión Europea.

Desde entonces se ha dedicado con su Fundación a brindarle soporte a las iniciativas de gobernabilidad local de los indígenas amazónicos y su articulación con entidades gubernamentales.

Desde el 2002, con la Fundación Gaia Amazonas lidera la iniciativa CANOA (Cooperación y Alianza en el Norte y Oeste Amazónico), desarrollando una estrategia de conservación con organizaciones indígenas y ONGs de Brasil, Colombia y Venezuela sobre un corredor de 70 millones de hectáreas en áreas protegidas y territorios indígenas del Noroeste Amazónico. Con esta perspectiva Martín y la Fundación Gaia Amazonas forman parte del programa ARA (Articulación Regional Amazónica) desde el 2007, asumiendo la responsabilidad de promover la conservación de la selva amazónica a partir de las culturas y los Pueblos Indígenas como estrategia de adaptación al cambio climático.

Su labor ha sido reconocida a nivel nacional e internacional con el Premio Nobel Alternativo 1999 (Right Livelihood Award – Suecia), el Premio Nacional Ambiental 1999 (Colombia), la Orden del Arca Dorada 2004 (Order of the Golden Ark – Reino de los Países Bajos), el premio Nacional de Ecología Simón Rodríguez 2004 (Colombia), el Premio Guaneña 2008 (Colombia), el Premio Skoll 2009 a Emprendedores Sociales (USA) y el nombramiento como Emprendedor Social Latinoamericano 2009 por la Fundación Schawb (Brasil).

Manual de Reichel-Dolmatoff para principiantes

Mi primer viaje a la selva

La vida me llevó a interesarme por los indígenas cuando empecé a estudiar filosofía. Alguien me recomendó que hablara con el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, a quien le debo mi encuentro con la selva amazónica.

Yo tengo mi propia historia que viene de mis antecedentes irlandeses por el lado materno. Mi familia luchó durante siglos en contra de la imposición inglesa que negaba nuestra cultura y yo traía eso adentro. No era una persona de izquierda en el sentido de lucha de clases, sino que buscaba más defender a las minorías por el derecho a ser y seguir siendo ellos mismos, por el derecho a ser diferentes. Cuando volví a Colombia en 1972, después de estar dos años en el Perú, hablé con el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff. Le dije que quería ir a trabajar con indígenas en alguna parte del país. Aunque yo había estudiado sociología y arqueología, me llamaba la atención la antropología. El profesor Reichel me recomendó el Amazonas, y, en particular, me propuso que fuera a buscar un grupo de indígenas llamados Tanimuca porque, según él, hasta esa fecha nadie había trabajado con ellos ni se habían hecho estudios sobre su cultura. Él no los conocía personalmente, pero por la información del profesor Federico Medem sabía que ese grupo se encontraba en el río Apaporis, en un quebradón, arriba de las Bocas del Pirá. Este grupo era interesante según Reichel porque no correspondía realmente a los patrones de los Tukano Oriental o de los Arawak, definidos por los especialistas.

Cuando empecé a organizar el viaje, el profesor Reichel me hizo muchas recomendaciones. Primero me instó a que fuera a Panamá a comprar una máquina de fotografiar

de formato 6x6 y una grabadora Uger. Me convenció de sacarme la apéndice en forma preventiva, ya que una apendicitis en la selva era mortal. Me dijo que llevara un par de gafas extras, que comprara en el Pasaje Rivas baúles de hojalata pues eran cómodos para cargar y que los llenara hasta con 30 kilos cada uno, que es el peso que puede cargar un indígena sin dificultad. Hasta me recomendó comprar lápices –nada de tinta–, cuadernos, pilas, linternas, bombillos, anzuelos, nylon, machetes, hachas y ropa. Me aconsejó que empacara muestras de todo en cada baúl de modo que si se perdía un baúl, quedaba otro con lo mismo; que cada cosa fuera numerada y que hiciera una lista de lo que había en cada baúl. También me recomendó que consiguiera mapas, la mayor información que pudiera sobre la región, que leyera ciertos textos, y que hablara con Gonzalo Correal y con el poeta Rojas –en ese entonces director de Colcultura–, a quienes llamó personalmente. Gracias a esas llamadas me dieron un puesto como investigador del Instituto Colombiano de Antropología. Finalmente me fui a hacer mi primer viaje, no sin antes hacerle caso a su última sugerencia: que aprendiera primeros auxilios en Villavicencio.

Cuando llegué a los Llanos me alojé en la casa de Federico Medem en el Instituto Franco y después fui al hospital para tomar los cursos. Allá me quedé un mes. El director del hospital me dijo que el curso de primeros auxilios no servía de mucho, que era mejor que fuera al turno nocturno de emergencias, a partir de las 6 de la noche, y así aprendería mucho más.

Efectivamente, el primer día llegué cumplido y me recibieron bien los médicos. Hacia las 7 de la noche

Llegó el primer herido; tenía una mordedura terrible en el talón, causada por el mordisco de un marrano. El médico me dio una bata blanca, le pidió a la enfermera que trajera lo necesario y me explicó qué era cada cosa: el desinfectante, la xilocaína para la anestesia, las agujas, los nudos para la sutura... Cuando terminó, me dijo “siga” y se fue. ¡Imagínese, mi primera sutura! La hice poco a poco, bastante nervioso. Afortunadamente la persona no se quejó. El doctor me dijo que tuve que haber hecho bien el trabajo porque el paciente no volvió nunca al hospital.

Después de un mes de “práctica” en el hospital de Villavicencio, donde alcancé a recibir partos y a participar como observador en cesáreas, me fui para Mitú. Llegué a un hotel conocido como *La Maloca de Vargas*, que también me había recomendado Reichel. Era de un colono comerciante y allá llegaban todos los antropólogos, como Hugh Jones, Patrice Bidou y el propio Reichel. Vargas me contactó con un señor que iba subiendo por el río Vaupés. Contribuí con la gasolina y me fui con él. Al viaje se apuntó un norteamericano cuyo nombre no recuerdo, y nos fuimos río arriba con destino a las cabeceras del Cañotí. Doce horas después llegamos a la sede del Instituto Lingüístico de Verano donde vivían los indígenas Carapana. Al otro día acordamos subir a remo en compañía de dos muchachos y de Ramón Barreto, informante de Bidou. No teníamos experiencia en andar en canoa ni en remo y, al pasar por debajo de las ramas bajitas que cruzaban el caño, nos agachábamos para un lado y para otro arriesgándonos a que se volteara la canoa. Muy lentamente subimos todo el día y en la noche hicimos un cambuche en el monte. Ofrecí una carpa de camión que traía y avena para comer, con café, azúcar y leche, guiado por las instrucciones de Reichel. Los indígenas pescaron y cazaron por el camino. Todo eso está en mis notas de campo.

La selva era fantástica. Me acuerdo de esas primeras emociones que me provocaba alejarme del mundo occidental, penetrando esa selva que yo no reconocía, cada vez más lejos del mundo blanco y más cerca del mundo indígena. No solamente estaba entrando a la selva, sino que tenía la sensación de que estaba volviendo atrás en el tiempo, a la época de los viajeros del siglo XIX que atravesaron la selva a pie en compañía de los indígenas.


// Fragmentos tomados de entrevista de Pablo Mora Calderón a Martín von Hildebrand, 2008. 





Foto fondo y foto inferior: Vista aérea del río Amazonas, Fotos de Margarita Reyes S. Foto superior: Tabatinga, Brasil, foto John Gardner, 2006



Dany Mahecha Rubio

Es antropóloga y Magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia. Dentro de su campo de trabajo ha realizado investigaciones etnográficas con los yujup y los nukak de tradición nómada; y los makuna ribereños (Tukano oriental). Estas investigaciones abordan temas relacionados con el manejo del medio, la educación intercultural, la noción de persona y las relaciones de género. Actualmente es profesora auxiliar de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia.

Itinerario Amazónico

Mi bebé, María Lucía, duerme ahora y puedo por fin tomarme unas horas para terminar de revisar este texto en el que voy a compartir un poco de mi vida. Empezaré por contar cómo llegué al Amazonas para luego narrar mi itinerario por los caminos y ríos de esta región del país, en la que ahora trabajo y vivo. Fue en la Universidad Nacional de Colombia, en Bogotá, donde comenzó mi interés por la Amazonia. En una clase de etnología amazónica con el profesor Roberto Pineda, en 1989, me sorprendió saber que entre los indígenas de la región existía discriminación hacia aquellos que dependían menos de la agricultura, como era el caso de los *makú*, de tradición nómada. Meses más tarde, el desarrollo de un trabajo para este curso me llevó a conocer a Leonardo Reina, uno de los pocos investigadores que para ese momento había trabajado con los *makú*. Leonardo había hecho su tesis de maestría en lingüística con los *yujup* en el Apaporis y había estado con los *nukak* poco después que fueron contactados en 1988. Él fue quien alentó nuestros primeros pasos en el Amazonas; y digo nuestros porque formamos un grupo de estudio con Gabriel Cabrera y Carlos Franky, mi compañero de andanzas hasta el sol de hoy.

En diciembre de ese año Carlos y yo viajamos a Leticia como auxiliares de investigación de Leonardo, y de allí al corregimiento de La Pedrera. No me acuerdo mucho de Leticia pues nuestro equipaje no llegó y gastamos la mayor parte del tiempo en las oficinas de Avianca arreglando que lo enviaran en el siguiente vuelo o no podríamos viajar a La Pedrera, a donde los vuelos eran semanales. Al siguiente día nos fuimos para La Pedrera y esa noche nos embarcamos en un bote del

corregimiento con una comisión de la corregidora que se dirigía al lago de Caparú en el río Apaporis. Ese mismo día Carlos se quedó en un puerto en el varadero del Caquetá, donde sabíamos que había un asentamiento *yujup*. Al otro día me dejaron en una comunidad de un puerto sobre el río Apaporis en territorio brasilero. Leonardo se bajó conmigo y en menos de diez minutos entregó un par de cachorros que llevábamos y otros regalos, y les comunicó que yo los acompañaría por un tiempo. Era verano y la comunidad estaba casi desierta. La mayoría de las familias no se encontraban, unos se habían ido a las minas de oro del Taraira y otros andaban visitando a sus parientes. Los primeros días salían todos los adultos a realizar sus labores cotidianas en el bosque o las chagras y me dejaban con los niños –que lloraban cuando me les acercaba– hasta que me permitieron integrarme a sus juegos infantiles, luego a las labores de cocina y así hasta que me volví una persona útil y menos extraña.

En esta pequeña comunidad, San Francisco, pasé horas contemplando el río Apaporis, acostumbrándome al ritmo de la cotidianidad amazónica que se mueve dependiendo del clima, caliente y húmedo en ciertas horas del día y épocas del año, y muy frío en otras. Mi cuerpo entero se transformó pues mis sentidos priorizaron mantenerme alerta al andar en el bosque para no pisar una serpiente, otro animal o golpear un palo; dejarme adormecer en las horas pico de calor sin oponer resistencia, aprovechar la noche para conversar, levantarme temprano con la luz del sol, y hasta pensar un poco más para preguntar o responder, no sólo por las dificultades de la comprensión



Con Sandra en campo en 1991. Territorio Nukak. Foto del archivo de Dany Mahecha

lingüística, sino por las diferencias en la forma de percibir el mundo. Aprendí a degustar las delicias gastronómicas de la Amazonia como la carne de borugo y el pescado moqueado, y a valorar un pedazo de casabe o un caldo con fariña. Por supuesto, también aprendí a convivir con insectos como niguas, nuches y piojos y con parásitos como el que produce la escabiosis, el arador y otros cuantos intestinales, asunto en el que no me fue del todo bien.

Un par de semanas después de mi llegada, ya un poco más acostumbrada a los placeres y rigores de la selva, me llevé un buen susto cuando un funcionario de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) del Brasil vino a la comunidad a decirme que si no me retiraba podían deportarme y hasta multarme por no tener los permisos necesarios para trabajar en territorio brasilero, así que debía cruzar el río lo más pronto posible, cosa que hice una semana después para terminar este trabajo de campo en Colombia. Al final del viaje, el balance de estas aventuras y, sobre todo, la compañía, el buen humor y la paciencia de los *yujup* para comunicarse con nosotros, fueron suficientes para decidirme a continuar en la selva trabajando con la gente.

En los meses siguientes continuamos trabajando en Bogotá con Leonardo, Gabriel y Carlos en la documentación de los grupos denominados *makú* y en 1990 el Comité Nacional de Lingüística Aborigen aprobó el proyecto que le presentamos para elaborar la fonología segmental de la lengua *nukak*. Este apoyo y el de nuestras familias nos permitieron ir y venir entre Bogotá y el Guaviare durante cuatro años, mientras hacíamos el trabajo. Permanecíamos temporadas de entre dos y cuatro meses durante las cuales convivíamos con los *nukak* durmiendo en campamentos por el bosque o visitando las áreas colonizadas de su territorio. En ese tiempo, andar con ellos significaba colaborar en las tareas cotidianas de consecución de los alimentos, pues quien no ayudaba no tenía derecho a participar en la redistribución de la comida. Yo, como mujer, ayudaba a recolectar frutos, hacer jugos y a preparar las presas que traían. No participar en estas actividades era una verdadera ofensa para el cazador, a menos que estuviera enferma. Y como los *nukak* no tenían experiencias previas con investigadores, fuimos tratados sin privilegios. Debo confesar que al menos el primer mes abusaron de mis esfuerzos cargando agua del caño hasta las casas y cuidando los niños de todos los hogares del campamento donde me encontraba. Siguiendo las reglas del buen antropólogo de 'a donde fueres, haz lo que vieres', 'bueno ¡si pudieras!', como nos decía el profesor Guillermo Vasco, compartí mi hamaca con los niños, ayudé a coleccionar y

preparar casi todo tipo de alimentos como primates, aves, reptiles, una inmensa variedad de frutales, mieles y hasta de orugas con formas y colores increíbles las cuales, por supuesto, comí. Lo más raro y delicioso que probé fueron los huevos de una especie de tarántula pequeña.

Con los *nukak* también se desbordaron las fronteras de nuestra dimensión estética. El corte de cabello a ras –que luego adoptamos–, los diseños de pintura facial, las posturas de mujeres y hombres, la forma de manejar sus cuerpos en la hamaca y la forma de sus objetos tenían una armonía inherente que se podía percibir incluso sin hablar una palabra. Los canastos, las flautas, las cerbatanas, las sopladeras, la cerámica, entre muchas, no sólo eran bonitos, sino que cada parte significaba algo y además eran livianos para permitir ligereza en los movimientos. Muchas cosas han cambiado entre los *nukak* en estos veinte años de contacto y aunque aún se presente esa armonía es diferente.

En ese tiempo caminamos con los *nukak* entre los ríos Inírida y Guaviare, cruzamos pantanos y caños de diversos tamaños, nos asustamos al sentir un jaguar cerca al campamento, nos reímos de las bromas cotidianas y de nuestra torpeza para andar en la selva, nos asombramos con la habilidad con que emplean los recursos del bosque, descubrimos nuestros límites de tolerancia ante situaciones como el abandono de un niño huérfano o caminar con los pies llenos de hongos, lloramos juntos los muertos de sus parientes con quienes también vivimos, lamentamos no haber visitado ciertas personas y lugares. Hicimos muchas cosas, siempre en una situación privilegiada, ya que son pocos los que lograron compartir este estilo de vida y conocer los secretos de vivir selva adentro.

En cada viaje al territorio *nukak*, además de convivir con ellos nos acercamos a la historia de los misioneros, los campesinos caucheros y cocaleros, los guerrilleros y a la de funcionarios estatales que también llegaron al Guaviare buscando, como nosotros, un lugar propicio para hacer su trabajo. Como se tenía poca información sobre los *nukak* y la región, esperábamos que nuestra experiencia e información se constituyera en un aporte técnico y académico para definir qué tipo de intervenciones requería este pueblo. Con este propósito nos vinculamos a la Fundación Gaia Amazonas, en 1994, y tratamos, sin mucho éxito, de difundir nuestros argumentos. En numerosas reuniones institucionales y eventos fuimos instados a entregar información en pro de apoyar proyectos que beneficiarían a los *nukak*, aunque en realidad no lo hicieron. A esto se sumaron las disputas institucionales por la coordinación de actividades en el territorio *nukak* con un espectro de posiciones que

defendían desde el aislamiento hasta la integración, pero que tenían en común no contar con su opinión.

Paralelamente, otros hechos comenzaban a cambiar el panorama regional. Las autodenominadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), que tenían el control de la zona y de la producción de la base de coca, empezaron a perder terreno, primero, con la llegada del Plan Colombia en 1995 y el comienzo de las fumigaciones y, segundo, con el avance y posicionamiento de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) a través de la intimidación y el escarmiento con masacres como las de Mapiripán (1997) y Caño Jabón (1998), ambas en las riberas del Guaviare. En este contexto, con un sinsabor de impotencia y frustración suspendimos en 1996 el trabajo en el Guaviare e iniciamos un nuevo acercamiento a los *yujup* en el Apaporis, lugar que se convirtió en mi hogar por casi ocho años. En los primeros cuatro años acompañé el proceso organizativo de los *yujup* y el retorno a su territorio propio, el cual habían abandonado en 1984 luego de una epidemia de paludismo. Posteriormente, los acercamientos a la Asociación de Capitanes del Bajo Yagoje y Apaporis (ACIYA) a la cual están afiliados los *yujup*, me llevaron a involucrarme con este proceso organizativo regional que se aceleró luego de la implementación de los recursos de transferencias.

35

En el trabajo con ACIYA era muy difícil percibir el universo femenino pues por lo general nos relacionábamos más con capitanes, secretarios, profesores y promotores de salud, la mayoría de ellos hombres. Y fue el acercamiento a los programas de educación que estábamos asesorando lo que nos hizo prestar más atención a los padres de familia y evidenciar que allí la presencia femenina era contundente. Luego de mucho pensarlo, en 2001 decidí inscribirme en la Maestría de Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, en Leticia, para explorar las pautas de crianza de los *makuna* en el Apaporis y, en particular, ver el papel de la mujer. Este trabajo fue para mí un reencuentro con la etnografía y con la condición femenina y una reivindicación de la fertilidad y la procreación. Para los *makuna* ser mujer significa fertilidad al producir alimentos en la chagra, tener hijos y criarlos, tejer relaciones afectivas y sociales y mantenerlas, asuntos que yo había aplazado cediéndole el paso a proyectos laborales y académicos.

Justamente cuando estaba terminando de escribir la tesis de maestría en el 2003, me ofrecieron una beca en Holanda para iniciar estudios doctorales con los *nukak* en el área de la lingüística. Y acepté ilusionada con la posibilidad de volver a trabajar con los *nukak*, no obstante siempre haber deseado continuar mis estudios

en antropología social en el Brasil. Volví al Guaviare en julio de 2005 para iniciar mi trabajo de campo. La primera semana allí me sentí como si hubiera estado por fuera de Colombia no un año sino nueve, es decir, todo el tiempo que había estado en el Apaporis. El Guaviare coincidía a cabalidad con los titulares de prensa que tanto me molestaban en el extranjero cuando se referían a Colombia. Indudablemente allí confluían el tráfico de drogas, un conflicto armado que involucraba a la fuerza pública, las AUC y las FARC, y un alto número de desplazados de población indígena –*guayabero, nukak y sikuani*– y campesina de la región.

Las posibilidades de hacer el trabajo de campo se limitaban a la población *nukak* desplazada, que se encontraba en Villa Leonor, un asentamiento cercano a San José del Guaviare. Los *nukak* que estaban allí pertenecían a dos de los primeros grupos con quienes había hecho un par de trabajos de campo desde 1991. El reencuentro con ellos fue bello y doloroso. Por un lado me alegró que me recordaran e incluso que los niños que habían nacido conocieran mi nombre y varios sucesos de nuestras aventuras de antaño. Por otro lado, al ir conversando sobre lo que había pasado en los últimos ocho años fueron contándome de la muerte de personas a quienes apreciaba. También me describieron la vinculación de varios jóvenes a las FARC, los detalles del enfrentamiento en el caserío de la Charrasquera en 2002 que originó su desplazamiento, y muchos otros eventos lamentables que borraron del mapa a personas y lugares cuyas historias no alcanzaron a incorporarse en la memoria y en la geografía nacional.

Un año después, en el 2006, se produjo otro desplazamiento de población *nukak* propiciado por una orden de las FARC en la que instaron a varios grupos de los *wayari muno* (la gente del Guaviare) a irse hacia el Inírida por motivos de seguridad. Sin embargo, las amenazas más bien generaron un temor serio al que se sumaron las dificultades para instalarse en otros territorios y el deseo de conocer San José del Guaviare. Estos sucesos dieron origen a un desplazamiento sin precedentes y para abril de 2006, 230 personas, casi 40% de la población, se encontraban en inmediaciones de la capital del Guaviare. Desde septiembre de ese año hemos estado trabajando con varias instituciones y otros colegas para que estos *nukak* sean escuchados y puedan retornar a sus territorios.

En medio de todo esto, con Carlos concebimos a nuestra hijita María Lucía, el proyecto más importante de nuestras vidas, hoy de 17 meses. El año pasado, 2008, regresé a Colombia para asumir el cargo de docente en la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Y





Foto fondo: Margarita Reyes S. Foto superior: Hany y Dany en Agua Bonita, 2005. Foto inferior: María Lucía en su primer trabajo de campo entre los nukak, 2008. Foto página 37: Con los niños de la escuela del Centro Providencia en el Apaporis, 2002. Fotos del archivo Danny Mahecha

aquí estoy en Leticia afrontando el reto de contribuir a abrirle camino hacia la educación superior a la población amazense, en procura de conocer mejor esta región y las oportunidades de cruzar fronteras, explorando otros mundos. 🐟



Roberto Pineda Camacho

Es licenciado en Antropología de la Universidad de los Andes, Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Doctorado en Sociología Especialidad en Antropología Social de la Universidad de París3, Especialista en Antropología Histórica del Amazonas.

Autor de los libros Etnohistoria del Gran Caquetá (coautor, Héctor Llanos), 1982; Tradiciones de la Gente del Hacha (coautor, Jon Landaburu), 1984; y Holocausto en el Amazonas, 2000. Actualmente se desempeña como profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional.

Entre la Historia y la Etnología Amazónica

Fragmentos de memoria

A finales de la década del sesenta del siglo pasado, el estudio de la Amazonia y de sus pueblos indígenas, en particular, constituían un verdadero reto intelectual: los vientos del estructuralismo "levistraussiano" y del libro *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés* de Gerardo Reichel Dolmatoff (1968) –libro que, según el mismo Lévi Strauss, cambiaría la etnología de América del Sur–, atraían a los estudiantes de antropología de Colombia y del mundo. El mismo Reichel y su esposa, doña Alicia Dussán, de otra parte, llamaban la atención sobre la urgencia de investigaciones en el Vaupés y otras regiones de las tierras bajas de Colombia, antes de que fuera demasiado tarde, antes de que la civilización enguñera, como una boa, a los numerosos y generalmente pequeños grupos allende la frontera de civilización. La investigación en las regiones orientales no sólo era mínima, sino que muchos de sus pobladores, como los cuiva, habían sufrido verdaderas masacres a manos de los colonos, como en el caso de la Rubiera, en un Hato en los Llanos Orientales.

Este ambiente académico y político influyó, entre otros aspectos, en nuestra formación y preocupaciones; pero en mi caso, la decisión de visitar la región amazónica fue motivada por la generosidad de nuestro profesor de lingüística, Jon Landaburu, que cargó con tres estudiantes –Alfredo Cadavid, René Aljure y mi persona– en el trabajo de campo que por entonces iniciaba, por sugerencia del profesor Reichel, entre los andoques del río Caquetá, a finales del año 1969.

Jon Landaburu, joven profesor, había tenido cierta experiencia de campo entre los sáliva de Orocué, pero este era su primer acercamiento a una lengua amazónica,

a un idioma casi totalmente ignoto, con excepción de un vocabulario publicado por Rivet y Wavrin a principios de los años cincuenta del siglo XX.

Como es usual en los trabajos de campo, preparamos nuestra salida. No fuimos al extremo de un brillante alumno del Laboratorio del Colegio de Francia que de manera prudente se operaría de la apéndice, porque ¡quién podía salvarse de una apendicitis en el medio de la selva! Pero Landaburu sí le pidió al profesor C. J. Marinkelle, eminente especialista en enfermedades tropicales del Departamento de Biología de los Andes, una introducción a los cuidados en la selva. Marinkelle, a quien los años no pasan como acontece con las robustas ceibas, nos ofreció una interesante conferencia, advirtiéndonos de los peligros de la selva: las rayas de los ríos, los murciélagos en las malocas, los bichos entre las botas y qué sé más. Por lo menos los estudiantes quedamos fuertemente impactados. Botas, pantalones, mosquiteros, machetes, cuchillos y hasta una carpa empacamos entre nuestros haberes, además de pilas, anzuelos, bocadillos, aspirinas, etc., etc., según una lista que poseía el profesor Reichel.

Araracuara, nuestro lugar de destino, no pareció ser tan terrible a pesar de que por entonces existía allí la colonia penal de Araracuara, presidio en el medio de la selva, en donde director, guardianes y penados compartían la reclusión en el "Infierno Verde". Naturalmente, no había ni celulares, ni TV por cable, ni nada de eso. La comunicación fluía a través del telégrafo inalámbrico, la telefonía por radio, las cartas, los mensajes orales, los rumores y las lanchas de los comerciantes que llegaban de arriba del Caquetá y más ocasionalmente de

La Pedrera. Llegar a Araracuara, vía aérea, era toda una odisea. Los destartalados DC3 de Satena con frecuencia debían descender casi a ras del bosque para identificar la casa de un colono o compadre, un rastrojo, o para orientarse en la maraña de los ríos porque se carecía de mapas, o estos eran imprecisos, y no existían radio faros, o ayudas de comunicación área, ni menos GPS.

Henos entonces un día del mes de diciembre del año citado, descendiendo del avión en el escarpe de Araracuara, la pista de aterrizaje, rodeados de penados, guardianes, indígenas, hombres y mujeres que con verdadera avidez esperaban la llegada del vuelo de Satena y con él, las cartas, las remesas, algo de plata y otras cosas. A su turno, enviaban fariña, pescado, loros, guacamayos, pieles de tigrillo y pócimas de amor llamadas chondú.

Para fortuna mía, se tomó la decisión de que acompañara a nuestro profesor, Jon Landaburu, al río Aduche, donde vivía la comunidad andoque. Mis otros compañeros visitarían Monochoa, una comunidad uitoto y muinane, río arriba de Araracuara. Al mes, tal vez para celebrar el año nuevo, nos reencontramos. Habíamos sobrevivido a esta primera experiencia de campo. Nuestros compañeros también habían aprovechado la carpa para protegerse de las arañas monstruosas y otros bichos de Marinkelle, quien –sabría yo décadas después–, además de ser especialista en enfermedades tropicales, también lo era en insectos ponzoñosos.

Este sería el comienzo de un conjunto de viajes que haríamos con Landaburu –como lo llamábamos los estudiantes– a donde los andoques, en compañía luego de Manuel José Guzmán, también estudiante de los Andes, quien realizaría su tesis entre la comunidad del Aduche.

En honor a la verdad, no recuerdo bien –habría que preguntárselo a Landaburu¹– cuándo captamos, durante el trabajo de campo, que los andoques eran una sociedad de huérfanos, de sobrevivientes a la hecatombe del caucho. Quizá fue en el mambeadero durante una de las múltiples conversaciones con el viejo capitán u otros hombres que de niños o jóvenes habían sufrido en carne propia los vejámenes de la Casa Arana. Unas fotos tomadas por el gran zoólogo Federico Medem en 1958 eran un verdadero testimonio –una especie de flash en la vida de los sobrevivientes y sus hijos– de esa verdadera

¹ Y efectivamente le hice esta pregunta al profesor Landaburu, quien revisó su diario de campo y encontró que el 4 de enero de 1970 el capitán Jiñeko nos narró parte de esta historia trágica del caucho. De otra parte, durante su estadía entre los sáliba tiempo atrás, Landaburu escucharía, de la propia voz de sus anfitriones, relatos en torno a los enganches de indígenas por parte de Barrera, personaje fundamental de *La Vorágine*, mientras que leía la novela entre los mismos sáliba. De esta forma, la historicidad de la novela se revelaba, simultáneamente, en su trabajo de campo en Orocué.

hecatombe. Más tarde, visitaríamos a Joe Brown, un negro oriundo de Chicago que vivía en las cercanías de Puerto Leguizamo, donde nos narraría parte de su historia –inextricablemente unida a la del caucho– y sus andanzas y experiencias con Whiffen, el capitán inglés que haría el primer gran retrato detallado de las sociedades de la región en 1908, y con Sir Roger Casement, el cónsul británico de origen irlandés que estudiaría por encargo del Foreign Office la situación de los indios del Putumayo sometidos a la Peruvian Amazon Company, o Casa Cauchera Peruana, antes de ser ahorcado en Londres acusado de alta traición al Imperio.

Si mal no recuerdo, fue la antropóloga inglesa, y profesora nuestra, Ann Osborn quien nos llamó la atención, a través de Jon Landaburu, sobre *El libro rojo del Putumayo*, publicado en inglés y en castellano hacia 1913 con ocasión del Escándalo del Putumayo. Este libro constituyó nuestro principal referente de esta historia. Quizá también ello me motivó a releer *La Vorágine* –o a leerla desde otra óptica– como una novela de la selva, ciertamente, pero escenario de los padecimientos de los árboles de siringa y de los siringueros, blancos e indios, sometidos al arbitrio de la Casa Arana.

Un dato que sí es verificable es que Jon Landaburu en su Informe de Investigación, publicado en el *Journal de la Sociedad de Americanistas* del año 1971, condensó la historia contemporánea de los andoques como la de un pequeño grupo con una trágica histórica que se había reconstruido a partir de relatos de unos pocos sobrevivientes liderados por el gran capitán Jiñeko, quien nos hospedó en una pequeña casita de pilotes al lado de su maloca. También Guzmán haría una interesante tesis (1971) en la que abogaría por una mirada regional e histórica de este pequeña comunidad del río Aduche (el río del Guacamayo Rojo), narrando también parte de esta historia trágica.

De esta forma, a la hora de seleccionar un tema para las hoy injustamente devaluadas tesis de pregrado, elegí la mitología andoque. Mi trabajo como monitor de Landaburu me había entrenado para transcribir la lengua andoque. Leí con concentración, tal vez sin entender mucho, algunos de los volúmenes de las *Mitológicas*: Landaburu, con generosidad, me dio clases sobre la lengua andoque, apuntes que aún conservo. Con este equipamiento- además de los consabidos baúles de San Victorino, esos bellos baúles de colores armados con madera y metales brillantes, un libro de Freud, y, sobretodo, con la fe estructuralista, me alisté a realizar un nuevo trabajo de campo. Mi meta era recoger “mitos”- y otras tradiciones orales, observar su vida ritual, lo que sería complementado por los relatos y cantos ya





Baúl de comerciante cauchero bajo río Caquetá. Carlos Rodríguez, 1994.

recogidos en su grabadora Uher por Landaburu durante las primeras estadas de campo – que, por otra parte, prolongaría durante mucho tiempo más, y haría en años incluso recientes- y también por Manuel José Guzmán.

Estos mitos, estas historias del tiempo en que los Animales eran Gente, verdaderas manifestaciones del espíritu humano, debían explicarse a partir de sí mismos como un mundo cerrado de espejos porque, al decir de Lévi Strauss, los “mitos se piensan a sí mismos, o entre sí mismos” como variantes o transformaciones infinitas en el espacio y, si tuviésemos huellas fiables, en el tiempo.

Como dije, era un convencido estudiante estructuralista, y también algo marxista... Como muchos de los estudiantes de mi generación, pertenecía a un grupo de estudios con tintes políticos. En el grupo conformado por la que sería después mi esposa y por otros estudiantes marxistas de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional, trataba de destacar la relevancia del proyecto estructuralista, la importancia de la lingüística, etc., de manera que quizá muchos de ellos seguramente me percibían como un pequeño burgués uniandino, al cual toleraban en gran parte porque muchas reuniones se realizaban en la casa de mis padres, donde la anfitriona, mi mamá, siempre se preocupaba porque nos dieran, en medio de las discusiones, y en la tarde, pan con chocolate.

Pero la fe estructuralista encontró una primera y definitiva prueba. Como era usual, le pedí a Jiñeko que me contara el mito de origen de los andoques. Como en todos los casos, lo grabé en el mambeadero del capitán, mientras mambeábamos coca y tabaco. Al traducirlo con la ayuda de su hijo, Fisi Andoque, el relato refería a una historia entre Garzas: entre la Garza de la Cabecera, del Centro y de la Bocana, según la topología de los ríos de la región. La hija de la Garza del Centro había engendrado al perro, la cadena para amarrarlo y el hacha de acero, entre otros objetos blancos, de la llamada “Gente Quemadora”. La historia narraba, además, que el Hijo de la Garza del Centro, el ancestro de los andoques, había recuperado el Hacha de Acero, después de un viaje a donde el capitán Garza de Bocana, quien se había llevado a la hija del Hombre del Centro con mercancías y todo. De esta forma, concluía el relato, había surgido “La Gente del Hacha”, su verdadero nombre, porque una Hija del Capitán Andoque había engendrado las mercancías y su hermano las había recuperado nuevamente para los indígenas. Según Fisi Andoque, la Garza de la Cabecera era el colombiano; la de la Bocana, el brasilero.

Como he comentado en otra ocasión, el retraso usual del invencible DC3 me permitió en Araracuara digerir la fe estructuralista. Porque, sin duda, el mito, al menos este

mito, no podía leerse sin una referencia histórica. Quizás allí arrancó mi interés por la historia del Amazonas. Junto con otros colegas, en particular con Héctor Llanos, por entonces profesor en la Universidad del Cauca, iniciamos la tarea de reconstruir esa historia de una región percibida por fuera de la Historia. Las fuentes documentales portuguesas hablaban de la existencia de un comercio de “esclavos” en el que los indígenas se veían impelidos a cambiar “gente” por hachas y otras herramientas, como contaba el relato andoque y de otros grupos de la región, según nos lo revelara el trabajo de otros colegas.

Pero también habría otros acontecimientos de tipo personal que me impelerían a trabajar en esta dirección. Había renunciado a mi cargo de profesor en la Universidad del Cauca y era necesario encontrar un trabajo. Me había casado en Bogotá, y más o menos el mismo día de la aprobación del proyecto conjunto con Llanos sobre la “Etnohistoria del Caquetá”, por parte del Banco de la República, o más exactamente por el doctor Luis Duque, cuajó la posibilidad, mediante resolución de nombramiento del Ministro de Gobierno –pero por palanca de su secretaria–, de ser jefe de Asuntos Indígenas en Orocué, después de meses de un fallida promesa de un cargo en el INDERENA. Opté por la propuesta del Banco. Quizá si nos hubiésemos ido para el legendario puerto sobre el Meta, allí nos hubiésemos quedado y sentado bajo las mismas sombras que acogieron al gran novelista de la selva. Porque, ¿quién puede resistir la majestuosidad del Meta y de las sabanas del Casanare, los colores del ocaso, truenos y estrellas que magistralmente describió nuestro excepcional novelista?

Nuestra actividad en las próximas décadas estaría en gran parte destinada, junto con otros profesores y colegas –Augusto Gómez, Camilo Domínguez, Jon Landaburu, Mireille Guyot, Jurg Gasché, entre otros–, y ahora una nueva generación de historiadores y antropólogos, a describir y entender la historia de esta región del Amazonas, narrada de manera pionera por don Juan Friede; y también a comprender la memoria trágica (o traumática, en la jerga hoy de moda) de estos hombres y mujeres que, como los Primo Levi, salieron como verdaderos huérfanos, en este caso del Holocausto cauchero, pero que tuvieron la capacidad intelectual y existencial de otorgar nuevos sentidos a su experiencia de sufrimiento y de superarla, aunque los recuerdos siguen vivos y latentes en el gran canasto de la historia y hoy, a pesar de las múltiples dificultades, reafirman la vida en sus actividades cotidianas y en los rituales donde ríen y festejan.

Los sobrevivientes de la Casa Arana escaparon a su deportación al Perú por acontecimientos en parte

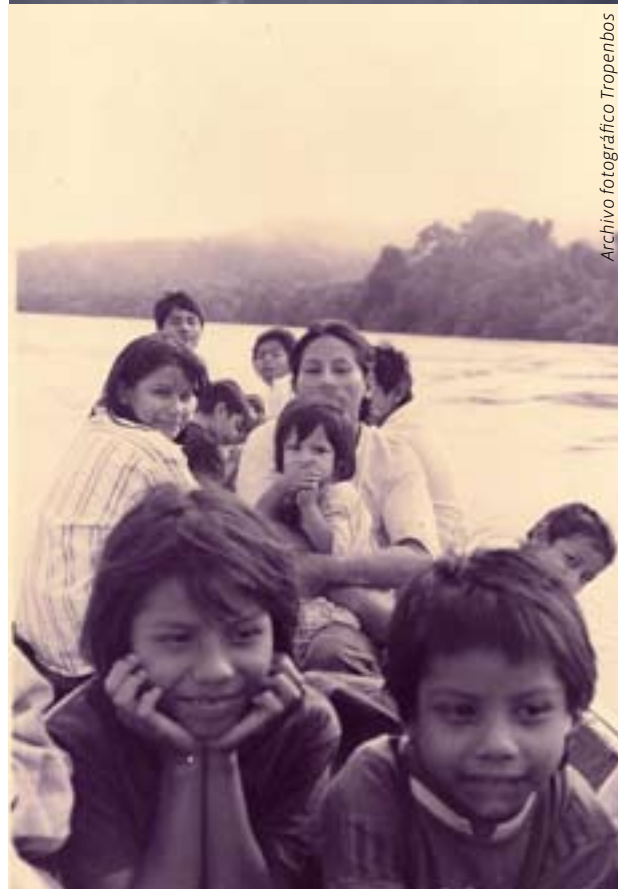
casuales, o fruto de su inteligencia y astucia, arriesgando incluso sus vidas. La reconstrucción de sus nuevas sociedades les requirió la reinterpretación de sus lazos sociales y la reestructuración de sus redes sociales e imaginarios. Comprender este proceso requiere mucho de historia personal y colectiva, entenderlos como sujetos de la historia, pero también, pienso, situarlos en el marco de la génesis de nuevas estructuras del imaginario y de la vida colectiva. Su historia es la historia de los Indígenas contemporáneos de Colombia, llena de sobresaltos y vicisitudes, pero asimismo marcada por la apuesta por la vida y por el deseo de ser reconocidos como verdaderos ciudadanos de Colombia.

Bogotá, marzo 27 del 2009

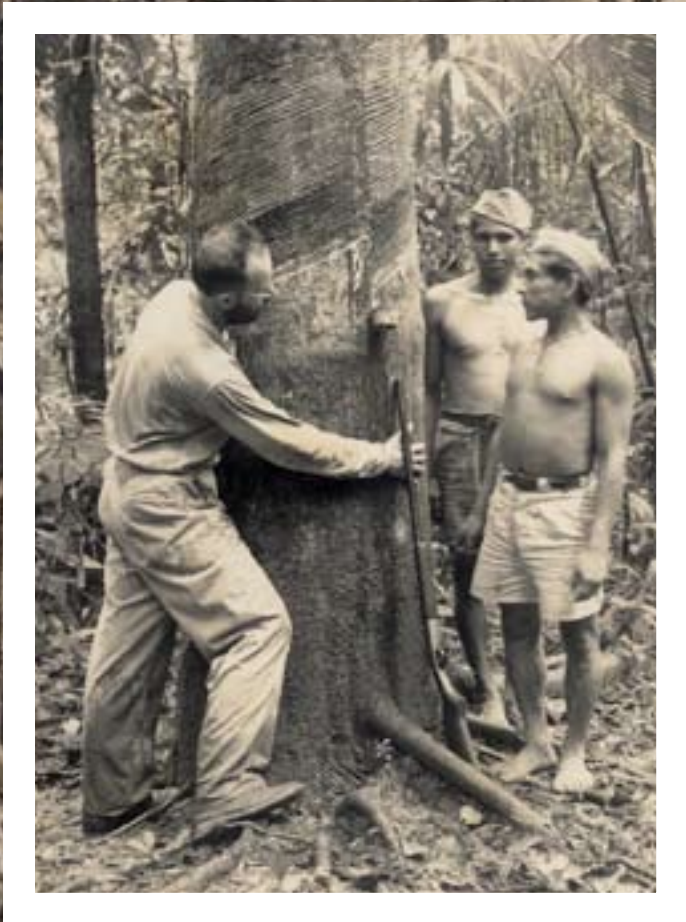
Abril 1 de 2009 ←



Maloquero yucuna al río Mirití. Foto M.P. Balcazar, 2000.



Archivo fotográfico Tropenbos





Extracción cauchera en el río Miritit. Foto archivo de comerciantes caucheros del río Miritit La Pedrera. SF. (C. Balcazar - J. Urbe y J. Gamboa)



Anastasia Candre Yamacuri

Yo soy natural de La Chorrera del río Igarapará, nací en época de croas de las ranas, (mes de marzo) en la comunidad de los Ocaina al pie de Adofik+, en lengua uitoto y en lengua ocaina Trubi Abi y los blancos lo llaman Cordillera. Soy de la etnia Ocaina de clan tigre de Cananguchal, mi papá, Lorenzo Candre, era de la etnia ocaina (k+neren+ jikofo) y nombre de mi mamá Ofelia Yamacuri de la etnia uitota de clan friaje (royiegaro).





Foto fondo: Niñas de internado indígena en el Miri y bajo Caquetá hacia 1970. Archivo de comerciantes caucheros. Foto página 50.
Familia indígena en La Pedrera. Foto Thomas van der Hammen, 1988. Foto página 51. Archivo fotográfico Tropenbos

Contando historia de mi vida

Siendo muy pequeña mi papá me llevó al internado de Santa Teresita del Niño Jesús en La Chorrera, en donde estuve casi diez años. El internado para las niñas estaba bajo la administración de las monjas de la congregación de Laura Upegui Montoya (Hermanas Lauritas). Al principio, mi vida en el internado fue un sueño porque como no sabía hablar el famoso castellano (español), no entendía absolutamente nada. Las monjas nos obligaban a aprender el castellano y nos prohibían hablar nuestras propias lenguas. Había monjas muy buenas y humanitarias y otras muy mierdas con nosotras: nos pegaban y nos maltrataban como si fuéramos bestias. Recuerdo mucho a una monja a la que mi papá le dio tres correazos por haber castigado y maltratado a mi hermana mayor María Secundina. Por eso la monja le tenía odio a la familia Candre, decía que éramos como la mala hierba y me la tenía montada. Una mañana estábamos formando para ir a los salones y porque estaba un poquito fuera de la fila me dio dos rejazos y me haló tan fuerte las orejas que me rompió la derecha. Tengo la cicatriz como recuerdo. Lloré mucho, pero nunca le conté a mi papá para evitar problemas con las monjas.

En el internado la comida era mala y la alimentación pésima. Todas las niñas, hasta las más pequeñas de kínder y primero, aguantábamos hambre. El desayuno era medio pocillito de fariña con chicha de chontaduro, milpeso, canangucho. El almuerzo era sopa de mafafa o trigo, carne de animales de monte (danta, puerco) o pescado salado, acompañado de fariña, arroz, bananos, tamales de masa de yuca, arepas o casabe. La comida era medio pocillo de fariña con chicha de chontaduro. Como la comida dependía de lo que la gente vendía de

las cosechas o de lo que el cura compraba, entonces no era buena, no nos alimentaban bien. Con las compañeras recogíamos de la basura las puntas de yuca y plátano que botaban del peladero, hacíamos una fogata en el basurero y las asábamos con cuero de danta que botaban las niñas grandes que trabajaban en la cocina. Recuerdo mucho que un día la hermana Carmen nos pilló comiendo comida de los cerdos en la marranera y aunque le pedimos perdón, no tuvo compasión, se soltó la correa y nos pegó. Teníamos la boca llena de yuca cocida que era para el marrano.

Los domingos la comida era buena: al desayuno nos daban chocolate con leche, pan y fariña; al almuerzo carne de danta ahumada, sopa de macarrones con huesos de danta, casabe, fariña y chicha de canangucho; a la comida colada de trigo con leche y fariña. En la semana nos daban merienda de bananos y, a veces, medio tamal porque éramos muchas niñas y no alcanzaba para todas.

El internado para las niñas estaba administrado por una monja como directora del plantel educativo; las otras monjas cumplían las órdenes. Todos los días nos levantaban a las 5:45 de la mañana, debíamos tender la cama en tres minutos, lavarnos la cara, peinarnos e ir a formar. A las 6 tocaban la campana para ir a misa. Después de la misa nos formábamos para hacer los oficios: unas niñas debían barrer corredores y patios, otras pelar yucas, plátanos y otros tubérculos para la comida de todos. Las niñas muy aplicadas hacían el aseo de la capilla; la que tenía excelente en conducta era la que llevaba la comida de las monjas de la cocina al comedor de ellas; las groseras y muy contestonas tenían que llevarle la comida a los cerdos y limpiar la marranera.



Capilla del internado de Puerto Nariño, Amazonas. Foto Margarita Reyes S.

Después de hacer los oficios nuevamente nos lavábamos las manos, formábamos para ir a desayunar y descansábamos unos 15 minutos antes de ir a los salones. Sonaba la campana y una monja o la profesora encargada de la vigilancia, tocaba un pito. Parecía un árbitro de fútbol. Eso me tenía aburrida.

Las clases eran de lunes a viernes en dos jornadas. Por la mañana estudiábamos de 7 a 11:45, seguía el almuerzo y el descanso. Por la tarde las clases eran de 2 a 3:35. Nos enseñaban aritmética, geografía, ciencias naturales, castellano, cívica, urbanidad, religión, historia sagrada, historia patria, canto... Después de las clases hacíamos otros oficios y a las 4 íbamos a bañarnos en el río Igará-Paraná en el pozo de La Chorrera y en el chorro.

En esa época casi no se veía un sacerdote en la parte del internado de las niñas. Sí veíamos al cura todos los días celebrando la misa. Me acuerdo que había como una indiferencia entre curas y monjas. Ellas trataban bien a algunos y con otros no eran amigables.

Ahora voy a contarles de los misioneros. Los capuchinos hicieron obras buenas y también cometieron errores como todo ser humano, pero algunos no lo reconocen. Los misioneros franciscanos capuchinos en el Amazonas nos dejaron el principio de obras maestras que hoy en día están deteriorándose, como por ejemplo el Centro Juvenil Amazónico-CEJAM y AGAPE. Son lugares o terrenos que consiguieron tocando las puertas de instituciones nacionales e internacionales en nombre y para beneficio de la juventud indígena, para que aprendieran a gobernar y administrar estudiando en colegios de Leticia, después seguir una carrera profesional y así estar preparados para ser buenos gobernadores o líderes de sus comunidades. Desde la muerte del padre Juan Antonio Font el Centro Juvenil Amazónico está abandonado.

Entre los misioneros que prestaron servicios a la gente del Amazonas recuerdo especialmente a Javier de Barcelona, médico español; Marceliano Eduardo Canyes Santacana, español que dirigía la educación contratada; Antonio Jover Lamaña, antropólogo español que como evangelizador fue muy dinámico, gran amigo de los necesitados, ayudaba con becas a jóvenes estudiantes de bachillerato y como dueño del banco compartía sus bienes con enfermos, presos y viudas; Juan Antonio Font, antropólogo español, educador admirable y amigo de la juventud amazonesa; José María Clarasso, español, amigo y servidor de los uitotos y de la gente de La Chorrera, compraba y vendía mercancías buenas y cosas de valor, navegaba por los ríos Amazonas, Putumayo e Igará-Paraná en las lanchas Maite y Mensajera; Miguel Yunyetic, futbolista y maestro de los uitotos de El Encanto, San

Rafael y San José, entre otros lugares. Para la gente del territorio este español fue un personaje muy importante. Carmen María Sánchez fue una monja que, aunque muy rígida para enseñar, prestó muchos servicios a la población de La Chorrera atendiendo enfermos, a quienes visitaba en canoa a remo o a pie por trochas soportando hambre, lluvia, etc.

Mi viaje a Leticia

Por cuestiones de mi enfermedad llegué a Leticia el 18 de junio de 1984. No volví a La Chorrera porque mis padres murieron y entonces a qué regresaba a mi terruño. Al poco tiempo de llegar me casé, pero el matrimonio no duró mucho; mi enfermedad sí me acompañó muchos años. Trabajé en el Instituto de Seguros Sociales durante diez años. Mientras trabajaba, comencé a estudiar en el colegio nocturno Alvernia y me gradué como bachiller académico en 1996.

En 1999 conocí la Universidad Nacional sede Amazonia por medio del profesor Juan Álvaro Echeverri. En ese tiempo yo era ignorante en muchas cosas y no tenía conocimientos en la parte de los blancos o, como llaman, en la parte occidental. Cuando terminé mi contrato con el ISS hablé con el señor Juan Álvaro. Ese encuentro para mí es inolvidable pues hablamos de todo, le conté de mi situación económica y social y de mis dificultades. Entonces empecé a trabajar con él y por nueve meses estuve enseñando lengua uitoto, variación dialectal *m+n+ka*.

Un día Juan me dijo: “Mir+gó, van a abrir un pregrado de lingüística. ¿No quiere presentar el examen de admisión?” Le respondí que sí sin saber de qué se trataba. Le pregunté a Juan qué quería decir lingüística y aunque él me explicó, no fue suficiente para mí. En ese tiempo no enseñaba clases de fundamentación como ahora. De manera que no pasé el examen de admisión. Yo quería estudiar como asistente y entonces Juan le pasó un oficio a Carlos Zárate, que era y es el director actual, y afortunadamente me aceptaron. Logré estudiar en la Universidad Nacional sede Amazonia.

Mi trabajo final fue sobre el ritual de cantos del baile de frutas de los uitotos, que es *yua+k+ murui-muina*, y sus cuatro variantes: *muuik+*, *muinak+*, *jaiok+*, *jimok+*. Voy a contarles mi experiencia en esa investigación.

¿Por qué se hizo esta investigación en los cantos del ritual de frutas?

Yo hice la investigación para que la gente, los jóvenes, los niños y las niñas conozcan los cantos del ritual de frutas, cómo se canta y se baila en el ritual y sus variantes. En la investigación aprendí que en las canciones permanecen vivas las variaciones dialectales de cada clan de los uitotos y muchas no se hablan ni se hablarán

porque esos grupos de clanes ya no existen, se acabaron en la época de la cauchería de la Casa Arana o quedaron como desplazados en el conflicto colombo-peruano de 1930 a 1934.

¿Para qué y por qué se investigaron los cantos del ritual de frutas de los uitotos?

La investigación se hizo para la persona que quiere conocer, aprender y cantar cuando en las comunidades hacen el ritual de frutas de los uitotos en la maloca. Además, cuando una persona lo valora, lo aprende y lo practica y entonces no se pierde. Sin embargo, muchas veces decimos “fulano está vendiendo la cultura” y no es así porque nadie puede apropiarse o adueñarse de los ritos de un grupo ya que esos rituales son conocidos por todos los clanes y también por otros grupos.

¿Cómo comenzó el trabajo con el anciano?

El trabajo con el anciano comenzó así: el 21 de agosto de 2002 hablé con el abuelo Jimuiz+tofe y lo invité a mi casa a comer fariña con pescado y ají negro. Al día siguiente llegó muy contento, elegante y perfumado; venía del ancianato. Nos saludamos, comimos, bebimos cahuana y después de hablar un buen rato le dije: “Hola, paisano, ¿tú sabes cantar las canciones de nuestra tradición?” Y me respondió con voz baja: “Sí, yo sé cantos de todos los rituales porque mi papá era un cantor, igual que su papá”. Hablamos de cantos de todos los rituales y le dije: “¿Por qué no escribimos las canciones que conoces?” No me dijo nada y me pareció que se sentía incómodo; se levantó de la silla y sin despedirse abrió la puerta y salió. Pensé que ese era un gesto muy tradicional, podía ser que aceptaba o no aceptaba.

Pasados seis meses, un domingo en la mañana golpearon a la puerta. Al abrir me sorprendió ver otra vez a Jimuiz+tofe bien vestido, con cachucha nueva y ruana. Me saludó contento y me dijo de una vez: “Paisana, vine para lo que me habías dicho. Ya lo pensé muy bien. También hablé con los espíritus de mis ancestros y ellos aceptaron que te enseñara para el bien de nuestra gente ya que mi hijo y mis nietos no tienen interés en las cosas nuestras, sino en las de los blancos. Yo ya estoy anciano, de aquí no volveré joven a la tierra dónde nací para construir una maloca y transmitir. Ahora soy un anciano, estoy rodando por la calle como un pordiosero y así nadie conocerá lo que aprendí de lo tradicional. Si me muero, moriré sin historias y lo que aprendí se sepultará conmigo en la tumba. Si te enseño, tendré vida y también historia contigo. Eres una mujer de otra tribu y me tratas con respeto, como si me hubieras conocido de muchos años. También acepto trabajar contigo porque entiendes algo de la tradición por haber sido tu papá un sabedor. Los

saberes tradicionales son muy complejos cuando no se entienden y así no se puede hacer ningún trabajo”.

No está permitido grabar a un anciano sin su permiso. Eso es lo que se llama burlarse de un indio. Algunas personas van grabando y escribiendo sin pedir permiso y así escriben libros. Eso dice el abuelo Jimuiz+tofe. Le pedí permiso para grabar: “¿La voz tuya la pueden escuchar otras personas cuando tú ya no existas?” También le pregunté si se podían transmitir a otras personas los saberes que él había aprendido de sus ancestros. Sonriente me respondió que sí y a continuación el anciano pronunció: *fuura jág+y+*, *ñ+rira jág+y+*, *baitara jág+y+*. *Fuura jág+y+* quiere decir el soplo de la vida humana y de la naturaleza. *Ñ+rira jág+y+* quiere decir la inspiración es soplo del aliento, porque la vida humana inspira y expira. Cuando se respira un aroma agradable, uno siente que existe, que experimenta sensaciones agradables, placenteras. *Baitara jág+y+* quiere decir la sabiduría es como un soplo del aliento, porque es intangible.

¿Qué es saber para el anciano?

Para el anciano saber es conocer, aprender, practicar, enseñar a sus nietos y a otras personas que se interesan en aprender y conocer. Por eso dice el abuelo Jimuiz+tofe: “Toda cosa que se pregunta con mucho respeto se le enseña y eso no se puede negar, las enseñanzas buenas no se pueden negar. El que sabe demuestra lo que aprendió”. El anciano Jimuiz+tofe aprendió de su papá Jimaido, de su abuelo, de sus tíos y de su padrastro Zikaiño.

¿Qué significa saber para mí?

Saber es respetar y escuchar los consejos de un anciano, cumplir las normas tradicionales, aprender con dificultades y sacrificios, comprender a otra persona, ser tolerante. Nada es fácil para saber.

Autorización del anciano para grabar y publicar

El anciano dijo textualmente: “Nadie puede criticar lo que le enseñé a mi paisana Anastasia porque le enseñé las canciones que aprendí de mi papá, de mis tíos y de mi padrastro; no las aprendí en otras malocas. Los cantos que yo enseño son propios de la maloca de mis ancestros, de manera que la paisana puede escribir lo que grabó y publicarlos”. Jimuiz+tofe dio esa autorización como un documento de su historia de vida, pues queda escrito para que las generaciones venideras conozcan los cantos del ritual de frutas de los uitotos, murui-muina.

¿Cómo preguntarle al anciano?

Para hacerle preguntas a un anciano se debe ser muy respetuoso con él, cariñoso, escuchar lo que cuenta, responder y preguntar por lo que dice de una cosa y de otras.

¿Cómo es el saber para un lingüista?





Fotos de la trifrontera Leticia (Colombia), Tabatinga (Brasil), Puerto Nariño (Perú). Fotos: Jorge Aponte, Leidy Ana Isabel Butrago

Por lo que entendí durante el trabajo, para un lingüista los cantos y las adivinanzas, las exclamaciones y las canciones habladas son signos representativos, así como el hablante y el oyente. En este caso, el cantor es el hablante que se expresa a través de la canción; los oyentes son el dueño del baile y los bailarines. Las canciones de cada variante están representando, simbólica y literalmente, las cosechas de las frutas y cada especie de animales, como las aves y algunos peces que se alimentan de frutas, de manera que el ser humano está relacionado con la naturaleza y con su territorio. Las canciones tienen un sentido simbólico, y eso es lo que permite diferenciar los significados de cada sílaba, porque aumenta el número de palabras de uno y de las otras. Cuando cantan el cantor principal, los acompañantes, las mujeres y los sonajeros, se escucha el sonido representativo de fonemas que permiten distinguir cada variante de canciones de baile de frutas. Para mí, ahí está el sentido de la palabra, el signo y el significante, los signos metafóricos, como cuando hacen comparaciones de la persona con cosas y con la naturaleza de su entorno.

¿La investigación fue fácil?

No. Al comienzo pasé dificultades porque no sabía manejar una grabadora ni cómo hacer una grabación; ni siquiera sabía activar las teclas, no lograba grabar nada. Y cuando presentaba mi propuesta de proyecto de *yuak+ murui-muina* a las instituciones, me decían: “Ustedes los indígenas tienen mucha ayuda del gobierno, son privilegiados en todo. Ahí está la oficina de Codeba, que esa organización es de ustedes, ahí están GAIA, AZITAM y otras” y uno va a esas oficinas y le preguntan en qué resguardo vive. Entonces presenté mi proyecto a la gobernación y a la alcaldía municipal de Leticia. El gobernador y el alcalde de ese tiempo dijeron que “muy buen proyecto, pero no hay presupuesto”. Me desanimaba, me daban ganas de sentarme a llorar y sin embargo dije: “Voy a demostrar que todo se puede. Tengo que sacar adelante este trabajo de investigación para decirle a la comunidad, y especialmente a la juventud, que cuando una persona quiere salir adelante, puede lograrlo poniéndole voluntad, sin egoísmo, tocando puertas, pues mientras unos las cierran, otros las abren”.

Por otro lado, económicamente estaba mal, no tenía ni un peso para comprar pilas, casetes, lápiz, cuaderno y para reconocerle el trabajo al anciano. Lo que investigaba lo escribía en mi cuaderno; no lo pasaba a computador porque no tenía (y aún no tengo). Además, algunos paisanos me hacían comentarios pesados y decían que la investigación de los cantos y los rituales de frutas no era permitida a las mujeres, que esos son asuntos para los hombres.

En cambio, con el anciano las cosas fueron mejor porque yo lo trataba con mucho cariño, con respeto, nunca lo engaqué, siempre le decía la verdad y él reconocía los cantos que yo grababa. Nunca regresaba a su hogar con las manos vacías.

El día más feliz de Jimuiz+tofe fue cuando Jorge Gasché nos colaboró con 100 dólares del Proyecto DOBES. Cuando le pregunté que quería hacer con esa platica, me dijo: “Quiero que me mande poner mi caja de dientes para poder reírme y comer”. Hicimos lo que me pidió y también compramos unos medicamentos para él. Nos agradeció y con lágrimas en los ojos me dijo: “Nunca antes nadie me ha tratado de esta manera. Lo que ninguno de mis hijos ha hecho conmigo tú, paisana, lo estás haciendo, una mujer de otra etnia que me trata así, como si fuera mi propia hija”. Desde entonces el anciano contaba historias de su vida, de la tradición, cantos y también me enseñó cantos de otros rituales.

¿La experiencia tradicional funciona o no funciona?

La experiencia tradicional es la base fundamental para el diálogo con el anciano, hay que saber hablar y entender las variantes de los dialectos de los uitotos, saber sus costumbres tradicionales.

¿La experiencia occidental es buena o es mala?

Es buena porque se aprende a escribir texto para leer y conservar y se puede grabar lo que el anciano habla para guardarlo en un disco compacto. Ahí lo malo es que se pierde la esencia del diálogo, el encuentro en el mambeadero por las noches para transmitir lo que es tradicional. La ciencia va evolucionando con tecnología moderna.

¿Por qué busqué a un antropólogo y no a un lingüista para asesorar el trabajo de la investigación de yuak+ murui-muina?

Después de analizarlo bien, pensé: “El que me vaya a asesorar tiene que saber algo de la cultura uitoto, al menos lo principal; tiene que saber hablar el dialecto uitoto y tiene que entender algo del ritual del mambeadero”. Por eso me decidí por Juan Álvaro Echeverri. Además, era el único que podía entender mi habla como el español amazonense, mis sentimientos tradicionales y el ritual de *yuak+ buinaima*.

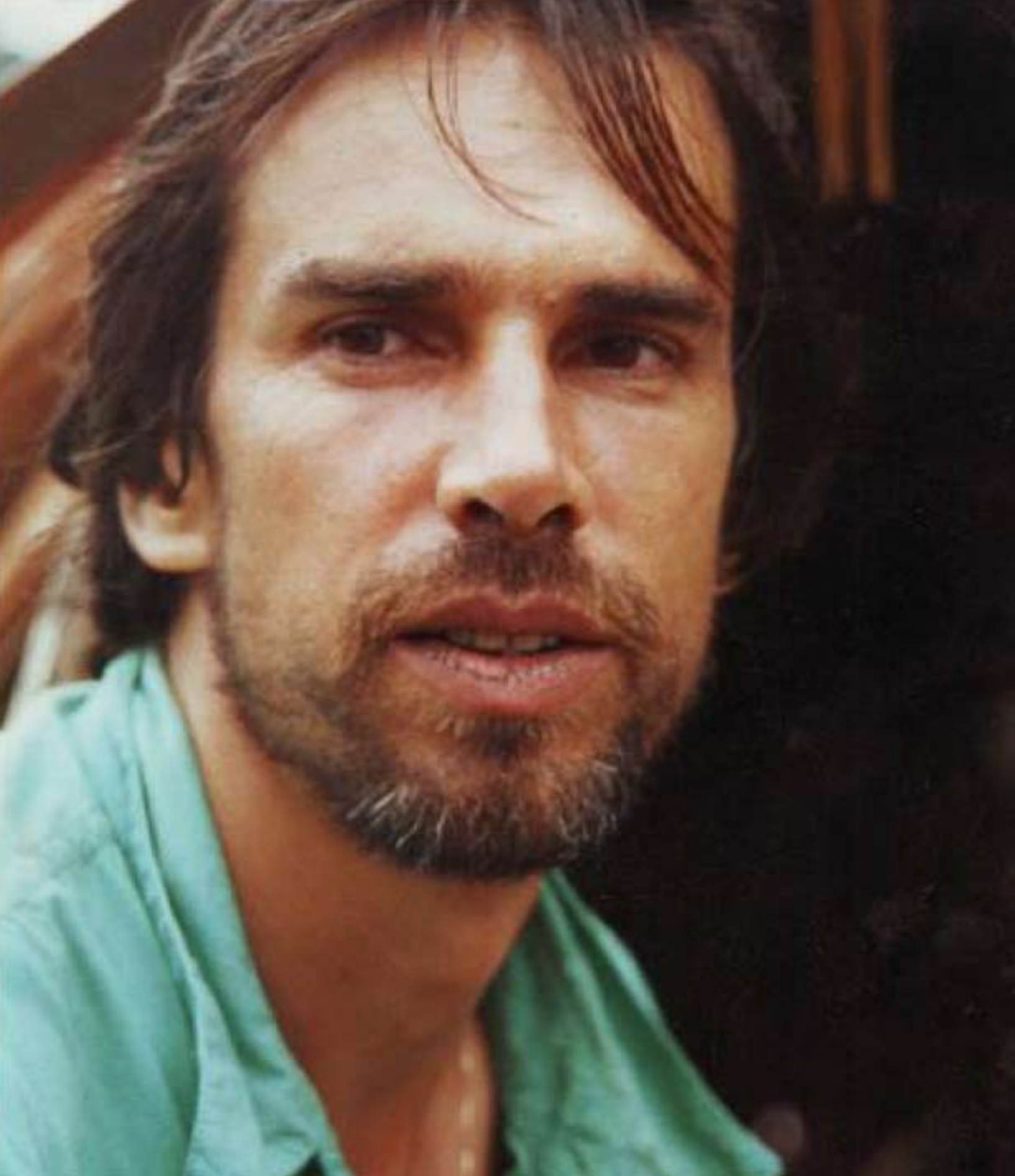
Para terminar, quiero decirle a los que les gusta conocer e investigar la tradición oral, sea en cuentos, mitos, leyendas, historias o ritos, que reconozcan y valoren a un anciano o anciana. Muchas veces, cuando se le pregunta a los sabedores o sabedoras: “Abuelita, abuelo, ¿cuánto vale su trabajo?”, ellos responden: “Nada” o a veces se sonríen, pero detrás de esa respuesta hay muchas cosas. El paisano que conoce la ciencia tradicional responde “nada” para ver cómo formaron

en su casa al joven o a la joven que le pregunta. Si tiene buena formación, sabe reconocer y una persona que sabe reconocer es aquella que respeta y valora a los demás como a él mismo. 🐟

59



Iglesia de La Pedrera en construcción en los noventa. Foto Carlos Rodríguez



Juan Álvaro Echeverri

Nació en Medellín (Antioquia) en 1956. Estudió antropología en la Universidad de Antioquia en los años setenta. Hizo el doctorado en Antropología en la New School for Social Research (New York). Su tesis de doctorado fue sobre los grupos étnicos de la región del Caquetá-Putumayo, en la Amazonia colombiana. Ha hecho trabajo e investigación entre grupos indígenas en el río Putumayo (uitoto, secoya, kichwa), ríos Carapará e Igarapará (uitoto), río Caquetá (muinane, nonuya, andoque, uitoto) y río Amazonas (ticuna, yagua, cocama, uitoto). Desde 1997 es profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Juan Álvaro está casado con la antropóloga y lingüista Marta L. Pabón, con quien tiene una hija, Ana Maytik.

Un delirio para toda la vida

Yo nací y me crié en las montañas, lejos de las selvas tropicales y sin mayor contacto con la gente indígena. En Antioquia, donde crecí, los indígenas y la selva eran cosa como de otro planeta, y los únicos contactos con la tierra caliente eran los paseos al río Cauca o a la costa.

Mi primer contacto con el Amazonas lo tuve de niño cuando escuché de mi papá una historia sobre un tío de él que había sido cauchero en la región de La Pedrera a principios del siglo veinte. Él me contó que cuando tenía nueve años, en 1916, un tío suyo, de quien se sabía que andaba por el Amazonas hacía muchos años, apareció un buen día en El Retiro, la población antioqueña de tierra fría de la familia de mi papá. El viejo, que se llamaba Félix Mejía Peláez, llegó acompañado de dos mujeres carijona y tres hijos mestizos; el mayor, Luis, tenía para entonces como 19 años, y el menor la misma edad que mi papá. El viejo Félix venía en efecto desde La Pedrera por ríos y caminos y se dirigía hacia Bogotá a cobrarle una cuenta al gobierno colombiano por haber mantenido y alimentado las tropas colombianas en la época de uno de los conflictos de Colombia con Perú en 1911. Pasaba por el pueblo de su infancia a saludar la familia, y allí se quedó para siempre; por seguir la costumbre amazónica de bañarse temprano en el río, cogió una neumonía que lo llevó a la muerte. El hijo mayor tomó camino y las dos mujeres carijona y los hijos menores se quedaron en El Retiro; esos paisa-carijona se volvieron vecinos de Medellín.

Esa historia era para mí otra de las tantas historias de mi papá, hasta que una vez, siendo ya estudiante de Antropología en la Universidad de Antioquia, vino un conferencista, un holandés que estaba haciendo su

investigación doctoral por los lados de La Pedrera y del Mirití. Entre las cosas que habló, mencionó a los patrones caucheros de principios del siglo veinte y entre ellos escuché el nombre de Félix Mejía. Me acordé entonces de la historia de mi papá, y en la casa le pregunté por esa historia para confirmar si era el mismo personaje. Al parecer era cierto; pero, le dije a mi papá, ese holandés narraba que esos caucheros eran malos, que movían tribus de un lado a otro y los obligaban a trabajar caucho. Allí supe que mi padrino de bautizo era hermano de ese Félix y que también había andado por el Amazonas, no sólo colombiano sino también boliviano y brasilero, y había terminado radicado en Argentina. Abelardo, así se llamaba, no había sido cauchero sino dentista tegua – y había fotos postales donde aparecían Abelardo, Félix y otros colombianos, vestidos con sus mejores galas, posando para la cámara frente al monumento de los cuatro continentes en el parque central de Manaus.

Hasta entonces, el Amazonas para mí era algo muy lejano y esas historias eran para mí poco más que una curiosidad. Sin embargo, un año después de esa conferencia tuve oportunidad de viajar al Amazonas, en 1977. En uno de los tantos paros de la universidad pública de aquellos años, mi hermano me puso en contacto con un antropólogo del Instituto Colombiano de Antropología, quien era el jefe de la estación antropológica de La Pedrera, Martín von Hildebrand, con quien habría de trabajar años después. Martín me dijo que como era fin de año no había gente en la estación, y me recomendó mejor hacer un viaje en dirección a La Chorrera, la tierra de los uitoto. Empecé solo ese viaje y llegué a Araracuara

después de cruzar por encima de cientos de kilómetros de selva, que yo observaba asombrado desde la ventanilla del DC3 de Satena. Buscando llegar a La Chorrera hice un recorrido inmenso que me llevó río Caquetá arriba hasta un sitio llamado Los Monos, de ahí crucé a pie hasta las cabeceras del río Igaraparaná, y luego bajé a remo ese río, durante varios días, hasta el caserío de Chorrera. En ese periplo me acompañaron un maestro indígena y su anciana madre. Allí sentí, por primera vez y para siempre, el humor de la selva que agobiaba mi cuerpo y desconcertaba mi espíritu, y escuché hablar la lengua de los uitoto, que me hacía sentir como un extranjero en lo que creía que era “mi país”. No sabía entonces que años más tarde trabajaría en La Chorrera y Araracuara, trasegaría esos ríos y aprendería esa lengua que quedó resonando en mis sentidos, junto con la algarabía de las chicharras que inundan la bóveda del monte.

Tratando de salir de La Chorrera hice otro inmenso recorrido que me llevó hasta la bocana del Igaraparaná, donde queda Puerto Arica, y luego río Putumayo arriba hasta Puerto Leguizamó. En Arica sentí ese otro humor de los ríos de aguas blancas y de la gente ribereña – plagas de mosquitos, zancudos y jején, río de enfermedades y de gente viajera. Varado en Puerto Arica muchos días, porque el Putumayo estaba seco, tuve una visión – casi un delirio – donde me veía viviendo en el Amazonas y ligado a esa

tierra que para mí en esas circunstancias era un territorio extraño, ajeno y lejano. Ese delirio se fue haciendo verdad con los años. Esa experiencia inicial en la que anduve como sonámbulo por esas tierras sin poderlas descifrar pero contagiándome de sus humores, sólo la vine a entender y madurar con el tiempo. Hasta ahora, año 2009, estoy publicando unas fotos que tomé entonces sobre las ruinas de la Casa Arana en Chorrera – ruinas que ya no existen porque la Caja Agraria en 1986 construyó su sede sobre ellas, y ahora funciona allí el colegio de bachillerato de La Chorrera.

En 1989 tuve la oportunidad de realizar el mismo viaje de 1977 pero al revés, y ahora con mucho más detenimiento. Navegué desde Puerto Leguizamó aguas abajo hasta Puerto Arica, y luego subí el río Igaraparaná hasta La Chorrera, haciendo el levantamiento de todos los asentamientos de ese inmenso sector. Esto me tomó meses y muchas fatigas, pero fue en ese recorrido que conocí dos personas que abrieron mi entendimiento y mi espíritu al mundo de los uitoto y de la gente que chupa ambil de tabaco y mambea polvo de hoja de coca: don Ángel Ortiz de San Rafael del Caraparaná y don Hipólito Candre de la Cordillera del Igaraparaná. Con ellos fue que comencé a entender lo que significa consumir esas sustancias – porque hasta entonces, lo confieso, para mí eran como juego. Comencé a entender lo que significa







Foto fondo: Margarita Reyes S. Foto página 54: Maloca (Mujinas, río Caquetá, 1994). Foto superior: Angel Ortiz (Caraparaná, 2001). Foto inferior: Hipólito Candre (Saraparaná, 1992). Fotos archivo J. A. Echeverri

estar sentado, el poder de la palabra que no sólo comunica sino que actúa, y los protocolos de diálogo entre hombres que se nutren con palabras, gestos y sustancias.

Pero esas palabras pronunciadas en la lengua de América todavía no las podía entender. Para llegar hasta ese punto se necesitaba todavía, como decía el anciano Hipólito Candre, que mi cuerpo estuviera hecho de tabaco y coca, que olera a zumo de yuca, ceniza y tabaco; esto quiere decir convivir con la gente, comer de lo mismo, hacer sus trabajos, y hablar su lengua. Y esa lengua me llegó por la voz cotidiana de la mujer que amonesta y aconseja a sus niños, y por la voz del hombre sentado que aconseja y amonesta los espíritus. Esta palabra se llama *komuiya uai*, que quiere decir ‘palabra de vida’; es una palabra que *actúa* antes que narrar, es una palabra que interpela, que conjura – es una palabra que tiene espíritu. Para nosotros que hemos sido educados en la escuela, en la universidad, la palabra, el discurso, lo que hablamos y escribimos está desencantado y cargado de entendimiento y reflexión. Aprender una lengua amerindia no es sólo aprender otro código para decir lo mismo, es aprender a pensar de otra manera y hablar en términos de otro código.

Chagra y mambadero

Acercarme a una lengua amerindia es tal vez la experiencia más satisfactoria que recojo de estos años que nacieron de un delirio a orillas del río grande. Esto además me ha servido mucho para aprender a conversar y trabajar con la gente indígena – y con toda esa sociedad que llamamos *bosquesina* – que sean indígenas o no, o mezclados, es la gente que vive del bosque y de sus aguas. Son los ‘paisanos’, la gente que come yuca, plátano y pescado, que hace chagras, pesca y que le gusta hacer recocha y baile. Con esa sociedad amazónica, sociedad *bosquesina*, he convivido estos años de diversas maneras.

Maloca y baile (Muinane, río Caquetá, 1994)

En el río Caquetá conocí gente de otras etnias. Gente que hace malocas y bailes, y que tiene comunidades y proyectos. Allí ví desplegar esa misma palabra de vida, palabra de tabaco y coca, en el manejo de los asuntos políticos y también de los asuntos de las relaciones y trabajos con la gente de afuera. Allí, en Araracuara, conocí a otro anciano uitoto con que aprendí de la palabra de vida vuelta *rafue* – un término muy difícil de traducir con exactitud, pero que podemos llamar ‘el Asunto’; y ¿cuál es el asunto? El asunto es la vida y el mantenimiento de la vida. Aprendí de una *religión*, cuya deidad está en el vientre de una mujer, que comulga cuando da de comer y al repartir una bebida mientras la nombra en el canto

como leche del seno de la mamá. Y ese asunto, con el abuelo Óscar, lo volvimos *sal*. De la sal que se extrae de las cenizas de las plantas, y que se consume en conjunción con el tabaco, nació un discurso sobre *la sal del asunto*: el deseo – ese es el punto que hay que saber manejar en toda relación: desde la relación de una pareja, de unos socios rituales, hasta las relaciones que se establecen en la ejecución de un proyecto, por ejemplo. En esa época yo asesoraba proyectos comunitarios en varias partes y me veía envuelto en los malentendidos y tensiones que ese tipo de trabajos siempre acarrea. Fui aprendiendo entonces a sazonar también mi palabra en esos campos.

A finales de los años noventa se presentó una oportunidad de un campo del que hasta entonces había estado alejado: la docencia. Hasta entonces mis campos habían sido la acción y la investigación. Me presenté a una convocatoria para un cargo de docente-investigador en una sede nueva de la Universidad Nacional, la sede que entonces se llamaba Leticia y ahora se llama Amazonia. Por Leticia y a lo largo del río Amazonas conocí otra gente y otros mundos y otras lecciones, pero sobre todo, en Leticia comencé a trabajar como docente, a enseñar y a tener alumnos. Eso me ha gustado y me ha dado satisfacciones y ha hecho del Amazonas un hogar.

Del tío Félix he aprendido que tal vez no era tan malo. Los que sí eran malos eran los caucheros de la Casa Arana, al sur del río Caquetá. Al contrario, los indios de la Casa Arana se refugiaban con los caucheros colombianos del Caquetá y La Pedrera. Pero en fin, el tío Félix era un comerciante, y vivía en la frontera. Yo ahora soy un académico que también vivo en la frontera, y mi trabajo no es otro que ampliar esas fronteras. 🐟

En el "Parque Municipal" en Manaus
Estado do Amazonas



Amigos Sr Ricardo Sánchez Ramirez, ³
Hamario Morales, y Sr Vallamil. ⁴
Félix Mejía P. ²



Uldarico Matapí Yucuna (Turipi) Indígena río Mirití

Nací el 9 de octubre de 1959 en un lugar llamado Awiñenami (Tronco de agua) a orillas del río Mirití-Paraná. Soy el primer hijo de Carlos Matapí (Waynamiri), último chamán heredado por sus superiores, reconocido y valorado por su propia tribu.

Mi padre me vinculó al aprendizaje riguroso de nuestra cultura, el manejo territorial y el chamanismo. Fue un proceso que me tomó de los 4 a los 19 años, más cuatro años de pruebas bajo las condiciones de mi padre y dos años más de entrenamiento y evaluaciones finales obligatorias.

Recibí de mi padre la herencia mayor de ser chamán. Con mucho gusto y a mucho honor represento a mi familia, que pertenece a los grupos mayores, con el apoyo de mi tribu que habita en la Amazonia colombiana y de muchas personas de diferentes partes de Colombia.

Con los avances en materia de educación se han visto grandes cambios demográficos en nuestro territorio. Por esta razón permanezco en Bogotá, para ver cómo podemos recuperar parte de nuestro conocimiento propio y aplicarlo en las escuelas comunitarias. Será una recuperación de las nuevas generaciones. Luego estableceremos órdenes de manejo que serán la guía de las juventudes futuras.

El Amazonas, un territorio indígena

La etnia *upichiana* o Matapí, como la conocen los “blancos”, considera el Amazonas como un mundo con mucho poder y significado. Está ocupado en su mayor parte por grupos étnicos que reconocen y valoran el mundo cada uno a su manera. Los grupos étnicos originales llegaron a ocupar amplias zonas del territorio para cumplir con las órdenes ancestrales a través de sus culturas y adquirir dominio sobre él. La mayoría de los indígenas del Amazonas tienen “sitios sagrados”, es decir, espacios ancestrales de nacimiento o zonas de origen de mucho respeto. Los accidentes geográficos encierran un profundo significado cosmológico y geomitológico que le dan verdadera vida al mundo indígena, que es el mismo Amazonas.

Por la historia de nuestros antepasados sabemos cómo está situado nuestro mundo y cómo ha sido su desarrollo natural. Por lo tanto, reconocemos y valoramos la imagen de nuestro territorio, que para nosotros no es un objeto sino un ser vivo.

Nuestro mundo está dividido en zonas y poblados que tienen diversos tipos de vegetación, animales, aves y reptiles. Cada sector posee dueños sobrenaturales que cuidan el territorio y sus pobladores. Es un mundo con mucho sentido y su representación es simbólica y chamánica.

Mundo *upichia*

El grupo *upichiana* es reconocido con este nombre por los aborígenes amazónicos; los “blancos” lo conocen como etnia Matapí, que no es nuestro propio nombre. Somos habitantes de la ribera del río Mirití-Paraná, afluente

del río Caquetá, en el departamento del Amazonas. Nuestra economía se basa en la chagra, que es en donde sembramos yuca, ñame, chontaduro, piña, uva, lulo, marañón. También tenemos frutos nuevos como papaya, mango, sandía y cebolla, entre otros.

Estamos conformados como una tribu o familia extensa, mas no como una comunidad asentada en un solo sitio. Tenemos un orden jerárquico establecido por nuestros ancestros: nos organizamos en grupos de mayores a menores. Nuestro origen ancestral se ubica sobre la quebrada *Kecharapí*, afluente del río Mirití. Esta zona se llama *Yuinata*.

Nos destacamos por tener una inmensa y valiosa tradición oral y la fortalecemos desde nuestras propias malocas, un espacio donde se construye la repetición del universo cada vez que se maneja; es decir, un microcosmos, como lo llaman los antropólogos.

El conocimiento *upichia* para el funcionamiento y manejo de nuestro territorio fue formado de nuestro mundo y de la naturaleza. La mitología de creación del mundo constituye para nosotros un valioso testimonio de lo visual material e inmaterial que se ha transformado en una cultura para nosotros, una cultura claramente establecida desde el día de sus orígenes por los seres creadores *Karipulakena*.

Esto ha generado una serie de condiciones favorables para el manejo general del uso de la tierra, las plantas, los animales, las aves y la pesca. Así comenzó nuestro sistema de creencias. Para nosotros, la creencia genera las posibilidades de vida a través de nuestra cultura y nuestra cultura misma formó la visión *upichia* del mundo. Cada

cultura forma su propia cosmovisión y la transmite a su gente.

Derecho de los *upichiana*

Los indígenas *upichia* o *upichiana* nos guiamos por el derecho y la obligación de reconocer y valorar nuestra visión y los significados de nuestro mundo con el propósito de que todos contribuyan a la construcción de una tradición amable, segura y sana para lograr una vida llena de armonía, en la que se respeten las diferencias y se contribuya a la convivencia entre las diversas culturas que comparten el territorio. Si pretendemos respetar los significados, recordemos que es un mundo lleno de dueños espirituales. Ellos son los que le dan el verdadero valor que la cultura se merece.

El conocimiento *upichia* es tan puro y digno que nos obliga a asumir la responsabilidad por nuestra cultura en nuestro territorio. Esta causa nos alegra porque sabemos usar nuestra cultura y ver y apreciar la naturaleza, que usamos de muchas maneras y con mucho respeto porque hacemos parte del mismo material. Siempre tratamos de manejar las relaciones con la naturaleza con otra visión, su representación es simbólica, y sus usos hacen parte integral de nuestra cultura material, ritual y espiritual. Esto nos hace gozar de todo lo que nos brinda la naturaleza, nos aleja cada vez más de las violencias, nos hace sentir los seres más felices del mundo y nos permite disfrutar la vida, sufrir y morir.

El manejo de buena parte de la Amazonia colombiana ha estado en manos de las culturas tradicionales. El pensamiento y formas de conocimiento de las diversas culturas le muestran a cada una cómo manejar su territorio. No tenemos derecho a ignorar las culturas y tradiciones de nuestros paisanos que viven en el mismo territorio porque creemos que son los más antiguos del mundo y conservan una admirable sabiduría.

Por mucho tiempo hemos compartido creencias con los demás grupos étnicos, en un intercambio cultural respetuoso porque todos tenemos una razón de vivir. Hay muchas diferencias entre las culturas, pero no en la forma de vida pues en el fondo todos estamos ocupados en lo mismo. Las diferencias nos han preocupado, pero siempre hemos sentido la necesidad de buscar explicaciones a nuestras realidades. Nos falta mucho por entender y comunicarnos más.

La visión indígena y su manejo de la selva no han sido asimilados por muchas personas. Los aborígenes del Amazonas reconocemos el territorio como un mundo donde permanecen muchas culturas y tradiciones orales, mas no testimonios escritos. Repetimos de manera oral los procesos de la creación del mundo por los creadores

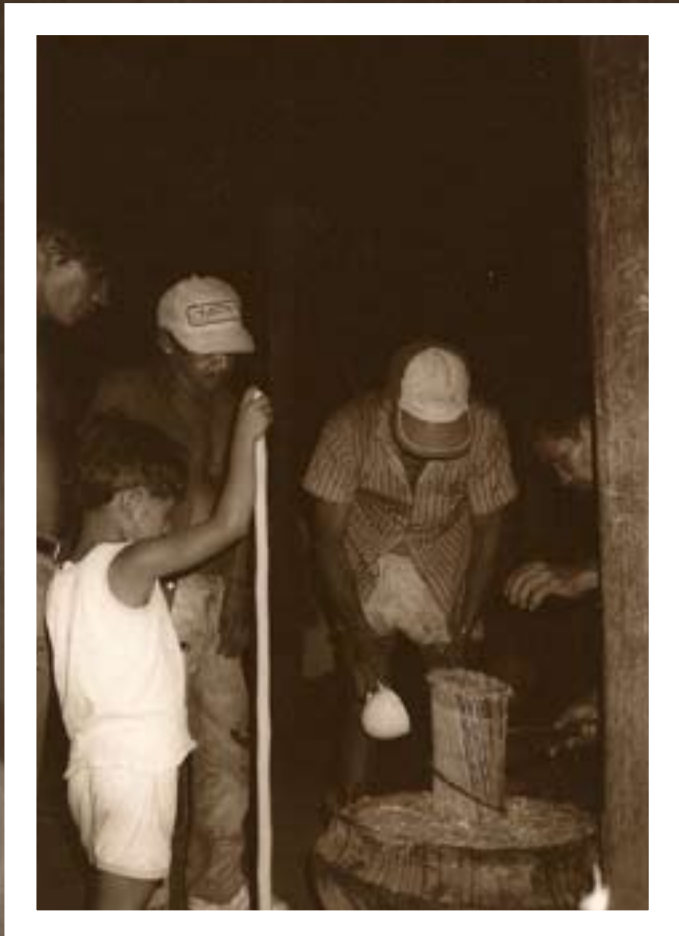
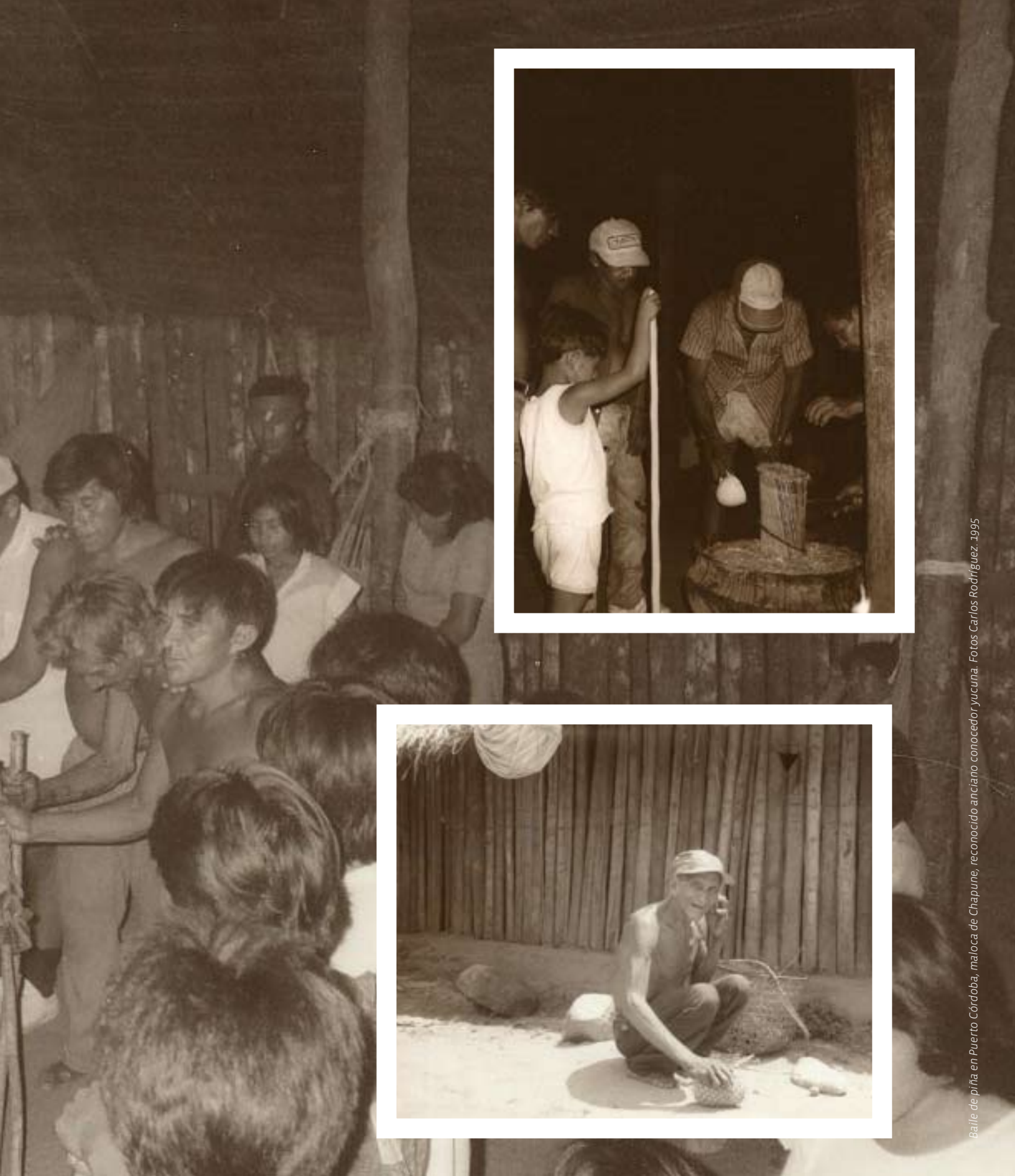
karipulakena porque ellos nunca utilizaron cuadernos, lápices ni dibujos, ni fotos ni metros para la formación del mundo. Sin embargo, el mundo les quedó perfecto. Nunca encontraremos testimonios escritos por ellos sobre la creación o el manejo de la naturaleza. Esto hace parte del conocimiento *upichia*, que lamentablemente se está perdiendo. Las enseñanzas orales ya son casi un imposible. Por eso hemos puesto en marcha nuevas estrategias de recuperación, como la recopilación de conocimientos propios, y hemos buscado apoyo financiero para la realización de nuestros sueños. Antes era imposible porque el conocimiento indígena era totalmente desconocido por el mundo del blanco, por sus investigaciones científicas y sus visiones del indio. Hasta que un día encontramos que había personas que sí valoraban estos conocimientos propios y se dio la posibilidad de empezar a recuperarlos de manera suave y permanente, sin la preocupación de que se nos pierdan tan fácilmente.

Esa es la importancia del mundo de los blancos para conservar los conocimientos propios, el respeto, el valor de la tradición y para compartir conocimiento. Por la escritura mantendremos vivo nuestro conocimiento de otra manera, pero sin la amenaza de que se pierda para siempre.

Gracias a una beca de apoyo a la documentación de esta tradición oral, en 1992 comenzamos en Santa Isabel, Amazonas, a escribir con mi papá, Carlos Matapí, las historias de los *upichia*, proceso que llevamos hasta hoy con el apoyo de Tropenbos-Colombia. Con este material escrito esperamos que nos conozcan más afuera y que nos fortalezcamos culturalmente para poder seguir permaneciendo como indígenas y cultura Amazónica.







Baile de piña en Puerto Córdoba, maloca de Chapuna, reconocido anciano conocedor yucuna. Fotos Carlos Rodríguez. 1995



María Clemencia Ramírez

Antropóloga de la Universidad de los Andes de Bogotá, Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia y Ph.D. en Antropología de la Universidad de Harvard. Fue directora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH y actualmente es investigadora honoraria del mismo. Desde 1975 su investigación se ha concentrado en el departamento del Putumayo en la región Amazónica de Colombia, donde ha trabajado con indígenas y campesinos en temas relacionados con identidad, antropología política, formación local del Estado y ciudadanía, movimientos sociales, violencia y vida cotidiana, y antropología del desarrollo y políticas públicas.

Inolvidable enseñanza de la comunidad witoto

Hace ya más de 30 años que fui por primera vez al Amazonas como estudiante de antropología con miras a realizar el trabajo de campo para mi tesis de pregrado. Mi propósito en ese momento era el de llevar a cabo observación participante para dar cuenta de otra cultura, aquella que se albergaba en un lugar lejano y diferente al que yo conocía en el interior del país. Recuerdo mi llegada a la maloca de Balbino, un anciano que vivía con su esposa Angélica y sus hijos adolescentes Dominacio, Roberto y Benjamín, pues sus hijos mayores ya tenían casa aparte. Cerca de él vivía Vicente, el hijo mayor, con su esposa Aurora.

Desde que llegué a la comunidad witoto¹ asumí mi condición de mujer y empecé a llevar a cabo todas las labores que las mujeres de la maloca realizaban según la división sexual del trabajo imperante en la comunidad y definitoria de los roles de cada uno. El trabajo era fuerte y constante: cargar agua, cocinar; ir a la chagra a sembrar si era el inicio del año, a limpiar la maleza después de la siembra o a recoger la cosecha; cuidar a los niños y dar de comer a los animales domésticos. Aprender a cargar el canasto colgado de la frente, algo que me parecía muy extraño y difícil, resultó ser fácil y cómodo hasta el punto de caminar horas con el canasto cargado de esta manera. En ese momento mi interés era ser una “verdadera” antropóloga –lo cual implicaba irse a vivir con una comunidad indígena lejana de la civilización y pasar los trabajos que fueran para realizar observación

participante– y, por otro lado, probarme como tal, lo cual me impulsaba a aprender y hacer todo lo que las mujeres hacían al pie de la letra sin entrar a cuestionar o a pensar que algo pudiera hacerse de manera diferente. Manejar el machete me costó un tiempo y algunas ampollas que sanaron pronto; entonces empecé a formar músculos y a realizar labores del campo con mayor facilidad. Ver a los hombres en la hamaca, saliendo a cazar y pescar y demandando atención por parte de las mujeres, en ningún momento me pareció criticable, pues esos eran los códigos y normas culturales establecidas.

Una de las experiencias más impactantes era la de entrar a la selva a hacer caminatas largas con los indígenas que nos guiaban y admirar su habilidad para moverse por esas selvas. Su capacidad para saber qué animal había pasado con sólo mirar sus huellas, para acercarse a animales sin que se dieran cuenta y, sobre todo, para no perderse en medio de la selva, era admirable para mí. Recuerdo una vez que estuve caminando sin guía por el bosque y todo me parecía igual, y empecé a sentir que me había perdido. Al fin vi luz y un claro que me permitió salir de la tupida selva a un potrero de uno de los colonos que habían tumbado bosque con el fin de “civilizar” esta tierra.

Me maravillaba que los hombres indígenas salieran a cazar a la selva sin nada más que sus armas y que sólo haciendo uso de palmas y de lo que está disponible en la selva hicieran un cargador para traer las presas de cacería o un lugar donde escampar. La selva ofrece una variedad de animales para cazar como el venado colorado, la danta o tapir, el jabalí o puerco de monte y el cerillo entre otros.

¹ Se respetó la gramática utilizada por los autores cuando hacen referencia al grupo étnico witoto.

Bogotá, Junio 16 / 77.

Tío Balbino:

Hace mucho que estoy por escribirle y saludarlo. Aprovecho que Pacho viaja para allá y le mando esta carta con dos fotos de la maloca. Supe que la tuvieron que tumbar, lo cual me entristeció. Entonces pensé: lo mejor es que tío Balbino tenga este recuerdo de su querida maloca. Cómo está T+gai? Angelina, Gloria, Martina? Saludeme a toda la familia y a los paisanos. Les cuento que tuve un niño en febrero de este año. Ojalá puedan conocerlo. Espero pueda ir allá. Escribanme pronto.

Mencha.

Las palmas se utilizan para techar las casas. En mi diario de campo escribía: “Hoy estuvimos cargando hoja de milpeso para la techada. La palma de milpeso es muy grande y cómo pesan sus hojas. Todos sudamos hasta por el último poro. Lo que más me interesó de este trabajo fue que se hizo en conjunto entre hombres y mujeres”. Este dominio de la naturaleza, así como el trabajo colectivo, eran nuevos para mí y me hacían pensar en el individualismo que nos caracterizaba. Al mismo tiempo que admiraba su destreza en la selva, para mí era desgarrador ver a estos mismos indígenas vestirse para ir al pueblo más cercano, en este caso Puerto Leguizamo, y achiquitarse, encogerse y andar cabizbajos abrumados por el mundo del hombre blanco que para esa época despreciaba o se burlaba de ellos. En la escuela se les hablaba a los niños de la necesidad de “progresar”, de dejar de ser “caníbales” como sus antepasados, lo cual llevaba a que se sintieran inferiores, se les hacía denigrar de su cultura y, sobre todo, de sus conocimientos.

Vivir en la comunidad de La Samaritana hizo que me hiciera consciente de mi condición de ser humano, un animal biológico más en medio de este ecosistema natural tan imponente y en el que cada elemento que lo compone cumple un papel. Poco a poco empecé a desconectarme de una sociedad capitalista y consumista de la cual tenía noticias a través de cartas que me llegaban hablando de la navidad, de los regalos, de tantas cosas que se sentían tan ajenas, innecesarias y distantes en medio de la selva. Esas cosas suntuarias no eran necesarias donde primaba una cotidianidad ligada a la sobrevivencia en este medio selvático. Así se comportaban los indígenas en relación con los otros seres con los cuales convivían: cazar y pescar sólo lo necesario para comer, cultivar siguiendo los parámetros del bosque, haciendo que las chagras se asemejaran en su distribución de los cultivos al patrón de la selva, es decir, cultivar combinando diferentes cultígenos en vez de conformar áreas de monocultivos para evitar así las plagas y asegurar la conservación del medio. Tumar el bosque, quemarlo para producir ceniza que basifica el suelo ácido y poco fértil de la selva amazónica, sembrar y recoger la cosecha para después de un tiempo abandonar el lugar y así permitir que la tierra se enmontara y recuperara su capacidad para volver a ser sembrada y producir de nuevo, fue un sistema que logré ver puesto en movimiento y que me pareció maravilloso. Entendí que al no dominar el medio sino ser parte de él, otra es la relación que se establece; una en la que el respeto y el reconocimiento de la sujeción del hombre al medio ambiente se hacía tan evidente que era necesario responder en esta medida bajando la cabeza y aceptando nuestras limitaciones como seres humanos. Creo que este

fue uno de los grandes aprendizajes de mi vida en la selva amazónica.

Conocer con mayor detalle este sistema agrícola que se denomina horticultura se volvió uno de mis intereses. Cuál sería mi sorpresa cuando empecé a descubrir que, además de los productos que se cultivaban en ese momento, había otros que estaban por desaparecer, o ya habían desaparecido, debido al afán que impulsaba a los indígenas de no ser identificados como tales, es decir, como “salvajes”. El maní cacahuete, de gran tamaño, no quedaba sino en una chagra de una anciana; lo mismo sucedía con tubérculos como la yota, el ñame, la batata y otros que, como se asociaban a “comida de indio”, mejor se reemplazaban por papa comprada en el pueblo traída de la región andina o por arroz blanco, es decir aquello que “come el blanco”, y así ser “civilizado” y, por consiguiente, respetado. Este proceso de abandono de muchos alimentos que podían ser tachados como propiamente indígenas me daba mucho dolor. ¿Cómo perder todo ese conocimiento y ese manejo de su medio ambiente para adquirir aquello que no era tan alimenticio y sí más costoso? ¿Cómo luchar contra el contacto con el blanco? Eran las preguntas que me asaltaban. Una utopía era pretender que nada de esto pasara y que pudiéramos ayudar a mantener la vida indígena sin que se contaminara del mundo blanco. Tal vez la pregunta debió ser ¿cómo lograr que este contacto se dé, pero de una manera más positiva?; más aun, ¿cómo hacer para integrar estos nuevos productos a la dieta de los colombianos y así enriquecer nuestra dieta alimenticia?

Los nuevos sabores son otro recuerdo que tengo de la selva amazónica: el mojoy, un gusano comestible que se cocina para sacarle la grasa que sirve para la cocina y comerlos después, puede llegar a ser una delicatessen después de probarlos varias veces. El pescado ahumado que comí allá, especialmente el dormilón y el temblón, es uno de los platos más exquisitos que he degustado. La carne de borugo, de guara y de venado se volvieron mis favoritas. Por otra parte, frutos como el caimito, el milpeso, el umarí, la badea, la uva de monte o caimarón y el marañón, ofrecían sabores no imaginados y otros como el chontaduro, que aunque se consigue en otros climas cálidos yo no había probado, me abrieron un mundo de nuevas sensaciones. Descubrí la yuca brava, venenosa por contener ácido prúsico, pero que se procesa para extraérselo y así elaborar el casabe y la fariña que acompañan todas las comidas; y la cahuana, una bebida que se hace con base en el almidón de yuca de la yuca brava al cual se le adiciona jugo de la fruta del cananguche, del milpeso o la piña y que se prepara sobre todo para los bailes. Hasta hay un ají especial

que se prepara cocinando el ácido prúsico. El proceso de volver comestible la yuca brava muestra los años de conocimiento acumulado de apropiación de la selva amazónica que se transmite de generación en generación, que nunca ha dejado de sorprenderme. Estos nuevos sabores que al principio me costaba trabajo apreciar, con el tiempo me fueron gustando cada vez más. Todavía sueño con el sabor del casabe recién hecho.

Aprendí que la coca cultivada por el hombre juega un papel central en la transmisión de las tradiciones, pues es alrededor del proceso de transformación de la hoja de coca en un fino polvo que se mamea, en el coquiadero o mambeadero localizado en el centro de la maloca, que los hombres piensan y solucionan problemas en beneficio común. A través de la coca se recibe la sabiduría de los abuelos de antigua y se transmiten las experiencias de generación en generación. Como me explicaba Balbino, “la voz de la coca es una voz para que, viviendo unidos, vivamos mejor”. En este momento la hoja de coca en el Amazonas colombiano se ha destinado a suplir la demanda del mercado del narcotráfico para producir la cocaína, anteponiendo la ganancia a la conservación del medio ambiente. Las palabras de Balbino no dejan de resonar, pues el sistema capitalista no sólo ha transformado definitivamente la percepción que tenemos de esta planta tradicional andina y amazónica, sino también el orden de las prioridades del ser humano. Dónde ha quedado esta idea del bien común es una pregunta que me hago una y otra vez.

Por otra parte, junto a la selva y a sus habitantes nativos han llegado a la Amazonia campesinos expulsados del interior del país por diferentes razones –escasez de tierra, vinculación a la explotación de recursos naturales como el caucho, el petróleo o el oro según diferentes momentos históricos, desplazamiento producto de la violencia en los 50s y el conflicto armado en los 80s o, más recientemente, atraídos por el cultivo de coca–, que han venido a establecerse buscando mejorar sus condiciones de vida, hacerse a un pedazo de tierra y empezar a trabajar en el campo. Estos campesinos, en su mayoría de origen andino –región del país en la que abunda el minifundio–, han reproducido sus propios sistemas de explotación agrícola y, sobre todo, empezaron a promover la tumba del bosque para sembrar pastizales para ganadería. Tal era el caso de Don Chucho, vecino y compadre de Balbino, quien poseía 150 hectáreas de tierra con 250 cabezas de ganado y a quien le jornaleaban los hijos de Balbino. Recuerdo ir caminando por la selva y de pronto salir a estos claros que rompen el equilibrio de la selva y por donde caminar se vuelve muy difícil porque no existe la capa de los árboles que da sombra e impide que el suelo

ácido quede expuesto al sol y a la lluvia haciendo que se vuelva arcilloso y casi imposible de caminar. Aun cuando uno siente tristeza porque hayan tumbado el bosque, no puede dejar de pensar que es resultado de la pobreza en la que viven miles de personas en Colombia y que muchas llegan a esta región sin tener conciencia de la diversidad amazónica y de las condiciones tan distintas que presenta para el cultivo.

Estoy viviendo en Estados Unidos, donde hay movimientos alternativos que buscan volver a “nuestras raíces”, hacer el cambio hacia el contacto con la tierra, con lo natural, con aquello que no esté contaminado. Después de denigrar y atacar a los “salvajes” que habitaban las regiones selváticas tanto material como simbólicamente, a principios de los 90s, y cuando se cumplían 500 años de la conquista española, la sociedad “civilizada” occidental empezó a reconocer y reivindicar la multiculturalidad y la diversidad y, con ello, el conocimiento indígena.

Y aunque esa reivindicación ha redundado en una afirmación de la identidad indígena en las Américas, no dejo de pensar si fue muy tardío y si muchos de esos conocimientos tradicionales ya han desaparecido. ¿Qué estaría sucediendo si el reconocimiento al indígena, sus tradiciones y conocimientos se hubiera dado más años atrás? Probablemente tendríamos otra representación de la Amazonia, de pronto una mejor apropiación de la misma, tal vez se mantendría su magnificencia siguiendo los principios de combinar los cultivos en las chagras. Hoy, sin embargo, además de la ganadería está imperando un modelo agroindustrial de monocultivos tipo plantación que van en contravía de la diversidad del bosque. A eso hay que sumarle los apetecidos recursos naturales de la región: petróleo, madera, pieles de animales... Hemos perdido definitivamente nuestra condición de seres biológicos y la conciencia de nuestra misión en el mantenimiento del medio ambiente y la biodiversidad. Cómo vivir en equilibrio con el sistema natural del cual formamos parte es la mayor enseñanza de los grupos indígenas amazónicos. 🐟

140/38 LEGUIZAMO 25 MAR 9 1500

2650


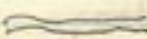
















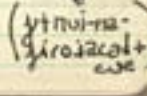
GONZALO JARA
CARRERA 13 NR 3876
APARTAMENTO 1105
BOGOTA

ESPERANDO AVION LEGUIZAMO DESDE VIERNES CINCO POSIBLE
VIAJE MIERCOLES SI NO VIERNES NADA SEGURO
BESOS

MENCHA

140/38 15 3876 1105 5 3 E 15

jt itad	tsirasui 
jt itave +	joma 
ejai bitto? - ya llegó?	u' ^{u' gairicoano} taict  a' cucco
jt jaittave. si	irai 
ofecairredo? está bien	jolo 
jt escairedtave	guye  (candela)
ntqactna? que me avienta?	raye (niedi) 
jt dtga rafue jic (Mjuecho q'coda)	yoepai 
ntqactna iñe de	ctrtgt 
cacetro (entendio)	idt iyr - 
cacairredtave (no entiendo)	juiyjt - 
jaidtave (adios) ya me voy.	

maicajt -  (dulce)	iye 
+muisatg 	raisect 
+muiforo  (yema)	cadert  (duminio)
rosiye 	nogo  (barro)
jibate 	ytete 
jitena 	jidobe 
jabire 	retgai 
ogodo - 	güiyaco 
errot ente - 	jiroaco 
noct 	jirode - cue  (ytvira-jiroizcolt cue)
	jirois cs dtave -



Fabián Moreno Gómez

Nooba Guiu, que traduce Rayo de luz roja de achote, es su nombre propio en la tradición. Nació el 16 de junio de 1973 en Araracuara, Caquetá. Pertenece a la etnia de la Gente roja de achote, Los Nonuyas, actualmente comunidad indígena de Peña Roja en el medio río Caquetá. Es hijo de R++t+, que en español significa Hombre rojo. Estudió la primaria en el internado Fray Javier de Barcelona en Araracuara y la secundaria en la ciudad de Bogotá. Desde sus primeros años en la selva hizo figuras de animales sobre cortezas de árboles y, luego, cuando en la escuela conoce y aprende a manipular lápiz y papel, empieza a dibujar su entorno.

Al terminar su educación secundaria en Bogotá vuelve a su tierra con el propósito de acompañar los procesos de educación básica en su comunidad y en la región del medio río Caquetá. En este tiempo concentra el trabajo en la creación de materiales didácticos en lectoescritura y trazos y en el manejo de colores en la selva, todo orientado al mejoramiento de la calidad educativa de las escuelas de la región. Además, profundiza el conocimiento tradicional, experiencia de reflexión de la que surgen nuevas ideas del dibujo y la pintura.

De regreso a Bogotá para continuar estudios superiores, se vincula laboralmente a la Fundación Tropenbos Internacional, institución que le permite continuar con un proceso de investigación propia al interior de las comunidades. Con esta experiencia logra profundizar en paralelo el conocimiento tradicional y el conocimiento occidental.

A partir de 1998, a petición de Carlos Rodríguez, director de Tropenbos, empieza a trabajar sobre formatos grandes. Entonces, concentra su técnica en la acuarela pues le permite pintar los colores reales de la selva.

Ha realizado exposiciones en la sala de la Casa Republicana en la Biblioteca Luis Ángel Arango de Bogotá y en la sala de eventos del Parque Explora en Medellín. Actualmente cuenta con más de veinte obras en formato de pliego, Acuarela sobre papel Fabriano, tres obras en formato extra grande y una colección personal de trabajos en óleo sobre lienzo.

Y aquí voy...

Siempre jugando entre la selva al buen cazador y al buen pescador, pasábamos las horas con mi hermano mayor. A veces en nuestra casa escuchábamos a un anciano hablando por un viejo radio que mi padre había conseguido en pago de las últimas recogidas de caucho para el señor Zumaeta, un patrón peruano que se quedó viviendo entre los Andoques y después de muchos años del conflicto colombo-peruano volvió a mandar sacar caucho. Escuchábamos noticias de Bogotá y mi padre nos explicaba lo que decía el señor. Con mi hermano imaginábamos que era un viejo muy chiquito que estaba dentro de ese aparato. Bueno, alguna vez el radio se dañó y no supimos más ni volvimos a imaginar cómo era Bogotá. Mi papá dijo que ya no tenía onda porque el transistor se había mojado.

Durante el día normalmente acompañábamos a mi mamá a las jornadas en las chagras. Eso fue como hasta los seis años. Mucho después que se nos dañó el aparato de escuchar, mi mamá me exigía ir todas las noches a escuchar a mi papá y a mi tío conversando en el mambeadero, que en ese tiempo era una chocita aparte de la casa. Cuando escuchaba el pilón mi deber era ir a ayudar a pillar la coca para que mi papá y mi tío no se desconcentraran de su diálogo. En esos tiempos pude escuchar muchas historias y cuentos de nuestra tradición, de los dueños de algunos sitios en el monte, de los dueños de algunos sitios del río, de la forma como se vive bien con la gente, de cómo se planean los trabajos y muchas cosas más.

Lo mejor era cuando mi papá nos llevaba a los sitios donde cazaba y pescaba. Eran montes que caminábamos

por horas viendo muchos animales, y quebradones de aguas claras en las que se podía ver una cantidad innumerable de peces. En esas jornadas nos enseñaba los nombres de los peces y animales que veíamos y de los que lográbamos pescar y cazar.

Así transcurrió mi vida hasta los siete años; entre jugar al cazador y al pescador, acompañar a mi mamá a la chagra y escuchar en las noches el diálogo de mi tío y mi papá. Ya no teníamos radio porque era muy difícil conseguir otro.

Mucho tiempo después mi mamá me contó que yo había nacido en Araracuara en 1973, un 16 de junio. Ella es de la etnia *Uitoto* y mi papá es *Nonuya*. Nosotros nos identificamos por el linaje del papá; por eso digo que soy *Nonuya*. Araracuara es el poblado a donde se iban a comprar los materiales básicos como anzuelos, fósforos y sal. Allá también se vendía la cacería y la fariña que hacíamos en la casa.

Cuando cumplí siete años me llevaron al internado Fray Javier de Barcelona en Araracuara. Me llevaron porque el cura y las monjas necesitaban que todos los niños asistieran a la escuela a educarse como hijos de Dios. Entonces mi papá y mi mamá quisieron que yo fuera hijo de Dios y allá me dejaron. Sólo me dieron una hamaca y dos mudas de ropa. En esos tiempos no usábamos calzoncillos; sólo pantalóneta cuando nos íbamos a bañar.

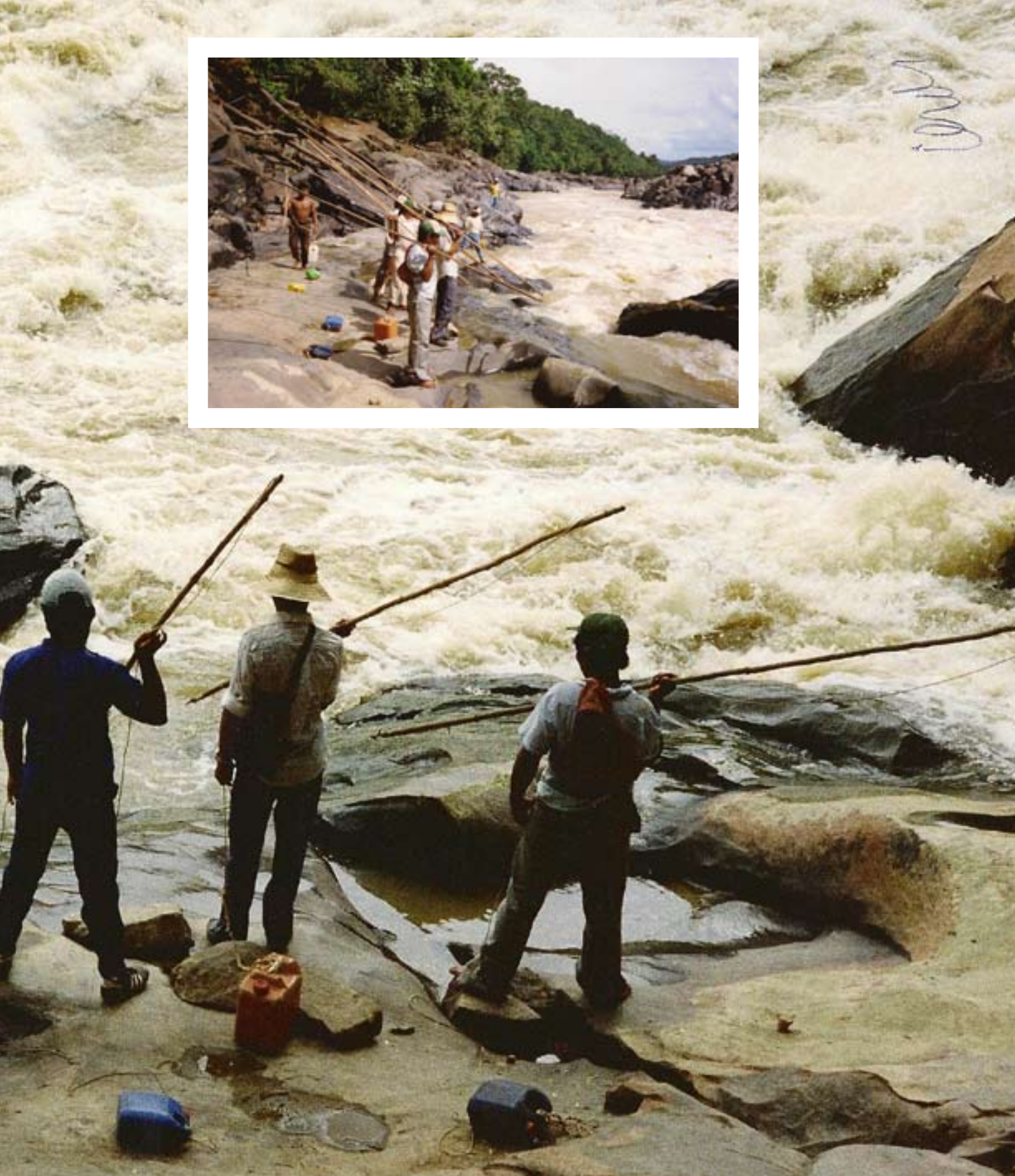
Así empecé mis años escolares.

Nos llevaban en febrero de cada año, en julio salíamos por quince días a vacaciones y otra vez, en diciembre, nuevamente a vacaciones. Los profesores, además de todo el tiempo que pasábamos en el internado, nos dejaban



Habitantes del fondo de los remansos. Pintura Fabián Moreno.





tareas para que no nos fuéramos a descontrolar en nuestras casas.

En el internado la jornada empezaba a las cinco de la mañana con muchas oraciones a muchos santos. Yo no sabía cuál de todos era Dios, pero igual había que rezar. En las clases los profesores sólo hablaban de números y letras. Decían que no me podía mover mucho de mi silla ni mirar a otros lados; únicamente al profesor o a las monjas, que normalmente eran las que enseñaban. Empecé a extrañar mis juegos de cazador y pescador. En plena clase imaginaba a mi papá enseñándome los nombres de peces y animales y entonces me quedaba dormido porque hacía mucho calor por las tejas de zinc del techo de los salones. Me despertaba con el golpe del borrador del tablero que el profesor o la monja me tiraban a la cabeza.

En cinco años de escuela nunca me enseñaron sobre las cosas que normalmente se hacen en la región, nunca hablaron de pesca ni de chagra, menos de historias de mi cultura. Todo eso pasó a un segundo o tercer plano. Lo importante era saber rezar, saber de números y letras, decir buenos días, gracias, tenga la bondad. “Oh, Dios mío” era el mejor lamento.

Lo más triste era cuando íbamos a comer. Nos daban fríjoles, arvejas y lentejas; arroz sólo se comía los domingos. Claro, mucho tiempo después fue que supe que esos granos se llamaban así. En esos momentos recordaba los peces que pescábamos con mi papá y que mi mamá preparaba en la casa con ají fresco, buena fariña y casabe caliente. Nunca me adapté a esa comida del internado.

Lo que mejor recuerdo son los dibujos que nos mandaban a hacer. Pintábamos lobos rojos, elefantes, tiburones, el mar y otros animales que veíamos en las cartillas de Nacho y En el Zorro y el zapatero. Los árboles de esos libros eran tan simples comparados con los verdaderos de la selva.

Cuando terminé la primaria, estuve en la casa nuevamente de tiempo completo con mi papá y mi mamá.

En mi último año de primaria ya tenía doce años. Ese año le preguntamos al profesor si nos permitía pintar los animales, peces y árboles que conocíamos. Y aceptó. Con varios compañeros empezamos a tratar de plasmar las siluetas de dantas, de puercos, de babillas... de todos los animales que existían allá en el medio río Caquetá.

Cuando terminé la primaria me fui de tiempo completo a la casa con mi papá y mi mamá. En esos tiempos, 1985, la pesca comercial estaba en su auge: muchos pescadores con cuerdas y redes pescaban los grandes bagres de nuestros ríos para venderlos en los cuartos fríos establecidos en Araracuara, de donde salían para la venta en Bogotá. A los doce años de edad uno ya debe producir

y ayudar al bienestar de la familia. Todos estábamos dedicados a esa actividad.

Aprendí las técnicas de pesca nocturna, las carnadas favoritas para pescar cada especie, los sitios preferidos de los grandes bagres. Dependiendo de la época del año se pesca en sitios y con técnicas diferentes. La pesca comercial me permitió conocer la relación que hay entre el pescador y el patrón. La experiencia no me dejó sino deudas, era un círculo de endeude permanente. Yo pescaba para ayudar a conseguir los bienes básicos para la casa; también para ayudar a sostener a mi hermano mayor que por ese tiempo estudiaba en Leticia. Con mi papá pescábamos para vender y la poca plata que nos daba el patrón la enviábamos para que mi hermano pudiera seguir estudiando. Así pasaron cinco años de mi vida.

En 1990 mi comunidad *Nonuya* hizo un convenio con la fundación Tropenbos para realizar un trabajo de investigación sobre el bosque. Llegaron estudiantes blancos que al principio trabajaban desde nuestra casa y contrataban a muchachos como yo para que fuéramos sus guías en el monte. Entonces pude poner en práctica el aprendizaje de números y letras, ayudando a los tesisistas a llevar sus anotaciones de investigación. A veces los investigadores necesitaban dibujos de alguna fruta o especie de árbol y entonces yo los hacía. Así fui mejorando la técnica de dibujar especies y paisajes propios de la región.

En 1995 viaje a Bogotá para seguir estudiando. Logré entrar a un instituto a estudiar en las mañanas y en las tardes trabajaba como auxiliar en una oficina de ingenieros consultores ambientales. Me tocó así para poder cubrir los gastos en la ciudad.

Los blancos siguieron realizando trabajos en la comunidad *Nonuya*. En conversación con algunos estudiantes y en particular con el director, Carlos Rodríguez, montamos la idea de hacer un programa de investigación propia. Eso consiste en que las personas jóvenes de las comunidades indígenas investigan el conocimiento tradicional que tienen los mayores, para mostrarlo en textos y en múltiples dibujos.

Ahí volví a encontrar un espacio para explorar mi cultura, recordar y, lo que no sabía, preguntar. Nuevamente recordaba las jornadas de pesca y cacería cuando era niño, a mi papá y a mi mamá diciéndome los nombres de los peces, de los colores y de los sabores de las aguas; veía los colores de los peces nadando en un remanso de aguas claras, cada árbol con sus hojas de diferentes colores, los tonos de verde de la selva... Hasta me acordaba de eventos del monte. Por ejemplo, en un canaguchal está el canangucho; si es junio tiene frutos y puede estar inundado porque el bosque se inunda en

junio. Entonces ahí están sábalos, sabaletas, omimas y cachamas esperando que caiga el fruto. Si no está inundado entonces están borugos, guaras, venados, puercos, cerrillos y dantas; entre el lodo, la anaconda esperando poder atrapar un animal. Arriba están los loros, las guacamayas azules, porque esta especie anida en los troncos secos de canangucho.

En ese caminar en la ciudad, en esos intentos por escalar posiciones entre actividades con los blancos, descubrí que era más importante recordar bien lo que me enseñaron mis papás para poder mostrarlo en un papel. Cada día quiero intentarlo, nunca termino porque siempre hay cosas nuevas para mostrar. Entonces cierro los ojos para ver lo que puede salir del pensamiento. Sí, así empieza una obra. Y así sigo y aquí voy... 🐟



La cacería del Arpía. Pintura Fabián Moreno



Patricio von Hildebrand

(1951) nació en el centro de Bogotá a cuadra y media de donde hoy reside. Vivió sus primeros once años en la Universidad de Los Andes y los siguientes nueve en la región de la Selva Negra, en Alemania. De regreso estudió Biología en la Universidad de los Andes. Ha realizado estudios de fauna y flora y de uso de la selva por comunidades indígenas en la región amazónica de La Pedrera y Araracuara, y dirigido proyectos para la constitución y consolidación de parques naturales y resguardos indígenas. Ha sido consultor del Banco Mundial para aspectos ambientales y es fundador y director científico de la Fundación Puerto Rastrojo.

¡Pucha riíto aquel!

Entre la frontera física y la frontera espiritual

La tina de mi casa mantenía llena de tortugas y boas. De tanto en tanto, por ahí cada seis meses, llegaba a la puerta un señor flaco y colorado a quien mi mamá tardaba unos minutos en reconocer: traía tortugas y boas y, a veces, babillas. Era el profesor Medem, zoólogo alemán o lituano, o ambas cosas, que llegaba de la selva. Las babillas y compañía iban a parar a la tina y el profesor a la Clínica de Marly. Unas tres semanas después volvía el profesor –gordo, colorado y sin paludismo– y se llevaba los animales.

La casa quedaba dentro de la Universidad de los Andes, enorme jardín para los nueve hermanos von Hildebrand, con bosque en la parte más alta, gallinero, chivo, asilo de locas al norte, cárcel en la parte más baja y obras, muchas obras. Estaban construyendo, entre otras edificaciones, el edificio de biología. Corriendo potrero abajo, chocábamos con unas mallas invisibles: eran las redes de niebla con las cuales los profesores capturaban pajaritos para sus estudios.

En vacaciones nos íbamos a una finca de mi papá en los Llanos Orientales, por los lados de San Martín. Con suerte, y si no había “cadena”, llegábamos en unas diecinueve horas. Me decían que eso ya no era muy lejos de La Macarena, pura selva, y de ahí para abajo ya el Vaupés, más selva. Y así pasaba mi infancia, bañándome siempre en la ducha.

Y nos fuimos para Alemania, la tierra de mi papá. Terminando bachillerato me aburrí con tanta civilización. Me acordaba de los atardeceres del Llano, soñaba con esas selvas que nunca había conocido, me imaginaba

al profesor Medem escarbando nidos de tortugas en las playas del río Guatiquía y a mí cargándole la pala y las bolsas de tela. Y me regresé. De nuevo a Los Andes, pero ahora estudiando biología. Culminado el primer semestre, el doctor Mario Laserna me contó que venía una comisión de biólogos americanos de las universidades de Harvard y Berkeley para hacer unos estudios de micos en el Amazonas y que necesitaban en la expedición a un colombiano que hablara inglés. El 5 de junio de 1972 sobrevolamos horas de selva en un DC3 y llegamos a Leticia. ¡Pucha riíto aquel! Y por él, aguas arriba hasta la Isla de Los Micos.

Se trataba de hacer un censo de micos. El dueño de la isla, Mike Tsalickis, dedicado a la exportación de primates para la venta a laboratorios experimentales en Estados Unidos, sostenía que había transformado la isla en un criadero natural de micos, a donde introdujo un centenar de hembras y algunos machos, capturados en los bosques de tierra firme. Pocos años más tarde los monos eran cerca de seis mil, lo cual le permitía seguir con su negocio de exportación sin afectar las poblaciones de micos de los bosques aledaños. La posibilidad de transformar las islas en criaderos de fauna llamó poderosamente la atención de los biólogos, pero el resultado del censo indicó que en la isla no vivía más de un centenar de micos. El negocio seguía basado en la captura y contrabando de micos silvestres. Tsalickis tenía amigos políticos poderosos y no fue posible obligarlo a suspender el negocio. Años más tarde cayó introduciendo un cargamento de cocaína a Estados Unidos y allí purga aún una larga condena.



Excursión científica a Araracuara con la participación del Profesor Thomas van der Hammen, finales de la década de los 80's. Archivo Thomas van der Hammen

Picado por zancudos, con heridas en los pies y ansias terribles de comer bocadillo, regresé a mis estudios universitarios, que culminé con un trabajo sobre sistemas agrícolas indígenas. Para realizarlo me fui para La Pedrera, a orillas del río Caquetá, cerca de la frontera brasilera, en donde mi hermano Martín dirigía una estación de antropología. El viaje era en avión DC4, de Satena, que hacía la ruta Neiva-La Pedrera cada tres meses.

En La Pedrera nos embarcamos en un bote de madera y subimos por el río Mirití hasta el “Internado”, cerca al primero de los tres chorros que interrumpen la navegación por ese río. Martín se regresó desde allí y yo empecé mi estudio de las chagras. En una canoa bastante estropeada fui bajando de asentamiento en asentamiento contando y midiendo chagras, censando tipos de cultivos, preguntando cómo se sembraba, quién desyerbaba y quién cosechaba. Y me topé con otro mundo. Un mundo de dueños, del dueño de las dantas, del dueño de los chorros, del dueño de los cananguchales; dueños de animales, de plantas, de lugares sagrados dentro de la selva. Dueños que desde otro mundo cuidan a su gente para que vivan bien, para que no se acaben. Porque en ese mundo las dantas son gente que viene a esas selvas a rebuscar, a comer pepas; que se reúnen en los salados, sus malocas, para hacer sus fiestas y emborracharse con el barro que lamen, que es su guarapo. Dueños con los que el indígena, a través de su chamán, se comunica para pedir permiso de matar una danta, de tumbar el monte. Un mundo donde se piden y se otorgan permisos, un mundo de reciprocidad en donde pago la danta que me autorizan matar ofreciendo coca y tabaco a los dueños. Un mundo en el cual si se mata sin pedir permiso o se mata más de lo autorizado, el dueño de los animales busca recuperar a su danta extrayendo la energía danta del indígena que la consumió. Para eso utiliza sus flechas y sus dardos, que son culebras o zancudos; viene la picadura, viene la enfermedad, la muerte y el dueño recupera la energía de su gente. Un mundo en donde se unen la frontera física y la frontera espiritual que interactúan permanentemente a través de flujos de energía y en donde la clave para vivir sabroso consiste en no destruir el equilibrio energético entre los componentes de la selva, de la cual el indígena forma parte integral.

Llegué de nuevo a La Pedrera dos días después del paso del avión trimestral. La salvación era un vuelo dominical del ejército brasilero que llevaba pasajeros gratis desde la guarnición de Villa Betancourt hasta Tabatinga, población vecina de Leticia. Tempranito en la mañana estábamos en la pista, listos para abordar. “–Seu nome?; –Patricio”. Revisión de papeles. “–Profession?; –Biologista”. Listo, embarqué. “–E Vosse?; –Martín”.

Revisión de papeles. “–Ah, son hermanos. Profession?; –Antropólogo”. “–Señor Patricio, haga el favor de desembarcar”. Y de nuevo a cruzar la frontera y para La Pedrera. En esas épocas de dictadura y genocidio de indígenas no se admitían antropólogos en Brasil.

Al año siguiente regresé al Mirití, contratado por el Instituto de Antropología para hacer un estudio sobre el uso de fauna y flora por los indígenas. Viajé con un compañero biólogo recién graduado, harto conversador, que iba por primera vez a la selva. Yo, obviamente, ya era un gran experto. Casi la totalidad del trabajo se basaba en conversaciones y entrevistas con un gran cazador, Faustino Matapí, hijo del viejo Ernesto, en cuya maloca nos instalamos. Y encontramos otro mundo: el mundo del lento ritmo amazónico. Nada pasaba; sólo los días. Faustino raramente tenía tiempo; y el trabajo estancado. La selva toda igual, los árboles todos iguales. A falta de plan me puse a estudiar unas hormiguitas que vivían en unas cuevitas que se forman en unas plantas parientes del sietecuecos. Ya en época lluviosa el río estaba crecido y las plantas estaban entre el agua. Aislé varias de ellas de manera que no se tocarán entre sí ni con ninguna otra, marqué las hojas y conté las hormigas en cada una. Y espere. Cada tres días volvía a contar. Y espere. Las hormigas no se podían ir de la planta sin caer al agua y ahogarse. Si se iban muriendo era porque en la planta no encontraban comida; si no, pues debería ser el contrario.

Animé a mi compañero para que también montara su propio proyecto científico. Primero pensó en establecer la frecuencia, a través del día, del número de visitas de unos colibríes a las flores de un palo de guamo. A los dos días concluyó que ya había entendido la cosa y se aburría. Luego se le ocurrió que podía ser interesante estudiar el comportamiento social de los perros de agua en sus cuevas y en sus comederos. Salimos en una canoa y encontramos dos cuevas y dos comederos. Durante siete días el compañero madrugó a apostarse con sus binóculos en la orilla del río. Las observaciones duraban todo el día. Y espere. Nunca vimos perros de agua y el proyecto fracasó. Ya el compañero no salía de la casa que nos habían adecuado para vivir, si no era para bañarse, en la mañana y en la tarde, y para ir a comer el desayuno y la cena que preparaba la mujer de Faustino. Y Faustino siempre muy ocupado. Yo con mis hormigas, esperando a ver si se morían o no. Y el compañero en la casa. Ya no salía ni a bañarse y se comió toda la remesa. Ya no hablaba. Cuando una tarde regresando de mis maticas lo sorprendí comiéndose una caja de cubos Maggi, concluí que algo andaba mal. A los pocos días pasó por el Internado una avioneta de unos gringos del Instituto Lingüístico de Verano. Una hablada en inglés con Mister Schauer y el



Puerto Abeja, 2000



Cerros de Chiribiquete



Chorro de Jacameya, río Mesay

compañero que se embarca. Llegó el día en que Faustino, por fin, se desocupó. Diariamente, durante dos meses, trabajamos hasta terminar el proyecto. De las hormigas no supe más. Tres meses después, cuando regresé a Bogotá, me enteré que mi compañero, en cuanto llegó, se fue a la cafetería de la Universidad Javeriana y enamoró una estudiante; luego compró un Simca y un televisor a crédito, se casó... y nunca volvió a la selva.

Yo sí volví. Esta vez para estudiar las tortugas charapas del río Caquetá. Se trata de una especie en peligro de extinción, originalmente distribuida en toda la Amazonia y la Orinoquia. Durante siglos se explotó por su carne y por su grasa y la de los huevos, utilizada como combustible para alumbrado y, más recientemente, como crema para las arrugas. En la parte baja del río Caquetá los comerciantes de La Pedrera las mandaban capturar y las contrabandaban al vecino país. Cada mes, durante la época del verano, salían para el Brasil dos o tres balsas con unas trescientas charapas. Y subían los brasileros, a quienes llamaban los Patricios, y cosechaban miles y miles de huevos, sacaban la manteca y se la llevaban para Manaus. Además, con alguna frecuencia, ocurrían súbitas crecientes del río que inundaban las playas y destruían los nidos y los huevos. Hoy apenas existe esta tortuga en dos o tres lugares del río Orinoco, en la parte baja del río Caquetá y en algunos ríos del Brasil.

Con el apoyo del INDERENA, se logró poner coto al contrabando. Con mediciones de la altura de las playas, que variaba año tras año, y con mediciones diarias del nivel del río se logró predecir cuándo aumentaba la probabilidad de ocurrencia de una creciente. Entonces, se trasladaban los huevos de los nidos más bajos a las partes altas de las playas. Si el río seguía creciendo, con su misma arena se construía una playa artificial en un lugar a salvo del agua. Cuando nacían las tortuguitas se liberaban en unos lagos del río Cahuinarí.

Todas las noches se cuidaban las playas. Todos los días se revisaban los nidos. Mucho calor y mucho mosco. Nubes de moscos que picaban en todas las partes expuestas del cuerpo. En especial, los párpados. Ojos abiertos todo el tiempo; camisa y pantalón de manga larga y la cabeza arropada con un trapo o una toalla. Y más calor. Y de noche el zancudo.

Diez años más tarde habíamos liberado en los lagos más de un millón de tortuguitas y las charapas salían a escarbar sus nidos encima de otros nidos y sonaban en la noche los golpeteos de los cascos de las tortugas que ya no cabían en las playas.

Pero en la época de lluvias las charapas se metían río Cahuinarí arriba. Detrás de ellas nos fuimos y encontramos un extraordinario complejo de bellísimos

lagos con cientos de tortugas y caimanes negros: era aquí a donde venía el profesor Medem. Las abuelas de estas tortugas eran las tortugas de mi tina. También encontramos salados en los que en pleno día pudimos ver hasta diecisiete dantas chupando el barro y hasta las pudimos tocar. Y en los bosques, grandes manadas de micos churucos y diminutos micos tití, apenas del tamaño de un puño. Y el mico volador, peludo y sin cola prensil. Y paujiles en abundancia y grupos de tentes trompeteros y bandadas de loros y de guacamayos, grandes garceros multicolores y ruidosas manadas de puercos de monte. Todo lo observamos, todo lo registramos, todo lo apuntamos. Y entonces, el INDERENA creó el Parque Nacional Natural Cahuinarí, con 575.000 hectáreas, en ese momento el más grande del país.

Poco a poco los indígenas mirañas y bora de la zona se fueron organizando para cuidar las playas y salvar huevos y tortuguillas y el proyecto se acabó para nosotros. Nos fuimos río arriba y nos metimos por el río Yarí y de allí al río Mesay. Y subimos durante días hasta encontrar un inmenso chorro que no deja pasar la embarcación: el chorro de Jacameyá. Canoa al hombro pasamos y seguimos. Mil Islas: una telaraña de brazos del río, que no sabe uno por cuál subir, corriendo sobre una enorme laja rocosa. Y jale la canoa por el agua cinco horas. Y embarque de nuevo. A poco, el chorro de Juru Jurú con sus piedras filudas y tapizado, aquí y allá, con plantas acuáticas de miles de colores. Más adelante, más bajito que Jacameyá pero con una enorme explanada rocosa perfecta para acampar, el chorro de Jacamenú. Ahora el chorro de La Reina, el más alto de esta región. Días y más días. El chorro de la Danta y, finalmente, el cerro Negro, alto y plano en la cima: aquí nace el río Mesay. Vamos de regreso.

Una media hora abajo del chorro de Jacameyá encontramos un lugar perfecto para hacer una casa: una terraza elevada, de arena blanca; una quebrada con lecho de piedra y, labrado en la roca, un pozo redondo de 20 metros de diámetro, un metro treinta de hondo. Seis tipos de bosque que se extienden desde la orilla del río hasta la cima de un cerro rocoso, 120 metros más arriba. Desde allí, una vista espectacular sobre el techo de la selva y más cerros en lontananza. En el Mesay pescado a granel: sábalos mantecosos, sabaletas, barbudos, palometas, pirañas, pintadillos, mojarras. Y nada de zancudo.

Allí construimos la estación de Puerto Abeja y allí nos quedamos otros diez años estudiando las plantas, las aves, los murciélagos, los suelos, las mariposas, las hormigas (no las de las maticas; otras) y explorando los ríos. Por el Sararamano encontramos la laja de mil colores y, en la cabecera, el Estadio: una marmita de gigante perfectamente circular de unos 100 metros de

profundidad, tallada por el agua en una meseta de roca arenisca y con un túnel de acceso de 80 metros de largo, cuya entrada semeja la de una enorme catedral de 50 metros de altura. Y adentro una quebradita de agua fría y transparente. Allí pasamos la noche del milenio con los biólogos de Puerto Abeja y con Juan Manuel Rengifo, un loco de las culebras.

Por el río Cuñaré encontramos el chorro del Tubo. Ahí el río, de unos 100 metros de orilla a orilla, se mete por una profunda y ancha grieta; por las fisuras de las rocas salen chorros de agua a presión, formando un inmenso jacuzzi natural. En las cabeceras del Cuñaré encontramos grandes murales de pinturas rupestres, tesoro cultural aún por estudiar.

Y llegó el Ángel de la Espada de Fuego y nos echaron del paraíso. El 27 de septiembre del año 2002, en Araracuara, un comandante de la guerrilla nos pidió, amablemente, que nos fuéramos. Y que nos fuéramos ya: “Mañana viene un avión carguero, don Patricio. Aquí se va a armar la gran guerra y este no es lugar para usted y sus estudiantes. Trabaje en otro lado, críe y vele por esos hijitos tan bonitos que tiene”. Adiós Puerto Abeja, adiós

estadio, adiós chorros, adiós pinturas. Y todo el combo para la capitalina selva urbana. En la guerra del Plan Colombia se quedó el pobre Parque Nacional Natural Serranía de Chiribiquete, este sí el más grandote del país.

Ahora estamos trabajando en unos proyectos en La Macarena. Al fin conocí La Macarena. Pero ya no son tantas las selvas que me describían cuando pasábamos las vacaciones por los lados de San Martín: la frontera de colonización se ha expandido y casi no quedan sino los bosques de los parques nacionales naturales Sierra de La Macarena, Tinigua y Cordillera de los Picachos. Aquí no hay indígenas ni equilibrios energéticos. Pero hay coca, narcotraficantes, guerrilla, paramilitares y militares, policía, familias desplazadas, cuadrillas de erradicadores. El último muestreo de plantas y aves lo hicimos en medio de fuego cruzado, con bombardeo de ñapa. Lejos los tranquilos tiempos en la maloca de Faustino. Hoy los biólogos ya no tienen tiempo de aburrirse en la selva esperando a los perros de agua. Busqué al compañero de antaño para darle la buena nueva, pero ya no vive en el país: emigró al Canadá. Y yo, ya por costumbre, me sigo bañando en la ducha. 🐟







Gertrudis Matapi Yucuna

Pinai'ewelo Upichiajalo

(Autobiografía). Mirití-Paraná (Amazonas) Nací en él y pertenezco al grupo étnico Matapí del clan mayor de los Upichia. Estudié en el internado de San Antonio de Padua (Mirití-Paraná), bajo la administración de los curas y las monjas. Estuve interna desde muy pequeña hasta cuando terminé quinto de primaria. Después me fui para la maloca de mis padres y con ellos aprendí a manejar la maloca, a laborar, el trabajo doméstico tradicional, malokeras. Cuando tenía 22 años me vine a la ciudad de Bogotá a trabajar y me quedé a vivir acá. Es un mundo difícil para mí, en el que todo se mueve con plata y más allá de eso la vida no tiene sentido. Es un mundo muy diferente al mío.





Proceso de extracción del veneno de la yuca brava, principal producto de la dieta indígena en la Amazonia. Foto Thomas van der Hammen, 1988

Entre dos mundos

Yo cuento las experiencias buenas y difíciles que he tenido en mi nueva forma de vida y adaptación. Ha sido duro acostumbrarme a una cultura nueva. He tenido muchísimas dificultades para adaptarme a la comida, la cultura y las costumbres de los blancos de la ciudad. En la ciudad he vivido una lucha muy dura para conservar mi propia cultura y la tradición de mi etnia Matapí, del clan mayor (Upichia) que habita en el Mirití-Paraná (Amazonas).

En la ciudad no todo es malo; también tiene cosas buenas porque me ha brindado oportunidades de conseguir trabajo en un salón en onces, en un restaurante, en casas de familia, en oficinas. Así puedo comprar y pagar las cosas que necesito.

En medio de tantas dificultades hice un análisis general entre la ciudad y la selva, nuestro territorio, porque son dos mundos muy diferentes. Por ejemplo, aquí en la ciudad todo es plata: para alimentarme tengo que comprar, para vivir tengo que pagar el arriendo de una casa, un apartamento o una pieza, más los servicios; para movilizarme de un lado a otro hay que pagar, hasta para ir al baño público hay que pagar y sin la plata no valemos nada, somos un cero al lado porque nadie nos ayuda.

En mi territorio es al contrario: para vivir se tiene casa, el agua se saca de una quebrada y para tener luz se saca copai de un árbol y se prende de noche. Únicamente se trabaja para comer porque allá nunca se compra ni se paga nada, ni un peso, todo es gratis, todas las cosas se consiguen más fácil. Por eso es que a algunos indígenas les cuesta acostumbrarse a comprar y pagar las cosas.

En la ciudad veo que allá la situación es fácil para vivir mejor y aunque a veces quiero regresar de nuevo, es

difícil para mí. No lo hago por mis hijos. A pesar de todo el tiempo que he sobrevivido acá en la ciudad, extraño comidas como el tucupí con arrierías, el casabe, las arepas de almidón, la carne del monte *mukiada*, los pescados asados a la brasa recién sacados y muchas cosas más. Hay tantas ricuras allá...

Esto es con mucho cariño para todos, para que se den cuenta realmente que el del blanco y el del indígena son dos mundos muy distintos a lo que ustedes pueden imaginar. Contaré lo que recuerdo de mi experiencia y la importancia de la chagra para los Upichiana

Atte. Gertrudis Matapí Yucuna Pinai'ewelo Upichiajalo
Marzo 12 de 2009
Para nutelona kariwana

Importancia de la chagra para los upichiana

Para mí, como indígena que soy, y para toda la tribu es muy importante el cultivo de chagra. Para hacerla, primero se busca un terreno firme para sembrar todo lo que tiene una buena chagra.

La chagra representa la vida de las tribus. Sin chagra no existiría la vida para cada uno de nosotros y para los seres vivos que hay sobre la tierra. Los animales de cada especie también tienen su chagra.

Con los sembrados que hacemos en la chagra nos alimentamos a diario y con la chagra realizamos las actividades, la construcción de las malocas, los bailes y los rituales.

Tener chagra es tan importante en la vida de las tribus.

Las chagras cultivadas tienen un significado que alimenta nuestros pensamientos. Por eso es que cada familia debe tener su propia chagra en la comunidad. También porque nos obliga a cumplir los reglamentos de nuestras culturas.

El mundo de la chagra

A los tres días de quemar la chagra mi papá conjura una totuma grande con bastante ceniza y luego nos la entrega para que la reguemos en la chagra. Así, lo que sembramos nos da frutos buenos y sanos.

En la chagra, el malokero, especialmente mi papá, siembra la coca y después la piña, que siempre van juntos, en dos hileras con una distancia de dos metros. Únicamente él puede hacerlo porque la siembra de coca tiene una dieta muy estricta. Cuando mi papá comenzaba a sembrar coca primero seleccionaba el palo y luego lo cortaba. Seguía la dieta, que consistía en no consumir ni beber alimentos calientes ni tocar cosas calientes hasta que la mata de coca tenga unos 35 centímetros de alto.

Las matas de piña se siembran en la hilera de la coca. De esta manera los dos cultivos van de la mano; son inseparables compañeros y propiedad de las malocas, en las que nunca deben faltar.

También le cuento que lo que siembra el malokero tiene un sentido tan especial que es prohibido que las mujeres lo toquen. Sólo el malokero puede hacerlo a su debido tiempo.

Mi papá terminó las siembras de coca y piña. Ahora me toca el turno de sembrar. Como mujer indígena también puedo sembrar coca para mambear cuando vaya a la chagra a sembrar, a desyerbar o hacer hogueras y para compartir en una reunión o baile con otras paisanas. La piña que siembro es para el gasto de la casa, para hacer coladas o jugo para mis hermanos o para las personas que lleguen a visitarme.

Siembra de frutas Yotas grandes y blancas

Las mujeres somos las que sembramos las frutas chagreras: plátanos, ñames blancas y moradas, yotas amarillas y moradas y grandes y blancas y yoticas dulces. Las semillas de cada especie se recogen y separan en canastos y tarros. Se comienza por sembrar de a dos las pepas de chontaduros, guama y caimo; de a tres las de uvas, guamas pequeñas y marañón; de a varias pepitas la papaya, sandía y los lulos grandes. A estas frutas se les abre un hueco con un palito para ir regando las semillas. Las frutas son para jugos y coladas para los bebés, niños, ancianos y jóvenes; mejor dicho, para todos. Desde siempre hemos sembrado para alimentar a nuestros hijos.

Después sigo con los palos de yuca brava y yuca dulce. Yo los escojo de varias clases y los separo en montones grandes. Mi mamá y mis hermanos me ayudan a cargarlos al hombro o en canastos o *catarijano* que se tejen con hojas de milpesos. Empacamos bien los palos y los cargamos hasta la chagra, que queda a unos diez o veinte minutos.

Cuando la chagra no era grande mi mamá y yo la sembrábamos en un día y medio. Nos íbamos temprano: a las cinco de la mañana. Los palos de yuca brava y de yuca dulce se siembran aparte. Cuando había carne o pescado veníamos a almorzar a la maloca; si no, en una ollita llevábamos *caguana* con milpesos o asai y con eso pasábamos el día sembrando. A las cuatro o cinco de la tarde regresábamos cansadas. Al otro día seguíamos con lo que faltaba por terminar.

A veces cuando tumbaban una chagra muy grande y no podíamos sembrar solas, entonces yo invitaba a unas diez o quince mujeres, entre familiares y otras personas, para que vinieran a ayudarnos y hacer mingas. Sólo de este modo lo hacíamos en un día; de lo contrario nos demoraríamos una semana.

La yuca brava es muy venenosa. Si no se prepara como debe ser, la persona que la consume se puede morir. Yo, como indígena (upichia), aprendí con mi madre a prepararla muy bien. Primero que todo, cojo un canasto, voy a la chagra y arranco unas cuantas matas, lleno bien el canasto y regreso cargándolo en la espalda. Sigo derecho hasta la quebrada a lavar la yuca para sacarle la tierra que le queda y regreso a la maloca. Después de almorzar me siento a pelar toda la yuca con un cuchillo. Cuando termino, alisto el rayador y la olla de barro y me pongo a rayar y rayar hasta terminarla toda. Entonces lleno la olla de barro con agua para poder colar la masa de yuca rayada. Encima de dos ollas grandes de barro pongo un soporte de palos cruzados y, encima del soporte, el balay, que es donde se echa la masa para colarla muy bien; le saco el zumo, la paso encima de la otra olla y sigo colando y echándole más agua hasta que salga pura agua clara. La sigo exprimiendo hasta que esté seca, la saco del balay y voy echándola en una canasta vieja que por dentro está forrada con hojas de platanillo. Y sigo y sigo colando hasta terminar. Luego, ese zumo venenoso se echa en una olla para cocinarlo bien. Eso es *manikuero* para tomar, hacer colada de plátano verde rayado o colada con almidón, ya que es dulce, para darles a los niños al desayuno o en las sobremesas de las comidas porque se puede tomar sin riesgo. De ese zumo también se saca para preparar *walhhú*, como se llama en nuestra lengua, y tucupí, como lo llaman en español los blancos. Si quiero mi tucupí picante, le echo bastante ají y ahí queda para los que

Tareas femeninas de cuidado y cosecha de productos en la chagra, medio río Caquetá. Foto fondo: Archivo Fotográfico Tropenbos. Fotos pequeñas: German y Antonio Velaz





comen picante; si no, lo deajo natural como está. Bueno, unas dos horas después de colar la masa, se le bota el agua y queda el almidón, que se saca y se pone a secar. A los tres días ya se puede usar para hacer casabe o *caguana* y para fariña.

Yuca dulce (*pari*)

La yuca dulce es sabrosa porque sirve para preparar muchas cosas. Se puede cocinar con agua y sal, sudar con carne o en sancocho de pescado y asar a la brasa. También se raya y después se puede hacer casabe sin colarlo porque no es venenoso; al contrario, es dulce. Si quiero, lo rayo y lo cuelo como la yuca brava y le saco el almidón para preparar casabe de puro almidón, *caguana* y hasta fariña. Con el zumo preparo tucupí blanco porque solamente se hierve un buen rato, le agrego un poquito de sal y ají al gusto y listo: ya se puede consumir con el casabe, tan importante que nunca falta en nuestras comidas.

Creo que es suficiente. Me siento muy orgullosa de ser indígena de la etnia Upichia. 🐟



Indígenas mambeando. Archivo fotográfico Tropenbos

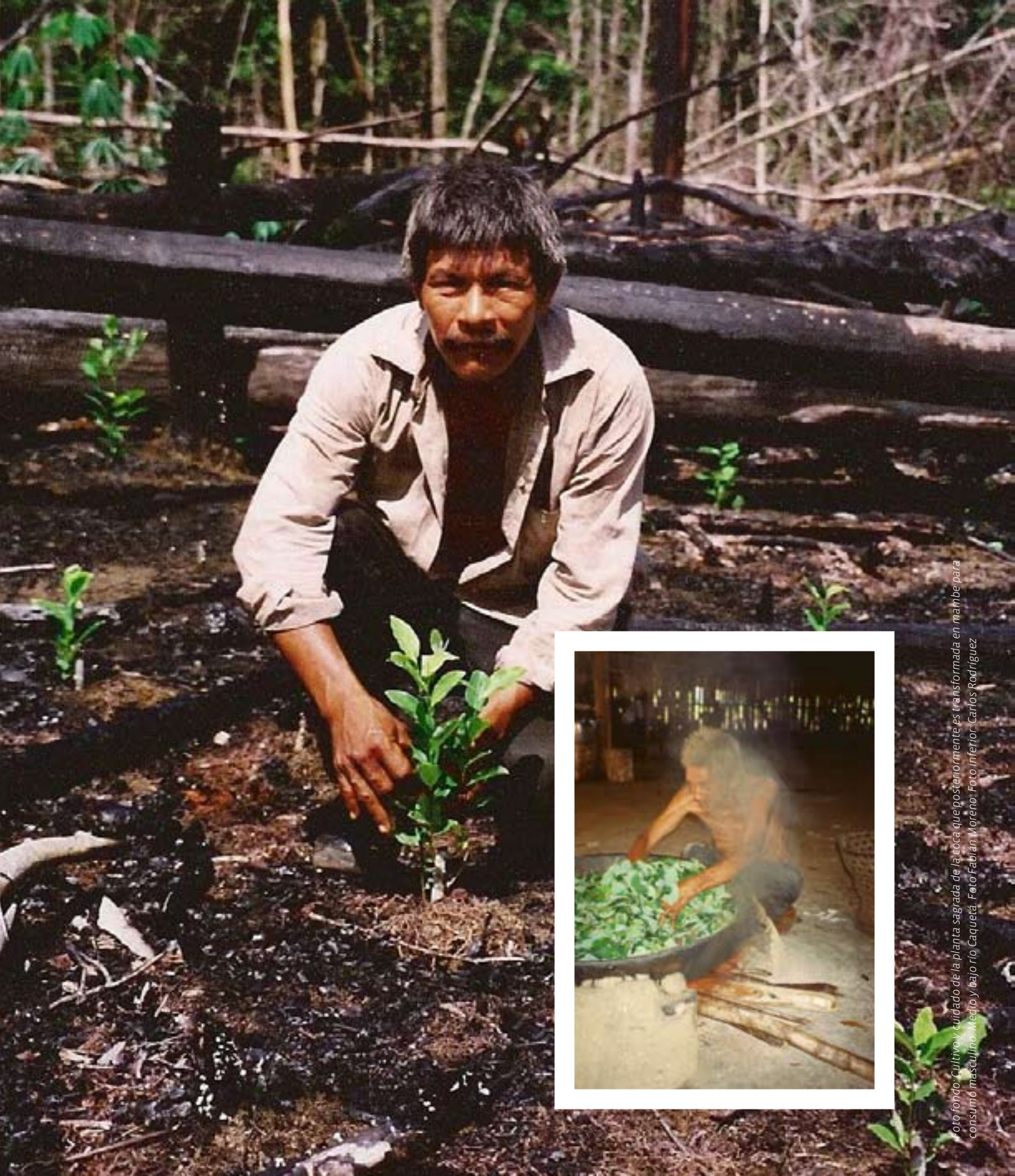


Foto fondo: Cultivo y cuidado de la planta sagrada de la coca que posteriormente es transformada en mamba para consumo masculino. Medio y bajo río Caquetá. Foto Fabián Moreno. Foto interior: Carlos Rodríguez



Camilo Domínguez

Nací en Trujillo, Valle, el 22 de enero de 1943. En 1969, inicié mis estudios en sociología en la Universidad Nacional de Colombia. En 1986 empecé mi Magíster en Planeación del Desarrollo. Núcleo de Altos Estudios Amazónicos, en Universidade Federal do Pará, en Belém, Pará, Brasil. Posteriormente, realicé mi doctorado en Geografía, en la Facultad de Filosofía, Letras e Ciencias Humanas de la Universidade de Sao Paulo, en 1994.

A lo largo de mi vida profesional he trabajado como Investigador de la amazonia (1968) e investigador de la Orinoquía (1983). También fui profesor del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia, desde 1969 hasta 1998. Fui profesor visitante de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, en Quito, Ecuador, en los años 1994 y 1995 y del Núcleo de Altos Estudios Amazónicos de la Universidad Federal do Pará, desde 1985. Actualmente, soy profesor de Geografía Humana en la Universidad Externado de Colombia, desde el 2004.

111

Igualmente he participado en algunas actividades científicas, y como ponente en diferentes conferencias y seminarios como en la “Conference on the Developement of Amazonia in Seven Countries”, en Inglaterra, en el año 1979; en la Conferencia “Frontier Expansion in Amazonia en 1982,” en Estados Unidos. En el 1986, fui ponente por Colombia en el “Seminario Internacional Hombre y Naturaleza en la Amazonia”, en Alemania. Finalmente,

en 1994, participé como ponente por la Universidad Nacional de Colombia en el 48ª Congreso Internacional de Americanistas, en Suecia. Actualmente soy coordinador del grupo de estudio: Geografía histórico-política del Caribe granadino en el siglo XIX, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas en la Universidad Externado de Colombia.

A través de mis diferentes actividades laborales e investigativas he realizado diversas publicaciones como Amazonia colombiana: Visión General. Bogotá, Banco Popular, 1985; Economía extractiva en la Amazonia Colombiana 1850-1930. Bogotá, Tropenbos-Corporación Araracuara, 1990, (Coautoría con Augusto Gómez); Nación, territorios y conflictos regionales en la amazonia colombiana, en: What Future for the Amazon Region? (memorias). 48th Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo, Suecia, 1994; Geografía política del caucho durante la segunda guerra mundial, Cuadernos de Geografía, Dpto. de Geografía, U. Nacional, N° 2, 1995; La expansión imperial norteamericana en la obra de Alfred Mahan. Introducción en la edición del libro Alfred Mahan. El interés de los Estados Unidos de América en el Poderío Marítimo. Unibiblos, 2000; Importância dos rios no sistema de transporte da Amazônia, En: Água da Amazônia. UNESCO-NAEA, Belém do Pará, 2003, pp. 161-190. Versión en inglés y en español y la más reciente Amazonia Colombiana: economía y poblamiento. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005.

Mis primeras experiencias amazónicas

Nunca podré olvidar la gran emoción que sentí al contemplar por primera vez el intenso verdor de la planicie amazónica. El pequeño bus en el cual me había embarcado en la ciudad de Pasto con destino a Puerto Asís, Putumayo, se había detenido en una curva ancha de la estrecha carretera para darle paso a un enorme camión que ascendía lentamente unos centenares de metros abajo de nosotros. Este sitio, llamado *El Mirador*, estaba casi mil metros por encima de la llanura y permitía ver, hacia el oriente, los ondulantes ríos que espejeaban al sol en medio de apretadas alfombras verdes. Fue amor a primera vista; el embrujo de la selva es algo que penetra hasta el fondo del alma y nunca te deja.

Estábamos en enero de 1968, y me dirigía hacia la Intendencia del Putumayo para realizar un estudio sobre los numerosos cambios socioeconómicos que se estaban produciendo en la región tras el descubrimiento de yacimientos petrolíferos al pie de los Andes, por la Texas Petroleum Company. Se trataba de una pequeña monografía de grado en Sociología, que debería concentrarse en los conflictos entre los colonos y la compañía petrolera por el acceso a las tierras de concesión. Sin embargo, rápidamente pude comprobar que, con petróleo o sin petróleo, las luchas por la tierra se extendían por un extenso cinturón desde la frontera con Ecuador hasta el río Ariari, con un ancho de aproximadamente cien kilómetros y más de quinientos kilómetros de largo. Veinte años de violencia económico-política habían despojado a miles de campesinos de sus tierras del interior del país y producido un éxodo masivo de ellos hacia las regiones selváticas, buscando

recomponer sus formas de vida en esas “tierras de promisión”. Pero la geografía de la violencia había acompañado el éxodo y ya se estaba ensañando sobre aquellos sufridos trabajadores.

Conviviendo con los colonos de las llamadas “trochas petroleras” y del caño Cuhembí, pude darme cuenta del enorme grado de dependencia que tenían estos campesinos de los comerciantes que compraban su arroz y su maíz, endeudándolos antes de las cosechas para luego ofrecerles precios bajísimos por sus productos. Con algunas pequeñas variaciones, el sistema minero colonial de la tienda de raya, y su homólogo del barracón cauchero, se repetían una vez más para, rápidamente, concentrar en manos de los comerciantes urbanos las tierras que se estaban roturando. De muy poco servía el esfuerzo que algunos funcionarios del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria, INCORA, estaban realizando para titular sus tierras y ofrecerles crédito en ganado e insumos ganaderos. Para estos colonos paupérrimos pagar unas escrituras o comprar la sal o las vacunas para el ganado resultaba un gasto impagable. Por ello, preferían sacar unas pocas cosechas y, luego, sembrar pasto y venderle su llamada “mejora” al comerciante. Con algunos pesos para recomenzar, tomaba su hacha, sus escuálidos perros cazadores y el resto de familia que le habían dejado la malaria, la desnutrición y las mordidas de serpientes y se internaba cada vez más profundo en la selva para recomenzar el ciclo maldito de tumbar, sembrar y vender. El suplicio de Sísifo es el diario vivir del colono empobrecido. El ciclo de la pobreza económica se refuerza, además, con la pobreza de los suelos amazónicos







que, al quedar al descubierto cuando se tumba la selva, pierden muy rápidamente sus nutrientes por efecto del exceso de lluvia y altas temperaturas que aceleran en forma increíble la degradación de la materia orgánica.

A partir del mes de junio del año 1969 fui nombrado profesor de la Universidad Nacional, adscrito al nuevo Departamento de Geografía. Nuestra misión, junto con el Profesor Ernesto Guhl, era crear las bases para fundar la primera carrera de geografía en Colombia. Aunque el proyecto se postergó por muchos años, debido a la falta de profesores que pudiesen trabajar las cátedras, pudimos entusiasmar a muchos estudiantes de áreas diversas para que se especializaran en el campo geográfico y ayudaran a crear el núcleo fundamental que, posteriormente, se hizo cargo de la carrera. Con tal objetivo, y para continuar con mis estudios sobre Amazonia, viajé a principios del año 1972 para hacer un circuito por las partes de selva bajo la soberanía de Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil, regresando a Colombia por el Río Mar y desembarcando en el pequeño puerto de Leticia. En todos estos países se estaba viviendo un resurgir del interés por la selva amazónica. El proyecto de la Carretera Marginal de la Selva, que buscaba integrar el piedemonte amazónico de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, había sido firmado en 1963 por estos países, bajo el impulso del presidente peruano Ingeniero Fernando Belaunde Terry. Esta carretera buscaba integrar la parte occidental de la Amazonia a los proyectos de colonización que se estaban llevando a cabo en los cuatro países. Era una válvula de escape a las presiones sobre la tierra que se estaban dando sobre las zonas de antigua integración y que, siguiendo la norma latinoamericana, estaban concentradas en muy pocas manos. En otras palabras, era la colonización como reforma agraria, un proceso de cambio conservador que dejaba intactos los privilegios, pero dando la impresión de reforma en el uso y tenencia de la tierra. Junto con la colonización se buscaba crear la infraestructura necesaria para desarrollar la industria petrolera en cada uno de los países, lo cual se estaba produciendo muy velozmente. En un corto plazo surgieron los pozos de *Orito*, en el Putumayo colombiano; *Lago Agrio*, en Ecuador; *Ganso Azul*, en Perú, y *Santa Cruz*, en Bolivia. Tal “coincidencia” en el impulso a la infraestructura vial, con los recursos de cada Estado, seguramente contó con la aprobación desinteresada de las compañías petroleras.

Por un golpe de suerte, me embarqué en el tren que viajaba desde Santa Cruz de la Sierra hacia Corumbá y Campo Grande, en el Gran Pantanal brasilero, unas horas antes de que fuera puesta en práctica la orden del dictador boliviano Hugo Banzer de rapar y deportar a todos los extranjeros de pelo largo que se encontraran en el país. Un amigo de viaje, que debía tomar el tren para

Argentina el día siguiente, fue rapado hasta sangrar y encarcelado hasta que salió su tren. Unos días más tarde, estando en la ciudad argentina de Santa Fe, le apareció una hepatitis C a causa de las heridas y debió permanecer en cama, durante un mes, acogido a la caridad de una buena familia.

De Campo Grande a Sao Paulo viajé en un confortable coche cama observando las enormes tierras rojas que estaban siendo adecuadas para el cultivo de la soya. Ya se veían los primeros indicios de las tempestades de polvo que, algunos años más tarde serían la señal de las inmensas heridas que se estaban infringiendo al Mato Grosso y a Rondonia hasta tocar las orillas del río Madeira. Brasil expandiría el cultivo de la soya a costa de los cerrados y las selvas hasta constituirse en el primer exportador mundial del producto. Al llegar a Sao Paulo fui aceptado por la Universidad de su mismo nombre, la famosa USP, como asistente en el curso sobre geografía da Amazonia que dictaba uno de los geógrafos pioneros en dichos estudios, el Profesor Antonio Rocha Penteado, autor del libro clásico *Belem, estudo de geografia urbana*. Dieciocho años más tarde regresaría a esta misma universidad para mis cursos de doctorado en Geografía Humana. Al terminar el curso del profesor Penteado, tomé un bus hacia Estreito, el punto en donde se bifurca la carretera Brasilia-Belem y se inicia la Transamazónica. Mi idea era recorrer esta última carretera hasta Santarem y devolverme por el río Amazonas a Belem do Pará. Sin embargo, al bajarme en el polvoriento cruce de carreteras observé actividades militares inusitadas y alguien me informó sobre intensos combates en el Araguaia contra un movimiento guerrillero suicida que en pocos meses sería destrozado, pero que le sirvió a la dictadura militar brasileña como excusa para continuar en el poder por casi diez años más. Con enorme tristeza por no poder visitar esa vez la legendaria Transamazónica, volvía a tomar un bus hacia Belem.

Esta bella ciudad de fuertes contrastes comenzaba a despertar luego de muchos años de añorar la edad de oro del caucho. Todavía se conservaban los antiguos edificios frente al puerto con sus grandes fachadas cubiertas de azulejos portugueses, pero con sus interiores totalmente derrumbados. Allí, donde anteriormente se apilaron enormes fortunas en bolones de caucho ahora buscaban su pobre alimento muchas ratas de pelo erizado. Sin embargo, toda la urbe respiraba optimismo por un renacimiento de las esperanzas. La aún reciente terminación de la carretera Belem-Brasilia y los notables avances en la Transamazónica y en muchas carreteras regionales, estaba dando trabajo a muchas personas y se abrían anualmente centenares de miles de hectáreas para

la colonización. La orden del día era especular, especular y especular. Al amparo de la dictadura se amasaban gigantescas fortunas con los préstamos del Banco Mundial para la construcción de carreteras y represas. Algunos años más tarde llegó la cuenta de cobro y la crisis de la duda externa sacudió el país de arriba a abajo.

En Belem permanecí un mes en las agradables instalaciones del Museu Goeldi. Una centenaria joya científica en donde se reunía la flora y la fauna amazónica al lado de una biblioteca riquísima en obras sobre la región. Ubicada en el corazón de la ciudad y con aproximadamente una hectárea de superficie, permitía aprender en un solo día mucho más sobre Amazonia que en meses enteros de viaje. Al marcharme, me propuse regresar lo más pronto posible. Eso ocurrió ocho años después, cuando obtuve una beca para hacer mi maestría en Planeación para el Desarrollo, en el Núcleo de Altos Estudios Amazónicos, NAEA, de la Universidad Federal del Pará.

La experiencia de ascender el río Amazonas desde la desembocadura es algo inolvidable para un amazonófilo. El, para mí, imponente barco *Lobo Da Almada*, dejó los muelles de Belem y comenzó el ascenso de la Bahía de Guajará en busca del estrecho paso de los *Furos de Breves*. Estos son canales naturales muy profundos que comunican la bahía con el propio río Amazonas. Al llegar al brazo sur del río, se comienza a bordear la gran isla de Gurupá hasta llegar a las bocas del río Xingú. De allí en adelante se viaja por el propio lecho del Amazonas hasta Manaus. Son mil kilómetros recorriendo un verdadero mar interior, en donde se pierden las orillas de lado y lado y se alcanza a observar la curvatura de la tierra en el horizonte. En Manaus permanecí muy poco. Después de conocer el legendario Teatro Amazonas, hacer algunas compras de libros y recorrer un corto trecho del Río Negro, me embarqué en un avión de Varig rumbo a Tabatinga. Luego a Leticia, después de un par de kilómetros en taxi para cruzar la frontera.

En esos años esta población tenía un Comisario y un Alcalde, pero en realidad el poder residía en la Prefectura Apostólica, presidida por el enérgico obispo Marceliano Canyes, un misionero capuchino catalán con apariencia de conquistador o guerrero. Al conocerlo uno estaba tentado a buscar en dónde había dejado el yelmo y la espada, puesto que su enorme caparazón y su vozarrón de trueno no compaginaba con la sotana que vestía en ese tórrido clima. El Convenio de Misiones que, en su redacción inicial de acuerdo con el Concordato de 1887, tenía como objetivo la reducción de salvajes, había entregado, en la práctica, el gobierno de los llamados Territorios Nacionales a las Misiones. Este tipo de gobierno se hacía

sentir en todos los aspectos sociales y económicos de nuestra Amazonia, en forma de una teocracia técnica. Por medio de radios, lanchas y avionetas se comunicaban entre sí los internados misionales y nada escapaba al control del malhumorado obispo.

Para conocer un buen tramo de nuestra propia planicie amazónica continué ascendiendo el río Amazonas hasta Puerto Nariño y, con ayuda de dos indígenas Witotos que vivían en esta comunidad, tomamos la trocha del Trapecio. Un viejo camino que pretendió ser la comunicación entre Leticia y Tarapacá y que nunca se concretó. Para la época estaba casi totalmente borrado y debimos guiarnos por mi brújula de campo durante cinco días hasta llegar al río Cotuhe. Allí, en una estación de policía fronteriza que debía controlar la matanza de los “tigres mariposo” o yaguares americanos y de los tigrillos, encontramos a los policías limpiando varias pieles de estos animales. Los indígenas se devolvieron por la trocha que habíamos limpiado y yo continué hasta el pequeño puerto de Tarapacá.

Llegué a tiempo para embarcarme en la lancha de un comerciante que ascendía el río Putumayo hasta el pueblo de San José del Encanto, en el río Cara-Paraná. A pesar de las plagas de jejenes y zancudos y del nada agradable olor del pescado salado, que le compraba el lancharo a los habitantes de las orillas del río a cambio de ropa, anzuelos, ollas, cerveza, aguardiente, cigarrillos y dulces, el viaje resultó de un gran interés. Antiguos policías de frontera casados con indígenas, mestizos de todos los colores, negros del Pacífico e indígenas deculturados habitaban las barrancas, o “puertos” de las orillas y recibían al pequeño comerciante con el ansia de un naufrago en medio del océano. Cada noche, atracados en cualquier puertico en medio de la nada, escuchaba charlar incesantemente a estos habitantes de la selva que querían saber que estaba ocurriendo en el “mundo”, mientras saboreábamos un plato de bagre, o un trozo de mico asado bajado a las malas con un buen trago de aguardiente. Más tarde, metido en la hamaca y protegido con un grueso mosquitero, anotaba las mil peripecias del día alumbrado con una vacilante lámpara de petróleo.

Al llegar a San José del Encanto me encontré con el antropólogo Horacio Calle y su esposa Isabel. Ellos, que habían llegado a dominar el idioma Witoto, trataban de ayudar a esta comunidad a organizarse y habían fundado una escuelita en donde se impartía una educación en la lengua de la comunidad. Tres días más tarde, tomé el viejo camino de la Casa Arana para ir hasta la comunidad de La Chorrera; luego continué hasta Sabana y, girando hacia el norte, llegué a Los Monos, una comunidad Witoto sobre el río Caquetá, cerca de la antigua colonia penal

de Araracuara y de la población de Puerto Santander. Allí, después de varios días de esperar infructuosamente un avión que me llevase a la capital del país, decidí viajar en la lancha de un comerciante de pescado, con el cual llegué hasta Puerto Lara sobre el río Orteguzza. En un viejo jeep, que hacía el viaje entre el puerto y Florencia, llegué a esta ciudad del piedemonte un año después de haber partido de Bogotá. 🐟



Municipio de Pastaza (Ecuador). Foto Camilo Domínguez



Foto fondo: Fibra de chiqui-chiqui. Foto superior: Indígenas del río Inirida haciendo rayadores de yuca brava. Fotos Camilo Domínguez

Foto fondo: Mujeres uíto en la Barraca Último Retiro. Fotos Jean Pierre Chaumeil (IFEA-CNRS) y Manuel Cornejo Chaparro (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP)). Foto superior: Vapor El Liberal, propiedad de Julio César Arana. Foto inferior: Hotel Palace, en Iquitos, muestra de la opulencia económica de la época. Foto superior, página 121. Foto inferior, página 121. "Los muchachos de confianza de Arana", encargados de vigilar el trabajo de los indígenas







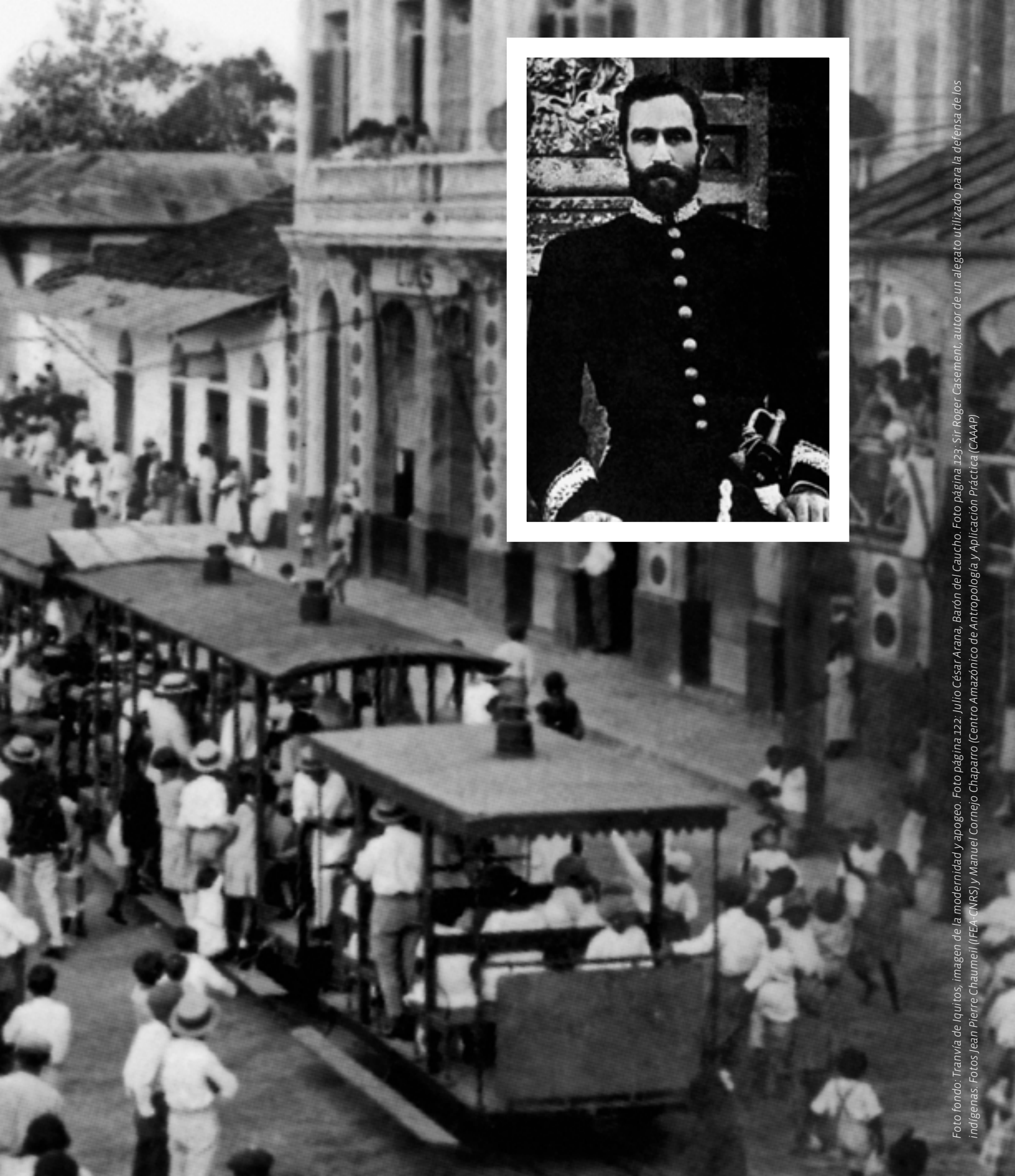


Foto fondo: Tranvía de Iquitos, imagen de la modernidad y apogeo. Foto página 122: Julio César Arana, Barón del Caucho. Foto página 123: sir Roger Casement, autor de un alegato utilizado para la defensa de los indígenas. Fotos Jean Pierre Chaumel (JFEA-CNRS) y Manuel Cornejo Chaparro (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP))



Ana Isabel con Sara

Ana Isabel Buitrago

Bogotana de 27 años. Antropóloga (2004) y Magíster en Estudios Amazónicos (2007), línea Historia y Culturas Amazónicas, de la Universidad Nacional de Colombia.

Desde el 2002 investiga sobre memoria y cultura con grupos indígenas del Trapecio Amazónico colombiano, en particular con los Ticuna. Desde el 2007 ha sido asesora del proyecto Fortalecimiento del Saber y la Gestión Ambiental Amazónica, de la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, en Leticia.

Mi camino hacia la amazonia

De niña entendía la palabra “Amazonas” como un lugar lejano lleno de verde y de animales salvajes y donde no vivía nadie, excepto algunos “indios” perdidos en la “selva”. Esa imagen, a pesar de la representación de peligro, despertaba el interés infantil por la aventura y la exploración. Entonces, jugaba con mi hermana y mis primos a conquistar “los reinos perdidos del Amazonas” en busca de un “escarabajo de oro”, inventando historias llenas de fantasías sobre tesoros y monstruos. Con el pasar de los años, este retrato del Amazonas de mis juegos fue transformándose en un deseo real de conocer ese “paraíso”, anunciado por todos como “el pulmón del mundo”, como la región a donde “el hombre” no había llegado con su “civilización contaminadora”, según afirmaba la directora del grupo ecologista en el que gastaba buena parte de mis horas de descanso escolar. Así, miraba desde afuera con la certeza absoluta de la necesidad de salvar esa porción “intocada” de planeta.

Con los años y la universidad comprendí que esas imágenes del Amazonas que nos vendían la televisión, la radio y la prensa desconocían los procesos históricos de la región del sur del país denominada Amazonia colombiana y, en especial, la diversidad de sus grupos humanos, cuyo poblamiento milenario y reciente fue reconocido desde hace unas pocas décadas. Así que me interesé por conocer las historias y culturas de estas poblaciones amazónicas, temas que trasladaba a los trabajos escritos de mis asignaturas de pregrado. Al finalizar la carrera me empeñé en realizar mi trabajo de grado con comunidades indígenas en Leticia y pudimos, con el profesor Juan Álvaro Echeverri y un grupo de compañeros, realizar por primera

vez fuera de Bogotá el Laboratorio de Antropología Social, asignatura final del currículo de Antropología de la Universidad Nacional.

Al llegar a Leticia experimenté el choque entre el tiempo de una joven citadina de tierra fría y la “lentitud” del pueblo tropical. Llegaba puntual a todas las citas y los demás llegaban una hora después. La gente parecía siempre relajada y con los oídos dormidos, sin ganas de correr y escuchar. El sol atravesaba mi espalda en la bicicleta y el viento no existía. Las lluvias torrenciales y las lloviznas, además de otros eventos climáticos de todo tipo, parecían influir en los acuerdos y encuentros de la gente y muchas veces se cancelaban reuniones debido a la “tormenta”. Yo no entendía porqué la gente andaba sin sombrilla y sin capa impermeable, lo cual les facilitaría el cumplimiento del trabajo y otros compromisos.

Sentía la diferencia no sólo en términos de tiempo y acción, sino en términos de comunicación. Las personas con las que iba interactuando tenían orígenes diversos: peruanos, brasileros, paisas, costeños, guajiros, indígenas de la región como los Ticuna, Uitoto, Cocama o Yagua, y de fuera de la región, lo que me dificultó en un principio la comprensión mutua. En Leticia también viven algunos cachacos y, obvio, con ellos el entendimiento fue mayor. Frente a esta diversidad cultural me impuse el reto de aprender a expresarme con distintas palabras e ideas y de escuchar bien y reflexionar sobre lo que me decían, no fuera que estuviera interpretando mal. Un factor importante en mi adaptación fue la tolerancia ante los distintos modos de hacer de la gente que vive aquí, para no andar criticando y quejándose del leticiano o del



Tiberio en comunidad indígena. Foto Ana Isabel Buitrago



Foto fondo: Tiberio y Cristina. Foto inferior: Ana Isabel con Eva. Fotos Ana Isabel Buitrago



amazonense. Esa tiende a ser una costumbre de la gente de otras regiones del país que vive aquí hace años.


Ya que la principal razón de mi llegada a la Amazonia era el conocimiento de los indígenas, me sorprendí por mi baja capacidad para comprender científicamente el contexto cultural de las realidades sociales de las comunidades étnicas que iba visitando por el río y por la carretera de los kilómetros (K 11, K...) Por supuesto, bajo la lógica de un conocimiento teórico que enfatizaba en categorías, que primaba en la antropología que se hacía desde Bogotá, no podía encajar a estos amazónicos que tenían casas con techos de zinc, botes con motor, perros “maltratados” y tomaban gaseosa.

Gracias al continuo trabajo de campo y de adaptación y, sobre todo, a la amistad y el afecto mutuo con amigos de la comunidad de Macedonia, esa antropología externa fue volviéndose cálida, sin pretensiones de ser perfecta, más bien curiosa, intentando llegar a los recuerdos y sentimientos de aquellos que primero eran considerados indígenas y, ahora, personas antes que nada. Amigas como Sara, Adelina, Clotilde, Serafina, Ricarda, Eva, Edy y Albertina, y amigos como Antero, Germán, Ramón, Juan, Wenceslao y Delfino ya no eran objetos de estudio sino sujetos y autores de memoria.

La experiencia en la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia es otro elemento que enriquece mi vivencia actual en Leticia. En la Sede, como llamamos a la institución y su espacio, encuentro buenos amigos con los que comparto visiones similares sobre el presente de la región amazónica y la apremiante necesidad de estudio y comprensión de sus actuales problemáticas; también viejos compañeros de momentos de estudio, de trabajo, de paseo, de descanso y de diversión, en una región donde los lazos son más fuertes e intensos.

Mi estadía en Leticia se alimentó de la realización de la maestría en Estudios Amazónicos y, luego, de la participación en un proyecto de cooperación internacional; ambos, asuntos más bien académicos. Pero en los dos últimos años se ha nutrido de la más rica experiencia: un hijo leticiano y amazonense. El amor que surge en la Amazonia produce muchos frutos maravillosos. Y este fruto me obligó a instalarme permanentemente en Leticia, donde disfruté un embarazo relajado y he podido compartir tiempo valioso con mi hijo y mi esposo, lo cual muchas veces no es posible en las grandes urbes. A pesar de tener ascendentes andinos, mi hijo Tiberio nació en la Clínica Leticia, fue registrado aquí y tiene la fortuna de compartir con otros bebés y niños de variadas procedencias y orígenes. Ahora, él y yo podemos conocer y aprender de la gente de la Amazonia con una

cercanía real y afectiva, más que desde una mirada ficticia y lejana.

Con estas vivencias comprendí que el “Amazonas” realmente albergaba a muchas “Amazonias” que representan regiones ecológicas y territorios en los que las diversas culturas nacionales e indígenas han dejado su huella. Igualmente, observé que en este “pulmón del mundo” se instalan varias ciudades y poblaciones, que sufren también múltiples problemas asociados a la contaminación y a la creciente urbanización, para sorpresa de la mayoría de turistas y espectadores lejanos. Así como la visión de “paraíso” se desmorona al experimentar las dificultades de la vida en el bosque húmedo tropical, la visión de una región “intocada” se transforma en la sensación de una tierra “manoseada”, luego de conocer más sobre la historia de explotación y auges extractivos. 



Brian Moser

Brian Moser nació en Londres en 1935. Es geólogo de la Universidad de Cambridge y llegó a Colombia en 1959 en una expedición a la Sierra Nevada del Cocuy. Más adelante, en compañía del antropólogo Donald Tayler y el etnobotánico Néstor Uscátegui, hizo 8 viajes a diferentes regiones del país para grabar la música indígena, e hicieron tres documentales con el camarógrafo holandés Niels Halbertsma, entre los cuales el más importante fue “Piraparana” (1961), hecho entre los Makuna en la región del Vaupés. En 1964 entró a Granada T.V., importante compañía independiente de televisión en Gran Bretaña, donde fue investigador para la serie “World in Action” (“El Mundo en Acción”) y después fue su productor en Suramérica. Luego, en 1968, tuvo la idea de realizar la serie “Disappearing World”, (“El Mundo que Desaparece”) para la cual el papel de los antropólogos quienes hablaban la lengua indígena trabajando como parte del equipo de televisión, fue fundamental. Esta serie empezó en Colombia con “Los Últimos Cuiva” en Arauca, siguió con “Embera, Fin del Camino”, en el Chocó y finalmente con “La Guerra de los Dioses”, filmada entre los Maku y los Barasana en el Vaupés.

131

En 1977, con otra compañía independiente, Central T.V., empezó la serie “Frontier” (“Frontera”), con tres películas sobre la vida cotidiana en las zonas fronterizas —campesina en la Sierra del Perijá; minera, en las minas de Muzo; y urbana, en los tugurios de Guayaquil Ecuador—, ésta última con el apoyo de su primera esposa, la antropóloga Caroline Moser. Después hizo otra trilogía sobre la ruta de la coca, desde Bolivia hasta EEUU, a la cual pertenece “Un Pequeño Negocio Familiar” (“A Small Family Business”, 1981). Entre 1989 y 1992 hizo la trilogía “Before Columbus” (“Antes de Colón”) sobre la situación de los indígenas de las Américas 500 años después de la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo, realizada con el apoyo especial del ICANH (Instituto Colombiano de Antropología e Historia) y del antropólogo y cineasta colombiano Yezid Campos. Ahora Brian Moser tiene nacionalidad colombiana y vive la mayor parte del año en Bogotá, con su esposa Marina Tafur, trabajando sobre el material visual que ha documentado elaborado durante los últimos 50 años.



Hombre en una canoa, 1960. Foto Donald Taylor



Joven Barasana, rio Pirá Paraná, 1969-70. Foto Brian Moser

¿“Un mundo que desaparece”?

En 1968 llegué a Colombia para preparar un programa sobre la llegada del papa Pablo VI. Estuvimos en los barrios de las afueras de Bogotá, arreglando cosas para hacer la película, y hubo una huelga en toda la televisión independiente en Inglaterra, con quienes yo trabajaba (no la BBC). Así que no pude hacer la película porque no me enviaron un equipo de trabajo. Pero en diciembre fue la matanza de los Cuiva, cerca de Cravo Norte, junto a la frontera con Venezuela. Los mataron en Navidad de ese año: 16 de ellos fueron enterrados en un hueco con bicarbonato para descomponer los cadáveres. Leí esto en *El Tiempo* y dije: “¡caramba!, qué cosa tan terrible, qué está pasando con los indígenas”, y empezamos desde ahí en adelante la serie de televisión que se llamó “El Mundo que Desaparece”, *Disappearing World*, con Granada Television. La Guerra de los Dioses es una de las primeras tres o cuatro películas de esa serie, con un tema muy interesante, porque creo que fue la primera vez que alguien aquí echó algo de cuchillo en contra de la entrada de la evangelización protestante, de los gringos, del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)¹. Ellos se pusieron furibundos conmigo luego de ver la película. Hasta me acusaron de ser asesino en el canal de televisión NET de Los Angeles. Me culparon de la muerte de uno de sus evangelizadores en el Chocó.

En ese tiempo (1969) había una verdadera guerra religiosa en la Amazonia entre la religión católica, la

misión salesiana de esa región, cuya base estaba en Mitú, y el ILV, el cual llegó a imponer la religión protestante a los indígenas locales. Ellos, el Instituto Lingüístico, negaron eso... Y mintieron, porque en el contrato que tenían con el gobierno nacional nunca mencionaron su trabajo religioso. Siempre dijeron que sólo querían entrar a esa región para traducir la lengua indígena al español, lo cual no era cierto.

En Mitú hubo una escuela dirigida por las monjas y los sacerdotes católicos. En el Internado de Acaricuara hubo otra misión grande, con esas escuelas donde trataban, hasta cierto punto, de erradicar las lenguas aborígenes. ¡Algo terrible! Nosotros los británicos hemos hecho igual en Canadá, tratando de erradicar las lenguas indígenas. Yo tuve una experiencia un poco después, cerca de la bahía de Hudson, donde los Cree, y vi con mis propios ojos el daño que hicieron los misioneros británicos protestantes en el siglo XIX, estableciendo escuelas de la misma forma que en Colombia, tratando de erradicar la cultura indígena. Ese, en mi opinión, fue el objetivo original de los católicos (el cual cambió con el tiempo) y al mismo tiempo el de los integrantes del ILV.

Estos últimos tuvieron su base en un sitio llamado Lomalinda, en el departamento del Meta, donde estuvimos presentes filmando para “La Guerra de los Dioses”, y se puede ver su fuerte actitud, no hay que negarlo: su intención, hasta cierto punto, era erradicar los pensamientos y las creencias de la gente indígena. Quise mostrar qué estaba pasando a los televidentes del Reino Unido. Yo estoy totalmente en contra de tratar de erradicar las creencias de otras personas. Creo que todos

¹ El Instituto Lingüístico de Verano (Summer Institute of Linguistics) fue una organización misionera, protestante y estadounidense la cual firmó un contrato con el gobierno colombiano en 1962 con el fin de traducir las sagradas escrituras a las lenguas indígenas.

nosotros tenemos el derecho de creer lo que queramos creer. Tanto una persona que vive en el río Piraparaná, como una persona que vive en la bahía de Hudson en el norte de Canadá o yo mismo. Hay que dejarle a uno la posibilidad de creer en lo que quiere creer. Esa es mi opinión.

El tema de esa película era, hasta cierto punto, el enfrentamiento de las dos formas de cristianismo con la religión del propio indígena. Para mí fue un choque ver que nuestras religiones occidentales han tenido tanto efecto sobre la gente indígena. Y creo que la película todavía muestra, en una forma verdadera, lo que pasó en ese tiempo. Claro que la palabra *disappearing*, “que desaparece”, ahora, 40 años después, no parece adecuada. En la misma región hay un resurgimiento, un renacimiento de las creencias indígenas de quienes viven allá, y es, aparentemente, muy fuerte, y maravilloso en mi opinión, que ellos están pidiendo todo el material posible para saber de sus propios mitos, su propia “religión”.

Yo he sido testigo de la transformación que ha ocurrido allá en la Amazonia. Llegamos por primera vez en 1960, con Donald Tayler. Cuando volví en 1969 para hacer “La Guerra de los Dioses”, había empezado el cambio, pero no se notaba tanto. Posteriormente, en 1980 regresamos para hacer la película del efecto de la coca, “Un Pequeño Negocio Familiar”, y había cambiado bastante. Después llegué en 1990, y en ese momento vi que el cambio era grande. Los jóvenes vieron que el mundo de afuera de esa región tenía mucho que ofrecer, y que ellos tenían que usarlo. En ese momento tal vez no tenían computadores, pero ahora sí, en todas partes, y me parece magnífico. Originalmente yo era un romántico, sin lugar a dudas... A mí me encanta ver personas de otras culturas, cantar, bailar, hacer sus cosas a su manera, que me enseñen cosas nuevas...

Hace poco tuve una experiencia muy interesante que deja ver cómo soy hoy en día. Quería subtítular en español la película “Piraparaná” y llamé a Gaia², entonces me contaron que había tres indígenas Tukano aquí en Bogotá, y nos encontramos en su hotel, antes de que partieran hacia Mitú. Llevé mi computador con el DVD de la película de la coca, y todos ellos tenían su propio computador y sabían mucho mejor que yo cómo manejar el programa de reproducción. Fue una experiencia increíble, sentarme en su cuarto con tres camas, mirando la película que hicimos con sus familias en el Piraparaná en 1981, que es la historia de un blanco que manejaba un pequeño

laboratorio de coca, empleando a los indígenas para traer todas las hojas y asistir en el proceso de transformación de la hoja de coca en base de cocaína. Cuando vi, en este hotel, que ellos apreciaron la película, que les gustó, que vieron a sus amigos, parte de sus familias, sus tíos, pensé que este mundo ha cambiado completamente, hay un mundo nuevo. Pero ese mundo indígena nuevo tiene que tener sus propias creencias, sus propios rituales, tiene que preservar todo eso, porque es parte de ellos, y ellos mismos lo quieren. Entonces ahora, si puedo dejar nuestro trabajo en sus manos para que ellos se puedan beneficiar de lo que hicimos desde 1960 hasta 1992, ojalá puedan usar nuestro material, y los jóvenes puedan conocer el poder de sus propios chamanes, el poder de sus propios rituales, su significado... También con los antropólogos que estuvieron en la región, por ejemplo Stephen Hugh-Jones y su esposa Christine, quienes hablan Barasana; o el equipo de Gaia, con sus ideales de recuperación de tierras y de la reiniciación de formas de educación indígena... Creo que ellos pueden dar tanto... Hay un grupo de antropólogos y lingüistas que puede contribuir y asistir para que la gente de esa región preserve sus propias ideas, su propia cultura, sus propios ideales, su propia religión... si quieren mezclarlo con catolicismo, o con protestantismo, o con budismo, o lo que sea, bien, pero hay que saber lo que ha pasado antes, y si las películas ayudan en eso, ¡fantástico!



² La Fundación Gaia Amazonas (FGA) es una organización no gubernamental colombiana sin ánimo de lucro creada en 1990 por Martín von Hildebrand, quien es su director desde entonces.



Niña Barasana, río Pirá Paraná, 1969-70. Foto Brian Moser



Joven Barasana, río Pirá Paraná, 1969-70. Foto Brian Moser



Benancio Makuna y familia, 1990. Foto Brian Moser



Danza Makuna, 1960. Foto Brian Moser



Elvis Ordóñez

Me llamo Elvis Ordóñez Manuyama, nací el 4 de octubre de 1982 en Leticia-Amazonas, en la frontera con Brasil y Perú. Soy guía de turismo de formación y hace 11 años me desempeño como guía de turismo de la región. Me especialicé en Ecosistemas amazónicos y estoy formado en Ecología y Turismo. Trabajo por servicio contratado de guianza para las agencias de Operadores de turismo en Leticia y hago parte de la Asociación de Guías del Amazonas "Ecoguías".

¿Cuál es la verdadera riqueza?

Desde pequeño sentí curiosidad por saber dónde están mis raíces y con frecuencia conversaba de eso con mi abuela María Montero. En muchas de aquellas charlas, que empezaban con la excusa de un cuento para dormir, le preguntaba por sus padres y sus abuelos y ella, con nítida memoria, retrocedía sus años, hacía desaparecer sus arrugas, cabello blanco y cansancio para recordar las palabras que alguna vez le escuchó a su abuela, cuando le preguntó lo mismo mientras preparaban juntas así o en las noches a la luz de *lamparinha* de copal a orillas del río Cotuhé, tierra de indios como lo fue alguna vez la selva toda. En ese lugar fue donde mi abuela vivió los primeros años de su infancia. “Vivíamos en chozas de paraná”, decía, “y me contaba que le gustaba ir a pescar y a buscar frutas en la selva. Mientras me enseñaba a cultivar y sembrar, me contaba cómo aprendió a cultivar yuca, plátano, maíz”. En una de tantas conversas –recuerdo que esa tarde mi abuela estaba descansando en su hamaca– le pregunté por los nombres de mis bisabuelos. Respondió rápida pero tranquilamente en portugués: –Mi papá se llamó Eduardo Montero y mi mamá Antonia da Silva. A mi papá lo recuerdo poco porque él falleció cuando yo era muy pequeña. Mi abuela Cleia Aguida, quien me crió desde pequeña, en mal portugués por su acento ticuna me contó cómo fue que papá y mamá se conocieron. Fue en uno de esos barcos de vapor que llevaban caucho. Alguna vez llegó un joven peruano que se quedó en la comunidad. Y decía: *Ele gosto da sua mãe e eu a entrega-se á ele, ela era muito nova. O nome de ele era Eduardo Montero. Ele foi*

*un bom homem a pois de ele trabalhar con os siringueiros do Izá.*¹

Contaba mi abuela que cuando su padre murió, su mamá se fue con Magdalena y Loribaudo, los hijos mayores, y ella se quedó con su hermana Basilia cuidando a su abuela hasta la edad de nueve años. Mi tatarabuela la llamaba Keká. Una vez llegó un brasilero, un tal doctor Lapenda, en una comitiva de ese país que recogía a los niños indígenas y se los llevaba a un internado en Sao Paulo de Olivença. *Aquela gente pegaba as crianças, era mininos de todo canto, eran cocamas, ticunas y otros que falavam idioma, levaram nos a te San Paulo de Olivença, Lá na aquele tempo quase não tinha ninguém, só estava a casa do Jose Ramos, y a casa do Manuel Baleeiro.*² *Deixaram-nos em uma casa grande que ficava de trás da igreja.* Dejando a la abuela Cleia Aguida, se las llevaron a su hermana y a ella con lo que tenían puesto, que eran trajes de Yanchama. Ya en Sao Paulo de Olivença había una profesora llamada Angélica que tenía a su cargo unas cien muchachas. Mi abuela decía “Había tres profesoras para las niñas y tres profesores para los niños”. Eso ocurrió

¹ Él gusto de su mama y yo se la entregué a él, ella era muy joven. El nombre de él era Eduardo Montero. Él fue un buen hombre después de trabajar con los caucheros de Izá.

² Aquella gente tomaba a los niños, eran niñitos de todas partes, eran cocamas, ticunas y otros que hablaban idioma, nos llevaron hasta *San Paulo de Olivença*, allá en aquel tiempo no había casi nadie, solo estaba la casa de José Ramos, y la casa de Manuel Baleario. Nos dejaron en una casa grande que quedaba detrás de la iglesia.

hacia 1923. Después de un par de años en el internado mi abuela fue entregada a sus padrinos José C. Asís y Emiliana de Castro. Fueron ellos quienes la llevaron a Leticia.

Muy joven, mi abuela trabajaba para doña Emiliana en una venta de comida. Ahí conoció a quien sería su primer esposo. Don Marcelino Ventó, brasilero, había venido de Manaos con una compañía que llegó a la frontera por cuestiones de límites entre Brasil y Colombia. De este matrimonio quedaron sus primeros hijos nacidos en suelo colombiano: José, María, Sebastián y Gabriel Ventó. Poco después de nacer el primer hijo ocurrió la toma a Leticia. Sin entrar en detalles, la abuela recuerda que tuvieron que esconderse en la selva mientras los peruanos tomaban presos a los colombianos. No pasó mucho tiempo y pudieron regresar a Leticia para ver crecer la ciudad, cuyo nombre significa Alegría.

Los hijos estaban pequeños cuando falleció su primer esposo. Mi abuela, entonces, lavaba ropa de militares en unas casimbas (pozos de agua subterránea) que había donde hoy se encuentra la concha acústica del Parque Orellana. “Todo el mundo iba a lavar ropa allí”. En la década de los 40 se conoció con don Hernando Ordóñez Cifuentes, su segundo matrimonio. Mi abuelo había llegado como músico del apostadero fluvial. Él era de Popayán.

143

Cuando mi padre Heli Ordóñez y mi madre Silvia Marín –también indígena cocama cuyos padres vivían en la isla de Rondinha, Perú–, se conocieron, vivían con mi abuela Montero en el barrio Colombia. Luego se fueron a Tabatinga, Brasil, donde crecí. Pasé mi infancia entre fronteras: para ir a la escuela tenía que recorrer todos los días la larga avenida y encaminarme a Leticia. Cuando veía la cruz entre las palmas ya estaba en Colombia.

Ahora mi abuela tiene 95 años. Está corta de vista por las cataratas y tengo que conversarle a los oídos para que pueda escucharme. Hablamos de la familia y me pregunta por mi hijo que apenas tiene cuatro años.

Yo soy colombiano pero, sin olvidar mis orígenes, sé que mis raíces más fuertes están en la selva entre el mestizaje de clanes ticunas y cocamas. Mi familia no habla idioma pues sus padres tampoco lo hablaban.

Ahora tengo 26 años. Hace once que trabajo como guía de turismo en la región y llevo a los visitantes a conocer a los ticunas, pero ellos me ven como a otro mestizo. “Él ya no es nativo, no habla idioma, tampoco tiene clan”, el es clan vaca, dicen los ticunas.

Sin importar de qué tipo sea, el turismo siempre tendrá efectos positivos y negativos. Tal vez en el futuro el turismo cultural sea la causa de una mayor aculturización entre los ticunas y yaguas; o tal vez se mantengan intentando recuperar un poco de lo mucho



Atardecer sobre el río Yavarí (Brasil). Foto Elvis Ordóñez

que se ha perdido. Paradójicamente, tienen que aplicar lo aprendido por blancos para salvar o mantener lo que aún queda de su identidad cultural. A muchos nos importa que esta cultura no desaparezca, aunque étnicamente nos consideren ajenos a ella. Pero hoy sé que la verdadera riqueza está en saber quiénes somos y de dónde venimos. 🐟

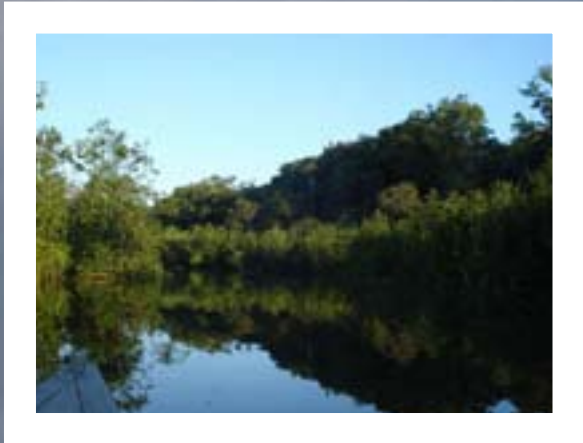




Foto fondo: Margarita Reyes S. Foto superior, página 144: Tranquilas aguas del lago Cristina - Reserva Natural Heliconias (Brasil). Foto inferior, página 144: Visitantes de la selva junto a un imponente árbol de ceibo - Reserva Natural Heliconias (Brasil). Fotos superior, página 145: Paisaje de la selva desde un árbol de ceiba - Parque Nacional Natural Amacayacu. Foto inferior, página 145: Lago Onça. Reserva Natural Heliconias (Brasil). Fotos archivo Elvis Ordóñez



Diana Rosas Riaño

En la década de los noventa estudié antropología en la Universidad Nacional de Colombia en la sede de Bogotá.

Fui por primera vez al Amazonas para hacer mi tesis. Llegué a Leticia el 13 de septiembre del 2001, dos días después de la caída de las Torres Gemelas. El mundo estaba cambiando; también la Amazonia iba a cambiar mi vida. Me enamoré y me fui dejando envolver sin limitaciones mientras andaba en bicicleta explorando la ciudad y las comunidades de la vía Tarapacá, en donde llevé a cabo mi primera investigación. Luego de siete meses, y no por mi voluntad, regresé a Bogotá a terminar de escribir mi tesis. Volví unos meses después, pero esta vez se abrió un nuevo y maravilloso universo, el río Mirití-Paraná, donde comencé a trabajar como asesora con la Fundación Gaia Amazonas. Después de dos años de trabajo decidí empezar la Maestría en Estudios Amazónicos y entonces se tornó bastante difícil mantener las dos cosas al tiempo. Al dedicarme sólo a la tesis de maestría en el Mirití-Paraná, mi relación volvió a cambiar pues volví a ser estudiante. Otra Amazonia comencé a explorar y descubrir. Me fui a vivir a Leticia y trabajé fortuitamente con el Centro de Trabalho Indigenista, ONG brasilera, y con la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, en cursos dirigidos a maestros indígenas brasileiros y a bachilleres leticianos. Al terminar mi tesis de maestría esperaba fortalecer mi presencia en la región. Pero la vida dio vueltas. Hoy estoy de profesora en la carrera de sociales en la Universidad de Nariño, explorando esta nueva distancia y cercanía con el Amazonas.

La Amazonia está dentro de mí

La Amazonia está dentro de mí en múltiples sonidos, sabores, colores, imágenes, olores, sensaciones. Se expande por mi cuerpo, mi mente y mi memoria en formas indescriptibles y siempre, en la distancia, es una gran nostalgia y una incógnita. Mis vivencias en las extremidades que conocí de la Amazonia me han llenado de experiencias increíbles, a veces inimaginables, muchas de las cuales me han permitido ser partícipe de los fantásticos dobles que puede adquirir la realidad en esas latitudes tropicales, bajas y húmedas, y del aprendizaje que constituye experimentar la vida en las numerosas facetas que ofrece este lugar. En mi caso, sin duda alguna la experiencia amazónica está estrechamente relacionada con los viajes y los continuos cruces de fronteras entre las tantas realidades que, como en ninguna otra parte, allá se dan cita, y con umbrales de mi ser que me he visto forzada a cruzar. Las rutas que he seguido están en relación con la investigación, los trabajos de asesoría y el estudio, pero a veces más bien parecen haber sido una excusa para dar rienda suelta al enamoramiento que la Amazonia despertó en mí desde el principio. Salir de allá siempre es difícil, triste de alguna forma; pero a veces es necesario. Su misma intensidad me ha llevado a explorar el filo y la dificultad de establecer límites. Por eso a veces es necesario tomar distancia y volver a ver las cosas desde la perspectiva del propio lugar de origen, bajo el resguardo de la familia y los amigos de siempre para, de alguna forma, volver a mí, a ese “mí” ya transmutado indeciblemente.

Esta Amazonia fronteriza, de Trapecio, columpiada en el eje Tabatinga-Aporis donde ha transcurrido la

mayor parte de mi trayectoria amazónica, se diluye en fronteras nacionales, culturales, lingüísticas, políticas, cósmicas, cosmológicas que necesariamente generan y recrean una dimensión en la que el tiempo y el espacio se experimentan de otra manera; incluso en estos tiempos en que por medio de los teléfonos celulares podemos estar en contacto con rincones con los cuales antes era inimaginable la posibilidad de comunicación. Así, las formas en que se dan los encuentros entre las variadas modernidades y tradiciones que se hallan en la Amazonia generan tal suerte de paradojas sociales, culturales, políticas, económicas, cósmicas, cosmológicas, que resulta difícil mantener los parámetros de entendimiento con los cuales se llega. Por eso, lo primero resulta ser la necesidad de recrear unos nuevos. Pero es precisamente esta necesidad de crear nuevas formas de entender, explicar y vivir la realidad la que nos lleva a transitar y descubrir caminos inciertos, riesgosos y, para algunos, sin retorno. Quizá sean el calor y la humedad que transforman el cuerpo los que van doblegando la mente haciéndonos más sensibles y aprehensibles a la realidad amazónica. En efecto, son tan necesarios los cambios de parámetros de aprehensión y entendimiento que, querámoslo o no, el ambiente se encarga de ir generando las adecuaciones que nuestro cuerpo y nuestra mente requieren. En primera instancia, el sudor se va encargando de derretir nuestro cuerpo, de ablandarlo, de exudar todo aquello que no necesitamos, de cambiar los olores y colores de nuestra piel. Nuestra mente se desplaza a un segundo plano, sometiéndose a un proceso de ablandamiento que despierta los sentidos, un poco apagados, por no

decir en desuso, en la ciudad o en la tierra fría. Nos convertimos entonces, por decirlo de alguna manera, en una especie de esponja que logra absorber el ambiente desde todos nuestros sentidos, sin que haya privilegio de unos sobre otros. La mente se pone al servicio de todos ellos, haciendo posible la asimilación y la síntesis de las nuevas conexiones que llegan a nuestro sistema nervioso brindándonos otras informaciones en forma de olores, sonidos, colores, sabores, percepciones, necesarias para la nueva vida amazónica. Por eso la experiencia, según la sensibilidad y lo permisivos que seamos ante estos procesos, es sobretudo una experiencia sensual, sensorial que marca una nueva forma de habitar nuestro cuerpo, nuestra realidad y el mundo.

Esa es la única forma de ir abriéndonos a esa otredad humana y natural que queremos conocer, entender, vivir. Es un proceso lento y sutil, a veces quizás inconcluso, brusco y abismal... pero definitivo. Creo que se da en todos de una u otra manera, pero de forma más contundente en quienes nos entregamos a la vida en las comunidades indígenas, en especial a aquellas que se encuentran más lejos de las ciudades. Estas vivencias que nos llevan a experimentar el mundo sin ningún parámetro de referencia con nuestra experiencia previa, este proceso de irse adentrando en la realidad indígena, en ese conocimiento y forma de vida, es hermoso y, a la vez, costoso en términos físicos, emocionales, mentales, afectivos; y también sociales, culturales, económicos... Es en cierta forma un viaje sin retorno o con un retorno que hará definitivamente diferente el resto de nuestra vida. Acceder a ese universo y vivirlo es maravilloso. Es una oportunidad única. Yo tuve la suerte de vivirlo varias veces de diferentes maneras y envuelta en contextos disímiles que me hacían representar nuestro mundo de blancos con prismas que me alejaron más unas veces y otras me acercaron a ellos. Lo cierto es que mi forma de entender y valorar la vida cambió para siempre después de participar en un baile de muñeco en el Mirití-Paraná bailando sin descanso durante dos días y una noche, de haber sido *batida* por un *maruim* en un rito matis, de bailar con los kanamarí bajo la luna llena, de estar en una toma de yagé en una maloca en mitad de la selva, de atravesar de noche el Mirití-Paraná río abajo guiados por la luna llena, de amanecer bailando y bebiendo con los matapí en la inauguración de la maloca, de aguantar hambre con todos los de la maloca mientras trabajábamos para el baile, de navegar y vivir sobre el agua durante ocho días hasta llegar a la desembocadura del Amazonas, de haber aprendido a sufrir y gozar con los indígenas en sus propios términos... Me perdí, me encontré y me descubrí así muchas veces. El regreso después de esos trances fue

difícil en ocasiones. Incluso se dieron rupturas que todavía parecen insalvables.

Sin embargo, la experiencia amazónica no es para todos tan intensa ni tan tajante, ni tiene tampoco porque serlo. Es por ser la que soy que el Amazonas me permitió experimentar y explorar mi libertad y mi vida con muchos matices y velocidades, con todos los sentidos y posibilidades desde el avión, la avioneta, el bote, el barco, la bicicleta, mis pies. Viviendo en malocas, casas, apartamentos y hasta en un árbol. Sola, acompañada, abandonada, rescatada, aislada, compenetrada. En trances profundos de baile y canto continuo, sintiendo la fuerza de mi cuerpo arrancando de las entrañas de la tierra una yuca enorme, descubriéndome cargando un canasto lleno en mi espalda. Atravesando mis umbrales del hambre, del miedo, de la duda, del dolor, de la rasquiña, de la desesperación que producen las picadas e infecciones, de la impotencia, de la incomunicación con mi mundo, del silencio, de la debilidad que causa la enfermedad... Y a la vez, de la alegría, de la risa, del gozo, del asombro, de la felicidad, de la belleza que allá se encuentra y de la cual podemos ser partícipes. En efecto, los sonidos, los olores, los sabores, las visiones de las cuales nos llena la selva parecen actos de magia. Así lo es el simple hecho de ver flotar las gotas de lluvia al caer del cielo, y luego de un rato, fundirse en la inmensidad del río....

Y sí, los ríos grandes o pequeños, de aguas negras, blancas o grises son una magia. Permiten descubrir el agua como una esencia deliciosa y milagrosa cuando se navega sobre ellos, cuando se los penetra con el cuerpo. Vivir con la gente de allá es vivir de un modo único al compás de esta esencia líquida. Porque, en efecto, la vida en todo poblado amazónico va al ritmo de los diversos ciclos del agua, de tal suerte que todo se va viendo moldeado por ella; incluso el pensamiento, la conciencia. Agua que se ingiere, agua que lava, agua que limpia, agua que entra y que sale, agua que se penetra, agua que da y quita vida. Así como en otros lugares del planeta la vida de muchos seres humanos gira alrededor de la tierra y sus ciclos, en la Amazonia gira de acuerdo a los flujos y reflujos del agua: del agua que cae de los cielos, del agua que fluye por sus planicies, se extiende y se contrae. Quizá por eso allá todo es tan fluido. Nada se queda, nada permanece, todo está listo y hecho para fluir y continuar fluyendo como el agua. Allá, el agua allá todo lo penetra, todo lo moldea, a todo le da y le quita forma, transformándolo. Por eso allá nada logra una forma definitiva, sino una forma lista para ser cambiada. El paisaje es cambiante, así como las ideas, las emociones, las decisiones, las relaciones, las instituciones, los cuerpos, la arquitectura. Todo es fluido y transformacional como

el agua misma. Y esa es quizás una de las más grandes y sutiles enseñanzas de la Amazonia, aprender a moverse como el agua, hacia lo profundo sin detención.

No es fácil ceder a la Amazonia, a sus vaivenes. A unos nos muestra unas cosas, a otros otras. Son numerosas y variadas las experiencias, las motivaciones. Unos salvando, otros conservando, otros convirtiendo, otros curando, enfermando, ganando, perdiendo, apostando, dañando, juntando, inventando, descubriendo, explorando, educando, aportando, vendiendo, rebuscando, cambiando. Hay de todo. Y tanto, que las historias y trayectorias se tornan muchas veces inverosímiles. Todas están marcadas por visos de aventura, exploración, transformación, salvación, ganancia, escapismo y nuevos comienzos... Todas están a merced de los ríos que la cruzan, que traen y llevan nuevas gentes, experiencias, historias, memorias, noticias. Y este continuo vaivén de humanidades ha ido formando un tejido fino y constante con este mundo de estados nacionales, economía de mercado, guerra y explotación que la han mantenido, de alguna forma, atravesada por la historia de occidente, aunque de maneras más bien originales incluso en estos tiempos de globalización e Internet en los que pareciera ya difícil escapar a la homogenización. Esa originalidad con que allá se han ido dando estos cruces con el orden predominante ha hecho que siga viéndose como un lugar paradigmático que es necesario continuar preservando. Es, sin duda, un lugar de este globo desde el cual se siente que hacemos parte de un planeta de agua que debemos preservar para que siga enseñándonos nuevas cosas sobre la vida. Es un lugar que no es necesario cambiar para volverlo como el mundo que conocemos y que, sin embargo, siempre está bajo ese riesgo. Es un lugar que apela a la creatividad y a la invención de nuevas formas de tejer las relaciones entre el acá y el allá, para no volverlo como este acá, para que pueda seguir curándonos con la recreación de sus formas de vida, para que pueda seguir enseñándonos cuanto sea necesario, así sea sólo con dibujar anhelos, sospechas, fantasías, en la imaginación y alegría en el corazón.

Haber experimentado el Amazonas ha sido un privilegio y agradezco la oportunidad de compartir una brizna de ello. 🐟







Kapax con su Boa y turistas en el Hotel Decamerón. Foto John Gardner, 2007

Kapax

Mi nombre es Alberto Lesmes Rojas. Nací en Puerto Leguízamo, Putumayo, el 29 de junio de 1946. Mi madre era del Caquetá y mi padre alemán. En la selva del Putumayo viví mi niñez y toda mi juventud. Actualmente vivo en Leticia con mi esposa y mis hijos y trabajo en el Hotel Decamerón.

“Tarzán era mi ídolo...”

Mi amor por la naturaleza surgió en la época en que Julio Bermúdez interpretaba a Tarzán. Recuerdo que él era el Tarzán de Colombia y del mundo entero. Era mi ídolo, mi personaje favorito. En Puerto Leguízamo existía un teatro de la armada llamado Sorote Obando a donde iba a ver las películas de Tarzán todos los domingos en el horario matiné. Las proyecciones se hacían a las 3 y 4 de la tarde. Todas las aventuras que veía en las películas yo las replicaba en el río. Un hermano fue quien me enseñó a nadar. Desde niño amo los ríos y los animales.

En mi juventud comencé a trabajar de taxista y motorista. No quise estudiar porque el deporte me gustaba más, especialmente la natación pues me hacía recordar las aventuras de las películas. Tiempo después presté el servicio militar en la Infantería de Marina y llegué a Leticia. Acá viví ocho meses y tuve que regresar al Putumayo cuando me enteré que mi madre había muerto. Nuevamente trabajé en Leguízamo, esta vez en actividades relacionadas con la navegación. En esa época los barcos a vapor tenían rutas que iban desde Puerto Asís hasta Leticia por el río Putumayo. Los tripulantes de la embarcación me decían: “mono no hay que comer”. En esa época había muchos animales. Las dantas bajaban a cruzar el río y la tripulación me mandaba a cazar una para poder preparar algo de comer. Luego, regresé a Leticia por segunda vez. Poco a poco conocí el área y entré en contacto con la naturaleza.

En 1987 atravesé el río Amazonas desde San Juan de Atacuary en el Perú hasta Leticia en Colombia. Nadé por todo el río y visité todas las comunidades llevándoles un mensaje educativo y ambiental para así garantizar la

conservación y el buen manejo del río. Con esta hazaña no solo participé en un recorrido ambiental educativo; también aprendí que la natación no es un deporte de velocidad, sino de resistencia. Muchas revistas vinieron e hicieron reportajes sobre mi gran hazaña. Más adelante, me propusieron que nadara en el río Magdalena. Me dijeron que ese río era el más importante del país y yo decidí hacerlo. Con Armando Plata Camacho fui al Magdalena.

El nombre de Kapax lo tengo porque en el río Magdalena hay un bagre pequeño llamado capaz. De ese mismo bagre se encuentra en los ríos Putumayo, donde se le conoce como simí, y Amazonas, donde se le conoce como mota. Después de una rueda de prensa que se hizo en Bogotá me pusieron el nombre de este pez, pero con K y con X al final. Gracias a este nombre he sido reconocido por todo el país y pude, en 1976, recorrer a nado el río Magdalena desde Neiva hasta Barranquilla. Gasté un mes y siete días, pasé por más de ocho departamentos. Este evento fue coordinado por diferentes medios de comunicación que buscaban llamar la atención del país y de los ciudadanos acerca de la importancia ambiental y económica del río Magdalena.

Después, en el año 1978, protagonicé una película italiana llamada *Mundo verde* que pasaron por Señal Colombia. Con esta producción también salió una fotonovela entre 1978 y 1980 llamada “Kapax, el héroe salvaje” que fue vendida en Colombia, Panamá, Puerto Rico, Ecuador, Venezuela, Perú, Bolivia y México. Fueron 46 números y con ella se hizo campaña ecológica con niños de Brasil y Colombia desde Atacuary hasta Leticia.

Yo hablaba con los niños sobre el medio ambiente, sobre cómo cuidar y proteger.

Después quise ir por el Magdalena en una canoa de remos, llegar a los poblados y decirle a nuestros niños: “El Magdalena es nuestra fuente de vida, cuidémoslo, estudiemos deporte”, pero no he logrado hacerlo. Pienso que sería bueno que hiciéramos algo por nuestros niños, nuestros hijos, nuestros ríos.

Con el apoyo de la Armada y del Ministerio de Salud, en 1994 realizamos un recorrido para la prevención del cólera. Desde El Banco, en el departamento del Magdalena, hasta Barranquilla hicimos una campaña de información y prevención de esta enfermedad. En 1996 participé en el Primer Festival Ecocultural y Ribera Dorada del Río Magdalena, llevando un mensaje de protección del río.

Corría el año 2002 cuando realizamos una travesía ecológica y deportiva con la Dirección de Deportes del municipio de Puerto Nariño, INDEPORTES. Partimos desde Puerto Nariño, Colombia, hasta Tabatinga, Brasil, llevando a las comunidades indígenas un claro mensaje de preservación y conservación de los recursos hídricos, del medio ambiente y de la importancia del deporte como actividad saludable para el ser humano.

He recibido varios premios y condecoraciones. Uno de ellos fue el de la Federación Colombiana de ONGs Ambientales. Me dio la máxima distinción ambiental: la Orden Civil al Mérito Ambiental. Recuerdo que cuando me condecoraron hubo una ceremonia especial en el Salón Elíptico del Capitolio Nacional. Durante toda mi vida he dado charlas y conferencias sobre la protección del medio ambiente. Normalmente las doy en los colegios de Leticia y Tabatinga. También he asistido a conferencias y eventos a nivel nacional. En el Parque Santander de Leticia hay una imagen mía que el Coronel de la Brigada Tamayo me dio como reconocimiento a mis compromisos ambientales.

Trabajé en la Gobernación con Hernando Pantoja. Luego de ser guía turístico por tres años, renuncié porque con el cambio de gobernador mis tareas también cambiaron. De ahí comencé a trabajar con el Hotel Decamerón y hoy día estoy aquí como asesor de imagen.

En este trabajo me siento contento, sirviéndole a la gente. El mensaje que le dejo a los visitantes es lo que se está viviendo acá en el Amazonas, lo que hay hoy en día: sus sitios turísticos y naturales. El turista cuando llega al Amazonas, quiere ver animales, experimentar aventuras. Yo les enseño los animales de la región y traigo una anaconda del Amazonas de 6 metros de largo y 60 kilogramos. Actualmente tenemos sitios turísticos muy importantes como la Isla de los Micos, el Parque Nacional Natural Amacayacu, Puerto Nariño y Marachá

en Colombia, la Marchá y Cabecocha en Perú y Benjamín Constant y Tabatinga en Brasil. A todos, a los turistas que vienen del interior del país y a los que vienen de Europa, les reparto mis afiches.

Acá en Leticia me casé y tuve tres hijos: uno vive en Bogotá y otro en Leguízamo; mi hija también vive acá. Esta es mi vida en Leticia. Me mantengo trabajando como guía turístico y prestándole servicio a la gente.

Colombia, Brasil y Perú tienen buenas relaciones. Como países triferonterizos compartimos muchas actividades: el turismo, el deporte, la cultura, el comercio. Aquí somos integración, aquí hacemos la paz. En esta frontera me identifico con los tres países. Por eso en mis afiches siempre tengo mis tres banderas. 🐟



Fotonovela “Kapax el héroe salvaje Año 1, No. 20. Semanal aparece los miércoles Creación de Andre Marquis”

Ministerio de Cultura

Ministra

Paula Marcela Moreno Zapata

Viceministra(e)

María Claudia López Sorzano

Secretario general

Enzo Rafael Ariza Ayala

Museo Nacional de Colombia

Directora

María Victoria De Angulo de Robayo

Subdirectora

Liliana González Jinete

Asesora de planeación y control

presupuestal

Margarita Castañeda Vargas

Asistente de control presupuestal

Johann Alfonso Acosta Morales

Asesora de proyectos editoriales

Ángela Santamaría Delgado

Secretaría ejecutiva de Dirección

Ligia Mendoza Suárez

Departamento de curaduría

de arte e historia

Curadora

Cristina Lleras Figueroa

Asistentes

Olga Isabel Acosta Luna

Ángela Gómez Cely

Juan Darío Restrepo Figueroa

Voluntaria

Cristina Corso

Secretaría ejecutiva

Bertha Aranguren

Centro de Documentación

Antonio Ochoa Flórez

Registro

Martha Lucía Alonso González

Asistente

María José Echeverri

Reservas

Pedro Pablo Méndez Aguacía

Conservación

Ángela María Montoya Rodríguez

María Catalina Plazas García

Pasante Conservación

Jimmy Abad Ospina

Coordinadora Exposiciones Itinerantes

Adriana Parra Peña

Departamento de Curaduría de

Arqueología y Etnografía

Curadora

Margarita Reyes Suárez

Conservadora de las colecciones de

Arqueología y Etnografía ICANH

Patricia Ramírez Nieto

Asistentes de investigación

Diana Aguas Meza

Sandra Mendoza Vargas

Secretaría ejecutiva ICANH

Lorena González Mayorga

División de Museografía

José Eduardo Vidal Oñate

Asistentes

Carolina Mendoza Rojas

Nury Espinosa Vanegas

Montaje museográfico

Luis Carlos Gómez Castillo

División Educativa y Cultural

Fabio Alberto López Suárez

Programación cultural

Nancy María Avilán Dávila

Monitores permanentes

Heliana Cardona Cabrera

Sandra Gómez Cabarcas

Francisco Guerrero Giraldo

Angélica Rodríguez Gutiérrez

Guillermo Vanegas Flórez

Secretaría ejecutiva

Diana Marcela Gómez Bernal

División de Comunicaciones

Margarita María Mora Medina

Asistente

Carlos Gustavo Suárez Cruz

Administradora página web

María Andrea Izquierdo Manrique

Pasante

Isabela Rojas Suso

Voluntaria

Liliana Flórez García

Eventos especiales

Natalia Bonilla Maldonado

Área de Informática

Margarita Lucía Vivas Becerra

Administración de la red LAN

Giovanny Andrés Espitia Roa

Soporte de la red LAN

Emiro Andrés Díaz Molina

Área Jurídica

María Clara Fajardo Atuesta

Secretaria

Janeth Fonseca Castañeda

División Administrativa y Financiera

Jorge Augusto Márquez Pabón

Asistente

Jesús Narváez Maya

Secretaria ejecutiva

Yolanda Rodríguez Martínez

Auxiliar

Miguel Antonio Sánchez

Auditorio Teresa Cuervo Borda

Ángel Cruz Ramírez

Seguridad

Cooservicrea Ltda.

Boletería

Juan Carlos Galarza Pinto

Conductor

Jorge Bernal

Mensajero

Miguel Antonio Hurtado Espinel

Programa Red Nacional de Museos

María Mercedes Jaramillo Jaramillo

Asesores

Diego Muñoz Olaya

Juan Felipe Rodríguez Sauda

Francisco Rozo Triana

Secretaria ejecutiva

Blanca Inés Uribe Vélez

Asociación de Amigos

del Museo Nacional

Presidente de la Junta Directiva

Jorge Cárdenas Gutiérrez

Directora ejecutiva

Clara Leticia Serrano Castillo

Administración

Luz Marina Cruz Ramírez
María Carolina Isaacs Parra
María Elena Rueda Ochoa

Tienda

María del Pilar García Torres
Islén García Botero

Fundación Beatriz Osorio**Presidente de la Junta Directiva**

Camilo Samper Santamaría

Representante legal

Elizabeth Forero de Méndez

Instituto Colombiano de Antropología e Historia x ICANH**Director**

Diego Herrera Gómez

Subdirector

Carlo Emilio Piazzinni Suárez

Tropenbos International**Director Tropenbos Internacional****Colombia**

Carlos A. Rodríguez Fernández

Asistente

Mónica Gruez Macher

Equipo de trabajo de la exposición

Anastasia Candré Yamacuri x

Indígena Ocaína

Camilo Domínguez Ossa x

Universidad Externado de Colombia

Carlos Rodríguez x Tropenbos

Internacional Colombia

Carlos Zarate Botía x Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

Cristina Lleras x Museo Nacional de Colombia

Daniel Matapí Yucuna x Indígena Matapí

Diana Aguas x ICANH / Museo Nacional de Colombia

Edixson Daza González x Geógrafo

Eudasio Becerra Bigidima x

Indígena Uitoto

Fabián Moreno Gómez x Indígena Nonuya

Germán Ochoa Zuluaga x Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

Germán Palacios Hernandez x Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

Gertrudis Matapí Yucuna x

Indígena Matapí

Juan Álvaro Echeverri Restrepo x

Universidad Nacional de Colombia, sede

Amazonia

Liliana González x

Museo Nacional de Colombia

Margarita Reyes x ICANH / Museo Nacional de Colombia.

Roberto Franco x

Roberto Pineda Camacho x Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

Sofía González x Museo Nacional de Colombia

Uldarico Matapí Yucuna x Indígena Matapí

Agradecimientos

Banco de la República

Cancillería de Brasil

Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes-CCELA. Universidad

De Los Andes

Cinep

Embajada de Brasil

Fundación Patrimonio Fílmico Colombiano

Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

Alberto Baraya

Ana María Cortéz Solano

Aura María Mendoza Perdomo

Eduardo Soriano

Jean Pierre Chaumeil (IFEACNRS)

Jorge Mario Múnera

Julio Ernesto Rojas

Libia Posada

Liliana Cortéz

Luisa Fernanda Portilla Múnera

María Clara Van Der Hammen

Michelle Calderon Rojas

Miguel Angel Rojas

Pablo Mora Calderón

Edición

Margarita Reyes Suárez

Corrección de estilo

Clara López Gómez

Diseño

Tangrama

www.tangramagrafica.com

Impresión

Panamericana Formas e Impresos S.A.

ISBN: 978-958-8250-59-5:



Puerto en Leticia. Foto John Gardner