



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

ALEJANDRO RAMÍREZ JAIMES.

*“ENFERMEDAD OCCIDENTAL SE CURA CON MEDICINA
OCCIDENTAL”: AUTONOMÍA INDÍGENA, TERRITORIALIDADES Y LA CREACIÓN
DEL PARQUE NACIONAL NATURAL YAIGOJÉ APAPORIS EN LA AMAZONIA
COLOMBIANA.*

*“DOENÇA OCIDENTAL É CURADA PELA MEDICINA OCIDENTAL”:
AUTONOMÍA INDÍGENA, TERRITORIALIDADES E A CRIAÇÃO DO PARQUE
NACIONAL NATURAL YAIGOJE APAPORIS NA AMAZÔNIA COLÔMBIANA.*

CAMPINAS

2018

ALEJANDRO RAMÍREZ JAIMES

**“ENFERMEDAD OCCIDENTAL SE CURA CON MEDICINA
OCCIDENTAL”: AUTONOMÍA INDÍGENA, TERRITORIALIDADES Y LA
CREACIÓN DEL PARQUE NACIONAL NATURAL YAIGOJÉ APAPORIS EN LA
AMAZONIA COLOMBIANA.**

**“DOENÇA OCIDENTAL É CURADA PELA MEDICINA OCIDENTAL”:
AUTONOMÍA INDÍGENA, TERRITORIALIDADES E A CRIAÇÃO DO PARQUE
NACIONAL NATURAL YAIGOJE APAPORIS NA AMAZÔNIA COLÔMBIANA.**

*Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas como
parte dos requisitos exigidos para a obtenção
do título de Mestre em antropologia Social.*

e

**Disertación presentada al Instituto de
Filosofía y Ciencias Humanas de la
Universidad Estadual de Campinas como
parte de los requisitos exigidos para la
obtención del título de Maestría en
Antropología Social.**

Orientadora: EMILIA PIETRAFESA DE GODOI.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO
ALEJANDRO RAMIREZ JAIMES, E ORIENTADA PELA DRA.
EMÍLIA PIETRAFESA DE GODOI.**

CAMPINAS

2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

R148e Ramírez Jaimes, Alejandro, 1981-
"Enfermedad occidental se cura con medicina occidental": autonomía indígena, territorialidades y la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis en la amazonia colombiana. / Alejandro Ramírez Jaimes. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Emília Pietrafesa de Godoi.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Povos indígenas. 2. Autonomia. 3. Política ambiental - Amazônia. 4. Ouro - Minas e mineração. 5. Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis (Colômbia). I. Godoi, Emília Pietrafesa de, 1960-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: "*Doença ocidental é curada pela medicina ocidental*": autonomia indígena, territorialidades e a criação do Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis na Amazônia colombiana

Palavras-chave em inglês:

Indigenous peoples

Autonomy

Environmental policy - Amazon

Gold - Mines and mining

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

Emília Pietrafesa de Godoi [Orientador]

Luis Abraham Cayón Durán

Antonio Roberto Guerreiro Junior

Data de defesa: 23-08-2018

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 23 de agosto de 2018, considerou o candidato Alejandro Ramírez Jaimes aprovado.

Professora Emília Pietrafesa de Godoi (Orientadora)

Professor Luis Abraham Cayón Durán (membro externo)

Professor Antonio Roberto Guerreiro Junior (membro interno)

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

Dedico esta disertación a mi hija Sulue Maiara

y a mi esposa Maya Sian.

Su fuerza y sonrisas llenan mi vida de alegría

para seguir caminando nuestros sueños.

Hasta el final de los sueños mis amores.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, debo agradecer a mi familia Sulue Maiara y Maya Sian, por hacer más dulce la vida en el día a día. A mi padre Javier y a mi madre Eugenia, su ejemplo de trabajo, fuerza y amor incondicional nos alimenta diariamente. A Tito y Tita, gracias por la linda compañía y el apoyo constante en todo el momento del camino: esta disertación es tan suya como nuestra. Nona Hercilia, gracias por ese camino de oraciones. A mis hermanos Monica, Cristina, Javier, Javitxu, Gustavo, Marco y Juan José y a toda la “*familia grande*”, porque a pesar de la distancia siempre han tenido un corazón abierto para compartir sus logros y alegrías. A mi orientadora Emilia Pietrafesa de Godoi, quien siempre estuvo alentándome con una palabra dulce y un pensamiento afinado. A los funcionarios del Servicio de Apoyo Estudiantil SAE de la UNICAMP. Un agradecimiento especial al *tradicional* Benjamín Tanimuca, a su esposa Emília Eduria, a su hijo Edilberto y su hija Ana Patricia, quienes junto con sus hermanos Tarcisio, Yolanda, Gloria y sus familias me recibieron en su maloca y sus casas, me contaron sus historias, compartieron conmigo un momento de sus vidas y me enseñaron los desafíos que actualmente viven como pueblos indígenas. A Alfonso Macuna, su esposa, sus hijas y especialmente a su hijo Gonzalo Macuna, su hermano Jesús, Katy su esposa y su segro Leonardo, quienes compartieron conmigo sus conocimientos del baile y me han acompañado en todo el proceso de investigación. Al *tradicional* Joaquín Macuna y sus hijos el capitán Fernando, Jairo, Gerardo, Robin y su nieto Aldemar de Centro Providencia por su gran amistad y confianza. En memoria del finado capitán Tomas Lopez en Bocas del Pirá y con agradecimiento a sus familiares. A los *tradicionales* Rondón Tanimuca y Daniel Hea~yara por sus curaciones. En general, a todos los amigos y habitantes del bajo Apaporis quienes compartieron conmigo su palabra, su hospitalidad y sus historias en algún momento del camino: espero que nuestros caminos se crucen más veces. Al equipo de funcionarios de parques nacionales, especialmente al entonces jefe del área Diego Muñoz, a Edgar Castro, Hernán Montero, David Novoa, Daniel Giraldo, Julia Herrera, Edgar Tanimuca, Oscar, Alex Cutia, Fausto Mutis y Gilberto Tukano. A Martín Von Hildebrand, director de la Fundación Gaia Amazonas y al coordinador del programa de investigación endógena Nelson Ortiz. En Pedrera a Sandra Cardona por su hospitalidad y buena compañía. En Leticia a Elizabeth Balcazar y familia. En Bogotá a Leandro García, y a German D. Mejía de Puerto Rastrojo. En São Paulo a Carlos Suares y a Juan Felipe Calderón. A mis compañeros Enernek Mejía, Marco Tobón y Adriana Villalón gracias por su atenta lectura y recomendaciones. A Germán

Moriones, Roberto Rezende, Diego Amoedo, José Cândido, Flavio Bocarde, Ana de Francesco y Augusto Postigo en el LATA con quienes compartimos el gusto por el conocimiento cartográfico como herramienta política. A Max Packer, Mariana Petroni y Amaru, Oscar, Mei y familia; Juan Felipe Maite, Sarita e Isaac; Dario y Carol, Elena y Gualtiero, Fer y Lukas, Eduardo, Evelin y Rafaela, José Quidel y a los miembros de la geopelada por la buena compañía. Ao pessoal do curso de antropologia social e da sociologia o “Neto” Antonio P. Oliveira e a Erika Almeida; Luis, Houri e família; Murilo, Sandra, Mariana, Kati e Pepé: camaradas, obrigado por ter disposto seu coração tão abertamente para a nossa família e pelos maravilhosos almoços de domingo, embora para a Colômbia !

“The universe is made of stories, Not of atoms”.

“El universo está hecho de historias, no de átomos”.

Muriel Rukeyser. *The Speed of Darness*. 1968.

“La historia es brujería, la historia es curación”

Ekuyabi. Comunidad de Bellavista, bajo rio Apaporis. 2015

RESUMEN

El propósito de esta disertación es analizar los desdoblamientos de la autonomía territorial de los pueblos indígenas tanimuca, letuama, macuna, yauna, cabiyari y yujup del bajo Apaporis reunidos en la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis – ACIYA-, como consecuencia de sobreponer un área protegida al territorio de su resguardo indígena para proteger su territorio y su cultura del desarrollo de un proyecto minero a gran escala, dando origen al actual Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis, localizado en la región fronteriza entre Colombia y Brasil en el noroeste amazónico.

Partiendo de un ejercicio etnográfico en las comunidades de Bellavista y Bocas del Pirá y del análisis y participación en los espacios interculturales de co-manejo constituidos para la gestión compartida del área, el autor busca analizar las respuestas políticas de estos pueblos indígenas frente a las políticas de desarrollo minero a gran escala y conservación ambiental, que se transforman en desafíos para el ejercicio de la autonomía territorial indígena.

Palabras Claves: pueblos indígenas; autonomía; política ambiental – amazonas; oro –mineración y minas; Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis.

RESUMO

O propósito da pesquisa foi analisar os desdobramentos da autonomia territorial dos povos indígenas tanimuca, letuama, macuna, yauna, cabiyari e yujup do baixo rio Apaporis reunidos na Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigoje – Bajo Apaporis - ACIYA-, como consequência da sobreposição de uma área protegida sobre o seu território de resguardo indígena, com o intuito de proteger o seu território e a sua cultura de um projeto de mineração de grande porte, dando origem ao atual Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis, localizado na região fronteira entre a Colômbia e o Brasil, no noroeste amazônico.

Partindo de uma prática etnográfica na comunidade multiétnica de Bellavista com um segmento maioritário de indígenas yairimara (tanimucas), e da análise e participação em espaços de intermediação intercultural constituídos para a gestão compartilhada da área, procuro analisar as respostas políticas dos indígenas perante políticas de desenvolvimento mineiro de grão calado e no campo da conservação ambiental, espaços de disputa que se transformam em desafios para o exercício da autonomia indígena.

Palavras chaves: povos indígenas; autonomia; política ambiental – amazônia; ouro – mineração e mineiro; Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis

ABSTRACT

The purpose of this research work is to analyze the unfolding of the territorial autonomy of the indigenous groups Tanimuca, Letuama, Macuna, Yauna, Cabiari and Yujup from the region of the Low Apaporis river, who belong to the Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis -ACIYA-, resulted as a consequence of their decision to superimpose a protected area on their indigenous reservations to protect their territory and culture from a large scale mining project; thus, creating the current National Natural Park called the Yaigojé Apaporis, located on the border region between Colombia and Brazil on the Amazonian Northwest.

Through an ethnographic exercise in the Bellavista Community with a majority group of Yairimara (Tanimucas) indigenous people and the analysis and participation in the intercultural spaces of co-management created for the protected area, the author to analyze the political responses of these indigenous people towards the policies of large scale mining development and environmental conservation, which are the current challenges to their indigenous territorial autonomy.

Key words: indigenous peoples; autonomy; environmental policy - amazon region; gold mining; National Natural Park Yaigojé Apaporis.

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

AATIS: Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas.

ACAIFI: Asociación de Capitanes Indígenas del Pirá-Paraná.

ACIMA: Asociación de Capitanes Indígenas del Mirití-Paraná.

ACITAVA: Asociación de Comunidades Indígenas de Taraira-Vaupés.

ACIYA: Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis

AIPEA: Asociación de Autoridades Indígenas de la Pedrera Amazonas.

COAMA: Programa de Consolidación Amazónica.

CNRNR: Código Nacional de Recursos Naturales Renovables.

CPC: Constitución Política de Colombia.

DTAM: Dirección Territorial Amazonia de la UAESPNN

DTAO: Dirección Territorial Amazonia-Orinoquia (funcionó hasta 2010).

ETI'S: Entidades Territoriales Indígenas

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

FGA: Fundación GAIA Amazonas.

HREV: Human Rights Everywhere.

INGEOMINAS: Instituto de Geología y Minas.

INDERENA: Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables

LATA: Laboratorio de Antropología, Territorios e Ambientes

MAVDT: Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

OPIAC: Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana.

PNNC: Parques Nacionales Naturales de Colombia

POT: Plan de Ordenamiento Territorial

REM: Régimen Especial de Manejo.

SINAP: Sistema Nacional de Áreas Protegidas.

SPNN: Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia.

UICN: Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Localización del Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis	26
Figura 2 Sobreposiciones territoriales de áreas protegidas del SINAP sobre resguardos indígenas en la región amazónica colombiana.	30
Figura 3 Comunidades del Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural Yaigoje Apaporis	40
Figura 4 Grupo de investigadores YAIA en la preparación del 6º taller de investigación endógena en el centro de formación El Cocotal –río Caquetá- de la FGA.	67
Figura 5 El <i>tradicional</i> Benjamín Tanimuca junto con algunos de sus hijos frente a su maloca.....	79
Figura 6 Cuadro genealogico de Benjamin Tanimuca a enero de 2015.....	79
Figura 7 Lugar del <i>mambeadero</i> de la maloca del <i>tradicional</i> Benjamin Tanimuca en la comunidad de Bellavista;.....	86
Figura 8 Los “ <i>cuatro vivientes</i> ” negocian la noche con <i>Ñami yari</i> , el dueño de la noche. Enero 2015.	90
Figura 9 Ámbito del macro-territorial del manejo chamanístico.	99
Figura 10. Lugares sagrados del área comunitaria de Bellavista (Anexo 1. Mapa ampliado).	111
Figura 11. Desarrollando el ejercicio de cartografía comunitaria de Bellavista después de mapear los lugares sagrados.	114
Figura 12 Mapa de una parte del rio apaporis realizado por Francisco Requena de la cuarta partida española de límites. 1788.	127
Figura 13 Koch-Grünberg con macunas, yabuyana y yahuna en una maloca del bajo Apaporis.	130
Figura 14 Mapa de los campamentos caucheros en el bajo Apaporis durante los dos ciclos caucheros (1900-1930 / 1940-1970).	137
Figura 15 Vista aérea del antiguo corregimiento de La Pedrera, sobre el río Caquetá (2015).....	142
Figura 16. <i>Garimpo de los Tukano, Diciembre de 1995.</i>	152
Figura 17 Expectativas mineras en los municipios de Taraira (Vaupés, Colombia), Japura y São Gabriel da Cachoeira (Amazonas, Brasil).....	180
Figura 18 Dibujo de algunos lugares sagrados localizados en Yuika (t) Yuisi (m), elaborado por Edilberto Tanimuca.	186
Figura 19 Dibujo de Edilberto Tanimuca sobre la maloca de un ser primigenio en el río Apaporis. ..	191
Figura 20 Reunión planeación del COT en la cabaña de la libertad.	246
Figura 21 <i>Ñami Wi'a</i> la maloca de <i>Ñami yari</i> , el dueño de la noche. Dibujo de Edilberto Tanimuca.	257

SUMARIO.

TRANSCRIPCIONES.....	17
INTRODUCCIÓN.....	19
El Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis: contexto de las sobreposiciones territoriales en la región amazónica colombiana.	25
El “Avatar colombiano”: los dilemas nacionales acerca del extractivismo minero y la conservación ambiental.....	34
Análisis metodológico y organización de la disertación.....	42
PARTE I. EL MANEJO TRADICIONAL DEL TERRITORIO: HISTORIAS Y TERRITORIALIDADES EN EL BAJO APAPORIS.....	53
Capítulo 1. Una aproximación al campo de investigación.	54
1.1 Recorriendo la historia camino al Apaporis: el origen del proyecto, mediaciones y encuentros.	54
1.2 Los meandros del “proyecto” de investigación en el bajo Apaporis: los desatinos en el encuentro etnográfico como formas de conocer.	69
Capítulo 2. “La historia es brujería, la historia es curación”: historias y territorialidades en el bajo Apaporis.....	78
2.1 <i>Yeoroka (t) ó ketioka (m)</i> : la palabra de vida ó palabra de curación, la maloca y el <i>mambeadero</i>	78
2.2 “Ordenando el territorio”: la gesta de los <i>Īmāri mākārā (t) o Ayawas (m)</i> y el camino de curación.....	92
2.3 El “pacto” de los <i>tradicionales</i> con los <i>Jasirika</i> : los relacionamientos sociales entre los seres que habitan la “selva indígena”.....	104
2.4 Mapeando la historia, recorriendo la experiencia: una cartografía sobre los lugares sagrados en el área comunitaria de Bellavista.	109
PARTE II. TRANSFORMACIONES SOCIO-ESPACIALES, POLITICAS PÚBLICAS Y LA AUTONOMIA TERRITORIAL EN DISPUTA.....	122
Capítulo 3. “ <i>Como vivia mi abuelo</i> ”: transformaciones socio-espaciales y articulaciones con las políticas del Estado a finales del siglo XX.	123
3.1. “Llego el Cariba” “Llego el Gawa”: la llegada del blanco, sus mercancías y los primeros caucheros al bajo Apaporis.	123
3.2 El “desorden” provocado por las caucherías y los misioneros capuchinos: del “tiempo del guayuco” a “vivir como blanco”.....	134
3.3 “Como vivia mi abuelo”: indígenas, antropólogos y la espacialización de la política indigenista.	143
3.4 El proyecto de autonomía territorial con el estado: la consolidación y protección del “territorio tradicional” con los “aliados”.....	156
Capítulo 4. “ <i>Enfermedad Occidental se cura con remedio occidental</i> ”: la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis.	169

4.1 <i>Wiru Kaigueta Yaiñakoa</i> (t), el oro, <i>masa de la tierra reflejo del sol que es la lente del tigre</i> : consideraciones acerca de la importancia social del oro en el bajo Apaporis.	169
4.2 La “enfermedad del blanco”: el proyecto minero de <i>Cosigo</i> en <i>Yuika</i> (t) <i>Yuisi</i> (m) y los análisis indígenas sobre la explotación de oro en las malocas de los seres primigenios.	179
4.3 “Enfermedad occidental se cura con remedio occidental”: movilización social, alianzas y acuerdos para proteger el territorio y su manejo tradicional.	194
4.4 Autonomía a debate: los desdoblamientos de la declaración del área protegida en el escenario nacional y global.	210
Capítulo 5. Los desafíos del co-manejo: consideraciones acerca de los desdoblamientos de la autonomía indígena.	219
5.1 “Llegaron los <i>parqueanos</i> ”: mudanzas y percepciones acerca de la llegada de los funcionarios de parques al resguardo indígena.	220
5.2 “ <i>Oño yerika</i> ” (t) “ <i>Soore</i> ” (m), una palabra para “ <i>endulzar</i> ”: los acuerdos locales y regionales alrededor del <i>manejo tradicional del territorio</i> dentro de la construcción del co-manejo.	228
5.3 La formalización del co-manejo: la construcción social del Régimen Especial de Manejo -REM- y algunos de sus efectos en el proceso de autonomía territorial indígena.	238
5.4. “Esto es para que el blanco nos entienda”: la investigación endógena para la elaboración del Régimen Especial de Manejo.	250
CONCLUSIONES.	267
BIBLIOGRAFIA.	273
ANEXOS.	292

TRANSCRIPCIONES

Para las transcripciones de la lengua tanimuca y macuna que utilice en esta etnografía opté por los caracteres de los alfabetos unificados desarrollados en el proceso de investigación endógena del grupo de Investigadores del Yaigoje Apaporis –YAIA- en el marco de la elaboración del Régimen Especial de Manejo para el área protegida entre ACIYA y la Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales de Colombia, que cuenta con la participación de la Fundación GAIA Amazonas.

Esta decisión responde a dos aspectos: 1. utilizar los mismos caracteres que establecen sobre su lengua en el marco de un ejercicio intercultural que viene desarrollándose desde las escuelas de cada comunidad y que trasciende a los escenarios de interculturalidad con las instituciones y el Estado; 2. Facilitar la comunicación y la revisión de las palabras transcritas por parte de mis interlocutores en campo.

En este contexto, los investigadores locales junto con los pedagogos y lingüistas de la fundación GAIA Amazonas establecieron los siguientes caracteres para componer un alfabeto unificado para la lengua tanimuca y letuama, y otro para la lengua macuna que se habla en el Pirá-Paraná y en el río Apaporis, los cuales sirven de marco para la escritura de sus propias historias de origen en sus propias lenguas, historias que a la vez han sido transcritas al español en una serie de cartillas realizadas por cada uno de los grupos étnicos del bajo Apaporis que participan en la investigación. Estos caracteres de estos alfabetos unificados son los siguientes:

Alfabeto unificado para los Tanimuca-Letuama:

Fonemas vocálicos: a, e, i, o, u y fonemas vocálicos nasalizados: ã, ~e, ~i, õ, ~u.

Fonemas consonánticos: b, d, p, j, k, m, n, ñ, r, s, t, w, y

En este alfabeto, la consonante oclusiva bilabial sorda *p* varía libremente con la consonante fricativa bilabial sorda *f*, y esta variación libre es ilustrada con el carácter *p* que acompañan sus propias transcripciones y exposiciones en lengua tanimuca y letuama, aunque el segmento *yairimara* de la comunidad de Bellavista ha adoptado más el uso de la *p*. La consonante fricativa palatal sorda *s* también varía libremente con la consonante oclusiva palatal sorda *ch*, pero esta última no es identificada dentro de sus fonemas consonánticos.

Alfabeto unificado de los macuna del Pirá y macuna del rio Apaporis:

Vocales: *a, e, i, o, u, i* (esta vocal mezcla el sonido de la *i* con la consonante *t*);

Vocales nasalizadas: *ã, ~e, ~i, õ, ~u, ~i*.

Consonantes: *b, d, g, h, k, r, s, t, w*, y guardan correspondencia con el sonido de los fonemas consonánticos en el español. Algunas fonemas de consonantes en español son transcritas con otros caracteres como: la consonante nasal bilabial *m* se transcribe como *~b*; la consonante nasal alveolar sonora *n* es transcrito como *~d*; la consonante nasal palatal sonora *ñ* es transcrita como *~y*; y el sonido de la fricativa velar sorda en *j* es transcrito como *h*. Hay otras consonantes nasalizadas que se suman a su alfabeto como *~g*; *~h*, *~k*.

Las distinciones de los términos transcritos serán las siguientes: para la lengua tanimuca tendrá la referencia (*t*) y para el macuna tendrá la referencia (*m*). Estas son las dos principales lenguas usadas en el bajo rio Apaporis, con una predominancia del macuna, que actualmente se está expandiendo y está siendo utilizada por otros grupos como los yauna.

INTRODUCCIÓN

Las palabras que dan el título a esta investigación, *enfermedad occidental se cura con medicina occidental*, fueron dichas en el año 2011 por Gerardo DÍA Macuna en una entrevista, indígena de la *gente de día, i~bia ~basa* (m), autoreconocidos como *macunas*, cuando trabajaba como secretario de medio ambiente y ordenamiento territorial de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis –ACIYA-. Gerardo intentaba explicar con esas palabras, frente a la opinión pública nacional e internacional, el pensamiento de las *autoridades tradicionales* del Resguardo cuando decidieron llamar a una institución del Estado para proteger el territorio del resguardo indígena de la explotación del oro del subsuelo en uno de los principales lugares sagrados, *Yuika* (t), *Yuisi* (m) o el raudal (cachiveira) de *la libertad*, declarando su territorio como Parque Nacional Natural:

“la mejor opción de blindar [proteger] un territorio era llamar al Estado, es decir: enfermedad occidental se cura con medicina occidental. Y si todos las licencias mineras las da el Estado, había que llamar al Estado para que defendiera el territorio” (Fundación Gaia Amazonas –FGA-, 2011: s.p.).

Estas palabras fueron las que inspiraron realizar esta etnografía sobre la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis, más claramente, sobre las territorialidades y la autonomía indígena en el bajo Apaporis. Fueron los *tradicionales* Rondón Tanimuca y Benjamin Tanimuca -etnia *yairimara* o *gente tigre* (jaguar u onça) en el español regional, junto a otros *tradicionales* del bajo Apaporis, quienes a partir de sus prácticas rituales de *manejo del mundo*, *vieron* la minería en el raudal de *Yuisi* o *Yuika*, uno de sus principales lugares sagrados, como una “*enfermedad*” que venía contra su territorio capaz de generar muerte, violencia y acabar con los *valores culturales* de sus pueblos, llevándolos a la extinción en pocos años. Ante esta “*amenaza*” minera, no solo buscaron una forma de detenerla, sino también de atacarla sobreponiendo la categoría territorial de Parque Nacional Natural, área protegida de conservación ambiental que tiene un carácter restrictivo de uso indirecto del suelo y el subsuelo (arts. 329 y 331 del Código Nacional de Recursos Naturales Renovables –CNRNR-, 1974).

El Resguardo Indígena y actual Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis está habitado por 1.854 personas¹ de diversos pueblos indígenas que pertenecen principalmente a tres familias lingüísticas del llamado *complejo cultural del vaupes* o *complejo cultural de Rio*

¹ Comunicación personal de Gonzalo Macuna, secretario de territorio y medio ambiente de la Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis, en abril de 2016.

*Negro*² (EPP & STENZEL, 2012; CORREA, 1996) : **Tucano oriental**: *ide ~basa* (gente de agua), *i~bia ~basa* (gente dia), *hea~yara* (gente leña) y *emoa ~basa* (gente majiña), grupos conocidos genéricamente como *macunas*, pero que junto con los *wiyua* y los *roea* se autodenominan *Hee yaia* o jaguares tripa de *yurupari*; *yairimara* (gente nietos de tigre) y *yuiwejemajá* (gente de voz gruesa) conocidos genéricamente como *tanimucas*, *wejeñememajá* (gente de la mitad del mundo) conocidos genéricamente como *letuamas* y *yauna*, que se autodenominan como *Ãta boia Yaia*, jaguares de piedra blanca; *barasana*, *taiwano*, *tuyuca* y *karapanã*; **Arawak**: *cabiyari*, *yucuna*, *matapí* y la familia lingüística **Nadahup** con los *yujup* o *yuhup*, conocidos genéricamente como *makú* o anteriormente como de familia lingüística *makú-puinave*. Estos habitantes de los diferentes pueblos indígenas se asientan espacialmente en 19 *comunidades* o aldeas multiétnicas a orillas del río Apaporis³, donde alrededor de la maloca (palhosa) como centro ceremonial y ritual se organizan las viviendas de cada una de las familias, una escuela comunitaria y las áreas deportivas. Algunas comunidades también cuentan con puesto de salud.

Para los habitantes del bajo río Apaporis, las *autoridades tradicionales indígenas* o también llamados *tradicionales*, son las principales autoridades espirituales y políticas del territorio, y junto con los *capitanes* como autoridades civiles de cada comunidad, forman la Asamblea de *capitanes* y *autoridades tradicionales* de las comunidades asociadas, máximo órgano decisorio de esta asociación del Resguardo Indígena (ACIYA Estatutos, 2011⁴). Muchos de estos *capitanes* son a la vez reconocidos *tradicionales*, principalmente entre los grupos *tanimuca*, mientras que entre los *macuna* si existe una clara diferenciación entre estos dos tipos de autoridades locales⁵. Los *tradicionales* también son llamados *pensadores*, *brujos*, *curadores de mundo*, *chamanes* o *payés*, aunque cada categoría recalca un tipo de ejercicio de chamanismo particular que también puede manejar un *tradicional* (ver ACIYA Plan de Ordenamiento Territorial –ACIYA POT-, 2000; ARHEM et al., 2004; FRANKY, 2004).

² En Brasil, una parte de la región del noroeste amazónico es conocida como el complejo sociocultural del alto Río Negro y en Colombia como complejo sociocultural del Vaupés, que se extiende por los ríos Vaupés, Papuri, Pirá-Paraná y el río Apaporis hasta el alto y medio Río Negro en Brasil (Cf. Epps & Stenzel, 2012; Correa, 1996). Cayón (2002) y Franky (2000) proponen incluir en este complejo sociocultural los pueblos indígenas Yucuna y Matapí por el uso de “mambe” y el “tabaco de oler”, además del complejo ritual del Yurupari que practican.

³ Las comunidades son el término usado localmente por los indígenas y el Estado para referirse a los nuevos asentamientos o aldeas multiétnicas que se comenzaron a formar después de la época de las caucherías (1970). Actualmente existen 19 comunidades multiétnicas en el Parque (Ver **Figura 3**). En adelante, *comunidades* tendrá este sentido de asentamiento multiétnico.

⁴ Según los estatutos de ACIYA aprobados en el año 2011, “En aquellos asuntos que se comprometa la integridad cultural y territorial, la decisión final será tomada por las Autoridades Tradicionales de la Asociación”.

⁵ Cuando menciono *macuna* o *macunas* me refiero más a los diversos grupos indígenas con relaciones de afinidad que hablan esta lengua, y no a un etnonimo de un grupo étnico específico, aunque algunos se reconocen como macunas frente a otros indígenas y funcionarios del Estado. Al hablar de *tanimucas* también hago referencia a grupos hablantes de la lengua *tanimuca*, pero que comparten relaciones agnáticas ó de agnación mítica más que de afinidad entre ellos.

Estos especialistas rituales basan su autoridad en el conocimiento erudito de *la palabra de vida* o *palabra de curación*, *yeoroka* (t) o *ketioka* (m), lo que ellos mismos definen como “*la tradición*”; así como también de las historias de origen, de los primeros seres, de los demiurgos y de los personajes importantes de cada grupo étnico o *gente*⁶, las narrativas *majaroka* (t) ó *basaoka* (m), consideradas como “*la historia*”; y del desarrollo de un ciclo anual de rituales *bayaroka* (t) o *bayaoka* (m) para el manejo de las épocas, llamado *weje je'raka* (t) ó *rodori gaye* (m), -compuesto de bailes tradicionales maloqueros y actividades como quema, preparación de cultivos, caza y recolección-, fuera de otras actividades rituales de *prevención*, *protección* y *curación de mundo*, prácticas que claramente envuelven un amplio reconocimiento social, aspectos importantes para la identidad cultural y que forman el llamado *manejo tradicional del territorio* ó *manejo del mundo* que los diferentes pueblos indígenas que habitan el bajo Apaporis reivindican en espacios políticos; narrativas, rituales y cantos que evocan la memoria de un pasado común que mantiene las diferentes alteridades entre sus grupos étnicos, historias que se inscriben en el espacio, dando forma a su territorio y relacionándolos con lugares donde habitan y con otros estos seres con quienes conviven.

En Colombia, la categoría territorial de resguardo indígena tiene un origen colonial que fue retomada durante las movilizaciones indígenas de los años 1970 en sus demandas territoriales. Actualmente son territorios de propiedad colectiva de las comunidades indígenas a favor de las cuales se constituyen, y conforme a los artículos 63 y 329 de la Constitución Política de Colombia de 1991 –CPC 1991- tienen el carácter de *inalienables*, *imprescriptibles* e *inembargables*. Son una institución legal y sociopolítica de carácter especial, conformada por una o más comunidades indígenas, que con un título de propiedad colectiva del suelo que goza de las garantías de la propiedad privada, poseen su territorio y se rigen para el manejo de éste y su vida interna por una organización autónoma amparada por el fuero indígena, su sistema normativo propio y sus propias Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas –AATI’s- o cabildos indígenas (Art. 21 ley 2164 de 1995).

Estas *autoridades tradicionales indígenas* que conforman ACIYA han sido reconocidas legalmente por la Dirección General de Etnias del entonces Ministerio del

⁶ *Gente* es una categoría utilizada localmente para definir lo que podemos llamar pueblos indígenas en el lenguaje internacional y nacional (OIT 169; Constitución Política de Colombia CPC de 1991), grupos étnicos ó sibs en la antropología (HUGH JONES C, [1979] 2011), es decir, define una línea de parentesco por descendencia patrilineal, unos bienes rituales y unas relaciones de socialidad y alianza con otros grupos (CAYÓN, 2013). Usan el término *gente mara* (t) ó *~basa* (m) en cada una de sus lenguas, pero en español los designan como grupos étnicos, clanes, o grupos, “*de la gente de tigre*” ó “*gente churuco*” “*gente de agua*”. Así mismo describe relaciones de socialidad con otros seres de la primera humanidad, al designar a los dueños de los lugares sagrados como “*gente*” con la cual mantienen intercambios recíprocos.

Interior y de Justicia de Colombia a través de la resolución No. 135 del 11 de octubre del año 2002, como una entidad de *autoridades públicas* de carácter especial, basados en el decreto 1088 de 1993 que regula su conformación y en el marco de las políticas de reconocimiento étnico estipuladas en la CPC de 1991, aún vigente. La CPC de 1991 reconoció a los resguardos indígenas como futuras Entidades Territoriales Indígenas -ETI's-⁷, es decir, como una entidad territorial autónoma en aspectos políticos, administrativos y fiscales similar a los municipios que conforman los Departamentos -máximos entes territoriales de Colombia-, junto a otras categorías territoriales existentes como son las áreas protegidas y las reservas forestales de carácter público (Titulo XI, art. 286; art. 329 y art. 56 transitorio CPC, 1991).

Por otro lado, la categoría de Parque Nacional Natural -PNN- que fue sobrepuesta al resguardo fue primeramente mencionada en la Ley 2ª de 1959, pero su actual regulación se estableció en 1974 a través del Código Nacional de Recursos Nacionales Renovables -CNRNR-, en el contexto de la participación del antiguo Instituto Nacional de los Recursos Nacionales Renovables -INDERENA- de las directrices surgidas en la Conferencia Internacional sobre Medio Ambiente Humano realizada en Estocolmo (Suecia) en el año 1972, que adoptó las categorías de áreas protegidas establecidas por la Unión Internacional de Conservación de la Naturaleza -UICN- en el segundo congreso internacional de áreas protegidas realizada en el mismo año. Fue así que se reguló legalmente la categoría de Parque Nacional Natural en el CNRNR como un área protegida del Sistema de Parques Nacionales Naturales⁸ -SPNN-:

“que permite su autorregulación ecológica y cuyo ecosistema en general no ha sido alterado sustancialmente por la ocupación humana, donde especies vegetales de animales, complejos geomorfológicos y manifestaciones históricas o culturales tienen un valor científico, educativo, estético y recreativo nacional y para su perpetuación se somete a un régimen adecuado de manejo” (art. 329 CNRNR, 1974).

A partir de la CPC de 1991, al igual que los resguardos indígenas los parques nacionales naturales son considerados legalmente *inalienables, imprescriptibles e*

⁷ Los Resguardos indígenas como entidades de Régimen Especial podrían constituirse en Entidades Territoriales Indígenas y sus funciones dependerían de lo que estableciera la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial -LOOT-, que fue parcialmente regulada con la ley 1454 de 2011 pero que dejó por fuera la regulación de las ETI's, por lo cual actualmente el gobierno nacional estableció el decreto 632 del 10 de abril de 2018, que busca regular el funcionamiento de los territorios indígenas en áreas no municipalizadas, debido al vacío jurídico-político-administrativo existente en el ordenamiento territorial colombiano. Hasta el día de hoy los Resguardos Indígenas como futuras ETI's son regulados por el artículo 329 de la Constitución Política que las reconoce y el artículo 330 que establece las funciones de los territorios indígenas.

⁸ El Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia incluye los siguientes tipos de áreas protegidas: parque nacional, reserva natural, área natural única, santuario de flora, santuario de fauna, vía parque.

inembargables (art. 63) y su protección como *áreas de especial importancia ecológica* está a cargo del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial -MAVDT-, a través de la unidad administrativa especial llamada Parques Nacionales Naturales de Colombia -PNNC- creada desde el año de 1993. El SPNN fue incorporado dentro de las categorías de áreas protegidas públicas del país, junto con otras categorías⁹, que con las reservas naturales de la sociedad civil como áreas protegidas privadas, los actores sociales e institucionales y los instrumentos de gestión, conforman las categorías de áreas protegidas del Sistema Nacional de Áreas Protegidas -SINAP- de Colombia (Departamento Nacional de Planeación -DNP- CONPES¹⁰ 3680, 2010; Decreto 3572 de 2011).

En este sentido, la sobreposición de parques nacionales naturales sobre territorios de resguardos indígenas implica la sobreposición de autoridades administrativas de carácter ambiental (PNNC) sobre las autoridades públicas especiales y ambientales de los territorios de resguardo indígena (AATI's). Es decir, una sobreposición de jurisdicciones en donde se trasladan o comparten competencias y derechos territoriales indígenas con un organismo controlado por el estado central, con todos los efectos sobre la normatividad del territorio y las formas de autoridad y autonomía territorial indígena al interior del mismo resguardo.

Si bien hay puntos en común entre las dos categorías territoriales -su calidad de *inembargables, imprescriptibles e inalienables*-, la sobreposición de un parque a un resguardo indígena suscita muchos interrogantes sobre la autoridad y la toma de decisiones, la propiedad sobre el territorio y los recursos, que se intensifican al pensar que la declaración del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis, a diferencia de la mayor parte de los otros parques de Colombia, fue solicitada directamente por los *tradicionales* de ACIYA al MAVDT y a PNNC.

¿Cómo los análisis de las *autoridades tradicionales y capitanes* de los pueblos indígenas del bajo Apaporis han servido para interpretar y responder a un macro-proyecto de minería de oro en uno de sus principales lugares sagrados, *Yuika* (t), *Yuisi* (m) o el raudal (cachiveira) de la libertad, con la declaración de un parque nacional natural? ¿De qué forma las prácticas culturales han sido agenciadas para responder a los desafíos contemporáneos suscitados por el estado y la economía global? A partir de estas preguntas, el objetivo de esta

⁹ Como son las reservas forestales, los parques naturales regionales, los distritos de manejo integrado, los distritos de conservación de suelos y las áreas de recreación

¹⁰ El Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes) es un organismo asesor del Gobierno en materia de desarrollo económico y social, y es el encargado de estudiar y recomendar políticas generales en esas áreas. De ahí la existencia de un CONPES Indígena para tratar asuntos sociales de habitantes auto-reconocidos como indígenas.

disertación es realizar una etnografía de las respuestas políticas indígenas que fueron desplegadas para enfrentar un proyecto minero a través de la sobreposición de la categoría de Parque Nacional Natural al 100% del territorio de su resguardo.

Algunos estudios que abordan el fenómeno de creación de áreas protegidas lo caracterizan como un nuevo proceso de *territorialización estatal* en donde el Estado extiende su control administrativo sobre áreas con fronteras reivindicadas (BARRETO FILHO, 2010; STEVENS, 2014), incorporando a la lógica del capitalismo tierras que antes estaban marginadas del desarrollo nacional (SERJE, edit., 2012) y a través del lenguaje de la conservación violentan a las poblaciones locales (WEST et al., 2006; REZENDE et al., 2013; BOCAREJO & OJEDA, 2015); también como parte de una nueva arremetida neocolonial del Estado a través del discurso de la participación y de la valoración del conocimiento tradicional (SANDLONS, 2014); o como un proceso de *ambientalización* de territorios y personas donde se busca que los pueblos indígenas adopten nuevos valores y comportamientos (AGRAWAL, 2005; DEL CAIRO, 2012; SANTOS, 2014).

Por otro lado, otros investigadores al analizar algunos procesos que movilizan los conceptos de biodiversidad y del conocimiento local o tradicional, en el contexto de la conservación ambiental y el desarrollo sostenible, concluyen que hay una relación de doble vía en la cual el Estado y los organismos multilaterales al reconocer categorías de derechos territoriales a pueblos indígenas y efectivizar el control territorial a través de dispositivos legales de gestión compartida o co-manejo, abren espacios de negociación de los discursos dominantes acerca de la naturaleza, la cultura, la historia, el territorio y la memoria de las poblaciones locales (ALMEIDA, 2004; NAZAREA, 2006; ESCOBAR, [2005] 2012; PAPALIA, 2012; TRENTINI, 2015).

Esta última perspectiva está más en sintonía con las investigaciones desarrolladas por Stephen Hugh-Jones (1988), Bruce Albert (2004), Robin Wright (1996), Luis Cayón (2014), Dany Mahecha (2015) y Carlos Franky (2004, 2006b), quienes reivindican los factores internos a los grupos indígenas, los llamados “filtros” socio-culturales o cosmológicos a través de los cuales los grupos indígenas re-interpretan, dan sentido y formulan modelos de acción política para afrontar nuevas realidades, como puede ser la sobreposición del PNN a la categoría de resguardo para proteger el manejo tradicional de su territorio de una amenaza minera.

La hipótesis que plantea esta disertación, es que la categoría de *manejo tradicional del territorio* ha ayudado como un marco interpretativo de las relaciones de los grupos indígenas del bajo Apaporis con el capitalismo, el poder del Estado y los problemas de la modernidad, así como ha servido para establecer un marco de interacción interétnico al interior de sus pueblos para organizar los acuerdos sociales frente a las políticas del Estado. Según los habitantes indígenas del bajo Apaporis, el *manejo tradicional del territorio* es la forma como se refieren en los espacios de intermediación intercultural a las prácticas locales de manejo: 1) *yeoroka* (t) o *ketioka* (m), relacionada a las curaciones o recitaciones chamánicas y a una ética de manejo de la vida y el cosmos en la maloca; 2) *majaroka* (t) o *basaoka* (m), que definen las historias de origen de cada grupo étnico y especifica la identidad y territorialidades de los diferentes pueblos indígenas y 3) *bayaroka* (t) o *bayaoka* (m), que son las ceremonias rituales relacionadas con el manejo del ciclo anual de rituales *weje je' raka* (t) o *rodori gaye* (m), llamado también en escenarios interétnicos calendario eco-cosmológico y cultural.

El Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis: contexto de las sobreposiciones territoriales en la región amazónica colombiana.

El Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis fue declarado por la resolución 2079 del 27 de octubre 2009 del MAVDT y sobrepuesto al 100% del territorio del Resguardo Indígena, territorio indígena reconocido por el estado desde 1988. Hace parte del Departamento de Amazonas, en jurisdicción de los corregimientos departamentales de La Pedrera, La Victoria y Mirití-Paraná, y del Departamento del Vaupés en el municipio de Taraira, con una extensión de 1.056.023 hectáreas que incluyen el lecho del río de la cuenca baja del río Apaporis¹¹, que sirve de límite entre los dos Departamentos (Ver **Figura 1**).

¹¹El bajo río Apaporis o bajo Apaporis es un sector del río que comprende el área entre la confluencia del río Cananarí al nororiente hasta la desembocadura del río Apaporis en el Caquetá, en el límite entre Brasil y Colombia. (DOMINGUEZ, 1975).

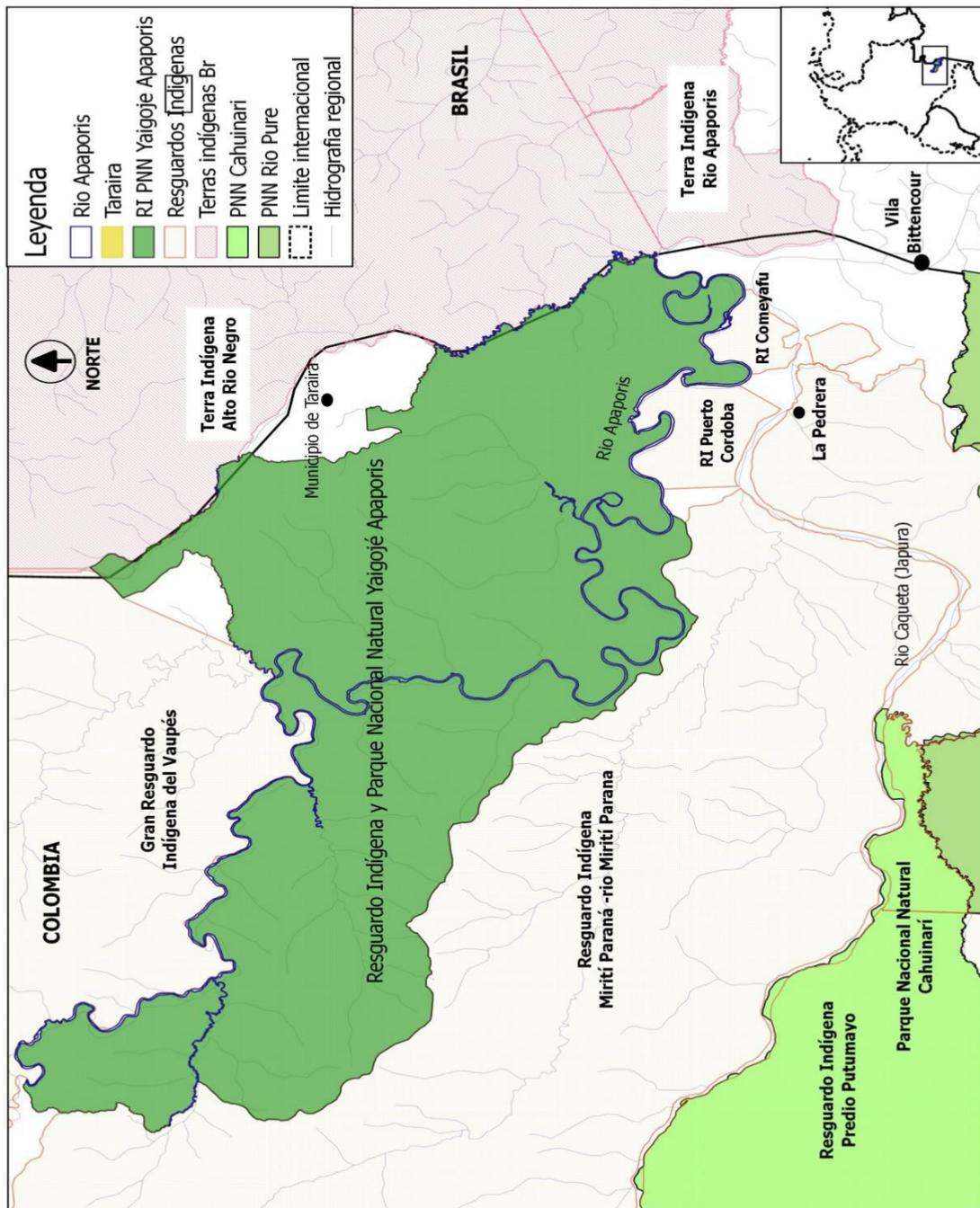


Figura 1 Localización del Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis

FUENTE: Alejandro Ramírez. Laboratorio de Antropología, Territorios y Ambientes/ Centro de Estudios Rurales. LATA/CERES, UNICAMP. 2015.

El Resguardo indígena y actual Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis limita al norte con el resguardo del Gran Vaupés y al sur con los resguardos Mirití-Paraná, Puerto Córdoba y Comeyafú, que junto con los Parques Nacionales Naturales Cahuinari y Rio Puré,

hacen parte de lo que se ha denominado *mosaico de conservación del medio y bajo caquetá*, un conjunto de áreas protegidas y territorios indígenas colectivos de la región amazónica que propenden por mantener la funcionalidad ecosistémica necesaria para la consolidación de una estrategia de conservación de la cuenca amazónica. El río Apaporis desemboca sobre el río Caquetá (Japurá) en el territorio fronterizo entre Colombia y Brasil del distrito militar de Vila Bittencour, municipio de Japurá del Estado de Amazonas, junto a la Terra Indígena do Rio Apaporis y la Terra Indígena do Alto Rio Negro I, esta última ubicada en el municipio de São Gabriel de Cachoeira del mismo Estado.

El área protegida está conformada por un mosaico único de múltiples tipos de coberturas de bosque húmedo tropical y paisajes fisiográficos distribuidos por todo su territorio como las llanuras aluviales, serranías, terrazas con paisajes colinados que van desde los 90 metros hasta los 250 metros de altitud. La riqueza biológica y en biodiversidad del área es ampliamente reconocida. Hay presencia de más de 1.683 especies de plantas vasculares, de las cuales 17 presentan una distribución restringida al área; 52 especies que fueron registros nuevos para el país, 12 especies nuevas para la ciencia y 33 especies endémicas para Colombia. En fauna se pudieron registrar más de 362 especies de aves, 79 especies de reptiles y 73 de anfibios, 201 especies de peces, casi 400 especies de mariposas, que no se encontraban registradas para el país y para ningún área protegida del SINAP. De la misma forma, el área protegida contribuye a la protección de especies amenazadas a nivel mundial (UICN y Convención CITES) como el Lobo de agua (*Pteronura brasiliensis*), el Manatí (*Trichechus inunguis*), el Mico Colimocho (*Cacajao melanocephalus ouakary*) y tres especies de felinos (*Felis pardalis*, *Leo Onca* y *Felis concolor*), varias de las cuales representan la alta biodiversidad de la región amazónica y que junto con Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil están en la lista de los países con mayor biodiversidad en el mundo.

Las regiones geográficas en Colombia como la región amazónica, según el Instituto Geográfico Agustín Codazzi¹², constituyen *regiones naturales* o áreas con características homogéneas en cuanto a condiciones de relieve, climáticas, geológicas, geomorfológicas y de suelos, junto con las actividades socioculturales que los pobladores llevan a cabo en un paisaje visible, donde los grupos humanos lo moldean, pero a su vez reciben influencia del ambiente geográfico (IGAC, 2008). En el caso de ordenamiento

¹² El Instituto Geográfico Agustín Codazzi, IGAC, es la entidad encargada de producir el mapa oficial y la cartografía básica de Colombia; elaborar el catastro nacional de la propiedad inmueble; realizar el inventario de las características de los suelos; adelantar investigaciones geográficas como apoyo al desarrollo territorial; capacitar y formar profesionales en tecnologías de información geográfica y coordinar la Infraestructura Colombiana de Datos Espaciales (ICDE).

territorial ambiental, en Colombia existen 6 regiones geográficas definidas por el IGAC, y la región amazónica está formada por los Departamentos de Amazonas, Caquetá, Guanía, Guaviare, Putumayo y Vaupés, y parte del llamado piedemonte amazónico de los departamentos de los Departamentos del Cauca, Meta y Nariño.

En la región amazónica se localizan el mayor porcentaje de territorios indígenas titulados como resguardos y el mayor porcentaje de territorios considerados áreas protegidas con la categoría de Parque Nacional Natural de todo el territorio nacional. Los datos expuestos en el CONPES indígena 2013, que toma como base los datos (a 2010) del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural –INCODER–, institución encargado de la titulación, saneamiento, ampliación y restructuración de los resguardos indígenas entre 2003 y 2014¹³, se registraron en el país cerca de 796 resguardos indígenas que abarcan un área aproximada de 34 millones de hectáreas, equivalente al 30% del territorio nacional de Colombia. Ya en la región amazónica colombiana se localizan 195 resguardos indígenas legalmente constituidos, que representan alrededor del 52% del área territorial nacional con esta categoría de resguardo indígena y el 45% del territorio de esta región, con una población indígena de cerca del 8,2% de 770.633 ciudadanos colombianos que para 2011 se auto-reconocían como indígenas¹⁴ (UNAL CONPES Indígena, 2012).

Junto con los Resguardos Indígenas, existen otras categorías territoriales que también juegan un papel importante en el ordenamiento territorial y ambiental amazónico colombiano. La Zona de Reserva Forestal Protectora de la Amazonía -**ZRFPA**- fue declarada por la ley 2ª del año 1959 junto con otras 6 áreas de reserva forestal en todo el país, orientadas para el desarrollo de la economía forestal y protección de los suelos, las aguas y la vida silvestre. Si bien no es un área protegida, en su interior se encuentran áreas del Sistema Nacional de Áreas Protegidas -SINAP- y territorios colectivos. A partir de dos resoluciones el gobierno nacional actual disminuyó su extensión y dividió esta ZRFPA con propósitos de zonificación: la resolución 1277 de 2014 que reconoce 22.885.577 hectáreas de tierra en los

¹³ Actualmente el Incoder está en proceso de liquidación (Decreto 2365 de 2015), como parte del arreglo institucional planteado en el Plan Nacional de Desarrollo 2014-2018: “*Todos por un nuevo país*” (ley 1753 de 2015), creando la nueva Agencia Nacional de Tierras (Decreto 2363 de 2015) que será la encargada de administración de las tierras como recurso para el desarrollo rural, de la política de acceso a tierras y de la seguridad jurídica de los derechos de propiedad, además de gestionar, promover y financiar el desarrollo rural y agropecuario.

¹⁴ En Colombia, la categoría de grupos étnicos establecida en la constitución política de 1991 y en los instrumentos censitarios del DANE involucra no solo a la población autoreconocida como indígena, sino también a las personas que se autoreconocen como *negros*, *afrodescendientes* y *palenqueros*; personas que se autoreconocen como *raizales* y personas que se autoreconocen como *Rom o gitano* [cigano] (este último grupo reconocido a partir de la Resolución No. 22 de 2 de septiembre de 1999 de la Dirección General de Etnias del Ministerio del Interior y de Justicia). Para este análisis solo se tiene en cuenta la población auto-reconocida como indígena. La Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom es la institución encargada de promover el reconocimiento de la diversidad étnica y sexual (población LBGTI) y el ejercicio de sus derechos y es un área misional del Ministerio del Interior (2011), antiguo Ministerio del Interior y de Justicia.

Departamentos de Amazonas, Cauca, Guainía, Putumayo y Vaupés y la resolución 1925 del 30 de diciembre de 2013 que reconoce un total de 12.004.504 hectáreas en los departamentos de Caquetá, Guaviare y Huila, zonificadas a partir 3 tipos de usos: zona A) mantenimiento de los procesos ecológicos básicos necesarios para asegurar la oferta de servicios ecosistémicos; zona B) áreas destinadas al manejo forestal y zona C) áreas que sus características biofísicas ofrecen condiciones para el desarrollo de actividades productivas agroforestales, silvopastoriles y otras compatibles con los objetivos de la Reserva Forestal y las cuales deben incorporar el componente forestal (MAVDT, Resolución 1277 de 2014 y Resolución 1924 de 2013).

Así mismo, buena parte del territorio amazónico está bajo alguna de las categorías de área protegida del SPNN. Existen en Colombia 59 áreas protegidas que hasta el 2016 representaron el 11,27% de la superficie nacional continental y el 1,5% del área marina en el país, de las cuales 26 están sobrepuestas a territorios étnicos y 14 directamente sobre resguardos indígenas; 11 áreas protegidas del SPNN bajo la Dirección Territorial Amazonas – DTAM- están sobrepuestas a territorios indígenas en la figura de resguardo o territorios tradicionalmente ocupados por indígenas (no certificados como resguardos, parcialidades indígenas, territorios de indígenas en aislamiento voluntario o territorios tradicionales pero con reconocimiento de derechos constitucionales); estas 11 áreas del SPNN bajo responsabilidad de la DTAM representan el 58% del total de territorio nacional con alguna categoría de área protegida del SPNN. Los tipos de sobreposición¹⁵ o traslape que se presentan en esta región amazónica son de diversa gama, e incluyen sobreposiciones de áreas protegidas parciales o totales a un solo resguardo indígena, a varios resguardos indígenas de pueblos indígenas diferentes, en porciones diversas a cada uno, o a varios territorios tradicionales y resguardos a la vez (PNNC, 2011a; 2014) (Ver **Figura 2**).

¹⁵ El término sobreposición también es usado en Colombia, sin embargo, en el caso de sobreposiciones de áreas protegidas y en general de otras categorías territoriales, Parques Nacionales Naturales de Colombia utiliza la palabra *traslape*. Traslape a partir de su etimología se entiende como *parte de una cosa cubierta con otra* (Diccionario RAE) y es usado por los funcionarios para reflejar la coexistencia de dos figuras jurídicas que se intersectan en cuanto tienen la misma connotación jurídica y política. Sin embargo, utilizaré la palabra sobreposición, *añadir o poner algo encima de otra cosa* (Diccionario RAE) en mis análisis y comentarios, y mantendré la palabra *traslape* cuando fuera usada por las personas de la región o funcionarios, con el ánimo de acentuar las particularidades jurídicas y políticas de ambas categorías y mantener diálogos con el grupo de investigación del cual hago parte.

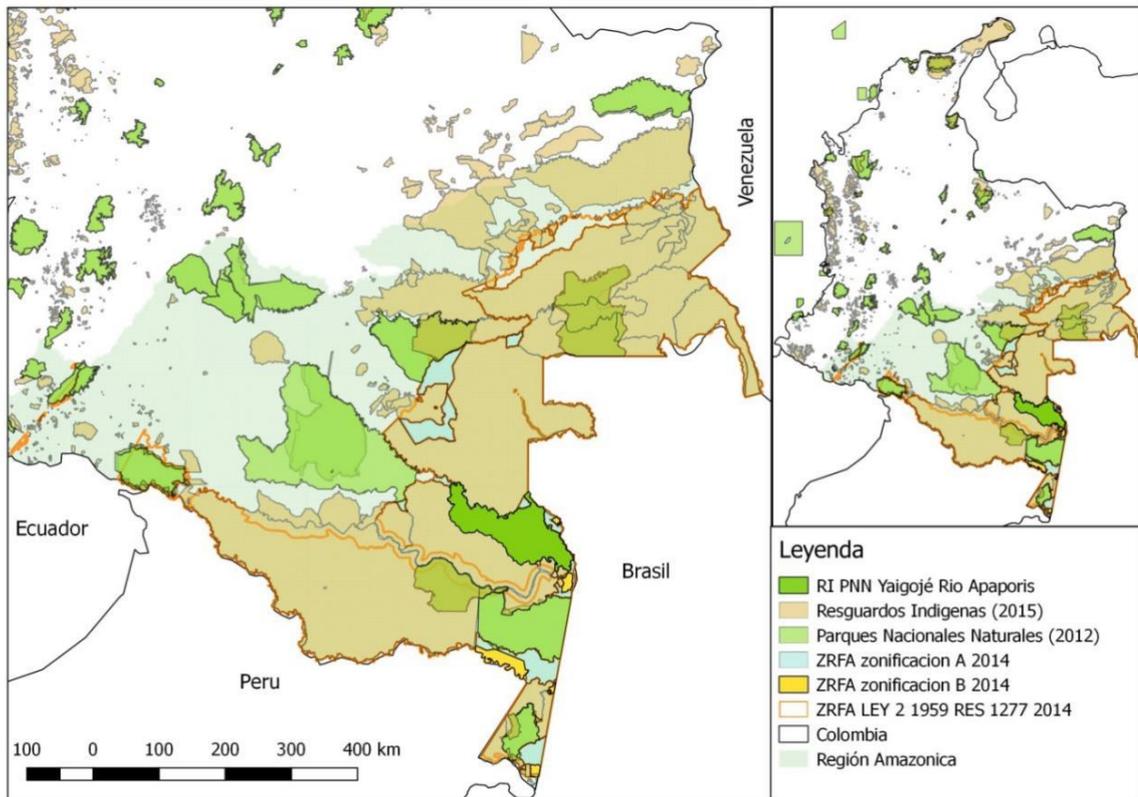


Figura 2 Sobreposiciones territoriales de áreas protegidas del SINAP sobre resguardos indígenas en la región amazónica colombiana.

FUENTE: Alejandro Ramírez. 2015. LATA/CERES, UNICAMP.

La región amazónica colombiana concentra así una gran proporción de categorías territoriales sobrepuestas bajo la figura de Reserva Forestal, Resguardos indígenas y áreas protegidas del SPNN, fuera de otras categorías político-administrativas como los Departamentos, municipios o los Corregimientos Departamentales y áreas del SINAP. Aunque presenta un bajo índice demográfico, la región tiene la mayor diversidad étnica y cultural del país. De los 102 pueblos indígenas reconocidos por la Organización Nacional Indígena de Colombia -ONIC-, 62 se encuentran en la amazonia. Sin embargo, a pesar de esta alta proporción de territorios indígenas reconocidos legalmente por el estado, la situación de vulnerabilidad de estos pueblos indígenas que habitan en territorios fronterizos y en condiciones de marginamiento económico y político del estado es muy alta. De los 102 pueblos indígenas existentes en el país, 32 están en condición de riesgo de desaparecimiento físico y cultural, con menos de 500 habitantes; de estos 32 pueblos, 23 están localizados en la amazonia; 11 de estos pueblos allí localizados tienen entre 200 y 500 habitantes (ONIC, 2011; UNAL CONPES indígena, 2012).

Esta gran diversidad étnica en los territorios indígenas de la amazonia colombiana es palpable en el Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural Yaigoje Apaporis, donde conviven habitantes de por lo menos 12 grupos étnicos diferentes pertenecientes a tres troncos lingüísticos distintos, como fue descrito párrafos atrás, siendo una de las áreas protegidas de la amazonia con mayor diversidad cultural y lingüística. Así mismo, en menor proporción habitan otras personas de la etnia *puinave* (posible familia lingüística *Maku*), *bará*, *tucano*, *tuyuca* y *piratapuyo* (familia lingüística tucano oriental). De los pueblos indígenas que habitan el bajo Apaporis, *Kabiyaris*, *yaunas* y *yujup* se encuentran en una condición de exterminio físico y cultural, con menos de 200 habitantes cada pueblo (Auto 004 de 2009, Consejo de Estado Colombiano).

Así como es palpable para el caso de Resguardo Indígena y PNN Yaigojé Apaporis y para la región amazónica colombiana, a nivel del bioma amazónica¹⁶ también confluyen estas dos características, siendo uno de los bosques tropicales más conservados a nivel mundial y con varios países que tienen los mayores índices de diversidad biológica y cultural. Esta relación entre diversidad biológica y diversidad cultural ha dado soporte al “*paradigma de la doble conservación*” o diversidad biocultural, que actualmente delinea las directrices de las agencias de conservación internacional -UICN, PNUMA, FAO, WWF- y que ha sido adoptado por varios países suramericanos en sus principios de manejo ambiental a través del establecimiento de áreas protegidas (DUMOLIN, 2005; BORRINI-FEYERABEND, G. et al., 2010).

En términos generales, más del 80% de las áreas protegidas del bioma amazónico están sobrepuestas a territorios tradicionalmente ocupados por pueblos indígenas o por poblaciones tradicionales (BARRAGÁN, 2008), reconocidos legalmente o no reconocidos legalmente, y nuevos enfoques de conservación basados en la cultura y en la gestión de territorios comunes han dado pie a proponer una nueva categoría de gobernanza ambiental conocida como “*Territorios Indígenas de Conservación y Áreas conservadas por pueblos Indígenas*”, conocida por su sigla en inglés como ICCA, que si bien no son áreas protegidas, están siendo incorporadas en el patamar de la conservación ambiental internacional desde 2008 (BORRINI-FEYERABEND, G. et al., 2010).

¹⁶ Un bioma es un paisaje bioclimático con características similares a lo largo de su extensión. El bioma amazónico se refiere al área de bosques húmedos tropicales, bosques inundables y otros que comparten Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Guyana Francesa, Perú, Surinam y Venezuela.

Sin embargo, como lo exponen varios estudios realizados en áreas protegidas y territorios indígenas del bioma amazónico, la mayor parte de estos territorios y los modos de vida de sus habitantes se encuentran bajo amenazas constantes relacionadas con las transformaciones en el uso del suelo promovidas por emprendimientos ganaderos y de industrialización agrícola, de tala ilegal de maderas, así como por proyectos de desarrollo económico que los diferentes estados emprenden: la construcción de carreteras transoceánicas, proyectos hidroeléctricos, la explotación petrolera y la concesión de licencias para hacer minería a gran escala. La minería a gran escala, junto con la minería no formal, se han convertido en una de las mayores amenazas para los territorios tradicionalmente ocupados debido a sus altos impactos en los modos de vida de sus habitantes y a los impactos ambientales sobre sus territorios (Ver: HECK. C, 2014; MARÉS DE SOUZA FILHO & BUENO WANDSCHEER (Coords.), 2016).

La región Amazónica ha sido concebida por mucho tiempo como reserva de materias primas que debe ser integrada a procesos productivos nacionales y globales, en contextos históricos diversos: los *descimentos* portugueses, las misiones católicas y evangélicas, la explotación del caucho, la explotación de pieles y desde la década de 1980 con la explotación de petróleo y la extracción minera del subsuelo de metales como el oro; iniciativas que demuestran cómo estos pueblos indígenas han estado relacionados con las dinámicas económicas y políticas regionales, nacionales y globales desde por lo menos hace 4 siglos, donde la relación con la sociedad mayoritaria, imperios, estados y el mercado mundial, han derivado en relaciones sociales de dominación y dependencia construídas históricamente en relación a fuerzas globales y directrices políticas que los diferentes actores han dirigido hacia la región, como es el caso del bajo Apaporis (MAHECHA, 2015; CAYÓN, 2013, 2002; FRANCKY, 2004).

Se debe reconocer que este tipo de amenazas y conflictos no se reducen al ámbito de la región amazónica. Los actuales conflictos por proyectos extractivistas de minería del subsuelo suscitados por inversiones de capital de corporaciones transnacionales y avalados por las políticas económicas neo-liberales de los diferentes países, junto con iniciativas de minería no formal¹⁷ relacionan a varios pueblos indígenas, comunidades campesinas y

¹⁷ De acuerdo al Código Minero Colombiano establecido por la Ley 685 de 2001, en su artículo 159, la minería ilícita es definida por el Estado como “*La exploración y explotación ilícita de yacimientos mineros, constitutivo del delito contemplado en el artículo 244 del código penal, se configura cuando se realicen trabajos de exploración, de extracción o captación de minerales de propiedad nacional o de propiedad privada, sin el correspondiente título minero vigente o sin la autorización del titular de dicha propiedad*” (Código de Minas, 2001: Capítulo XVII. Art. 159). Si bien desde las disposiciones legales este tipo de minería tiene este calificativo de ilegal o ilícito, en los territorios locales las personas tienen

movimientos ciudadanos de Colombia, América y del mundo¹⁸, en nuevas formas de agencia política y movilización para detener estas iniciativas y manejar las transformaciones sociales y territoriales que producen (CADENA, 2015; KIRCHS, 2014; BEBBINGTON & BURY (ed), 2013).

En el ámbito nacional se podrían presentar muchos ejemplos de este tipo de conflictos, aunque sólo por espacio y por su alto impacto social presento dos¹⁹. Un primer caso es la resistencia ciudadana y campesina al mega-proyecto de oro en la mina la Colosa en la región del Tolima -Colombia-, una región con gran importancia hídrica y cultural para los habitantes de varios municipios de esa región, proyecto financiado por la empresa de capital surafricano *Anglo Gold Ashanti*, donde en el año 2013 se realiza la primera consulta popular como iniciativa legal para frenar la minería²⁰. Así mismo, las iniciativas de explotación de oro en el páramo* de Santurbán, en los Departamentos de Santander y Norte de Santander por parte de la corporación transnacional Minesa, del fondo árabe *Mubadala Investment*, han desplegado un movimiento ciudadano que ha movilizó más de 500.000 personas reivindicando la protección del agua que produce el páramo en varias ciudades y municipios de estos Departamentos, y actualmente dio pie para la zonificación de páramos en el país.

Frente a estas corporaciones transnacionales interesadas en los minerales del subsuelo en territorios indígenas, territorios tradicionalmente ocupados, campesinos y de grupos étnicos, las diferentes comunidades locales han reformulado estos conflictos a partir de

otras valoraciones acerca de lo que significa esta minería o hacer minería, más cuando son grupos que han estado marginados por parte de los programas y beneficios del Estado Social de Derecho, es decir, cuando esta actividad tiene relación con problemas estructurales nacionales en escenarios de desigualdad y marginalidad. Por eso la llamaré minería no formal.

¹⁸ Ejemplos contemporáneos al caso del Resguardo Indígena Yaigojé Apaporis en el escenario internacional, es la resistencia que los nativos Sioux y agricultores norteamericanos han ejercido frente al proyecto de construcción del oleoducto *Dakota Access*, que intenta pasar por los territorios sagrados de su reserva indígena *Standing Rock* en Dakota del Norte -Estado de Alabama-, Estados Unidos, quienes a partir de sus movilizaciones lograron detener el proyecto hasta el momento. Otro caso es la resistencia de los campesinos indígenas de Cuzco Perú, frente a la empresa peruana Minquest, adquirida por la corporación canadiense *Camino Minerals Corporations*, que ha iniciado exploraciones mineras (oro, plata y cobre) en el *Apu Ausangate* y el santuario del señor *Qoyllurit'i*, donde se realiza una reconocida peregrinación anual declarada Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO.

¹⁹ El atlas de justicia ambiental es uno de los productos del grupo de Organizaciones de Justicia Ambiental EJOLT, un proyecto financiado por la comisión europea que une científicos, activistas y organizaciones de la sociedad civil para mapear y discutir los conflictos de distribución ecológica a nivel mundial desde 2011 hasta 2015. En su servidor aparecen identificados para Colombia más de 51 conflictos directamente relacionados a la minería de oro y materiales de extracción del subsuelo y 19 conflictos relacionados con extracción de hidrocarburos. Después de la India (263), Colombia es el segundo país con más conflictos socioambientales identificados (127), seguido de Brasil (97) y muy de cerca otros países latinoamericanos. Ver: <http://www.ejolt.org>.

²⁰ Las consultas populares son mecanismos participativos del pueblo en el ejercicio de su soberanía (CPC de 1991, art. 103), en la cual se basa en una pregunta trascendental para el orden municipal, regional o nacional y la decisión se vuelve obligatoria (Ley estatutaria: No. 55 y 134 de 1994). La primera consulta popular de las más de 10 consultas realizadas hasta 2016, fue desarrollada en el municipio de Piedras -Tolima para saber si los habitantes de este municipio estaban de acuerdo o no con el proyecto minero de la empresa *Anglo Gold Ashanti*, la cual dio como resultado un no rotundo frente al proyecto. La corte constitucional reconoció el ejercicio de autonomía territorial que tienen los municipios frente al ordenamiento territorial y ambiental y el uso del suelo de su territorio (Sentencia T445-16).

* Paramo es un ecosistema montano intertropical con vegetación arbustiva, localizado entre 2.500 y 4.500 msnm con una gran importancia en la regulación hídrica pues captura el agua de las nubes.

sus experiencias de vida u ontologías en cada contexto local, nacional e histórico, desde donde los hacen comprensibles y explicables, experiencias a partir de las cuales se tramita constantemente aquel modo de producción capitalista y la alienación que produce, que afecta sus modos de vida y pone en riesgo sus formas de habitar, de relacionarse y su propia existencia (ESCOBAR, 2015; CADENA, 2015; KIRCHS, 2014). Un somero contexto sobre las afectaciones de la minería transnacional y la minería no formal a nivel nacional, podrán ayudar a comprender la configuración histórica que adquirió este tipo de iniciativas mineras en la época de la creación del PNN Yaigojé Apaporis.

El “Avatar colombiano”: los dilemas nacionales acerca del extractivismo minero y la conservación ambiental.

La sobreposición o traslape del Parque Nacional Natural solicitada por ACIYA sobre su resguardo indígena en el año 2009, ha sido expresado por los indígenas como una acción de “defensa” y “protección” de su territorio y su cultura, frente a una amenaza de explotación minera en *Yuika* (t) o *Yuisi* (m) por parte de *Cosigo Frontier Mining Corporation* sucursal en Colombia de *COSIGO RESOURCES LTD* (en adelante *Cosigo*), una corporación multinacional de capital mayoritariamente Canadiense²¹. *Cosigo* inició la solicitud de algunos títulos mineros²² en el año 2007 ante el antiguo Instituto Colombiano de Geología y Minería – INGEOMINAS-, que estaba bajo administración del Ministerio de Minas y Energía, para hacer una explotación de 2 millones de onzas de oro²³ en ese lugar sagrado y la llamada serranía de la libertad, y otros lugares dentro y fuera de este Resguardo Indígena, título minero que fue entregado el 29 de octubre de 2009, dos días después de ser declarado el parque.

²¹ La multinacional *COSIGO RESOURCES LTD* es una multinacional que fue formada por Andy Rendle en el año de 1987 en Alberta, Columbia Británica, Canada, corporación que surgió de *Horseshoe Gold Mining Inc* y que actualmente tiene su sede en Vancouver. Esta formada por diferentes compañías, como por ejemplo *COSIGO RESOURCES MINING (2005)* y *Cosigo Frontier*, quienes adelantan diferentes proyectos en el sector de minería, hidrocarburos y energía en diferentes países como al oeste de Canada, Colombia y surafrica. Es una compañía de responsabilidad limitada formada por socios y accionistas, que cotiza en la bolsa de valores de Canadá. La compañía es administrada y dirigida por varios directores, uno de los cuales es Andres Rendle, quien en 2005 era vicepresidente de Operaciones en Colombia, desde el año 2011 vicepresidente de Operaciones suramericanas y actualmente director ejecutivo de *COSIGO RESOURCES LTD*.

²² En Colombia los recursos mineros se consideran de propiedad del Estado y de utilidad pública. Son explotados a través de un contrato de concesión que se celebra entre el Estado y un particular para efectuar, por cuenta y riesgo de éste, los estudios, trabajos y obras de exploración de minerales de propiedad estatal que puedan encontrarse dentro de una zona determinada y para explotarlos en los términos y condiciones establecidos en el Código de Minas. Para ello se otorga un título minero, que da el derecho a explorar y explotar a través de un contrato de concesión que deberá estar inscrito en el Registro Minero Nacional (art. 14 y art. 45. Ley 685 de 2001 que expidió el Código Minero).

²³. 1 onza equivale a 28,34 gramos. Se proyectaban explotar aproximadamente 2 millones de onzas de oro, es decir 56.699.000 millones de gr, que equivalen a alrededor de 57 toneladas de oro.

Este proyecto de *Cosigo* estaba en sintonía con las políticas de desarrollo minero establecidas durante los dos periodos de gobierno del ex-presidente Alvaro Uribe Velez (2002-2006/2006-2010), influenciado por el alza de los precios de los minerales en el mercado internacional, lo que incentivó a implementar el nuevo código minero del país regulado por la ley 685 de 2001, cuyo objetivo de “*interés público es fomentar la exploración técnica y la explotación de los recursos mineros de propiedad estatal y privada*”. En su segundo periodo, a través del Plan de Desarrollo “*Estado comunitario: Desarrollo para todos*”, aprobado por la ley 1151 de 2007, su gobierno estableció tres pilares para desarrollar esta política: “*seguridad democrática*”, “*confianza inversionista*” e “*inclusión social*”, los cuales fueron la base de su política de *defensa nacional* como un argumento para confrontar las guerrillas de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia –FARC-²⁴.

Durante el periodo de gobierno de Alvaro Uribe Velez, gran cantidad de títulos mineros fueron entregados para financiar su política de “*seguridad democrática*”. Según los reportes del Anuario Estadístico Minero Colombiano –AEMC- de los años 2008 y 2009 (AEMC, 2008; AEMC, 2009; AEMC, 2013-2014) se pasó de 2.711 títulos mineros adjudicados en 2004 a 8.832 títulos mineros al empezar el año 2010. Esto significó que a través de la entrega de títulos mineros el Estado paso de una concesión de 1.270.609 hectáreas de tierra en el año 2004 a 5.428.119 hectáreas de tierra en el año de 2010, en diferentes territorios con circunscripciones especiales del territorio nacional como fueron las concesiones hechas en resguardos indígenas, áreas protegidas como parques nacionales y hasta dentro de la Zona de Reserva Forestal de la Amazonia –ZRFA-, áreas –con excepción de los resguardos indígenas y la ZRFA- que por ley no permiten la extracción minera.

Esta “*feria de títulos mineros*”²⁵, como varios analistas del país comentaron, tenía un propósito principal: los dineros estaban destinados principalmente a financiar el aparato militar de la *política de defensa y seguridad democrática* de ese gobierno, en franca lucha contra las “*narco-guerrillas*” colombianas; un episodio que transformó un reconocido

²⁴ LAS FARC, conformada mayoritariamente por campesinos de diversas regiones de Colombia, fue una organización política armada que se conformó desde 1960 como resultado de la Violencia Política entre los partidos tradicionales de Colombia -Liberales y Conservadores- en abierta confrontación con las fuerzas armadas legales de Colombia, confrontación que hizo desplazar numerosos campesinos de sus tierras y someterlos al fuego cruzado entre los combatientes. Desde el año 2012 con el gobierno de Juan Manuel Santos, las FARC’s realizaron unas negociaciones, que terminaron con un tratado de paz con el gobierno. Actualmente existen varios grupos “disidentes” del tratado de paz, como el frente 1 Armando Rios, que tiene presencia en el bajo Apaporis.

²⁵ Recomiendo ver la nota periodística de Camila Osorio en 2010 en el portal “La silla vacía”, donde se puede visualizar a través de algunos mapas la entrega de títulos mineros por periodos presidenciales (Ver <http://lasillavacia.com/historia/18648>) ; Otras noticias de la época que ayudan a dimensionar el contexto social del extractivismo minero son la columna periodística de María Teresa Ronderos “*La fiebre minera se apoderó de Colombia*” publicada el 6 de septiembre de 2011. (Ver <http://www.semana.com/nacion/articulo/la-fiebre-minera-apodero-colombia/246055-3>).

conflicto interno armado en una guerra contra el *narco-terrorismo de las FARC-EP* en el lenguaje de los medios de comunicación y de las instituciones del Estado. Esta “*feria*” tuvo diferentes implicaciones para las diversas organizaciones sociales en las diferentes regiones del país, como lo relatan algunos autores como Alvaro Pardo (2013) para la región del Amazonas y Luis Angel Trujillo (2014) para el medio y bajo río Caquetá, donde aumentó la presencia de actores armados en territorios indígenas, asesinatos, amenazas directas y persecución judicial a líderes de organizaciones sociales, desplazamiento de comunidades enteras, confinamiento militar, aumento de la minería legal y no formal, y en otras regiones donde aumentaron las masacres a familias y grupos locales que se resistían a este tipo de proyectos de la llamada “*locomotora minera*” con la presencia de las Autodefensas Unidas de Colombia y puestos de control del ejército (PAX, 2016).

En este contexto, los pueblos y territorios indígenas fueron uno de los más afectados por la violencia armada en un contexto extractivista, como lo reportaba James Anaya (2009) en su nota preliminar sobre la “*situación de los pueblos indígenas de Colombia*” del informe Especial sobre las situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas presentado a la Asamblea General de las Naciones Unidas - ONU- y que también fue denunciado a través de un reporte de *Human Rights Everywhere* - HREV- titulado “*Diagnóstico sobre la minería en territorios indígenas en Colombia*” (HREV, 2011). A nivel nacional, la serie de publicaciones de la Contraloría General de la República—CGR—²⁶ *Minería en Colombia*, compuesta por cuatro publicaciones que salieron al público entre los años 2013 y 2014 dirigida por Luis Jorge Garay, director del Grupo de Investigación de la Contraloría²⁷, abrían un espacio para analizar la problemática generada por la industria extractiva en la primera década del siglo XXI en Colombia, y por ello invitaba a reflexionar sobre “*la debilidad institucional con que Colombia afronta hoy la locomotora minera*” (CGR, 2013: 8)

Junto a esta aturdidora “*locomotora minera*” se entrelazaban los acuerdos nacionales e internacionales suscritos por el Estado colombiano para luchar contra el cambio climático, en los cuales la selva amazónica se presentaba como un lugar a “*preservar*” en esta

²⁶ La contraloría general de la república es la máxima instancia de control fiscal del estado y según el artículo 267 de la CPC de 1991 vigila la gestión fiscal de la administración y de los particulares o entidades que manejan fondos o bienes de la Nación.

²⁷ Los cuatro libros publicados por la Contraloría General de la República que hacen parte de la serie *Minería en Colombia* son: 1) Derechos, políticas públicas y gobernanza (2013); Institucionalidad y territorio, paradojas y conflictos (2013); 3) Daños ecológicos y sócio-económicos y consideraciones sobre un modelo minero alternativo (2014) y 4) Control público, memoria y justicia sócio-ecológica, movimientos sociales y posconflicto (2014). Para acceder a estas publicaciones puede seguirse el siguiente enlace de la página oficial de la Contraloría General de la República de Colombia: <http://www.contraloriagen.gov.co/web/guest/publicaciones>

lucha, que en los discursos internacionales del gobierno colombiano representaba casi el 51% del territorio nacional (Alvaro Uribe Velez, Intervención 64° período de sesiones de la Asamblea General de Naciones Unidas. 23/09/2009.).

En este sentido, tanto las áreas protegidas como los resguardos indígenas en la amazonia colombiana se asumían como herramientas para la conservación de la diversidad bio-cultural y el desarrollo sostenible, en medio de discusiones regionales e internacionales que venían cuestionando sobre el papel de los pueblos y territorios indígenas en las iniciativas de conservación ambiental (GUERRERO, SGUERRA & REY, 2007; BELTRAN, J (Edt) 2001; DUMOLIN, 2005). A nivel nacional, esta discusión se dio en el marco de un proceso de consulta previa sobre la modificación del decreto decreto 622 de 1977 (LABORDE, 2007; CECOIN, 2008a, 2008b,) y a través de la realización del *I Congreso Nacional de Áreas Protegidas* entre el 27 y 29 de octubre de 2009, que tuvo como slogan “*hacia un sistema nacional completo, representativo y eficazmente gestionado*”.

Fue en el contexto de este primer congreso nacional de áreas protegidas de Colombia que se oficializó la creación del PNN Yaigojé Apaporis. En la opinión pública nacional, la solicitud de pueblos indígenas para sobreponer un área protegida y así frenar un proyecto minero a gran escala tuvo gran repercusión, a través de reportes periodísticos y noticias que presentaban el caso como una batalla entre los indígenas del bajo Apaporis frente a la corporación multinacional *Cosigo* que quería explotar oro en el raudal y la serranía de la libertad, considerado el principal lugar sagrado de la mayor parte de las pueblos indígenas del bajo Apaporis y del complejo cultural del Vaupés. Uno de los titulares de la revista SEMANA llegó a calificarlo como “*El Ávatar colombiano*”, en relación a la película *Avatar*, de David Cameron: “*comunidades indígenas ancestrales se enfrentan a una minera empresa canadiense que busca oro en su territorio sagrado*”²⁸, reflexionando sobre el dilema ante el cual se enfrenta Colombia: el auge de la minería o la protección de ecosistemas estratégicos como la amazonia (LABORDE, 2009).

Algo interesante de esta nota, más allá de la dimensión fílmica en la que re-creaba la decisión de los indígenas reunidos en ACIYA de formar un parque para proteger su *territorio ancestral*, era mostrar que en Colombia aún no se tenía claro el papel que iban a jugar los pueblos indígenas en ambas iniciativas y que tenía divididas a las comunidades del resguardo, pues paradójicamente algunas de estas comunidades demandaron la declaración

²⁸Revista Semana. Tomado del site oficial de la revista el día 21 de mayo de 2011. Link: <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-avatar-colombiano/240100-3>

del parque con el apoyo de la corporación multinacional minera *Cosigo*, con quienes querían mantener tratos para desarrollar ese proyecto minero en algunas comunidades que hacían parte del territorio del resguardo indígena.

Como es de público conocimiento, *Cosigo* no realizó consulta previa con las autoridades del Resguardo Indígena para exponer su iniciativa y comenzó a desarrollar varias actividades como jornadas médicas al interior de las comunidades donde tenía interés económico, transporte de algunos habitantes menores de edad hasta la capital del país para visitar museos de ciencia y tecnología como MALOCA, la realización de una llamada cumbre indígena con el título “*Minería: un sueño posible para los indígenas*” en la comunidad de Bocas de Taraira el domingo 19 de mayo de 2011, entre otras actividades en el casco urbano del municipio de Taraira.

En otro editorial del periódico *El Espectador*, uno de los periódicos con mayor circulación nacional, el escritor, periodista y sociólogo Alfredo Molano establecía una representación idílica de la región, una mirada exótica del “*otro*”, escribiendo que gracias a sus cachiveiras y cataratas (raudales en el lenguaje regional) se habían mantenido a salvo de caucheros, misioneros, comerciantes y expedicionarios:

“razón por la cual sus selvas se conservan casi intactas, y su gente — *tanimucas, macunas, yaunas, letuamas*— también. La región es un gran puente entre las selvas del río Caquetá y las del Río negro, de ahí su importancia ambiental y cultural. Quizá no haya en el país comunidades indígenas menos contaminadas y envenenadas por la civilización occidental”²⁹.

Para PNNC, la decisión de crear un parque respondía a la solicitud de los pueblos indígenas del Resguardo y sus *autoridades tradicionales* de proteger el sistema de lugares sagrados y la *integralidad* del territorio, interpretando esta iniciativa como una forma de conservación basada en la cultura. Por ello PNNC consideraba que la solicitud estaba en consonancia con su percepción de este territorio como un lugar estratégico por su *integralidad ecológica*, pre-seleccionado en 1974 para ser incorporado en el SNPNN, reconocida como *hot spot* de biodiversidad en 1989, lugar donde se conservan especies de flora y fauna que hacen parte del centro de *endemismo* del Vaupés, algunas reportadas como en peligro de extinción y otras aún no identificadas científicamente (MAVDT, Resolución 2079 de 2009³⁰).

²⁹El Espectador. Tomado del site del periódico el día 4 de junio de 2011. Link: <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/yaigoje-apaporis-articulo-275132>

³⁰Resolución 2079 del 27 de octubre de 2009 del Ministerio de Ambiente, Vivenda y Desarrollo Territorial por la cual se declara el Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis.

Según la PNNC, las condiciones de *integralidad ecológica* de este territorio a partir de la *base natural* que lo caracteriza, además de estar en sintonía con los objetivos generales de conservación del país establecidos en el SINAP -*como son garantizar la conservación in situ de la biodiversidad, la oferta de bienes y servicios ambientales esenciales para el bienestar humano y garantizar la permanencia del medio natural como fundamento de la integridad y pervivencia de las culturas tradicionales del país-*, generaría beneficios específicamente relacionados con la protección de zonas altamente prioritarias para los procesos de regulación climática y estratégicas para el desarrollo de acciones relativas a la adaptación al cambio climático.

Para otros agentes no gubernamentales que tienen presencia en la región, como la Fundación Gaia Amazonas -FGA-, que prestó el apoyo económico y la asesoría legal a los indígenas en el proceso de declaración del área protegida, su decisión se relacionaba con su forma integral de ver el territorio, que no atiende a las divisiones del suelo y subsuelo que plantea el estado nacional y hace parte de las “*alianzas*” que estos pueblos han establecido históricamente con agentes externos y otros pueblos indígenas en el proceso de autonomía territorial indígena (Martín V. Hildebrand³¹, entrevista, 19/06/2015, El cocotal - río Caqueta).

Lo cierto es que la declaración del parque promovida por las *autoridades tradicionales* de ACIYA, llevaron a que el conflicto externo frente a la explotación minera se transformara también en un conflicto interno entre las comunidades: las comunidades asentadas en la margen del Departamento del Amazonas que querían proteger la *integridad de su territorio*, sus *prácticas de manejo tradicional* y su *pensamiento indígena*, contra algunas comunidades asentadas en la margen del Departamento del Vaupés que querían asociarse con la empresa minera, cooptados por los ofrecimientos de dinero y de proyectos productivos, y liderados por un colono nacido en Mitú de padre blanco y madre indígena llamado *Pirandira*³², que comenzó a mediar las relaciones entre algunos líderes comunitarios de las comunidades del margen Vaupés y la corporación multinacional *Cosigo* (Ver **Figura 3**).

³¹ Martín Von Hildebrand es doctor en antropología por la Universidad de la Sorbona en Paris. Llegó al bajo Apaporis desde 1972 en donde realizó sus estudios con grupos Tanimuca del río Guacaya sobre el río Mirití-Paraná y en el Apaporis. Desde entonces ha sido funcionario de varias instituciones del Estado como director de la Estación Antropológica de la Pedrera - 1974-1978, y después director de la antigua oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior -1986-1990- actualmente llamada Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom del Ministerio del Interior. Desde el año de 1991 formó la fundación GAIA Amazonas FGAY es su director, ONG que tiene presencia en toda la amazonia colombiana.

³² En algunos casos, debido a las implicaciones por el uso de los nombres en español sin haber consultado a las personas de las cuales hablo, se escribirán los sobrenombres por los cuales son conocidos localmente. En otros casos en los cuales no hay implicaciones locales de acuerdo con los entrevistados, se escribirán los nombres en español. El nombre indígena de la mayor parte de las personas con las que dialogué no fue convenido para su uso. Sin embargo, debo resaltar que la mayor parte de las personas entrevistadas accedieron a publicar su nombre en español ya que las acciones desarrolladas en el proceso de esta investigación son de conocimiento público, aprobadas por la Asamblea del Resguardo y la mayor parte de los entrevistados

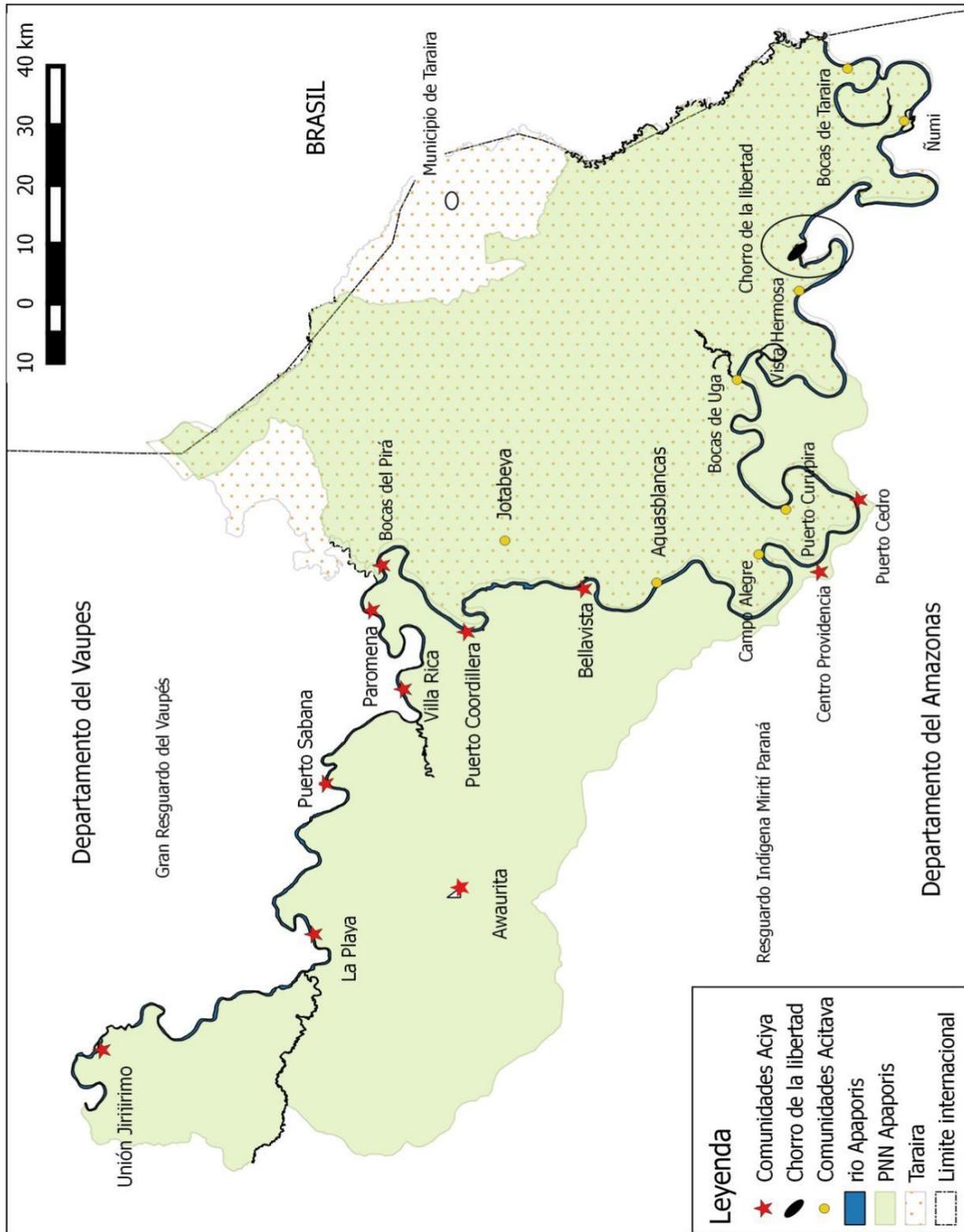


Figura 3 Comunidades del Resguardo Indígena y Parque Nacional Natural Yaigoje Apaporis

han participado en varios espacios de interlocución a nivel local, regional y nacional, tanto al interior como por fuera del territorio, en los que reiteran sus posiciones y en los cuales sus nombres en español han sido usados.

FUENTE: Alejandro Ramirez. 2015. LATA/CERES UNICAMP.

Algunos *Capitanes*³³ y *tradicionales* de estas comunidades del margen del Departamento del Vaupés nombraron a *Pirandira* como su representante y a través del financiamiento y asesoría legal de *Cosigo* promovieron la división de ACIYA, en la cual formalmente estaban organizadas las autoridades del resguardo de las 20 comunidades de ese entonces. Fue en medio de esta disputa por la declaración del parque que 5 comunidades localizadas en la margen del Departamento Vaupés se desvinculan formalmente de ACIYA y comenzaron a gestionar la conformación de la Asociación de Comunidades Indígenas de Taraira-Vaupés –ACITAVA–, que fue reconocida por la resolución 009 de 2011 de la Dirección de Asuntos Indígenas, minorías y ROM del antiguo Ministerio del Interior y de Justicia y de la que actualmente hacen parte 8 comunidades del bajo Apaporis.

Estas 5 comunidades y sus líderes que se organizarían en la nueva asociación indígena ACITAVA, comenzaron a cuestionar la autonomía de esa decisión de ACIYA de transformar su resguardo en Parque y concebían ese acto como una devolución del territorio Indígena al Estado, por ser un Parque Nacional Natural y quedar bajo la autoridad de una institución del Estado como PNNC, lo cual podría afectar sus medios de vida y el ejercicio de autonomía territorial indígena de que gozan las autoridades y comunidades del Resguardo. También denunciaban el “*sometimiento ideológico*” por parte de la FGA a los indígenas de la región:

*“quienes se han apropiado de nuestra presentación ante el mundo, especialmente Europeo para canalizar los recursos económicos que requieren para mandar sus asesores a nuestros territorios, y lograr una injerencia que se traduce en el control de la población, para la apropiación de la infinidad de recursos que ofrece nuestro ecosistema”*³⁴.

Este fue el punto de inflexión para abordar la cuestión. Esas traducciones que hacían estos periodistas, escritores, Ong’s y funcionarios de PNNC de la decisión de estos pueblos indígenas, junto con las propias declaraciones de los indígenas de ACIYA y

³³ Los capitanes en el bajo Apaporis son las autoridades civiles de cada comunidad que no obtienen remuneración directa por su trabajo. Es un cargo que se escoge por votación interna de cada comunidad y de libre remoción por la misma. Como autoridades civiles de cada comunidad o aldea multiétnica, se encargan de mediar las relaciones entre los habitantes de la comunidad para la realización de tareas comunitarias, entre las comunidades y la asociación, y entre las comunidades y las instituciones del Estado (POT ACIYA, 2000). Es una categoría externa re-significada en varios contextos históricos (CAYÓN, 2013) que fue apropiada por los indígenas por su parecido con el trabajo de maloquero, *ipi* (t), una especialización ritual que se encarga de mantener una maloca y a su especialista ritual o chaman *yoi’ki* (t) y al grupo de agnados y afines que dependen de la maloca en el contexto de formación de las nuevas comunidades multiétnicas.

³⁴ Esta denuncia fue hecha a través del canal de la asociación acitava en youtube. Para ver el conjunto de denuncias se puede acceder al canal a través del siguiente enlace: <https://www.youtube.com/user/asociacionacitava/videos>

ACITAVA, eran profundamente políticos, porque relacionaban una demanda puntual de su territorio y su manejo al volátil campo de las afirmaciones sobre la identidad, los derechos y su cultura (ZERNER, 2003; ULLOA, 2004, 2014), un campo donde “*la indigeneidad es altamente contestada y constantemente reformulada por procesos de transformación local, regional, nacional y global*” (DEL CAIRO, 2012: 15. [Traducción propia]).

Análisis metodológico y organización de la disertación.

Siguiendo a Astrid Ulloa (2014) en su análisis sobre el extractivismo y los pueblos indígenas, el incremento de la explotación del subsuelo durante la transición del siglo XX al XXI está ligado a la minería y la explotación de hidrocarburos en América Latina, lo cual ha significado un aumento de las exportaciones y las transformaciones socio-territoriales y ambientales, ya que la mayoría de estos minerales se encuentran en territorios indígenas. Esto ha generado la *territorialización* de conflictos socio-ambientales a través de los cuales algunos pueblos indígenas confrontan o gestionan las políticas del neoextractivismo, “*por las implicaciones que tiene para sus procesos autonómicos y territoriales, y por los intereses económicos sobre sus recursos*” (ULLOA, 2014: 428).

Es por ello que esta autora invita a analizar casos en que el extractivismo ha llevado a procesos de reconfiguración territorial, cultural o ambiental en tierras indígenas, teniendo en cuenta las particularidades de los pueblos que habitan estos territorios, las dinámicas que transforman sus prácticas culturales y las nuevas maneras a partir de las cuales presentan sus luchas políticas en torno al subsuelo, la reconfiguración de sus identidades, las relaciones o alianzas con otros actores, seres y con la forma en que piensan y repiensen su territorio y su autonomía

Ulloa retoma la coletánea de trabajos de Bebbington y Bury (2013) acerca del extractivismo del subsuelo en América Latina desde una perspectiva de la ecología política. Estos autores concluyen que para varios casos analizados de movilización social (en diversas direcciones: a favor, en contra o funcional a intereses puntuales de los grupos locales) en relación al neoextractivismo, como en la cordillera *Huayhuash* en Perú (BURY & NORRIS, 2013), la extracción minera de *El Panguí* en Ecuador (WARNAARS, 2013), la historia y la memoria tienen un lugar preponderante en las estrategias políticas de los grupos locales donde se desarrollan los proyectos mineros, proyectos que son significativos en la formación, profundización y radicalización de identidades, en la transformación de las dinámicas del

diario vivir en estos territorios y en la forma en que el territorio es re-interpretado desde lo local (BEBBINGTON & BURY, 2013).

Aún cuando esta investigación partió de esta perspectiva teórica relacionada con la ecología política y los conflictos socio-ambientales, y mantiene aquellas recomendaciones acerca de etnografiar las estrategias políticas basadas en la memoria y la historia, las relaciones de poder y registrar las transformaciones territoriales ocasionadas por los proyectos extractivistas, el trabajo etnográfico junto al grupo *yairimara* de la comunidad de Bellavista y en los espacios interétnicos e interculturales de co-manejo, junto a las recomendaciones de la banca de cualificación³⁵, motivaron a cambiar el enfoque teórico hacia la ontología política y los conflictos ontológicos (BLASER 2013a, 2013b; BLASER & CADENA, 2009; ALMEIDA, 2013). Explicaré brevemente cómo esta experiencia de campo -en terreno indígena y en terreno académico- marcó el rumbo de este nuevo patamar para analizar el conflicto que llevó a la declaración del parque y los escenarios de co-manejo del área protegida a partir de esta herramienta heurística y político-conceptual.

Durante mi estadía en campo y en los diálogos con mis interlocutores indígenas, la problemática con la iniciativa por la explotación minera en el raudal de la Libertad, *Yuika* (t) o *Yuisi* (m) fue claramente un conflicto acerca de lo que era y habitaba en el raudal y la serranía de la libertad, las enfermedades que se podrían ocasionar si se explotaba ese lugar sagrado y las consecuencias para su modo de vida y su cultura. Resumidamente, *Yuika* (t) o *Yuisi* (m) era “*el lugar de nacimiento de la humanidad*” para la mayor parte de los grupos étnicos del bajo Apaporis, Pirá-Paraná, Mirití-Paraná, Taraira y algunos del bajo Caquetá, un lugar que “*está vivo y tiene sus dueños*”, decía constantemente el *tradicional* Benjamin Tanimuca, quien mantenía que a partir de sus análisis chamánicos, si prosperaba la explotación de oro de este lugar con *dueño y nombramiento*, “*los dueños*”³⁶ de este lugar sagrado se pondrían “*bravos*” y saldrían las enfermedades que allí se guardan, acabando con “*el mundo indígena*” y su “*cultura*” “*en menos de 20 años*”, enfermedades que también afectarían “*el mundo blanco*”.

³⁵ La banca de cualificación estuvo compuesta por los profesores Dra. Artionka Capiberibe y el Dr. Antonio Guerreiro.

³⁶ Los dueños o *Jasirika* (t) son seres que viven en determinadas áreas de la selva, al interior de la tierra o en el cielo y controlan ciertos lugares, recursos (animales, plantas, minerales), épocas, conocimientos, fenómenos naturales y objetos rituales. Algunos dueños se originaron desde la creación del mundo, como también hay otros que vivieron desde antes del diluvio y se “encantaron”, pasando a ser dueños de animales, de plantas o de lugares. Los dueños son seres con quienes el chamán “negocia”, con quienes establece relaciones de reciprocidad basados en el uso del mambe (coca tostada, pilada y cernida que queda con una consistencia de polvo) y el tabaco (en forma de cigarrillo o charuto) el cual es su alimento espiritual, (junto con los elementos usados en la cacería cuando se trata de animales) para acceder a las áreas y elementos que son de su dominio, o para lograr las curaciones de cada época o las curaciones que necesita la tierra para ser fértil y mantener “guardada” la enfermedad (trabajo de campo: febrero de 2015). Este tema ha sido abordado por varios antropólogos como Van der Hammen (1992), Cayón (2002; 2013) y Franky (2004).

Sin el ánimo de agotar esta discusión en este momento sobre las consecuencias de la minería, que será retomada en un capítulo posterior (Ver capítulo 4), la historia sobre lo que era *Yuika* (t) o *Yuisi* (m) y las relaciones que los *tradicionales* mantenían con los *dueños* de este lugar para realizar *manejo tradicional del territorio*, me llevaron a replantear los conceptos utilizados para tratar el problema de investigación. No era solamente una cuestión de perspectivas sobre lo que significaba ese raudal y su serranía, ya como recurso natural a explotar por parte de la maquinaria desarrollista del estado y sus relaciones con las corporaciones extractivistas que actualmente le dan vida a su maquinaria política, ni tampoco como sitio sagrado o sitio natural sagrado con un valor espiritual en el lenguaje moderno de la conservación basada en la cultura (WILD, R & McLEOD, C (Ed), 2008).

Las historias narradas por estos grupos étnicos relacionadas a este lugar con dueño y nombramiento nos remiten a la existencia de otros “mundos”, otras realidades que toman forma a través de las prácticas de relacionamiento que los especialistas rituales mantienen con estos lugares y seres conocidos en lengua tanimuca como *Ja’sirika wi’a* (t): *Ja’sirika* que traduce en el español vernáculo *dueños, seres de los primeros tiempos o seres de la primera humanidad* y *wi’a* (t) *maloca*, es decir, siempre corriendo el riesgo implícito en la traducción, *maloca de los dueños*, ó como también los llaman *kerä’kirō* (t) ó *Wañe kütōri* (m) *lugares con dueño y nombramiento ó lugares con dueño y pensamiento*, pero que en general, como estrategia política y de traducción, en un contexto de políticas públicas en el contexto nacional e internacional, son llamados por ellos como *lugares sagrados* o *sitios sagrados*.

Es por ello que opté por aproximarme al enfoque de la ontología política y la cosmopolítica. En primer lugar, como herramienta heurística, la ontología política y la misma cosmopolítica propone decantar las propias categorías analíticas utilizadas pues ellas también enactúan la propia realidad que estamos analizando, opacando el alcance político de aspectos culturales que van más allá de lo dado como “política razonable” (BLASER, 2013a: 2). La ontología política se propone analizar las formas establecidas de pensamiento bajo la presión de la propia alteridad a partir de las potencias conceptuales presentes en nuestro campo etnográfico, es decir, frente a la autodeterminación del “otro” (HOLBRAAD, PEDERSONS y VIVEIROS DE CASTRO, [2014] 2015). O como dice Isabel Stengers (2014) para aclarar su propuesta *cosmopolítica*, construir “*en presencia*” de quienes hacen insistir este “*cosmos*”, un evento situado donde estos mundos múltiples y divergentes tienen la posibilidad de existir y relacionarse:

“Darle un nombre a esta instancia, cosmos, inventar la manera en que la “política”, que es nuestra firma, pudiese hacer existir su “doble cósmica”, las repercusiones de lo que se va a decidir, de lo que construye sus razones legítimas, sobre lo que se mantiene sordo a esta legitimidad, eso es la propuesta cosmopolítica” (STENGERS, 2014: 23-24).

Al dimensionar este conflicto que llevó a la declaración de un parque bajo el epítome de *ontológico*, no se parte de analizar eventos a partir de una realidad ya establecida, sino de analizar la manera en que se presentan las razones de los que discuten y para las que – parafraseando Stengers- *“el acontecimiento mismo ha sabido crear un lugar”*, en otras palabras, como otros autores están proponiendo, abrir un diálogo acerca de lo que hay, de la distribución de seres en el mundo, de los presupuestos sobre lo que existe, un conflicto entre diversas realidades y ontologías (CADENA, 2015; ALMEIDA, 2013; BLASER, 2013a).

Mario Blaser (2013a) hace unas serias reflexiones de la ontología política de los conflictos ambientales y propone analizar bien lo que esta en juego en el conflicto, pues para algunos participantes puede ser el medio ambiente, pero eso no quiere decir que las entidades y relaciones en juego encajen cabalmente en esta noción. Por ello dice:

*“creo que es legítimo preguntarse si no estamos ante un conflicto ontológico, es decir un conflicto en que diferentes formas de hacer mundos están interrumpiéndose e interfiriendo unas con otras. Ahí un camino se abre para investigar que mundos están en juego, como se narran a si mismos y al conflicto y como nuestro análisis puede relacionarse con esos relatos e intervenir en el conflicto” (BLASER, 2013a: 25 en original *Contested Ecological Dialogues*. Traducción: p. 9).*

Como mencionan Mario Blaser y Marisol de la Cadena (2009), la hegemonía del planteamiento multiculturalista que se encuentra en analizar este tipo de conflictos como *conflictos de distribución cultural* o *conflictos de distribución ecológica*, es que estas perspectivas opacan la ontología misma de los conflictos, establece nuevamente las divisiones entre naturaleza y cultura, objeto y sujeto, y las relaciones asimétricas de poder que supone el multiculturalismo basado en la ciencia para establecer una sola realidad, tomando una diferencia ontológica como mera diferencia cultural, cooptando así mismo el alcance político que tiene la autodeterminación ontológica (HOLBRAAD, PEDERSONS y VIVEIROS DE CASTRO, [2014] 2015) de estos pueblos indígenas y su propuesta relacional³⁷ de cultura y

³⁷ Para el caso de las ontologías relacionales, podemos decir que son formas de ordenar el mundo en donde las divisiones entre lo humano y lo natural y otras dicotomías como naturaleza y sociedad no operan, pues las relaciones entre los humanos y no humanos, animales, plantas y otros seres con agencia que allí habitan circunscriben una forma de socialidad que en la

política que exceden lo humano, que abren la posibilidad para la existencia de diversos mundos y formas de relacionarse, el “*pluriverso*” (BLASER, 2013a, 2013b).

En este sentido, el enfoque de la ontología política motiva a narrar historias que se abran espacio para enactuar el “*pluriverso*” donde existen ontologías múltiples, aquellos mundos y sus relacionamientos que variados pueblos indígenas traen al ámbito político en estos momentos de crisis ambiental, social, económica y política, propiciando como dice la profesora Marisol de la Cadena (2015) un desconcierto epistémico que cree una disrupción de lo dado, una ruptura frente a las categorías, prácticas e instituciones que movilizan científicos, políticos o académicos para establecer una sola realidad, un solo mundo.

Un buen ejemplo de análisis de este tipo de conflictos ontológicos puede ser el libro de David Kopenawa y Bruce Albert ([2010] 2015) “*O ouro canibal e a queda do céu*”, donde las palabras de este chamán y diplomático *Yanomami* de Brasil, en sus diálogos con el etnólogo Bruce Albert, realizan una crítica muy hábil e ingeniosa al “*pueblo de las mercaderías*”, es decir, al modo de vida de los *blancos* y su voraz apetito por el oro, desde una práctica ontológica chamánica que permite entender la distribución de los seres y el orden del mundo *Yanomami* dado por su Dios, *Omana*, y la forma en la cual desde sus prácticas chamánicas, basada en el uso de plantas como la *Yokoana*, se comunican con otros seres sociocósmicos llamados *xapiri* para organizar el mundo y crear un entendimiento que es movilizadado con la ayuda de antropólogos, agencias del estado y ong’s, para disputar la existencia de su mundo frente a los proyectos mineros del mundo blanco en sus tierras.

Otro libro que también trae a colación la existencia y agencia de estos seres no humanos con los cuales se mantienen relacionamientos y a partir de los cuales se organizan estrategias políticas, es el libro de Marisol de la Cadena (2015) “*Earth Beings*”, donde cuenta como Nazario y Mariano Turpo, *yachaq* o chamanes de una comunidad cuzqueña del Perú, enfrentaron la minería en el *Apu Ausangate* y en el *Ocongata*, donde viven los *tirakuna*, los *seres-tierra* y con los cuales a través de los *despachos* (esp.), los *yachaq* mantienen relacionamientos y crean estrategias políticas que han servido para detener -hasta el 2014- la llegada de la minería y poder habitar ese lugar a partir de sus modos de ser y vivir. Una de estas estrategias es presentada por la autora analizando la movilización de 2006 en la plaza de

amazonía -y en otros pueblos indígenas del mundo entero- es muy extendida y diversa, basada en principios de respeto, reciprocidad y nociones de afinidad. Para el caso de los macuna ver *Kaj Arhem* que propone ecosofía (1992) y luego ecosmología en 2001; DESCOLA, [1997] 1998 propone el concepto de animismo; VIVEIROS DE CASTRO, 1996 el de perspectivismo amerindio. A nivel de otros grupos étnicos como los afrodescendientes del pacífico colombiano, véase ESCOBAR, 2015. Sobre la categoría de “dueño” como un modo generalizado de socialidad amazónica, véase FAUSTO (2008).

armas de cuzco, donde los líderes de la protesta tuvieron que subordinar la defensa de los *seres-tierra* a la defensa del medio ambiente, para que su demanda fuera oída por el gobierno (2015: 275).

En relación al caso de estudio de esta investigación, es claro que la sobreposición de un parque al territorio del resguardo indígena Yaigojé Apaporis fue una estrategia política para enfrentar la minería a gran escala más que por motivaciones ambientalistas de los indígenas, simbolizadas en la imagen del *nativo ecológico* que promulgan algunos discursos nacionales e internacionales alrededor de la identidad indígena en el contexto del ambientalismo. Siguiendo los trabajos de Astrid Ulloa (2004; 2010a) el término *nativo ecológico* “refleja la tendencia de los discursos ambientales de clasificar al otro como una entidad total, borrando las diferencias internas, hecho que lo singulariza, pero a la vez lo universaliza como una verdad evidente” (ULLOA, 2007: p. 287). Según la autora, estas representaciones están relacionadas con las nociones occidentales de naturaleza y cultura, y las ideas de “*noble salvaje*” o de “*primitivo*” “que estereotipan a los indígenas y los sitúan en relaciones desiguales de poder, que se asemejan a los procesos coloniales” (ULLOA, 2004: 258).

Esta representación del indígena como nativo ecológico basada en la idea de “*el buen salvaje*” se entrecruza con los discursos ambientales y está relacionado con la discusión que se da en el campo académico a partir de la cuestión sobre si los indígenas eran conservacionistas o no. De acuerdo a Hames (2007), el origen del término *noble salvaje* fue usado en Inglaterra cerca de 1672, y hace parte de una larga tradición en el pensamiento euroamericano que remite a Rousseau, Locke, que consideran a los “*primitivos*” no occidentales como inocentes de corrupción, en contraste con el destructivo materialismo occidental y las instituciones sociales europeas (CONKLIN & GRAHAM, [1995] 2010).

Esta idea fue retomada por algunas organizaciones conservacionistas en el siglo XIX en Norteamérica para quienes la filosofía de los indígenas y su uso de la naturaleza hizo parte de sus dogmas; Siguiendo a Hames (2007), esta representación de los pueblos nativos viviendo en armonía con la naturaleza fue reforzada indirectamente a través del campo de la ecología cultural con su teoría de los flujos de energía de Odum -quien argumentaba que los ecosistemas estaban estrechamente organizados en sistemas que tienden hacia el equilibrio y la estabilidad-, como también en las ideas sobre adaptación de especies sociales que prevenían la degradación y otras teorías que fueron retomados por el materialismo cultural. Por último, Hames (2007) y Conklin y Graham ([1995] 2010) afirman que después de una serie de

revisiones en estudios de caso durante la década de 1980, el debate se abrió nuevamente con la publicación de Redfor's "*The Ecologically Noble Savage*" en la que según Hames (2007) Redfor's declara que la idea de conservación por los pueblos nativos era un mito.

Sin embargo, más allá de pensar si los indígenas son o no son conservacionistas, es indudable que en escenarios políticos de confrontación esta imagen del *nativo ecológico* es una imagen a través de la cual los indígenas son estereotipados por las instituciones del estado, las ONG's y las grandes corporaciones ambientalistas, pero a la vez, la misma imagen ha sido re-formulada y re-apropiada performativamente como una herramienta de representación de los indígenas para contestar o re-significar esas mismas representaciones de *otredad* y las convenciones acerca de su identidad en un caso claro de amenaza a su mundo, demostrando con esto los límites del reconocimiento del estado, que solo tolera al otro al "*integrarlo*" en sus propios términos –*indígenas ecológicos*- y no en los propios términos del "*otro*".

En este sentido, la declaración del parque puede entenderse como un *acuerdo pragmático*³⁸ (ALMEIDA, 1999; 2013), es decir, una traducción de ontologías múltiples –que conviven al mismo tiempo- a través de un diálogo intersubjetivo propuesto por los indígenas a los funcionarios de parques nacionales para conseguir un resultado pragmático parcial para ambos: la defensa y conservación ambiental y cultural de su territorio, llevando a las autoridades políticas de ACIYA y a funcionarios de PNNC a sobreponer un parque nacional natural al territorio del resguardo indígena para detener las iniciativas de desarrollo extractivo del propio estado, que según el artículo 332 de la constitución política de Colombia de 1991 le otorga la propiedad del subsuelo en todo el territorio nacional:

"Art. 332. El Estado es propietario del subsuelo y de los recursos naturales no renovables, sin perjuicio de los derechos adquiridos y perfeccionados con arreglo a las leyes pre existentes" (CPC, 1991).

Su decisión de invitar a los funcionarios de PNNC para sobreponer un parque nacional natural en el territorio del resguardo se debió a la capacidad que tiene esta categoría dentro del ordenamiento territorial ambiental nacional para proteger el subsuelo de

³⁸ Lo que este concepto enuncia es que existe la posibilidad de que haya un acuerdo pragmático parcial entre participantes de diferentes ontologías múltiples que conviven y pueden ser incompatibles entre sí: "*Ontologías distintas podem ser compatíveis quanto a suas implicações pragmáticas*" (ALMEIDA, 1999: 9). Este concepto bebe de dos fuentes distintas: en primer lugar del filósofo Newton Da Costa Silva que propone como cierta objetividad puede surgir de acuerdos ontológicos de juicios de verdad parciales que reconocen las consecuencias de acción sobre el mundo, y en segundo lugar, de Levi-Strauss y su relativismo estructural, en el orden de la posibilidad de intersubjetividad basado en el presupuesto de unidad de mente humana.

actividades mineras, ya que según las leyes nacionales en los parques nacionales las actividades permitidas están relacionadas con la *conservación, recuperación, recreación, investigación, educación y de cultura* (CNRNR: Arts. 330 y 331) y específicamente en el numeral 3 del artículo 30 del Decreto 622 de 1977, que estableció la prohibición dentro de este sistema de “*Desarrollar actividades agropecuarias o industriales incluidas las hoteleras, mineras y petroleras*”, normativas ratificadas por los artículos 10 y 11 del Decreto 2372 del 1º de julio de 2010 que reglamento el actual Sistema Nacional de Áreas Protegidas -SINAP- de Colombia.

Así mismo, dentro de la evolución que han tenido las políticas públicas de conservación ambiental en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia, el artículo 7 del Decreto 622 de 1977 dispone como en casos de sobreposición de áreas protegidas sobre territorios indígenas se deberá crear “*un régimen especial en beneficio de la población indígena de acuerdo con el cual se respetará la permanencia de la comunidad y su derecho al aprovechamiento económico de los recursos naturales renovables*”. Si bien esta ley ha sido un instrumento jurídico polémico en relación a las áreas protegidas sobrepuestas a territorios indígenas sin consentimiento (LABORDE, 2007; CECOIN, 2008a, 2008b; ROLDAN, 2000), como fueron la mayor parte de los parques creados antes de la CPC de 1991, los derechos implicados en estas leyes de mediados de la década de 1970 fueron incorporadas y en paralelo a los dispositivos constitucionales que reconocieron convenios internacionales firmados por el estado, como el convenio OIT 169 ratificado por la ley 21 de 1991 y en la misma CPC de aquel año (arts. 7, 63, 70, 72, 246, 286, 329, 330, 392).

En sintonía con las disposiciones internacionales acerca de la conservación ambiental, el estado colombiano adoptó los principios de la declaración sobre medio ambiente y desarrollo sostenible lanzada en la conferencia de las naciones unidas sobre medio ambiente y desarrollo en Rio de Janeiro en 1992, la llamada “*cúpula de la tierra*”, donde se afirma la importancia de reconocer el papel de los pueblos indígenas en el manejo y desarrollo del medio ambiente, debido a su conocimiento y sus *prácticas tradicionales* (Agenda 21). Así mismo, el estado colombiano ratifica la Convención de la Diversidad Biológica a través de la ley 165 de 1994, en donde el artículo 9, ítem J) promueve la protección, preservación y mantenimiento de los conocimientos de las comunidades indígenas “*que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la diversidad biológica*” y su participación en estas estrategias y sus beneficios.

Estos nuevos dispositivos globales reafirmados por varios estados nacionales dieron paso a discusiones y debates por toda América Latina acerca de los grupos étnicos y sociales que viven al interior de las áreas protegidas. Una de los primeros debates se dio en el *Primer Congreso Latinoamericano de Parques Nacionales Naturales y otras Áreas Protegidas*, realizado en la ciudad de Santa Marta (Colombia) en el año 1997. Como conclusión de este evento, donde participaron más de 650 expertos, se produjo la *Declaración de Santa Marta y la Guía para la acción*, en donde se integraron dimensiones relacionadas al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y su espiritualidad en casos de sobreposición de áreas protegidas. Sobre esto, la *Declaración de Santa Marta* observa:

“Cuando las áreas protegidas, en cualquiera de sus modalidades de implementación, se superponen sobre tierras o territorios indígenas, se deben reconocer los derechos fundamentales de las comunidades locales, tales como la territorialidad, las formas de autonomía, la gestión, el uso y el manejo de los recursos en ellas existentes.

Las dimensiones espirituales y estéticas, el potencial de la naturaleza para estimular la fuerza creadora e innovadora de nuestros pueblos, así como su contribución al desarrollo del individuo, deben constituirse en valores más apreciados en el futuro” (GUERRERO, SQUERRA & REY, 2007: 91)

Los valores culturales y espirituales de las áreas protegidas comenzaron a tener una mejor apreciación como una importante función integradora de las personas que las habitan con las mismas áreas, ya dentro de un nuevo paradigma establecido desde Rio 92 que relaciona la diversidad biológica con la diversidad cultural (DUMOLIN, 2005). Fue así como internacionalmente se creó un equipo de trabajo (2003) en valores Culturales y Espirituales de las áreas protegidas de la UICN, que junto con actividades del programa de Hombre y biosfera de la UNESCO, buscó apoyar los diversos pueblos indígenas que querían cuidar sus sitios naturales sagrados que se localizaban dentro de áreas protegidas, es decir, *“áreas de tierra o agua de especial significado espiritual para los pueblos y comunidades”* (WILD, R & McLEOD, C eds., 2008: p. xi). En el Congreso Mundial de Parques en Durban (2003) y en otros espacios como en el simposio internacional de Tokio (2005)*, los resultados de la investigación de estos grupos de trabajo se discutieron para crear unas directrices para administradores de áreas protegidas con Sitios Naturales Sagrados, como una forma de conservación basada en la cultura (Ibíd).

* Este simposio se llamó *“Conservando la diversidad Cultural y Biológica: El papel de los sitios naturales sagrados y los paisajes culturales”*.

En este contexto, PNNC a partir de reflexiones internas con la academia y situaciones puntuales de gestión de algunas áreas como en la región amazónica, desarrolla la *Política Pública de Participación Social en la Conservación*, implementada en el país desde los años 1999-2001, en la que se parte del reconocimiento de las *autoridades públicas especiales* de los resguardos indígenas como autoridades públicas especiales para ejercer el *co-manejo* de áreas sobrepuestas a sus territorios a través de acuerdos, y desde el año 2005, a través de la formulación de un instrumento legal de planeación llamado Régimen Especial de Manejo -REM-³⁹.

Este desdoblamiento de la decisión de sobreponer la categoría de Parque Nacional Natural sobre su resguardo indígena abre al análisis sobre el dilema alrededor de las áreas protegidas de uso indirecto en Colombia y las poblaciones locales que en ellas habitan, una disputa en torno a un modelo ideal o virtual que trata de establecer un parámetro para el manejo y la gestión de ciertos espacios del territorio nacional caracterizados por su función de conservación -con su efectivación en este caso específico- y las dinámicas sociales, culturales, políticas, organizativas y económicas de los pueblos indígenas que allí habitan, que van más allá de ese lugar ideal o virtual (BORGUI, 1998; WEST, IGOE & BROCKINGTON, 2006; SERJE Edt. 2012).

Son estos trazos de historia, de identidades y relaciones puestas en juego en la creación del parque, en las interpretaciones y representaciones que lo piensan y lo implementan, tanto en el espacio político ideológico del ambientalismo colombiano y global, como también en el espacio local donde las personas a través de sus prácticas de manejo tradicional del territorio lo llenan de sentido, que la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis posibilita un abordaje antropológico, al analizar las relaciones y representaciones que se cruzan en su creación, los dispositivos que se entrelazan para su efectivación y los significados sociológicos de las coyunturas históricas que lo posibilitaron, poniendo no solo en relación lo sentidos que asume el territorio para los diferentes actores que lo concretan (BORGUI, 1998; BARRETO FILHO, 2010), sino más allá de esto, analizarlo como una emergencia “*cosmopolítica*” de mundos múltiples y diversos que se encuentran, se narran así mismos y al conflicto que lo hizo posible. Analizar este conflicto desde las coordenadas de la *cosmopolítica* podría ayudar a entender este acontecimiento más allá de su

³⁹ Este instrumento de planeación tiene origen en el artículo No. 7 de Decreto 622 de 1977, que supone la compatibilidad jurídica de las áreas del SINAP con los resguardos y/o territorios de pueblos indígenas. Su implementación hace parte de la política de Participación social en la Conservación de la UAESPNN adoptada en el año 2002 por esta institución (PNN, 2014: s.p).

interpretación como un evento en el movimiento indígena colombiano, es decir, pensar la declaración del parque [acontecimiento] a partir de aquello “*para lo cual habrá sabido crear un lugar*” (STENGERS, [1997] 2014: 33).

Esta disertación se divide en dos partes. La primera parte trata sobre el manejo tradicional del territorio, el papel de la historia y las territorialidades indígenas. Después de un primer capítulo introductorio, el segundo capítulo describe la categoría de manejo tradicional de territorio a partir del análisis de dos de sus tres componentes⁴⁰: las recitaciones y ética de vida de *yeoroka* (t) y las narrativas *majaroka* (t), aspectos que fueron abordados por su importancia en la forma de manejo territorial indígena. La segunda parte trata sobre las relaciones y articulaciones de estos pueblos indígenas con el estado y las dinámicas socio-espaciales que permitan entender el territorio del bajo río Apaporis. Se presenta una etnografía sobre la creación del parque y los desdoblamientos de la autonomía indígena en los nuevos escenarios de co-manejo del área protegida. La mayor parte de las figuras del documento son del autor o fueron facilitadas por ACIYA y PNNC dentro de la autorización de investigación científica No. 005 del 21 de julio de 2014. Las figuras que no son del autor tendrán mencionada su fuente.

⁴⁰ Debo dejar claro que por recomendación de mi orientadora Emília Pietrafesa de Godoi, el capítulo sobre la palabra del baile *-bayaoka-* (m) realizado con macunas de la comunidad de Bocas del Pirá fue eliminado de esta disertación, debido a la extensión que debería tener una investigación de maestría. Sin embargo, se discutirá con la asociación la entrega de un documento anexo sobre el tema.

**PARTE I. EL *MANEJO TRADICIONAL DEL TERRITORIO*:
HISTORIAS Y TERRITORIALIDADES EN EL BAJO APAPORIS**

Capítulo 1. Una aproximación al campo de investigación.

En este capítulo, el propósito es presentar un contexto social y político del proceso de aproximación al campo de investigación, con el ánimo de entender un poco mejor los desafíos que el propio campo etnográfico suscitaron en mí y las transformaciones que produjeron en la propuesta de investigación. Para ello recurro principalmente a mi experiencia etnográfica durante dos semanas en octubre de 2013 cuando presenté el proyecto de investigación a la asamblea de autoridades tradicionales y *capitanes* de ACIYA, los procedimientos burocráticos de PNNC y a los “*desatinos*” que surgieron en el inicio de mi trabajo de campo en la comunidad de Bellavista en el año 2015. Concluyo que a través de estos desatinos, malentendidos o equivocaciones podemos comprender mejor los desafíos en los relacionamientos que se construyeron alrededor del proyecto de investigación.

1.1 Recorriendo la historia camino al Apaporis: el origen del proyecto, mediaciones y encuentros.

Desde finales del año 2009 comencé a interesarme por la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis. Las noticias en los periódicos nacionales y en algunas entrevistas mostraban la declaración del parque como una decisión de las *Autoridades Tradicionales* del Resguardo indígena para proteger “*su resguardo, su territorio y su cultura*” de la minería a gran escala, sin embargo, al mismo tiempo, en medios alternativos algunos líderes indígenas del bajo Apaporis cuestionaban la autonomía de esa decisión y demandaban la declaración del parque por no haber consultado previamente a las comunidades indígenas.

Ya había terminado mi pregrado en historia, y había decidido dejar los archivos a un lado y viajar a Bogotá, donde comencé a trabajar como “*profesional social*” participando en proyectos de licenciamiento ambiental, estudios para la declaración de áreas protegidas u obras de infraestructura, planes de ordenamiento ambiental así como a integrar algunas iniciativas de “*colectivos*” de participación política de base en un momento álgido políticamente, desde donde se realizaban trabajos de organización, acompañamiento y registro de algunos conflictos territoriales en barrios del centro de Bogotá, iniciando el proyecto territorio y luchas⁴¹.

Las organizaciones indígenas del Cauca a través de la *Minga de Resistencia Social y Comunitaria* articularon varios movimientos sociales en otras regiones del país y

⁴¹<http://www.territorios-luchas.tk/>

conformaron el Congreso de los Pueblos a nivel nacional, con una amplia manifestación en Bogotá y en la Universidad Nacional de Colombia⁴². Una serie de marchas y movilizaciones habían sido organizadas para hacer frente a una política de guerra y minería que se intensificó en el periodo de Gobierno del presidente Alvaro Uribe Velez (2002-2010), centrado en la “*seguridad democrática*”, en la “*confianza inversionista*” y la “*inclusión social*”.

Las contradicciones que surgían en la participación de las poblaciones locales en procesos de licenciamiento, elaboración y desarrollo de proyectos de ordenamiento territorial –entre otros-, más allá de los mecanismos legales conocidos como “*términos de Referencia*” elaborados por el Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo territorial, o las “*guías*” elaboradas por las Corporaciones Ambientales Regionales, me hicieron reflexionar sobre la dimensión política y social que se encontraba en juego en estos proyectos donde participaba como “*profesional social*”.

En este contexto, decidí viajar por suramérica para conocer algunos procesos de participación local en áreas protegidas y encontrar herramientas de participación local que tuvieran mayor incidencia de las personas y pueblos locales que participaban en estos procesos. En medio de este viaje por la amazonia peruana y boliviana, escuche hablar de los *seringueiros* del Alto Juruá que vivían al otro lado de la frontera en la región de Acre, las reservas extractivas y el profesor Mauro W.B Almeida. Terminé mi viaje en Campinas, donde me entreviste con el profesor Mauro W.B Almeida y la profesora Emilia Pietrafesa de Godoi, a quienes exprese mi interés en hacer una maestría en la UNICAMP.

Al conocer mejor esta experiencia y la profundidad del acompañamiento académico a la problemática de los grupos sociales al interior de las áreas protegidas, asistí a algunas aulas como “*oyente*” y articule un proyecto de investigación que me permitía estudiar una maestría en antropología social y hacer parte del Laboratorio de Antropología Territorios y Ambientes del Centro de Estudios Rurales (LATA/CERES), en el cual inicié participando como colaborador en un workshop que trató sobre políticas de reconocimiento y las sobreposiciones territoriales, en la que se reunieron más de 30 investigadores brasileiros para

⁴² “Minga” es una palabra que connota un trabajo comunitario tanto para poblaciones indígenas del altiplano como para campesinos. La Minga de Resistencia Social y Comunitaria es un proceso social que inicia en 2004 a partir de los Cabildos Indígenas del Cauca, toma un alcance regional en todo el pacífico colombiano y entre los años 2008 y 2010 adquiere un alcance nacional en su movilización social.

analizar los casos de sobreposiciones de áreas protegidas en tierras indígenas, entre otros fenómenos de sobreposiciones⁴³.

Sin embargo, la idea de escribir un proyecto de investigación para analizar el proceso de declaración del parque se había concretado un año antes de ese *workshop*, cuando tuve la oportunidad de comentar esta idea con algunas autoridades tradicionales del Pirá-Paraná a través de Martín V. Hildebrand, antropólogo y director de la FGA, quienes iban a presentar junto con la directora de PNNC Julia Miranda, los resultados del programa de Consolidación Amazónica (COAMA) en la cumbre internacional de *Rio+20*.

La Fundación GAIA Amazonas -FGA- surgió en el año 1991 como una Organización sin ánimo de lucro que trabaja en el contexto de apoyo en la ejecución de políticas públicas sobre empoderamiento y la gobernanza indígena en la amazonia colombiana con diferentes AATIS (Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas) de la amazonia colombiana, no exenta de contradicciones en algunas comunidades amazónicas de la región por su papel en los últimos 20 años. Ya con el nuevo bloque jurídico de la constitución política de 1991, la FGA se convirtió en un actor de la sociedad civil que implementó varias políticas relacionadas con el asociativismo indígena y sus organizaciones autonómicas a través del Programa COAMA.

El programa COAMA se creó desde el año 1989 a través de una red de ONGs como la FGA y la Fundación Etnollano, con el objetivo de acompañar los procesos de autonomía indígena y descentralización estatal para asegurar un manejo territorial de la amazonia a partir de los conocimientos tradicionales de los grupos indígenas que habitan a lo largo de los ríos Caquetá, Apaporis, Putumayo, Cará-Paraná, Igará-Paraná, Mirití-Paraná, Pirá-Paraná, Guainía, Vichada e Inírida, en los departamentos del Amazonas, Vaupés, Guainía y sur del Vichada de la Amazonia Colombiana⁴⁴.

Escribí a Martín Hildebrand y acordamos encontrarnos el día de su presentación. Viaje a Rio de Janeiro un día antes de nuestro encuentro. Varios cinturones de seguridad dentro de la ciudad establecidos por la fuerza pública y seguridad privada estaban custodiando

⁴³El Workshop fue realizado del 22 al 24 de mayo de 2013 en las instalaciones de la FUNCAMP, dentro de la Unicamp coordinado por los profesores Mauro. W. B. Almeida y José Mauricio P. Arruti, del Programa de posgraduación de Antropología Social del IFCH-UNICAMP.

⁴⁴ Este programa ha sido subvencionado principalmente con fondos de los países de la Unión Europa y fue ganador del premio Nobel Alternativo del año 1999 otorgado por la Fundación Right Livelihood Awards, como reconocimiento a su trabajo en la amazonia colombiana, considerado como una contribución a un futuro sostenible biológica y culturalmente que puede ser desarrollado por los pueblos indígenas que la habitan. Es por esto que los representantes indígenas, el director de GAIA, la directora general de la UAESPNN se desplazaron al evento, donde el programa se posicionaba como una experiencia de trabajo conjunto entre ONG,s, Parques Nacionales y las organizaciones indígenas locales para la conservación de la biodiversidad.

el evento. Nunca había participado de un evento de estas dimensiones y tampoco estaba convidado ni inscrito. Gracias a la colaboración de algunos miembros de GAIA Brasil (otra ONG con intereses relacionados a pueblos indígenas y conservación ambiental) conseguí hacer mi inscripción en el balcón de atendimento y llegar a mi cita.

Allí conocí a Reynel Ortega, Ivan Matapí y Roberto Marin, a quienes pude comentar mi idea. El *tradicional* Reynel Ortega es un indígena Barasano, chamán y uno de los *tradicionales* más reconocidos de la región del río Pirá-Paraná, el bajo río Caquetá y el río Vaupés. Vive en la comunidad de Puerto Ortega sobre el río Pira-Paraná, actúa como *autoridad tradicional* de la Asociación de Capitanes Indígenas del Pira-Paraná -ACAIFI- y había participado como garante del proceso de creación del Parque, junto con Roberto Marín, secretario de territorio y medio ambiente de la misma asociación, con quien participa en la comisión de autoridades tradicionales de ACAIFI.

En mi encuentro con ellos antes de comenzar el evento, recalqué que aún no había querido escribir nada porque sentía que faltaba al respeto a la gente del Apaporis, a lo cual Reynel Ortega comentó que había iniciado bien el proyecto desde el *origen*, que tener respeto por ellos era fundamental y no haber escrito nada mostraba que me interesaba por la gente con la cual quería trabajar. Me convidó a poner en el papel aquella idea y a presentarla directamente a las *autoridades tradicionales* y *capitanes* del Resguardo Yaigojé Apaporis, quienes eran las autoridades del territorio.

Viaje a Bogotá en los siguientes meses después de la aprobación de la investigación por la UNICAMP, y conocí en las oficinas de GAIA Amazonas a Juan Carlos Preciado, un abogado que trabajaba como consultor jurídico de esta fundación y como asesor jurídico de la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC). Juan Carlos, quien también había asesorado a ACIYA en el proceso de declaración del parque, me explicó que la decisión de transformar su resguardo en parque respondía a la forma de “*manejo tradicional*” de su territorio, que partía del principio de *origen*. Recordando la frase *enfermedad occidental se cura con remedio occidental* -con la cual los líderes indígenas de Aciya explican su decisión- Juan Carlos expresaba que esta resumía ese principio de origen: “*en el origen de la enfermedad está la curación*”.

Juan Carlos Preciado me contó que ha trabajado durante más de 20 años con varias asociaciones indígenas y organizaciones del nivel nacional, junto a la fundación GAIA en un inicio y de forma independiente. Casado con una indígena del medio Caquetá con la

cual tenía sus hijos, me explicaba que la gente del bajo Apaporis son considerados como gente de *mambe* y *tabaco de oler* (rapé). Me pasó su *mambe* para *mambear* y sacó un poco de *ambil* (tabaco para untar) de la gente del medio Caquetá, quienes según sus palabras eran gente de *mambe* y *ambil*. Me explicaba que el *mambe* hacia parte de las formas de socialización indígena en las comunidades del bajo Apaporis y en general del bajo Caquetá y que debía atender la etiqueta social que lo envolvía.

Me dio el teléfono de Gonzalo Macuna, un indígena habitante de la comunidad de Bocas del Pirá en el Apaporis y secretario de Territorio y Medio Ambiente de ACIYA, quien estaba participando en septiembre de 2013 en un evento sobre consulta previa organizado por el programa presidencial Indígena, creado a partir del decreto 4679 de 2010⁴⁵, justo cuando había terminado el paro nacional campesino, en el cual las organizaciones indígenas y campesinas habían bloqueado vías y sitiado la ciudad de Tunja por 15 días, capital del Departamento de Boyacá, localizada a 2 horas de la ciudad de Bogotá.

Después de leer el proyecto Gonzalo me convidó a socializar mi propuesta en una reunión de las *autoridades tradicionales* y *capitanes* indígenas de ACIYA que iba tener lugar en su comunidad de Bocas del Pirá en el río Apaporis un mes después. A petición de él, hice 10 copias del proyecto, una carta de presentación y le lleve estos papeles que había solicitado con el objetivo de distribuir entre los *capitanes* de algunas comunidades del Resguardo y Parque Nacional. Rápidamente conseguí empleo haciendo un diagnóstico ambiental y viajé a Leticia, capital del departamento del Amazonas, desde donde partían a cada fin de semana los vuelos de casi 1 hora hacia el antiguo corregimiento de La Pedrera⁴⁶.

Estando en Pedrera, salimos en una *voladora* Gonzalo Macuna, Robin Elkin Dia y Aldemar Dia –sobrino de Robin- miembro del Comité Operativo de Territorio –COT- y jóvenes que regresaban a sus comunidades del internado de la Pedrera como Napoleón Dia, hermano de Aldemar. Robin, Aldemar y Napoleón viven en la comunidad de Centro Providencia y son gente de *dia*, *i~bia ~basa (m)* (*gente de día*), autoreconocidos como

⁴⁵Según el decreto 4679 de 2010 el programa presidencial indígena se centra en potenciar la acción institucional del Estado, en el ámbito local y nacional, buscando mejorar procesos de planeación y diseño institucional de políticas públicas con enfoque de derechos para una atención diferencial de calidad; al tiempo que busca impulsar y acompañar procesos comunitarios de los pueblos indígenas en diálogo, coordinación y concertación con la institucionalidad pública del país.

⁴⁶ El corregimiento de La Pedrera fue uno de los corregimientos departamentales creados a partir de la constitución nacional de 1991, que no estaban supeditados a la jurisdicción de ningún municipio sino que dependen directamente del Departamento por su bajo índice poblacional, y que fue eliminado con el decreto ley 632 del 10 de abril de 2018. Sin embargo, el origen de su poblamiento está inscrito en el contexto de las guerras nacionales que Colombia sostuvo con Perú (1911; 1932) en el tiempo de las caucherías. Esto quiere decir, que además de los Resguardos Indígenas del bajo Caquetá en la cual la población se autoreconoce como indígena, los antiguos corregimientos departamentales son asentamientos donde prima la población mestiza o “*blanca*” para los indígenas, en donde se localizaba la mayor parte de las tiendas de comercio del bajo Caquetá, productos que tienen circulación por este río, el río Mirití-Paraná y el río Apaporis.

macuna. Ya en la voladora, una pequeña lancha metálica (aluminio) con motor fuera de borda que estaba llena de provisiones para la reunión del Comité Directivo, viajamos río arriba por el río Caquetá, cruzamos un brazuelo del río Mirití-Paraná hasta el varadero de Centro Providencia sobre este río. Pernoctamos en un entablado del varadero y al primer rayo de sol seguimos por una trocha en medio de la selva por una hora y media hasta la maloca del *tradicional* Joaquín Díaz Macuna en esa comunidad.

Centro Providencia es una de las comunidades más antiguas del actual Parque Nacional. La comunidad está conformada por varias etnias, siendo la etnia *i~bia ~basa* o gente día el grupo principal. Está localizada exactamente a mitad de camino entre el río Mirití-Paraná y el bajo río Apaporis, sirviendo de eje de conexión terrestre entre estos ríos. Por ello buena parte de su población trabaja cargando provisiones, materiales o gasolina para los motores de los transeúntes que circulan por este camino hasta alguno de los ríos. Especialmente estaba organizada a partir de la maloca ritual, una bella construcción de madera de más o menos unos 8 metros de altura con un diseño redondo de por lo menos 40 metros y techo de palma trenzada, alrededor de la cual se localizaban las casas de sus habitantes. La maloca sigue siendo para la gente del Apaporis el centro de actividades sagradas y rituales, donde se toman las decisiones políticas y rituales más importantes.

Pernoctamos y al otro día seguimos con la misma tripulación hasta la comunidad de Bocas del Pirá, donde tendría lugar la reunión del Comité Directivo del Parque Nacional Natural para evaluar las actividades del año 2013. Seguimos la trocha hasta el río Apaporis, cargamos las provisiones y seguimos en otra voladora con un motor más grande (40 caballos de fuerza). Durante el viaje estuve sentado al lado de Robin y Napoleón, con quienes conversamos buena parte del día, bajamos a saludar por las comunidades de Campo Alegre, la extinta comunidad de Santa Clara (se disolvió en el año 2014) y la comunidad de Bellavista, donde almorzamos, comunidades que quedaban en el trayecto hacia Bocas del Pirá. Llegamos y al otro día comenzó la reunión del Comité Directivo del Parque.

Fue al final de esta reunión del Comité Directivo que los miembros de ACIYA, reunidos en Asamblea, consultaron y aprobaron la realización del proyecto de investigación de maestría. Es útil pensar la práctica etnográfica a partir de sus contextos, procesos y situaciones sociales. Jean y John Comaroff ([1992] 2010) ya alertaban sobre la importancia de no tomar los contextos como dados, sino de construirlos analíticamente a partir de nuestras propias concepciones acerca del mundo social, reconociendo la tensión dialéctica entre *el hecho* y *el valor* en una disciplina donde el sujeto y el objeto de conocimiento no están

separados. Abordando así la cuestión, me propongo citar una parte de mi diario de campo para hacer algunas reflexiones acerca de las implicaciones y transformaciones del proyecto de investigación para esta maestría:

“Viernes 25 de octubre. Noche. Hoy fue el segundo día de la reunión del comité directivo del Parque en la maloca del capitán Tomas López en la comunidad de Bocas del Pirá. Sólo después de cerrar esa reunión del comité directivo, la asamblea de capitanes y tradicionales revisó mi propuesta, pues ayer al instalar la agenda de trabajo de la reunión Angela Rincon, antropóloga y funcionaria del grupo de participación social de parques, manifestó que esa propuesta de investigación no estaba dentro de las actividades a revisar en la pauta del comité y no podía ser analizada al interior de la reunión. Entonces participe como “observador” a la reunión del comité hasta que cerraron la reunión. Como ayer, después de llamar con el uri volvieron varios indígenas que durmieron en la maloca, que habían salido a bañarse y hablar con algunas personas de la comunidad, y repartieron el desayuno para todos los asistentes.

Me senté con Napoloeón de Centro en la puerta oriental de la maloca. Se estableció nuevamente la mesa en la que estaban redactando Aldemar de Centro Providencia, Miller Rojas Cabiary de Jirijirimo junto al Jefe del área protegida, Diego Muñoz. En la mesa había hojas de papel, computador, impresora y proyector, conectados a una planta eléctrica localizada afuera de la maloca. En una esquina de la mesa estaba un cesto de calabaza con piel rojas (cigarrillos sin filtro) y un encendedor amarrado en el estantillo que quedaba al lado. Tomas [el capitán de Bocas del Pirá] es quien está distribuyendo los cigarrillos y repartiendo el mambe a las autoridades tradicionales y capitanes asistentes al comité, que se fueron sentando en unas tablas dispuestas alrededor de los soportes externos al interior de la maloca. Comienza por un lado, espera al frente de la persona a que mambee, y así sucesivamente hasta terminar el semicírculo donde están sentados los asistentes a la reunión. La mayor parte de todos los hombres presentes mambeam pero no he visto mambear a las mujeres, sólo Ángela Rincón, que vino en representación de Julia Miranda, directora general de Parques Nacionales. A Ángela la llaman algunos la tradicional blanca. Ángela se aseguró de preguntar si para el día de hoy ya existía el quórum necesario para el comité, pues ayer no habían llegado todos los capitanes.

Llegaron el capitán de Puerto Cedro y Angel Mauricio Letuama capitán de Paromena, y después de un resumen de las actividades de ayer se incorporaron a la reunión del comité. Como ayer, siguieron revisando punto por punto cada una de las actividades planeadas en la última reunión del comité relacionadas a varios temas como: un plan de formación y capacitación para Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis -ACIYA- sobre áreas protegidas traslapadas, el seguimiento a la tutela por la revocatoria del parque interpuesta por la Asociación de Comunidades Indígenas de Taraira Vaupes -ACITAVA-, sobre las entradas de trabajadores de Cosigo al parque, consultar al ejercito de las fuerzas armadas de Colombia para controlar la minería ilegal, la construcción de la cabaña, un análisis del comité operativo, las tareas de la secretaria de territorio y medio ambiente, la investigación en el área y la realización de un video del parque. Cada uno de estos temas fue objeto de

revisión en la reunión del comité. Apoyado en el proyector, Diego exponía estas actividades, se revisaban los compromisos adquiridos en la pasada reunión, el estado de los compromisos y se establecían nuevos compromisos con sus respectivos responsables. Gonzalo Macuna, secretario de Territorio estaba traduciendo al macuna junto con Robin de Centro Providencia, mientras que el hijo menor de Benito Letuama, tradicional de Awaurita, traducía al letuama para este. También estaba Benjamín Tanimuca, el tradicional y capitán de la comunidad de Bellavista. Es muy respetado como “pensador tradicional” me dijeron algunas personas y que no necesitó traducción al tanimuca porque habla macuna también.

Se hicieron las paradas respectivas para tomar unas onces a la mitad de la mañana, al almuerzo, y se regresó al comité. La comida fue preparada por un par de mujeres indígenas, y los alimentos fueron casabe, caldo de espaguetis al inicio de la mañana, y galletas con un tipo de chocolisto en el medio de la mañana. José Barasano, tradicional de la comunidad de Bocas del Pirá, estuvo sentando todo el tiempo de la reunión sin hablar en asamblea, y en todo momento estuvo haciendo las “curaciones” de los alimentos para la preparación de la comida. Además del capitán Tomas, que siempre estuvo pendiente del espacio, de la mesa de redacción, de la comida, de los cigarrillos y el mambe, algunos asistentes tenían su propio “tarro de mambe”, un pote blanco de chocolisto lleno de mambe del cual mambeaban. Llenas las observaciones y aclarados los compromisos sobre cada uno de los temas se finalizó la reunión del comité directivo al comienzo de la tarde.

Después de un corto receso para tomar onces comenzó la presentación de mi propuesta de investigación. Hoy el sol estaba fuerte y el humo de los cigarrillos circulaba por el interior de la maloca creando una fina bruma. A pesar del calor la gente seguía fumando tabaco y mambeando, y de vez en cuando pasaba otra persona soplando tabaco de oler para las autoridades. Gonzalo Macuna tomó la palabra y explicó la razón de porque yo estaba ahí, su encuentro conmigo en Bogotá y la invitación que me hizo para presentarme en la reunión. Algunos de los capitanes como el de Puerto Cedro y Paronema criticaron su gestión por no haberles hecho llegar el proyecto antes, y solo enterarse en ese día. Después de estas intervenciones, me dieron la palabra y me presenté como Alejandro Ramírez, colombiano que vivía en Brasil y que estaba interesado en desarrollar una investigación con ellos. Comenté cual fue el origen de la idea, mi encuentro Martín V. Hildebrand, la directora de Parques Nacionales, con Roberto Marin, Ivan Matapí y el tradicional Reinel Ortega (de Puerto Ortega en el Pira) en Brasil en la presentación del programa COAMA en Rio + 20 el año pasado, y el ánimo que me había dado este tradicional para escribir el proyecto. Pausadamente Gonzalo traducía al macuna. Yo estaba sudando copiosamente, y con la boca llena de mambe tenía que hablar fuerte y pausado, como me aconsejaron.

En seguida les comenté que después de escribir el proyecto lo presenté a la universidad (Unicamp), donde había decidido presentarlo por existir un laboratorio de antropología que estaba investigando otros casos de sobreposiciones territoriales en Brasil. Comenté que el objetivo de la propuesta de investigación era hacer una historia sobre la creación del parque analizando

el proceso de construcción de autonomía que llevaban, la elaboración del REM (Régimen Especial de Manejo) y debatiendo la política pública de co-manejo de las áreas protegidas. Al terminar de traducir al macuna mi presentación a la asamblea, Gonzalo dio la palabra para que los asistentes se manifestaran en relación al “proyecto”.

Algunos comentaron, como Manuel Kevin Rojas de la comunidad de Jirijirimo y Lizandro Macuna de la comunidad de Puerto Coordillera que no se pronunciaban porque eran delegados y no capitanes. Otros como el capitán Mauricio de Paromena y el Capitán de Puerto Cedro pensaban si yo tenía la capacidad para realizar la investigación, por los costos de desplazamiento y por la distancia de mi lugar de residencia. Otros como Tomas López, el capitán y maloquero de Bocas manifestaron su acuerdo con el proyecto. Siguieron hablando en lengua haciendo algunas observaciones entre ellos cuando el tradicional Benjamín se paró, y comenzó a hablar en macuna en tono fuerte. Después que habló, Gonzalo tradujo lo que había dicho el tradicional: que ya me había “visto”, que yo era sincero y decía la verdad. Que no era un blanco rico haciéndome pasar por otro, sino alguien que quería trabajar con la organización. Después Gonzalo pidió a la asamblea tomar la decisión, cada una de las autoridades aportó su punto de vista, los que hablaban español lo hicieron en español; algunos como los de Puerto Cedro volvieron a señalar el problema de los costos de realizar el “proyecto” y otros pensaron hasta donde iría con la organización, sin embargo, al expresar su decisión finalizaban diciendo: “pero como el tradicional dice que ya lo vio, estoy de acuerdo con el proyecto”.

En seguida, se definió que yo debería trabajar con dos grupos en dos comunidades: tanimucas de la comunidad de Bellavista y Macunas de la comunidad de Bocas del Pirá. Respondí que normalmente se trabaja una etnografía con un grupo en una comunidad siendo un proyecto tan corto (2 años), a lo cual contestaron que debía ajustar mi investigación a su decisión. Terminado este momento, Gonzalo comunicó a los funcionarios de Parques Nacionales que la asamblea ya había aprobado la investigación. Ángela Rincón respondió que mi propuesta tenía que someterse a la subdirección de gestión y manejo para que parques diera su concepto y aprobación, y si contenía algún asomo de conocimientos tradicionales sería remitida al ministerio del medio ambiente y al ministerio del interior, quienes decidirían si debía hacer consulta previa o no para la investigación. Gonzalo intervino e hizo una observación: “Si nosotros en este espacio de la maloca, en asamblea, como autoridades tradicionales y capitanes del Resguardo ya decidimos aceptar el proyecto, ¿en dónde queda nuestra autonomía?”. Después de eso, Ángela respondió que el Estado “garantista” decidía en otras instancias que no era parques nacionales sobre la protección del Patrimonio Cultural de los pueblos indígenas. Hasta tanto no se construyera el REM, no podría decidirse en esas instancias. Finalmente respondí que haría el procedimiento allá en Parques inmediatamente estuviera en Bogotá, pero si solicitaban consulta previa no podría desarrollar la investigación. Acordado esto, se cerró la reunión y la gente salió a bañarse, a las casas y yo con los parqueanos al puesto de salud, donde me dijeron que me acomodara.” (Bocas del Pirá. 25.10.2013).

Esta inscripción de mi diario de campo sirve para pensar los nuevos contextos en los cuales no solamente se desarrollan las acciones de co-manejo del Parque, sino también el propio trabajo de campo. Normalmente, a pesar que debe ser la Directora General de Parques Nacionales y varias dependencias de la Institución que deben participar de estas reuniones del Comité Directivo, formado desde el año 2011 para la formulación del Régimen Especial de Manejo, las distancias y dificultades en el acceso imposibilitaron la llegada de algunos de ellos.

La participación de Ángela Rincón, que trabajó hasta hace algunos años coordinando a nivel nacional la entonces llamada Área de Participación Social, una dependencia de la Dirección General de PNNC creada a partir de 2002 con la Política de Participación Social en la Conservación, se hacía en nombre de la Directora General de Parques Nacionales, Julia Miranda Londoño. Sin embargo, Ángela no tenía poder de decisión para muchas consideraciones que se ponían en el orden del día en este espacio del Comité Directivo. Tampoco consiguieron asistir otros funcionarios como la Subdirección de Gestión y Manejo y la directora de la Dirección Territorial Amazonas, que fue representada por Diego Muñoz, Jefe del área protegida⁴⁷.

Por otro lado, se puede observar que las prácticas rituales alrededor del uso de *mambe* y tabaco y los roles de especialistas rituales siguen siendo papeles importantes y están imbricados en los actuales contextos políticos. Los roles especializados⁴⁸ hacen referencia a

⁴⁷ El decreto 3572 de 2011 creó la Unidad Administrativa Especial Parques Nacionales Naturales -PNNC-, encargada de la administración y manejo del Sistema de Parques Nacionales Naturales y de coordinar el Sistema Nacional de Áreas Protegidas, adscrito al Sector Ambiente y Desarrollo Sostenible. PNNC está dividida en la Dirección General, la subdirección Administrativa y Financiera, la subdirección de Gestión y Manejo de Áreas Protegidas y la oficina Asesora Jurídica. A partir del decreto 0180 del 10 de junio de 2014 que integró las funciones de cada uno de los grupos internos de trabajo de PNNC, el grupo de Participación Social sigue adscrito a la Dirección General y entre sus funciones está la de orientar el diseño y la implementación de la política de participación social de la conservación (2001) y orientar la construcción, concertación e implementación de Estrategias Especiales de Manejo (EMM) con grupos étnicos. El grupo de Participación Social, antes conocido como Área de Participación Social se creó para implementar la política de Participación Social en la Conservación (2002), desarrollando desde el año 2005 el subprograma Estrategias Especiales de Manejo con el objetivo de establecer decisiones, medidas y acciones de planeación y co-manejo participativas conjuntamente con autoridades étnicas (PNNC, 2011 b; 2014), “para coordinar la función pública de la conservación y el ordenamiento ambiental de las áreas protegidas del Sistema de Parques Nacionales Naturales que presentan traslape parcial o total con resguardos indígenas, colindancia con Tierras de Comunidades Negras y/o superposición con territorios ancestrales indígenas y territorios simbólicos de pueblos afrodescendientes” Ver en: www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/sistema-de-parques-nacionales-naturales/propuesta-de-documento-conceptual-del-trabajo-con-comunidades/

⁴⁸ La propuesta de Christine Hugh Jones ([1979], 2013) es describir este modelo ideal para analizar en la práctica un complejo sistema de relaciones vinculado a un modelo amplio de organización social y cosmológica, y como dice, “no se trata solamente de una teoría sobre cierto tipo de estructura social, sino que también implica la idea amplia y fundamental de que existe una organización estructurada, en su totalidad, de la sociedad indígena” (ibíd: pps 52-54). Esta cuestión de los roles especializados de cada clan y de cada persona entran en una discusión regional pauta por la idea de la importancia de los principios de descendencia y exogamia para definir los grupos sociales del noroeste amazónico (CABALZAR, 2009; CAYÓN, 2013). Para el caso etnográfico, mis interlocutores *tanimuca* ó *yairimara* (t) hacían referencia a por lo menos 4 roles especializados para formar y manejar una “*maloca tradicionalmente*”: Maloquero, cantor-bailador, tradicional o chamán y los trabajadores (aunque algunos se autoreconocen como trabajadores, se está usando mayormente el término habitantes).

un sistema de roles o papeles rituales característico de la estructura social y cosmológica del complejo sociocultural del Vaupés, en los cuales cada persona al nacer, y a partir del principio jerárquico por orden de nacimiento de un grupo de agnados, adquiere los siguientes papeles rituales: Maloquero, cantor-danzador, chamán y trabajadores. Sin embargo, como bien apunta Christine Hugh Jones ([1979], 2013) -quien menciona un quinto papel ritual (guerrero) que debido a los procesos de paz internos entre estos grupos del río Apaporis ha desaparecido-, este principio por orden de nacimiento también se da a nivel de la organización del grupo exogámico, tanto de lo que llama como grupo exogámico simple (clan o sib) como del grupo exogámico extenso (conjunto de clanes o sib's), que caracterizan los roles especializados de cada clan.

El *maloquero* y capitán de la comunidad de Bocas del Pirá, Tomás Lopez, estuvo siempre presente organizando las actividades del día y las condiciones para que la reunión fuera realizada, cuidando de los aspectos básicos de la maloca como son la provisión de coca y el tabaco, tener siempre a disposición agua, alimento, controlar el orden del día estipulado para el evento y el buen relacionamiento entre los asistentes. Lo mismo hizo el *tradicional* José Yerit Barasano, quien estuvo sentando “*curando*” la comida del evento y “*protegiendo*” de cualquier infortunio el espacio de la reunión. De la misma forma, los *tradicionales* que participaron en la reunión mantienen la jerarquía social y política con la cual son investidos como autoridades religiosas y políticas, y fue fundamental para la aceptación del “*proyecto*”, pues los demás asistentes reconocen en ellos sus capacidades como guías espirituales y su capacidad chamanística para proyectar la visión en el tiempo y a profundidad.

A raíz de la decisión de estos capitanes y *tradicionales*, el trabajo de campo debía ampliarse para ser realizado en dos comunidades: Bellavista y Bocas del Pira. Después de la aceptación por parte de las *autoridades tradicionales*, y con su carta de aceptación, fui a solicitar los requisitos de PNNC para realizar investigaciones sociales en las áreas protegidas. Mi sorpresa fue grande cuando al ingresar a la página de la institución pude percatarme que solo existían formatos para investigación en “*diversidad biológica*,” que implican la recolección de muestras y captura de animales o plantas, y no existían formatos para realizar investigaciones sociales junto con las comunidades y grupos étnicos de estos territorios.

Una situación muy paradójica si tenemos en cuenta que de los 59 parques nacionales naturales existentes hasta el 2016 en el país, 26 están sobrepuestos a territorios étnicos de grupos indígenas o comunidades negras. Y más irónico aún si analizamos que los

11 parques bajo la Dirección Territorial Amazonas⁴⁹ –DTAM- están sobrepuestos a territorios indígenas en la figura de resguardo o territorios tradicionalmente ocupados por indígenas (no certificados como resguardos, asentamientos indígenas, de indígenas en aislamiento voluntario o territorios ancestrales), y que estos 11 parques bajo responsabilidad de la DTAM representan el 58% del total de territorio nacional bajo esta categoría de parque nacional (PNNC, 2011a; 2014).

En vista de esta paradoja, opté por escribir una carta al centro de atención del usuario de PNNC, quienes, en aras de asegurar la protección del conocimiento tradicional de los pueblos indígenas como “*patrimonio cultural*” de Colombia, me solicitaron un concepto de la Dirección de Consulta Previa del Ministerio del Interior, que es la autoridad legal para decidir si un “*proyecto*” desarrollado en territorios étnicos necesitaba realizar consulta previa o no. Después de 5 meses de gestión, su concepto fue que no necesitaba realizar consulta previa, porque con una investigación de carácter científico y académico “*no hay una afectación directa a sujetos colectivos susceptibles de derechos constitucionalmente protegidos, entendida dicha afectación directa como una intromisión intolerable a su calidad de vida y costumbres*” (Concepto Dirección de Consulta Previa, 25 de marzo de 2014).

Ya con este concepto, como estipulado en un correo electrónico por la oficina de atención al usuario, escribí una carta, anexe todos los documentos recopilados sobre los lugares en los que iba a realizar la investigación, la georeferencia de las comunidades a trabajar, la carta de aceptación de la investigación de ACIYA y pase nuevamente la documentación a la subdirección de gestión y manejo de áreas protegidas de la PNNC, que finalmente aprobó la investigación a través de la autorización de investigación científica No. 005 del 21 de Julio de 2014.

Estas son las nuevas realidades para el trabajo de campo en áreas protegidas sobrepuestas a territorios étnicos, y en las que la autonomía indígena se ve impelida por la sobreposición del área protegida en su resguardo. Si antes de ser parque bastaba con la decisión de la mayoría de los *capitanes y tradicionales* reunidos en Asamblea, hoy las decisiones se ven intrincadas en una serie de requisitos burocráticos que, podríamos decir, estatalizan las decisiones colectivas tomadas en la maloca en el marco de incorporación corporativa al Estado (basado en las diferencias culturales) más que en la profundización de la

⁴⁹ Para la gestión de áreas protegidas y parques nacionales naturales, la Dirección General se subdivide en 6 Direcciones Territoriales por nodos regionales: DT Amazonia; DT Andes orientales; D.T Andes occidentales; D.T Caribe; D.T Orinoquía; D.T Pacífico.

democracia, en términos de disminución de la pobreza y la exclusión (CHAVES (com), 2011).

Contrario a lo que propone la ley a través del reconocimiento de las *autoridades tradicionales* como autoridades públicas especiales del Resguardo para efectuar esa incorporación, se profundizan las redes burocráticas y la integración por otros medios que no son las propias Entidades Territoriales Indígenas -ETI's- (VERA, 2011). Parafaseando a Gonzalo Macuna en la Asamblea de *Capitanes y Autoridades Tradicionales* del 25 de Octubre en la comunidad de Bocas del Pirá, *¿Dónde queda la autonomía indígena con la sobreposición del parque?* Lo cierto es que se abren nuevos espacios y métodos para el manejo del territorio y la toma de decisiones.

El trabajo de campo se ha desarrollado en dos salidas durante el primer semestre de 2015. En la primera salida, que duró desde el 15 de enero hasta el 27 de marzo, convidado por Gonzalo Macuna participé en una semana del desarrollo del sexto taller de investigación endógena que se está realizando para la elaboración del REM. Durante este taller pude participar de la presentación de los avances que hace el grupo YAIA –Investigadores jaguares del Yaigojé Apaporis-, un grupo conformado por jóvenes y hombres adultos de 8 grupos indígenas del Apaporis: *yujub* de la comunidad de Bocas de Uga; *i~bia ~basa* (gente de día) de la comunidad de Centro Providencia; *yairimara* (gente tigre) de las comunidades de Bellavista y La Playa; *yaunas (nietos de umabarí)* de la comunidad de Puerto Coordillera; *wejeñememaja* (gente de la mitad del mundo o letuamas) de la comunidad de Awaurita; *Barasanos* y *hea~yara* (gente de leña) de la comunidad de Bocas del Pirá y *Kawiyari (pachakuari)* de la comunidad de Jirijirimo⁵⁰.

⁵⁰ Se mantienen los nombres originales de cada grupo como inscritos en sus respectivas presentaciones y cartillas. Además, debo decir que como parte de la investigación involucraba el análisis de los espacios de interlocución intercultural en la formulación del REM, ACIYA y PNNC me facilitaron documentos generados en el proceso para su análisis.



Figura 4 Grupo de investigadores YAIA en la preparación del 6° taller de investigación endógena en el centro de formación El Cocotal –rio Caquetá- de la FGA.

(Al fondo, Edilberto Tanimuca de pie preparando la exposición frente a sus compañeros investigadores YAIA, funcionarios de la Unidad de Parques Nacionales Naturales y miembros de la fundación GAIA Amazonas para presentar los avances de los investigadores locales a los tradicionales que iban a participar en el Taller y revisar sus trabajos).

En ese mismo espacio, por sugerencia del *tradicional* Benjamin Tanimuca de la comunidad de Bellavista, expresa en la maloca donde se hospedaban los *tradicionales* en el centro de formación de Cocotal de la fundación GAIA Amazonas, al finalizar el taller yo debía comenzar el trabajo en su comunidad. Allí el trabajo se desarrolló durante los días 26 de enero al 13 de marzo, donde se realizó un censo y un cuadro genealógico y de parentesco de cada familia en sus propias viviendas, entrevistas abiertas acerca de la minería, el parque, la asociación y la comunidad, visita a las chagras, sitios de pesca y caza y el geoposicionamiento de los casas, chagras y sitios sagrados que maneja y tiene bajo su supervisión más directamente el *tradicional* Benjamin Tanimuca, en lo que llamó reiteradas veces “*el área de influencia*” de su comunidad (Ver p. 109).

Después de este periodo en esta comunidad, al finalizar el baile tradicional del muñeco o baile del chontaduro, en cuanto partimos río abajo para salir a la Pedrera - lugar

donde debía abordar un aeroplano *Harbin Y-12* de 17 pasajeros que vuela los sábados hacia Leticia a las 9:00 de la mañana -, participé del mismo baile en la comunidad de Centro Providencia y después en una reunión del Comité Operativo de Territorio –COT-, entre los días 18 y 20 de marzo. Durante una semana tuve que esperar en el corregimiento de La pedrera en una cabaña de la Unidad de Parques Nacionales para tomar el vuelo, restringido a las buenas condiciones ambientales y de visibilidad del día estipulado para su partida.

La segunda salida de campo se desarrolló entre el 5 de mayo y el 14 de julio. Si bien la intención era llegar hasta la comunidad de Bocas del Pirá para realizar el mismo procedimiento investigativo realizado en la comunidad de Bellavista, la presencia de *el tradicional* de esa comunidad, el finado Jose Yerit Barasano en el taller de formulación del Régimen Especial de Manejo y el mismo propósito del taller –definir la razón de ser del área, los componentes y la estructura del REM- me llevaron a plantear realizar la investigación en este espacio de encuentro entre las instituciones del Estado, las ONG's, los investigadores locales y autoridades de ACIYA y ACITAVA.

Durante las dos semanas del taller, además de algunas jornadas de trabajo con el *tradicional* José Yerit Barasano sobre su historia de vida y la creación del parque, realice diversas entrevistas a funcionarios de Parques Nacionales de distintas áreas o grupos de trabajo al interior de la institución, y al director de GAIA Amazonas, Martín V. Hildebrand, que vino a participar del taller y a exponer el nuevo proyecto que emprendía como fundación: gestionar con Brasil y Venezuela un mosaico de áreas protegidas y territorios indígenas que sería un corredor ambiental desde la cordillera oriental en Colombia hasta las bocanas del Amazonas en el mar Atlántico. El acompañamiento desde la década de 1970 a los diferentes pueblos indígenas del bajo Caquetá, los trabajos como fundación con las Asociaciones Indígenas de este sector amazónico y su participación en la declaración del Parque, hacían de él un actor social relevante a entrevistar.

De acuerdo a los compromisos planteados por los indígenas del bajo Apaporis para la realización de mi investigación, realizamos con Gonzalo Macuna, secretario de Territorio y Medio Ambiente de ACIYA, Silvio Macuna miembro del Comité Operativo de Territorio, los funcionarios de parques David Novoa y Daniel Giraldo, el primer borrador del protocolo para las investigaciones científicas dentro del Resguardo y Parque Nacional Natural. Así mismo, participe como facilitador en las reuniones del COT y en los talleres que se estaban desarrollando con la asociación ACITAVA sobre herramientas de cartografía social comunitaria y metodologías de investigación local para aplicar en el proceso de

investigación endógena en sus comunidades, como parte del proceso actual de integración a la estructura de co-manejo del parque entre PNNC y ACIYA.

1.2 Los meandros del “proyecto” de investigación en el bajo Apaporis: los desatinos en el encuentro etnográfico como formas de conocer.

En la primera salida de campo, las condiciones del trabajo de campo mostraron varios matices a ser considerados en relación con las personas con las cuales dialogaría para realizar el proyecto de investigación. Yo no era un funcionario de Parques Nacionales ni de otra institución del gobierno colombiano. Tampoco era visto como antropólogo a pesar de ser estudiante de antropología, ni trabajaba con ninguna ONG con las cuales mantienen relaciones. El proyecto de investigación no era financiada por ninguna institución y la universidad en la cual realizaba mis estudios se localizaba en Brasil.

La dificultad para clasificarme dentro de la categorías de “*blanco*” más comunes en el río (antropólogo, funcionario de parques, funcionario del estado, comerciante o empleado de alguna ONG con incidencia regional) fue más radical con un desatino en las provisiones que llevé para realizar el trabajo en la comunidad y en la falta de términos claros para realizar una retribución por la investigación, pues la logística para la realización de la investigación había sido organizada por teléfono con Gonzalo Macuna, secretario de territorio y medio ambiente de ACIYA y Diego Muñoz, jefe del área protegida, con quienes hablamos de trabajar en la realización de un protocolo de investigación para el área como contraparte de la investigación.

Sin embargo, narrar estas situaciones nos puede permitir analizar mejor y construir el contexto local y los desafíos de mis interlocutores y de la misma experiencia etnográfica. Al finalizar la semana del taller de investigación endógena, cuando estábamos por partir del corregimiento de la Pedrera hacia la comunidad de Bellavista, su *capitán* y *tradicional* Benjamín Tanimuca me mandó comprar remesa para mi alimentación en su comunidad. Fui con su hijo Edilberto, caminamos por la calle principal de Pedrera –comunica la pista de aterrizaje con el puerto sobre el río Caquetá- y llegamos a una tienda, cuando mencionó que había que comprar cosas para “*que le cocinen*”. Ante su comentario, señalé que no quería que me cocinaran aparte, sino que deseaba llevar alimentos que complementaran la dieta que ellos tenían, con la idea de no irrumpir en sus dietas alimenticias y “*comer lo que ustedes coman, cuando ustedes coman*”. Compramos entonces una caja de balas de escopeta,

varias decenas de pilas para linterna, sal, velas, muchos cigarrillos piel roja –sin filtro- y algo de pan.

Después de dos días de viaje que dura el trayecto desde La Pedrera hasta su comunidad, pasando por el varadero⁵¹ de la comunidad de Centro Providencia donde pernoctamos en la maloca de Joaquín Díaz, llegamos en la noche y el *tradicional* Benjamín solicitó un kilo de arroz o de pastas para preparar la cena. Le dije que no había traído nada de eso, pues pensé que era mejor complementar los alimentos que habían en su casa (casabe, peces y frutas) con balas para escopeta, baterías para linternas, velas y tabaco que había comprado en Pedrera y gran cantidad de barras de plomo, anzuelos y carretes de nylon de diferentes calibres que llevaba conmigo desde Campinas para intercambiar por alimentos frescos y *mambe*, elementos que me habían dicho eran importantes para cazar, pescar y para las conversaciones en el *mambeadero*.

En seguida revisó las provisiones, miró los anzuelos y dijo que ellos no eran gente de agua, macuna, sino *tigres**, *yairimara* (*t*), gente tigre, y tomó la caja de balas y de baterías para linternas, y comentó que al siguiente día hablaríamos para saber si era posible o no realizar el “*proyecto*” de investigación. Se veía disgustado y yo no entendía muy bien porque. No conocía la etiqueta para relacionarme y me había atenido a las recomendaciones de algunas personas que trabajaban en el río, quienes me manifestaron que “*anzuelos y nylon son la moneda de allá, y le servirá para intercambiar por comida*”.

En la noche siguiente, sentados en el *mambeadero* de su maloca en la comunidad de Bellavista con el *tradicional* Benjamin, junto a Rogelio Yauna su yerno (esposo de Ana, hija de Benjamin y *la maloquera*) y su hijo Edilberto -quien había preparado el mambe para la ocasión-, el *tradicional* Benjamín preguntó punto por punto en qué consistía el “*proyecto*” y para que iba a servirles. Pausadamente pensé y conversé sobre el origen del proyecto de investigación, porque era importante investigar sobre la creación del área protegida, las discusiones públicas en relación a la autonomía indígena en esa decisión, a los efectos de esa decisión sobre la gente que moraba dentro de estas áreas, a las transformaciones que muchas veces ocasionaba en los medios de vida y en las formas de tomar las decisiones sobre lo que se hace o no se hace en el territorio, aclarándole que al realizar una etnografía sobre cómo

⁵¹ Varadero en el lenguaje local, es un lugar que conecta dos ríos por un camino al interior de la selva.

* Para el caso en cuestión, llaman tigre al jaguar u onça pintada (*panthera onca*). En tanimuca las palabras *yai* (jaguar) y *majá, mará o marā* (gente), gente tigre.

vivían y para que habían decidido crear el parque, podría quedar un registro de esas transformaciones que estaban ocurriendo.

Después de hablar, escucharme y conversar en el *mambeadero*, me manifestó que estaba preocupado pues no sabía si podría o no realizar la investigación en su comunidad, pues su esposa estaba un poco enferma y su hija y su yerno era quienes proveían gran parte del *casabe* y el *mambe* que se consumía en su maloca. Además, según él: “*los blancos están acostumbrados a su comida, arroz, pastas y a comer tres veces al día*”; de otro lado, me decía que ellos también “*veían*” como el blanco: tener su ropa, comprar ciertas cosas necesarias como ollas, velas, hamacas y “*ahora hasta televisores*”.

En un momento me señalo que la cuestión también era la información que salía, el trabajo de él pensando y recordando, y que varios antropólogos⁵² habían pasado por su maloca, “*se vuelven ricos y uno sigue aquí*”: “*Es que nosotros ya somos blancos, mire ahí el televisor, el radio....todo eso no existía y ahora ya vivimos como el blanco*”. Siguió diciendo que al principio trabajaba así no más, sin pensar en el dinero, pero que varios investigadores que habían pasado “*no habían dejado nada*”, “*miré ahí a Martín [Martín Von Hildebrand], se volvió rico y no dejó nada. Entonces llegan los investigadores a llevarse ese conocimiento y ¿para qué? Nosotros seguimos aquí,... iguales*” (Benjamin Tanimuca. Comentario. 28/01/2015. Bellavista).

A pesar de los reparos y después de muchas preguntas sobre el origen de las áreas protegidas, de relatarles otras experiencias positivas y negativas de sobreposición que conocía, de explicar un poco sobre el funcionamiento de parques nacionales como institución, de otras instituciones del estado colombiano y de cómo funcionaban los fondos ambientales, esa noche, al final de la conversación en el *mambeadero*, el *tradicional* Benjamín Tanimuca me dijo que sí podríamos comenzar la investigación, que era necesario dejar ese “*registro*”, contar esa “*historia*” de cómo vivían y porque ellos mismos habían decidido crear el parque nacional, era importante analizar esa autonomía para “*ver en que andamos*”.

Establecimos unos honorarios por su trabajo y unos horarios de trabajo de acuerdo a sus actividades diarias y sin premuras, y a partir de su experiencia con otros antropólogos limitó el registro de lo que conversáramos a su grabación en audio, por lo cual tuve que

⁵²Debo decir que en esta comunidad tanimuca ha trabajado con los antropólogos Martín von Hildebrand en la década de 1972; Luis Azcarate y Sofía Gaviria (1979) quienes realizaron estudios lingüísticos en el marco del trabajo de la Estación Antropológica de la Pedrera, Carlos Franky entre 1995 y 2004, que realizó trabajos en GAIA Amazonas y también realizó su etnografía sobre los Tanimuca y actualmente yo, que haría parte de la cuarta generación de antropólogos que han pasado por esta comunidad filiación *yairimara* Tanimuca.

realizar un guión escrito de las conversaciones en mis cuadernos de campo al final de los *mambeaderos* sobre mi hamaca y a la luz de mi linterna, y repasar detalles de lo conversado al iniciar el siguiente día. Como contraprestación a la investigación, yo debería realizar un acompañamiento al proceso organizativo, apoyando la elaboración de un protocolo de investigación para el área protegida, que era mi compromiso inicial con la asociación y PNNC, y elaborar y gestionar conjuntamente con ellos algunos proyectos que beneficiaran a las comunidades del parque.

Ese desatino surgido del encuentro etnográfico, a pesar que ocasionó un disgusto inmediato debido a mi falta de entendimiento de lo que significaba la palabra “*proyecto*” para los indígenas del bajo Apaporis, que como me dijo su hijo Edilberto, “*proyecto es plata para nosotros*” y de las relaciones de reciprocidad generalizada, ayudó a esclarecer mi condición como “*estudiante*” para algunas personas de su comunidad, “*investigador*” para otros y después de varias noches de conversaciones en el *mambeadero* como *waru mará*⁵³ (t), que tradujeron como “*negociador*”, “*gente con la que se intercambia, con la que se negocia*”, pues a diferencia de otros blancos no llevaba dinero en efectivo para pagar por su trabajo, ni comía a las horas rutinarias, participaba de algunos eventos comunitarios (sacar leña para el baile del muñeco, ir a recoger coca para mambear, “*pagar*” la coca pilando, o ir a cazar o pescar); llevaba carretes de nylons y cajas de anzuelos de diferentes tamaños, barras de plomo, balas de escopeta, otros enseres y conocimientos de situaciones importantes que pude comentar e intercambiar en esos mismos espacios.

Son malentendidos o desatinos que como anota Michael Taussig ([2006] 2010) pueden revelar una mejor comprensión del mundo, pues para la antropología el antropólogo es parte inevitable de la realidad analizada: “*Una forma de resaltar esto es poner al descubierto lo que ocurre en los trabajos de campo antropológicos como un encuentro prolongado con los otros lleno de malentendidos que realmente abren al mundo más que el entendimiento*”⁵⁴ (Ibíd: viii. [Trad. Propia]). De la misma forma, Marilyn Strathern (2014) menciona la complejidad del momento etnográfico como una relación entre lo que es entendido y la necesidad de entender, entre la inmersión y el movimiento, exponiendo como

⁵³ Señalo que Carlos Franky (2004) trata el término *Warumará* (warú mará) empleado por Hector Tanimuca –seudónimo– como relacionado a los antiguos “patrones” brasileiros y que en la época de su etnografía pasó a ser empleado para referirse al gobierno colombiano. Según Franky, con ello Hector “*estableció una relación de poder que incluye cierta preocupación por dar al otro lo que se necesita y no exclusivamente de dominación o de interés comercial por acumular capital. En cierto sentido, es una relación de alianza que implica que quien necesita algo lo pide al que lo tiene en excedente, quien a su vez está en el deber de entregarlo. En caso contrario se valora como una actitud negativa de avaricia o mezquindad, pues se interpreta como una forma de reciprocidad generalizada.*” (p. 156).

⁵⁴ “*One way of highlighting this is to lay bare what goes on in anthropological fieldworks as a prolonged encounter with the others fraught with misunderstandings that actually open up the world more than do understandings*”

muchas veces los contornos de las connotaciones políticas y epistemológicas del trabajo con las personas en campo, el control de la investigación es asumido por el comando las preocupaciones de las personas en un aquí y ahora.

“Ao se render às preocupações dos outros, o (a) pesquisador (a) de campo entra em relação com pessoas para as quais não há imaginação ou especulação suficiente que sirvam de preparação prévia. Não se trata apenas de o trabalho de campo, ou a escrita que a ele se refere, ser cheio de surpresas, mas há nesse(s) duplo(s) campo(s) um aspecto do método que é crucial para o trabalho de campo” (STRATHERN, 2014: 351).

Al reflexionar sobre mi experiencia de campo intento mostrar cómo algunos eventos como la confusión de la vida cotidiana pueden ayudar a establecer un marco contextual de relacionamiento entre indígenas y los “blancos” en el bajo río Apaporis. Esta experiencia, como dice Renato Rosaldo ([1989] 2000), debe relacionar la intersección de múltiples procesos sociales coexistentes, a partir del cual el análisis social debe enfrentarse con el hecho de que sus llamados “objetos” de análisis también son sujetos que analizan e interrogan críticamente a los etnógrafos, sus escritos, su ética y su política.

Al preguntar por la incomodidad que su padre tenía, Edilberto rápidamente me explicaba *“es que proyecto es plata para nosotros, proyecto es plata Alejo”*. Así mismo otras personas me habían manifestado la misma idea, algunos me conminaban a realizar un *“proyecto”* para todas las comunidades, *“ahí si uno trabaja bien”*. Pregunté varias veces en el *mambeadero* y en espacios cotidianos a varias personas del bajo Apaporis desde cuando comenzaron a escuchar la palabra *“proyecto”* y a relacionarlo con plata o dinero, a lo cual respondían *“eso viene de Gaia”*, refiriéndose a la fundación GAIA Amazonas.

En mi segunda entrada de campo entrevisté a Martín V. Hildebrand, director de Gaia Amazonas en el centro de formación de investigadores *el Cocotal* sobre el río Caqueta, con quien participamos del séptimo taller de investigación endógena para la formulación de *la razón de ser* del REM. Le mencioné la idea de *“proyecto”* como plata (dinero) que tenía la gente del Apaporis. Martín comentó que la palabra *“proyecto”* hacía parte del lenguaje internacional de las fundaciones para acceder a los recursos internacionales y que uno de los primeros programas de GAIA Amazonas en el bajo Caquetá, y puntualmente sobre el río Apaporis fue el desarrollo de *micro-proyectos*⁵⁵ dentro del marco del programa COAMA, en

⁵⁵ El programa de microproyectos consistió en apoyar iniciativas comunitarias *“como una alternativa viable para mantener y recuperar la diversidad biológica y cultural en la Amazonia”*, dentro del programa COAMA, en el que se ofrecía apoyo técnico y lo que llamaron *“fondos semilla”* a iniciativas locales de manejo territorial, uso sostenible de recursos naturales, educación y salud intercultural, fortalecimiento cultural e investigación indígena, promoción de la organización regional y el

los cuales cada comunidad tenía un fideicomiso y una cuenta para sustentar sus proyectos comunitarios.

Esas situaciones etnográficas o malentendidos dados al inicio de mi primera inmersión en campo me ayudaron a entender las presunciones que tenía acerca de los valores y prácticas de mis interlocutores y que los hacían “*otros*” para mí, presunciones construidas a partir de la idea que los indígenas no tenían interés por el dinero o que no dependían sino de sus propios alimentos, y al respecto de la comida, de los propios comentarios que escuché en el taller de investigación endógena donde varios participantes manifestaban problemas con la alimentación que daban en los eventos, en relación a las dietas que tienen que seguir para acceder al conocimiento que estaban trabajando para la construcción del REM del Parque.

Esta relación proyecto-plata ó proyecto-dinero no solamente tenía sentido para los indígenas del bajo Apaporis, sino al parecer es un elemento central de la relación política entre indígenas y antropólogos, como lo menciona Manuela Carneiro da Cunha (2009) y Bruce Albert (1997) y en su obra con David Kopenawa ([2010] 2015) al reflexionar sobre el enfoque económico de la actividad *proyecto* en situaciones etnográficas contemporáneas en la amazonia, claro está, sin reducir el alcance de la palabra a este aspecto, mostrando la forma compleja -política, cultural y económica- para ambos lados de la relación etnográfica, que implica el trabajo de campo y la investigación etnográfica como un *pacto implícito* entre indígenas y antropólogos.

Bruce Albert en su libro escrito con David Kopenawa ([2010] 2015: 520) menciona su primera inmersión de trabajo de campo entre los *Yanomami* del alto río Catrimani (Brasil), después de un tiempo de aproximación con sus interlocutores, sin saber o sin querer, ese relacionamiento se torna en un “*pacto implícito*” que asume formas complejas para ambas partes: para los indígenas auto-objetivarse a través del prisma de la investigación etnográfica y para el investigador asumir un papel político y simbólico de intermediario o traductor entre dos mundos. En mi caso, el *tradicional* Benjamín Tanimuca decía que era necesario hacer el “*proyecto*” de investigación para “*ver en que andamos*”, contar esa “*historia*”, mientras me categoriza como *waru mará*, aliado negociante o persona con la que se negocia, en una situación etnográfica donde la palabra “*proyecto*” de investigación tenía un sentido particular, y desde donde el material etnográfico era al mismo tiempo el cimiento y el

afianzamiento de la autoridad territorial indígena. El sistema de fondos semilla tenía un respaldo de un fondo general (financiado por la DGVIII de la Comisión Europea, Rausing Trust, Global 2000, DANIDA entre otras) que funcionaba como fuente de financiación flexible a través de fondos fiducia en materiales o aspectos que requerían la inversión de dinero y que no podían ser sufragados por la comunidad (Ver BERMÚDEZ: 2003).

producto de ese pacto, junto con mi compromiso para elaborar el primer borrador del protocolo de investigación y apoyar a la asociación en la escritura y gestión de *proyectos*.

A pesar que al entrar al trabajo de campo mi idea de *proyecto* estaba relacionada con educación, investigación, buena parte de mi carrera laboral como “*profesional social*” si tenía este sentido proyecto-dinero, cuestión de la cual solo me percate en la extensión desde el trabajo de campo hacia la redacción de esta disertación, en un proceso de autocrítica de nuestro pensamiento, que como dice Michael Taussig “*la propia conciencia se establece finalmente en el reino de los fenómenos concretos que iniciaron nuestro estudio y condujeron a sus primeras abstracciones y distorsiones empíricas*” (TAUSSIG, [1980] 1993: 22).

Como mencione al inicio de esta introducción metodológica, años antes de iniciar mis estudios de maestría había trabajado como “*profesional social*” en varios tipos de *proyectos* de infraestructura, ordenamiento territorial y ambiental y de ahí me había sustentado económicamente. Conseguir un “*proyecto*” para trabajar era una dinámica trimensual o semestral (dependiendo de la duración de los proyectos) frente a la falta de seguridad laboral en Colombia. Esto nos había llevado a un grupo de amigos y familiares a crear nuestra propia ONG con la idea de gestionar, desarrollar y participar en la realización de *proyectos* planteados por nosotros mismos y de esa misma forma sustentarnos como un grupo corporado de profesionales asociados libremente.

Fue a través de estas situaciones de desatino que mejor entendí la fragilidad económica que tenían mis interlocutores en el bajo Apaporis, sin fuentes de empleo que no estuvieran relacionadas con la asociación (secretarios, educadores o promotores de salud) y con los *proyectos* a través de las ONG’s: varias veces escuché con desconfianza decir sobre ellas “*están viviendo a costa nuestra*” ó “*No somos chagras [horta] de ellos*” pero que a la vez consideran que los *proyectos* que llegan a través de estas ONG’s “*son el nuevo rebusque*”, relacionando la acción de *rebuscar* cacería en la selva pero en las economías transnacionales donde se insertaban los *proyectos*, en un proceso que algunos autores han catalogado como globalización ambiental de la amazonía (NASCIMENTO, 2014). Una imagen -proyecto como rebusque, cacería-, que los mismos directores de las ong’s mantienen, al referirse a la consecución de fondos a través de proyectos como “*estamos rebuscando para traer cacería*”.

Así mismo entendí un poco mejor la incertidumbre de la gente de la comunidad por la nueva presencia de los blancos llamados *parqueanos* -así clasificados los funcionarios

de parques nacionales- en relación a las posibles restricciones o transformaciones que podría llevar la sobreposición del área protegida sobre su resguardo, no solamente en el momento inmediato sino en un futuro; además advertí la desilusión ocasionada por antropólogos que según mis interlocutores “*se llevan el conocimiento, se vuelven ricos y no regresan*”.

Estas situaciones me obligaron a repensar la propia experiencia del llamado “*trabajo de campo*”, sumergirme en el momento etnográfico que estaba viviendo y a aproximarme gradualmente a mis interlocutores, permitiendo que con el tiempo me conocieran para ganarme su respeto y basar nuestras relaciones en un entendimiento de nuestras condiciones tan particulares: de las particularidades etnográficas de los indígenas del Apaporis en sus aspectos geográficos, sus desafíos económicos y políticos de gran complejidad, y en las particularidades etnográficas de un extranjero colombiano residiendo en Brasil, haciendo una maestría sin beca y apoyando desde allí la elaboración y gestión de proyectos con la asociación indígena con la cual realizo esta investigación académica.

Finalmente, durante el 12 de enero y el 10 de febrero de 2017, me desplace hacia la comunidad de Bocas del Pirá para realizar el trabajo de campo en esta comunidad, como había sido acordado en la asamblea donde fue aprobado el proyecto. Sin embargo, la organización del baile ritual del muñeco no permitió que se pudiera desarrollar el trabajo de manera profunda, visitando cada familia para hacer un cuadro genealógico que nos pudiera dar una mejor comprensión de la composición de esta comunidad, que como ellos mismos llaman es “*multicultural*”, debido a la existencia de 4 malocas diferentes. De acuerdo con el *capitán* Tomas López, decidimos participar de los preparativos para la realización del baile ritual en la maloca de Leonardo Rodríguez y hacer algunas entrevistas a personas de la comunidad sobre la declaración del parque y sobre el baile ritual del muñeco, principalmente.

Luego, durante los días 5 al 8 de febrero en la comunidad de Bellavista, participé en el congreso regional para la evaluación y planificación de las actividades del año 2017 del parque. Debido a problemas de orden público por la presencia de miembros del bloque 1 “*Armando Rios*”, bloque disidente del proceso de paz entre el gobierno y las FARC, los funcionarios, miembros de ONG’s y otras personas externas al territorio no habíamos podido ingresar al resguardo y parque nacional desde el segundo semestre del 2016, por lo cual la reunión del congreso era una vuelta de asesores externos y funcionarios de parques, en la cual debían evaluar las pocas actividades realizadas el año anterior y planear las actividades del 2017, aún en una situación de confinamiento armado. Fue en estas circunstancias que socialicé los resultados de la investigación y los resultados de mis compromiso en la

elaboración del primer borrador del protocolo de investigación para el área tanto a la asamblea como a los funcionarios del área de PNNC, socialización ligada a la concesión del permiso de investigación dado por la asamblea de ACIYA y también por PNNC (Anexo 1. Permiso de investigación).

El siguiente capítulo trata del desdoblamiento de estos nuevos relacionamientos que surgieron en el contexto de la investigación sobre la autonomía indígena, que reivindica una gestión territorial indígena particular conceptualizado como “manejo tradicional del territorio”. Frente a varios comentarios sobre la importancia de la historia y los bailes maloqueros en ese tipo de manejo territorial, en las próximas páginas abordo el papel social de la historia y la palabra de curación para el “ordenamiento” del territorio, una palabra que expresa los relacionamientos que se mantienen con diferentes seres y dueños con quienes habitan y que son expresión de las territorialidades de los diversos pueblos del bajo Apaporis.

Capítulo 2. “La historia es brujería, la historia es curación”: historias y territorialidades en el bajo Apaporis.

En este capítulo el objetivo es realizar una aproximación a las formas de manejo territorial de los grupos indígenas del bajo Apaporis, para el caso, a partir de mi experiencia de campo en la comunidad de Bellavista con un grupo mayoritario de *yairimara* y mi participación en espacios de interacción interétnicos en el marco de la investigación endógena para la elaboración de un Régimen Especial de Manejo (REM) del parque. La insistencia de mis interlocutores sobre el valor que tiene la palabra y las prácticas que categorizan como *manejo tradicional de territorio*, expresado en *yeoroka* (t) ó *ketioka* (m) palabra de vida o palabra de curación, *Majaroka* (t) ó *basaoka* (m) palabra-historia de los personajes y los bailes tradicionales o *bayaroka* (t) *bayaoka* (m) la palabra del baile, me llevaron a profundizar en las dos primeras de estas categorías locales de manejo territorial. Al final, al abordar estas categorías locales espero ampliar el entendimiento sobre la forma en que estas prácticas “ordenan” el territorio, las relaciones entre seres humanos y entre estos seres humanos y otros seres con quienes habitan y socializan, como una expresión de la ontología política de estos grupos indígenas.

2.1 *Yeoroka* (t) ó *ketioka* (m): la palabra de vida ó palabra de curación, la maloca y el *mambeadero*.

Durante mi estadía en la comunidad de Bellavista, me alojé en la maloca donde el *tradicional* Benjamin Tanimuca vivía con su esposa Emília, una mujer de la etnia *Eduria-Taiwano* oriunda de la comunidad de *Sonaña* en el río Pirá-Paraná con la cual se había unido desde la década de 1970, cuando formó su primera maloca sobre el río Apaporis en “*Bellavista abajo*”. El *tradicional* Benjamín tiene unos 85 años y 6 hijas e hijos: sus hijas Gloria, Yolanda y Ana Patricia y sus hijos Edilberto, Tarcisio y Jaider, de los cuales todos vivían en la comunidad menos Jaider. Cada uno de sus hijos tenía una casa de habitación con su familia (esposo -a- e hijos sin casarse). Junto con sus nueros letuamas y yaunas, los hijos de estos (nietos de Benjamin y Emília), dos familias de parientes consanguíneos (letuama y tanimuca) y otra familia tanimuca de *allegados* del río Mirití-Paraná, formaban una comunidad de 21 viviendas compuesta por 120 personas, alrededor de la maloca del *tradicional* Benjamín como centro de la vida ceremonial y ritual (datos a marzo de 2015).



Figura 5 El tradicional Benjamín Tanimuca junto con algunos de sus hijos frente a su maloca.

(De derecha a izquierda: el tradicional Benjamin, su hijo Edilberto, sus hijas Gloria y Ana Patricia, su nuera Ismenia (esposa de Edilberto) y su hija Yolanda).

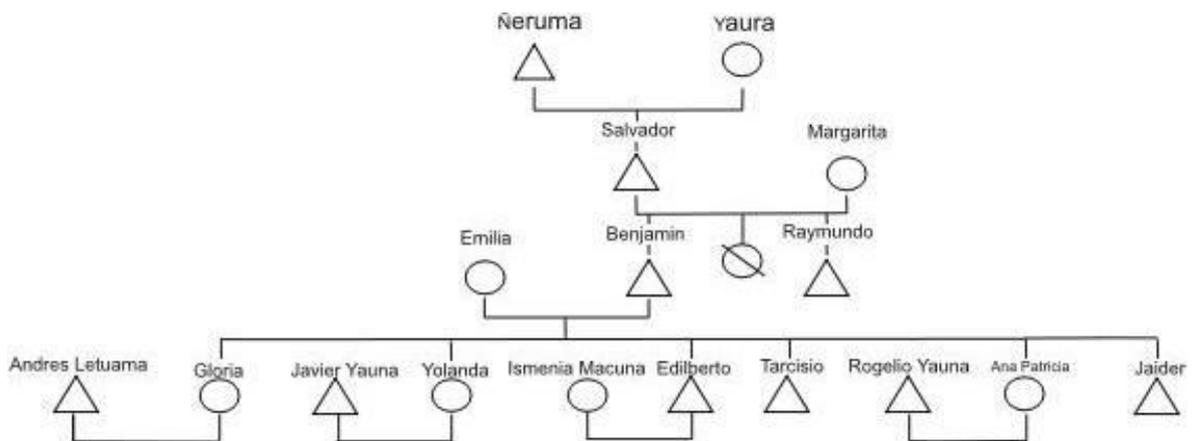


Figura 6 Cuadro genealogico de Benjamin Tanimuca a enero de 2015

Esta forma de asentamientos actuales en comunidades mezclan principios de organización social como la descendencia por filiación de un grupo de agnados de la maloca, para el caso el grupo *yairimara* (gente tigre) del *tradicional* Benjamín y el principio de

alianza que se extiende con los nueros –letuamas, yaunas, macunas- y demás habitantes, que se expande en los asentamientos multiétnicos comunitarios (ver ARHEM, 2001b; HUGH JONES S, 1993; CAYÓN, 2013; FRANCKY, 2004). Son nuevas realidades sociales que se encuentran, tensionan y crean nuevas formas de sociabilidad que configuran los actuales asentamientos, con mínimo una maloca en cada una de las comunidades del bajo Apaporis y sus especialistas rituales⁵⁶.

El *tradicional* Benjamín Tanimuca es del grupo étnico *yairimara (t)* (*gente tigre o gente jaguar*) o *Tanimuca*, etnonimo que también usan desde que entablaron relaciones con el estado (1970), que viene de la palabra *tanimboca* en lengua geral “*gente ceniza*” (HILDEBRAND, 1983); sin embargo, afirman que *yairimara* es el étnonimo propio de su grupo, como también *Yairimaki* o *Yairipoisiri maki makara*, los hijos-nietos del espíritu jaguar *Yaipoisiri* o *tufana maki makara* los hijos-nietos de *tufana*, su dios, el ser supremo. Los *yairimara* habitan principalmente por el bajo río Apaporis en 3 comunidades: La Playa, Bellavista y Puerto Ñumi, donde tienen sus malocas como segmento agnado principal y habitan con miembros de grupos afines. Otros *yairimara* viven en comunidades por los ríos Mirití-Paraná, especialmente por el río *Guakaya* y el quebradón *Oiyaká*, y no se tiene un número reciente de habitantes de este grupo étnico.

En la etnología de esta región del Amazonas son más conocidos como *Tanimucas* y en el cual se incluyen los *yuiwejemaja* ó *jobokará*, *gente de voz gruesa* (FRANCKY, 2004), pero que según mis interlocutores los *jobokara* son otro tipo de *gente* con relaciones de consanguinidad mítica que hablan casi la misma lengua *tanimuca*. Los *tanimuca* también son conocidos como *Ufaina*, en lengua geral “*gente ceniza*” (HILDEBRAND, 1975a), sin embargo, es considerado un “*apodo*” que no es bien visto por su propio grupo, aunque para algunos otros grupos se relaciona con un poder que manejaban los *ufaina*, el poder de la bomba que convertía todo en ceniza.

Benjamín Tanimuca es *Yoi'ki (t)*, *chamán*, *brujo* o *tradicional* e *ipi (t)* o *maloquero* de esta maloca, *capitán* de la comunidad de Bellavista, uno de los pocos *pensadores* y grandes *curadores de mundo* del Apaporis, como son llamados los *tradicionales* en este territorio. Su hijo mayor, Edilberto Tanimuca, estaba formándose como *tradicional*,

⁵⁶ Para el grupo *Yairimajá* o *Tanimucas*, las funciones del *tradicional* (*yoi'ki*) y del *maloquero* o dueño de maloca, *ipi (t)*, no son excluyentes, y puede ser ejercida por la misma persona. En el caso de los *macuna*, las funciones del *tradicional* y *capitán* son ejercidas por personas distintas con funciones diferentes. Diferente a todas las otras comunidades, en la comunidad de Bocas del Pirá existen 3 malocas dirigidas por sus especialistas rituales de un grupo de agnados en cada una (*ide basa*, *heayara* y *barasano*) y una maloca comunitaria bajo responsabilidad del capitán de la comunidad, que no tiene manejo ritual.

maloquero y *curador de mundo*, un aprendizaje que conlleva más de seis años aprendiendo la “*brujería*” con su padre, como llaman al conocimiento de historias, curaciones o recitaciones, realizando las dietas necesarias, participando en la organización de los bailes rituales del ciclo anual, manejando la maloca y viviendo en el territorio durante este tiempo, conjunto de practicas que llaman *manejo tradicional del territorio*.

El *tradicional* Benjamín y sus hijos Edilberto, Ana Patricia y Tarcicio Tanimuca y sus familiares, son los responsables por el mantenimiento de la maloca de su comunidad, una bella construcción de más de 5 mts de alto y cerca de 18 mts de ancho que es el centro de la vida ceremonial, desde donde se “*ordena el territorio*”, “*la política local*” -decía Edilberto-, donde se realizan los bailes rituales y donde se establece a cada noche el *mambeadero*, un lugar físico al interior de la maloca y un espacio ritual de reflexión y diálogo nocturno para los hombres de la comunidad que quieren asistir (PEREIRA, 2012), en el cual se comparte coca transformada en *mambe*, siendo “*el centro de la vida social de los hombres*” (CAYÓN, 2002: 86).

Según el *tradicional* Benjamín Tanimuca, el manejo de la la maloca no era un juego. Resaltaba que para tener maloca, “*eso requiere su estudio*”, “*necesita preparación*”:

“*[la] Maloca es para sentarse, para contar una historia, como yo estoy comentando a usted, de todo. A veces uno comenta una tradición ya para así para curación de todo, eso, para manejo del mundo, todo aquí, ahí van aprendiendo ya. Por eso es que yo digo aquí está la escuela de nosotros, aquí está salud también, de todo. Por eso es que antiguamente no decían que escuela, puesto de salud, nada de eso, solamente aquí. Uno solo es que está aquí. Aquí daban muchos consejos, historias, cuentos, tradición, enseñando hijos de ellos* (Benjamin Tanimuca. *Mambeadero*. 23/02/2015. Bellavista)

Como dice el *tradicional* Benjamín Tanimuca, la maloca, *wi'a* (t) “*es la escuela*”, es un centro de enseñanza de la “*tradición*”, de la “*historia*”, para la transmisión de conocimientos de padres a hijos, pero también de hombres adultos a jóvenes, y del *tradicional* o *maloquero* a los demás hombres de la comunidad y de otras comunidades que pasan por allí. También menciona que ahí esta la “*salud también*”, queriendo mostrar como es que dentro de la maloca el *tradicional yoi'ki* (t) realiza los diagnósticos y curaciones de personas enfermas a través de recitaciones y encantamientos que se desprenden de las historias (FRANKY, 2004), con las cuales se hace el *manejo del mundo*, o como decía Edilberto, el *manejo tradicional del territorio*:

“Ese es el manejo del mundo, el manejo tradicional del territorio. Son historias, como se formó el mundo ya. Pensándolo todo, lo que cada uno hace en la vida, la vida, la brujería. Lo que se piensa, lo que trabaja, se hace todo” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 24.02.2015. Bellavista)

Es por ello que el *tradicional* Benjamín enfatizaba que la maloca “*era para sentarse, para contar una historia*”; sentados en el *mambeadero*, se reflexiona sobre ellas y también donde “*daban muchos consejos, historias, cuentos, tradición, enseñando hijos de ellos*”. Edilberto resaltaba que la maloca era como “*un salón comunitario*” donde las personas venían a conversar en la noche y donde se planeaban y realizaban las actividades colectivas necesarias para desarrollar los eventos rituales en cada una de las épocas del año. También son lugares donde se discuten y desarrollan buena parte de las actividades que hacen parte del co-manejo basado en la política de “participación social en la conservación” (PNNC, 2001) efectiva en este resguardo indígena desde la creación del parque. Edilberto mencionaba que algunas veces era “*mas sagrada*” y otras “*menos sagrada*”, queriendo decir con esto que durante eventos rituales colectivos como los bailes, la maloca era un lugar que se transformaba en un espacio sagrado. Según Edilberto, la maloca contenía toda “la vida”, “el pensamiento” y “la política”. Al preguntarle que quería decir con pensamiento y política, Edilberto respondió:

“para construir una maloca tiene que pensar bien bien. Digamos, usted tiene que tener capacidad para vivir en una maloca. En pensamiento, política, todo. [...] Pensamiento, digamos la vida, la historia, historia de la maloca, historia de la vida [historia de origen], para que va a construir una maloca, para estar ahí, construir un salón digamos, todo tiene que tener sus recursos, su chagra, su coca, su tabaco; En la política la gente, gente con quien hablar, primos, hermanos, cuñados, en la política pues la vida, el trabajo a organizar, las curaciones, los bailes, entonces tiene que tener, quien va a ser el cantor, quien va a hacer el curador, el maloquero y sus funciones, la maloquera y sus funciones, la maloquera y su combo, sus secretarias. Eso es para hacer maloca, para vivir en una maloca” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 24.02.2015. Bellavista).

Si bien la maloca *wi'ia* (t) ya no son las unidades básicas de habitación de un grupo étnico como lo fueron antes del tiempo de las caucherías, es el lugar de habitación del *maloquero* y la forma de ocupación tradicional del territorio. Edilberto resalta la maloca como centro de vida, donde como su padre, debe tenerse un “*pensamiento*” y un conocimiento de las historias, de las curaciones “*para estar ahí*” y hablar con su gente, y tener sus “*recursos*”: la chagra que es donde se produce el alimento cultivado y la coca y el tabaco que son elementos rituales importantes para manejar una maloca. Así mismo, identifica que la maloca

también está relacionada con una “*política*” es decir, las relaciones con la gente, hermanos, primos, cuñados, con quienes se comparten las historias y se organizaban los trabajos comunitarios, “*las curaciones*”, “*los bailes*” eventos rituales de curación colectiva donde se negocia con los *dueños* o seres de la primera humanidad; Por eso resaltaba que una maloca debe tener sus especialistas rituales: el “*cantor*” *baya* (t), el “*curador*”, chamán o *tradicional yoi’ki* (t), “*el maloquero y la maloquera y sus funciones*”, el maloquero *ipi* (t) y la maloquera, que son las especializaciones rituales que organizan y dirigen las actividades rituales más importantes en la comunidad.

En investigaciones realizadas en la macro-región del Caquetá hasta el Vaupés, coinciden en señalar que la maloca es el lugar donde se construye y recrea el universo, es la base de la organización socio-espacial (HILDEBRAND, 1983; CAYON, 2001a). Además de las relaciones que arquitectónicamente y en el uso de los espacios mantiene con la división entre generos y actividades, el cuerpo y con la organización espacial (HUGH JONES C, [1979] 2013; HUGH-JONES. S, [1979] 2011), la maloca es el centro de la vida ritual y es valorada como una fuente de bienestar y poder indígena, o como el lugar donde se concretizan las “*unidades cosmoproductoras*” para generar vitalidad (CAYÓN, 2013: 396), haciendo referencia al trabajo de los tres especialistas básicos para la realización de la vida ritual y para administrar una maloca: el tradicional, maloquero y el cantor-danzador (HILDEBRAND, 1983) y que son roles de especialistas base de la estructura social en el complejo cultural del Vaupés o Noroeste Amazónico (HUGH JONES C, [1979] 2013: 52, 96)⁵⁷. Así mismo, la maloca sirve de modelo que se replica en los diferentes ámbitos territoriales cuyo centro puede recrear la maloca-cosmos, el macro-territorio, el territorio étnico o territorio tradicional y el sitio de nacimiento étnico (CAYON, 2013; FRANCKY, 2004).

Fue en esta maloca del *tradicional* Benjamín Tanimuca que me alojé y donde conversamos sobre la creación del parque y las formas de manejo del territorio, que me insistían, estaban relacionadas con la palabra, la narración de historias y la realización de bailes maloqueros. Gracias a su hijo Edilberto pudimos abordar los temas de esta investigación con facilidad, pues además de practicar conmigo la narración de las historias y

⁵⁷ Si bien Cristhine Hugh Jones presenta la dinámica de 5 roles especializados (Jefe, cantor-danzador, guerrero, chamán y sirvientes) en el bajo Apaporis, entre los *yairimara* sólo son tres los especialistas básicos para montar una maloca y por ende, que funcione como grupo exogámico simple. También, difiere en que el rol del maloquero *ipi* es importante y no ha desaparecido, aunque entre ellos este se traslapa con el de capitán, cuestión que no sucede entre los macuna. Los otros dos, guerreros y sirvientes ya desaparecieron. Sin embargo, de acuerdo a los adelantos en estos estudios como los de Cayón (2013) con su concepto de unidades cosmoproductoras, esta dinámica de roles especializados es básica para entender una organización estructurada de la sociedad indígena en el complejo cultural del vaupés.

aspectos de su especialización ritual que estaba aprendiendo con su padre, hablaba muy bien el español y trataba hábilmente aspectos tanto de política local, asociativa o de actualidad nacional.

Varias de las historias que trabajamos fueron narradas por Edilberto, siempre bajo la atenta supervisión de su padre, quien las había aprendido a su vez de su tío Peritame – hermano de su padre-, pues su abuelo Salvador habría muerto a muy temprana edad. El *tradicional* Benjamin afirmaba que la misma historia era la brujería, “*la historia es brujería, la historia es curación*” –decía-, y en cuanto Edilberto contaba para mí las historias que aprendió con su padre, él ajustaba comentarios en lengua tanimuca o macuna a esa narración cuando consideraba necesario, incorporando detalles de las recitaciones que hacían parte del conocimiento *tradicional*, de la *tradicción* o *yeoroka* (t), siempre atento a la posición social de sus interlocutores que se encontraban en el *mambeadero*: si eran *wājāri marā* (t), es decir, si ya habían sido iniciados ritualmente, a cual etnia o grupo de *gente* pertenecían sus interlocutores, pues las historias variaban y un buen *tradicional* –me decían- conocía esas variaciones en los episodios y en la forma de nombrar de acuerdo al perfil de su interlocutor. Era como si a través de la narración de Edilberto, su padre el *tradicional* Benjamín, extendiera la explicación con mayor profundidad hacia los demás hombres ya iniciados que asistían al *mambeadero*.

Las historias que me contaron afirmaban eran “*así por encimita no más*”, “*historias para el blanco*”, pues la profundidad de las narraciones requería una preparación fisiológica, mental y chamanística importante, tanto de quien escucha como de quien narra: seguir algunas dietas y prescripciones (no tomar sol, bañarse muy temprano, no comer salado y sin grasa, vomitar agua); tener a disposición *mambe* ó *tāāpika* (t), una preparación a base de hojas de coca (*Erythroxylum coca*) tostadas, piladas, a la que se agregan ceniza de hoja de yarumo (*Cecropia Peltata*) para después cernir (penerar) hasta que queda un polvo fino que se pone en la boca, junto con tabaco (*Nicotina tabacum*) para inhalar y fumar, plantas rituales usadas tanto en el momento de la narración de historias como en las negociaciones con los dueños *Ja’sirika* (t). Sin estas negociaciones con los dueños antes de narrar las historias, o por contar ciertas historias “*con más fuerza*” fuera de los contextos rituales debidos, o fuera de las épocas adecuadas, tanto el *tradicional* que cuenta como quien escucha podíamos quedar vulnerables a la sanción de los dueños y sus enfermedades.

Así como la amistad que creamos con Edilberto Tanimuca, la amistad con su hermana Ana Patricia –la maloquera, pues Emilia su madre estaba con edad avanzada- y

Rogelio Yauna, su esposo, fue fundamental durante mi estadía en la comunidad de Bellavista. Rogelio es un hombre *Yauna* de cerca e 45 años, “*ayudante del maloquero y de la maloquera*” me decía, apoyando al *tradicional* Benjamín, Edilberto y Ana Patricia en diversos aspectos que requería mantener una maloca: la provisión de *mambe* y participar en la organización de las actividades “*tradicionales*” como “*bailes*”, “*curaciones*”, “*prevenciones*” y otros actividades que requerían trabajos comunitarios. Sus sonrisas alegres, sus cocales y los comentarios divertidos me acompañaron todas las noches en el *mambeadero*.

“*Sin mambe no hay historia*” comentó desde mi llegada Andres Letuama, otro de los nueros del *tradicional* Benjamin, esposo de su hija Gloria, “*gran contador de historias*”- me decía Edilberto-, quien vivió la mayor parte de su vida en la comunidad de Paromena y había decidido habitar en Bellavista por petición de sus hijos, para estar más cerca de ellos. Al principio no reparé en la importancia de su frase, sin embargo, al pasar los días pude entender que si no había *mambe* y tabaco no había *mambeadero*, y sin *mambeadero* el *tradicional* no transmitía las historias básicas para cuidar la vida y conocer el territorio, historias que contenían los preceptos ético-morales y espirituales para vivir sano, sin enfermedad *Iyia marika (t)* ó como también decían para “*vivir bien*” *Jia imanu kia (t)*, para “*mantener y cuidar la vida*”, me decía el *tradicional* Benjamín, y poco se socializaban entre los hombres las actividades y las experiencias del día a día, donde era bueno para ir a pescar o donde habían sido vistos animales para cazar.

Como mencionado anteriormente, el *mambeadero* designa un lugar y una práctica ritual. Es un lugar o espacio localizado en cada maloca, alrededor del estantillo derecho entrando por la puerta de los hombres y como práctica ritual se relaciona al hecho de un *yoi'ki* o *tradicional* o un *ipi (t)* dueño de la maloca o maloquero sentarse con otros hombres y jóvenes al terminar el día a *mambear*, expresión que designa el acto de poner *mambe* en la boca, oler tabaco -*rapé*-, fumar y conversar para transmitir el conocimiento de lo que consideran la “*tradición*”: el *yeoroka (t)* (*yeo* es curación, y *oka* es historia-palabra), “*la palabra de vida*”, “*la palabra de curación*”, para contar lo que consideran la “*historia*”, *majaroka (t)* (*maja* personaje, máscara y *oka* historia-palabra^{*}) y sus eventos en el territorio que formaron la geografía del territorio y los lugares sagrados. Estas dos nociones contienen las enseñanzas y los preceptos ético-morales, las formas de conducta, el conocimiento sobre los seres que viven y actúan sobre el territorio y un mundo de significados, metáforas e

^{*}*oka* me fue traducido como palabra, voz, historias y por algunas personas como lenguaje, el lenguaje de los personajes.

imágenes que tienen en las plantas de coca y tabaco “*sus ejes simbólicos privilegiados*” (PEREIRA, 2012: 18).



Figura 7 Lugar del *mambeadero* de la maloca del *tradicional* Benjamin Tanimuca en la comunidad de Bellavista;

(En la foto, Benjamín en su hamaca recibiendo algunos familiares que acababan de llegar para el baile tradicional del muñeco que iba a realizar).

La coca y el tabaco son dos plantas recibidas directamente de *los dioses* para “*el manejo del mundo*”, “*el manejo de la vida a través de la palabra de vida, la palabra de curación*” -me recalcan el *tradicional* Benjamín y Edilberto-. Estas dos plantas son sembradas junto a la yuca brava en cada una de las *chagras* (hortas) de cada unidad doméstica, donde todas las mañanas trabajan las mujeres hasta medio día en su limpieza y la cosecha de yuca brava, base de su alimentación. Normalmente íbamos a los cocalos del *tradicional* Benjamin, de Edilberto o de Rogelio, pero otras veces intercambiaba anzuelos, nylon, barras de plomo o pilas de linterna por hojas de coca para preparar el *mambe*, para lo cual iba con el dueño hasta el cocal “*a sacar hoja*”, o intercambiaba directamente por *mambe* preparado por ellos.

Este trabajo de preparar *mambe* se realizaba normalmente al comenzar la tarde, después de almorzar. Sacábamos las hojas de coca de la planta, la poníamos en los canastos y

regresábamos a la maloca, donde normalmente Rogelio, Andres o Edilberto la tostaban en una paila grande de cerámica negra. Ya con la coca tostada, seguía la “*pilada*”. Este era uno de los trabajos que más disfruté durante el día a día de la maloca. Al sentir el esfuerzo de “*pilar*”, lograba entender que aprender las historias y tener *mambeadero* en la noche necesitaba esfuerzo, disposición e interés y por eso pilar era asumido como “*pagar la coca*”. Con cada golpe, el sudor aumentaba y el polvo suave de la coca se pegada a mi pecho, y mi cuerpo y el de los otros jóvenes se preparaba para la jornada que venía. Después de “*pagar la coca*” pilandola, era entregada a otros hombres como Rogelio u otra persona quienes eran los que “*sacudian*” (cernir), mezclando la coca pilada con ceniza de yarumo (*n.c. cecropia peltata*), combinación que era introducida en un trapo de tela y cernida dentro del contenedor plástico una y otra vez hasta producir el polvo llamado *mambe*⁵⁸.

El *tradicional* Benjamín afirmaba que *yeoroka* era el mismo *ketioka* (m) de los *macuna*⁵⁹, un sistema de conocimiento, recitaciones rituales, preceptos y conductas ético-morales base de los rituales y bailes tradicionales, curaciones y encantamientos, manejado por los chamanes como detentores de este profundo sistema de conocimiento, para cuidar a la gente *poimara* (t) o *~basa* (m), aprender a interactuar de una forma ordenada, adecuada y sana, y así conectarse con *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~bakari*, un macro-territorio manejado chamanisticamente. Una noche en el *mambeadero*, aclarando algunos aspectos sobre la noción de *yeoroka* por su amplia polisemia, tanto en su acepción como *curaciones*, un tipo particular de *recitación* utilizada para curar, como también en su acepción de *palabra de vida*, base para adquirir la habilidad de vivir bien, Edilberto comentaba:

“Yeoroka es una sola palabra. Yeoroka es el mismo majaroka, la palabra de vida, eso es lo mismo. Del yeoroka se desprende todo, el manejo de

⁵⁸ Así, se evidenciaba una separación de papeles por jerarquía de edad y prestigio también en la preparación del *mambe*: los neófitos y gente joven pilando, mientras que los adultos mayores sacudian o quemaban la ceniza de yarumo. Mientras trabajábamos, el primer *mambe* que salía era compartido por todos, y el producto final una parte era entregado al *tradicional* y otra parte repartida entre los participantes de su elaboración, o para llenar los tarros de *mambe* que se iban a consumir en el *mambeadero*.

⁵⁹ Debo señalar que Luis Cayón (2013) describe la complejidad y polisemia de la palabra *ketioka*, base fundamental de su libro sobre la epistemología Makuna. Relaciona la palabra *ketioka* con Pensamiento, un sistema de conocimientos tradicionales; también como “*pensamiento primordial*” es el fundamento de toda la existencia y todo conocimiento que se manifiesta por medio de transformaciones, visibles e invisibles, cuyas acciones son operadas por un lenguaje particular y acciones rituales (p.47); como principio de creación y principio explicativo de todas las cosas (p. 202); relacionado con las palabras *üsi* y *tüöiäre*, esta relacionada a la habilidad de vivir y evoca agencia: “*ketioka* es todo lo que se hace en la vida y da sentido a la existencia como curar, hablar bien, bailar, cultivar, divertirse”. En su relación a conocimiento y poder, la acepción de *ketioka* como brujería “*hace referencia a la manera como esos conocimientos y poderes sobre los seres están codificados en las formas discursivas de los chamanes y como las capacidades de agencia de estos poderes y conocimientos son activadas en las recitaciones chamánicas*” (p. 205); también tiene una acepción de ethos. Para finalizar, el profesor Cayón, intentando unir todas las acepciones de la noción de *ketioka*, dice: “*podríamos decir que la facultad de pensar (tüöiäre) permite aprender y aplicar ketioka para dar vitalidad (üsi) [...] ketioka va más allá del cogito cartesiano y no se limita al “pienso, luego existo” sino que se expande al “pienso, luego siento, existo, hago, creo”*” (p. 207). Así mismo, *ketioka* también es otra dimensión invisible de la realidad.

todo. De yeoroka se tiene todo, el manejo de todo. Yeoroka se vive, la yuca, la coca, el tabaco, la cepa de la casa, la pesca, la vida, la reproducción; majaroka, es el mismo yeoroka, pero ya son los personajes, lo que hubo, lo que se hace, lo que estamos hablando aquí es yeoroka. Yeoroka es ya lo que es la práctica, la actividad que se realiza, [...] del yeoroka mismo se realizan las actividades, las curaciones [recitaciones], contar historias, hablar de los sitios sagrados, hablar de las épocas, las curaciones, las invitaciones a los otros pueblos, parientes, a la familia, las actividades, bailes, practicas, las curaciones” (Edilberto Tanimuca. Mambeadero. 15.01.2017. Bellavista).

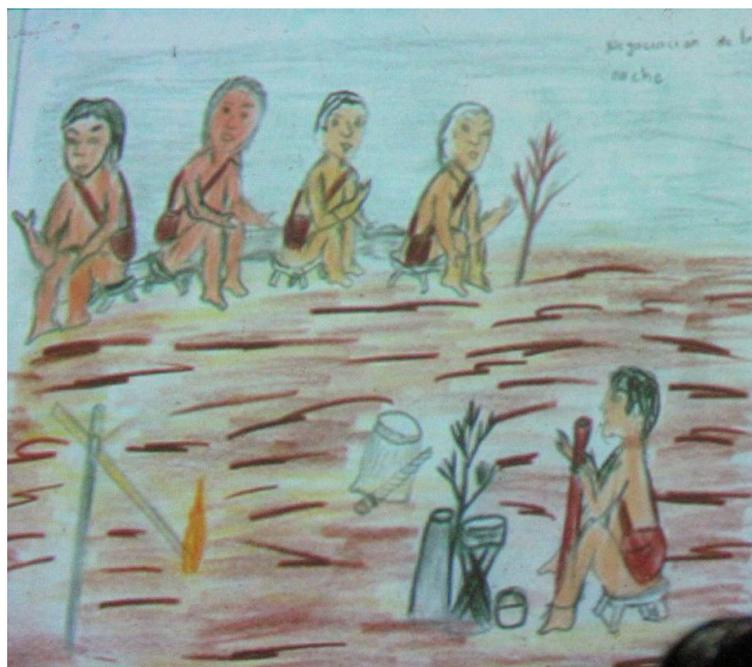
Edilberto y el *tradicional* Benjamín evocaban así las variadas relaciones que tenía la compleja y polisémica noción de *yeoroka*, pero siempre relacionaban que era “*la práctica*”, es decir, la habilidad de vivir bien, la *tradicición*, “*yeoroka se vive, la yuca, la coca, el tabaco, la cepa de la casa, la pesca, la vida, la reproducción*”, pero también “*las curaciones*”, haciendo referencia a las *recitaciones* o *encantamientos* que envuelve la curación de pacientes o las recitaciones rituales para la curación de mundo en diferentes épocas. Ellos matizaban que *yeoroka* era vivir y practicar la *palabra de vida*, la *tradicición*: contar historias *majaroka*, hablar de lugares sagrados, de las épocas del calendario ecológico cultural y realizar los bailes, reunirse en el *mambeadero* para contar de la vida, del día a día, así comentaban una parte de lo que *yeoroka* significa.

Cada noche que había *mambeadero* las personas que participaban comentaban sobre sus faenas diarias, sobre alguna experiencia que vivieron en su día y de allí el *tradicional* Benjamín comenzaba a cotejar esos comentarios con interesantes historias sobre esos lugares y sus personajes, la historia, *majaroka*; comentaba quienes eran los dueños de esos lugares, cuál fue su historia que le dio origen, que enfermedades o poderes tenían y porque se quedaron ahí convertidos en piedra, raudal, sabana, árboles, etc. Dentro de este tipo de narrativas *majaroka* también contaba historias de otros indígenas que habitaron ese territorio en otros tiempos, de los que se *encantaron* y viven en otra dimensión en el mismo territorio, de sus relaciones con los “*blancos*” en diferentes momentos, o sobre aspectos de cacería, pesca o las curaciones de pacientes en el día a día.

Antiguamente –me decían- el *mambeadero* comenzaba contando el origen de la coca, su propósito para reunirse a hablar en la maloca y en seguida se contaba la historia del origen de la noche, que era la forma en que se realizaba la curación de la noche mientras iba anocheciendo, “*guardando*” -*hamo bayeri’ka (t)*- todo lo malo que ella contenía desde la maloca. Esta historia narra los pasos que cuatro dioses, *Īmārika Kaiṗurú*, *Īmārika Burukuri*, *Īmārika Mīrōkuri* y el más joven *Īmārika Kayawikri*, llamados en conjunto los *Īmāri*

mākārā(t), habían seguido para negociar la noche con *Ñami Yari* (t), el dueño de la noche. Los *Īmāri mākārā* eran llamados también “los hijos del mundo”, “los huérfanos del mundo”, “los cuatro vivientes” y entre los jóvenes “los cuatro superpoderosos”: “Narrando los eventos y los pasos que siguieron los *Īmāri mākārā* (t) se van guardando los males que trae la noche”, me decían el *tradicional* Benjamín y Edilberto.

Además de contener el conocimiento para “guardar” los peligros de la noche mientras se narra, un trabajo que sólo realiza el *tradicional* y que es explicado en la historia de la noche con más profundidad para aquellos iniciados como *tradicionales*, esta historia contiene los procedimientos que debe seguir una persona interesada en acceder al conocimiento del *tradicional*: de las tentativas que hicieron los *Īmāri mākārā* para negociar la noche con *Ñami Yari* (t), sólo aquella tentativa en la que prepararon suficiente *mambe*, tabaco y prepararon su pensamiento para negociar con él, fue en la que consiguieron que este personaje les entregara una cajita con todo lo que contenía la noche: “*chismes, picadura de culebra de noche, rayo de noche, viento de noche, enfermedad de noche, muerte, la noche, los animales de la noche*” y una serie de cantos, recitaciones y danzas para manejar el mundo. El dueño de la noche recomendó abrir esa cajita dentro de la maloca, advertencia que no fue respetada por los *Īmāri mākārā*, por lo cual “desde ese momento las nuevas generaciones tenemos que curar la noche”, decía Edilberto.



**Figura 8 Los “cuatro vivientes” negocian la noche con Ñami yari, el dueño de la noche.
Enero 2015.**

(Fuente: Exposición de los tanimuca de las comundiades de La Playa y Bellavista presentada en el 6° taller de investigación endógena realizado en el El Cocotal. 19/01/2015)

Esta historia muestra claramente la conexión entre los acontecimientos en el presente, que están siendo efectuados al narrar en el *mambeadero* y la historia narrada, las narrativas y los conocimientos que contienen, en las que claramente se resalta la importancia de la coca y el tabaco para la transmisión del conocimiento y la negociación con los dueños del conocimiento, ya sean los dueños *Jasirika (t)* o a los mismos *tradicionales*. Así pude entender mejor el carácter ontológico de las historias *majaroka*, que a través de su narración enactúan el mundo. Por eso se comprende que “*la historia es brujería*”, “*la historias es curación*” y por supuesto me acerque a comprender mejor la ética del intercambio implícita en las historias, que la frase dicha por Andres Letuama a mi llegada sintetizo: “*sin mambe no hay historia*”.

Este tipo de historia como narrativa es diferente a la historia como nosotros estamos acostumbrados a pensarla, con cronologías que apuntan hacia el pasado en una serie lineal de un solo tiempo y una única realidad. Ya Levi Strauss ([1962] 1989) expuso como este tipo de historia cronológica lineal es solo una forma de codificación que se corresponde con un tipo de realidad basada en una concepción del tiempo como totalizadora. Johannes Fabian ([1983] 2013) también mostró, al criticar los discursos antropológicos sobre el tiempo

de los indígenas, el carácter coetáneo de las temporalidades de los investigadores y los nativos y las implicaciones políticas que tiene no reconocer su coetaneidad. Como dice el autor, reconocer la *coetaneidad* parte del presupuesto central de que “*todas as relações temporais, e portanto, a contemporaneidade, estão embutidas na praxis culturalmente organizada*” (Ibíd: 69) e implica una cuestión epistemológica relacionada a saber cómo nuestras categorías temporales invalidan o no un cuerpo de conocimientos.

Las historias *majaroka* que se comentaban en el *mambeadero* tornan explícito el carácter dinámico de su tradición oral, como lo explica Karenina Vieira Andrade (2012) al estudiar las narrativas *wätunnä* entre los *Ye'kuana* de Boa Vista (Brasil), Robin Wright (1996) cuando analiza las nociones de historicidad entre los *Baniwa –hohodini-* de Brasil, y Johanna Overign (1995) entre los *Piaroa* de Venezuela, quien manifiesta “*O tempo mítico da historicidade piaroa não é o tempo passado (morto e enterrado), é, em um certo sentido, um tempo onipresente, que tem efeito continuo sobre o atual*” (OVERING, 1995: 133-134) y en el plano local Carlos Franky (2004, 2006) para los *tanimuca* y Luis Cayón (CAYÓN, 2013; 2008; ARHEM et al., 2004) para los *macuna ide ~basa*.

No quiero entrar aquí en el debate acerca de cómo la temporalidad es abordada por los llamados sistemas míticos, que ya varios trabajos han mostrado las complejas relaciones entre estructura y acción (CARNEIRO DA CUNHA, [1973] 2009), estructura y evento (SAHLINS, 2003) entorno al debate entre historia y antropología⁶⁰. Lo importante resaltar en este momento es la relevancia que la historia tiene como categoría social entre los *yairimara* y su vinculación con la palabra narrada, el mambe, el tabaco, elementos rituales a través de los cuales tiene acción en el presente.

Desde muy temprano Stanley Tambiah (1985) en “*el poder mágico de las palabras*” nos advertía como no existe separación entre acto y palabra, entre lenguaje y rito, y mostraba como en el rito de curación *Trombriandes* las fórmulas mágicas, una vez expresadas, actúan e influyen en el curso de los acontecimientos. Y es así que se entiende que en el bajo Apaporis se diga: “*la historia es brujería, la historia es curación*”, donde contar y recordar historias sigue siendo un aspecto fundamental de su construcción de la *tradición, yeoroka* - como afirmaba el *tradicional* Benjamín-, del recordar colectivo en la maloca, son narrativas

⁶⁰ Para profundizar sobre estos temas puede verse el trabajo de Oscar Calavia Sáez (2005) “*A terceira margem da história*” para reflexionar sobre el papel que ocupa el discurso histórico en los pueblos indígenas y las prácticas de la historia; Pedro Augusto Lolli (2009) “*A história reintroduzida*” para analizar en tres autores la forma como se inserta la temporalidad en el pensamiento mítico y la relación mito historia; y Lilia K. Moritz Schwarcz (2005) “*Questões de fronteira*” para pensar como la antropología viene entendiendo y registrando la historia en otras sociedades y en nuestra sociedad.

que encarnan ciertas ideas sobre el mundo y su dinámica, que más allá de representar un esfuerzo denotativo sobre las prácticas, en el ámbito ritual de la maloca, con el mambe y el tabaco, participan en el desempeño de lo que narran, “*actuan*”, como dice Carlo Severi ([2004] 2010) al reflexionar sobre los fines de la palabra ritual y la palabra narrada, “*palabra que nombrando transforma, de vela*” (p. 44). Este es el carácter ontológico de la noción de *yeoroka*, de la “palabra de curación”, que fue expuesta en páginas atrás, y también de las narrativas *majaroka* que serán analizadas en el próximo ítem, pues es a través de ellas, de su narración y de los relacionamientos con los seres ó personajes de los que hablan, que los tradicionales “*ordenan*” el territorio.

2.2 “Ordenando el territorio”: la gesta de los *Īmāri mākārā (t) o Ayawas (m)* y el camino de curación.

Las historias que los *yairimara* de la comunidad de Bellavista cuentan dentro del grupo de narrativas llamadas *majaroka (t)* y los macuna como *basaoka (m)* o “*historia-palabra de los personajes*”, están organizadas en dos grandes bloques: el primero considerado como *Maja ñeke majaruja ** (t) ó *Makare Karo (m)* que traducen como “*historia de origen del mundo*”; y el segundo bloque de historias relacionadas como *wejea poiirika majaroka (t)*, *Umea rujeare gaye (m)* o que podría traducir historia de origen de la humanidad⁶¹. Dentro del primer bloque de narrativas sobre la historia de origen del mundo vienen las historias de surgimiento y destrucción de los primeros mundos, que por su importancia ritual no es narrada fuera de algunos contextos, y los personajes de ese primer bloque de historias *Maja ñeke majaruja* son –principalmente- las historias del *Sol*, *Ñami Yari*, *Ñamatu*, *Jemeyerí*, *Minomaki Ja’sirika*, *Pu’ukera’paji (t)* y los cuatro *Īmāri mākārā (t) o Ayawas (m)*, los dioses o demiurgos que ordenaron el territorio, conjunto de personajes que me decían eran los “*dueños del mundo*”.

Carlo Severi ([2004] 2010) al reflexionar sobre las prácticas sociales de la memoria en su libro “el sendero y la voz”, menciona que la enunciación ritual y la narración de historias articulan ciertas imágenes específicas y categorías de palabras bajo un soporte que refleja las imágenes mentales en la memoria, “*elaborando rasgos sobresalientes y*

* Si bien esta palabra fue corregida verbalmente mientras la escribía con Edilberto y Benjamín Tanimuca en el mambeadero, después que leímos unas historias registradas de Guaraná Tanimuca por Martín Von Hildebrand (1975), creo que la palabra correcta sería *majaroka*. Sin embargo, ante mi pregunta Edilberto sostuvo esa inscripción como *majaruja*.

⁶¹ Estas narrativas de origen *majaroka* de los *yairimara* de Bellavista también tienen la misma estructura episódica de las narrativas de origen *basaoka (m)* de los *ide basa* y *hea-yara* de Bocas del Pirá, y su propia forma de narración ya implica ordenar el mundo (Ver ARHEM et al: 2004). Debo agradecer a Alfonso Macuna, Gonzalo Macuna (*ide ~basa*) y Daniel Macuna (*hea-yara*) quienes durante mi estadía en la comunidad de Bocas del Pirá me ayudaron a aclarar y a escribir los nombres en macuna de estos dos conjuntos de narrativas de origen.

construyendo un orden” (pps. 19 y 44), lo que nos lleva a pensar que las secuencias que estructuran las narrativas de origen se convierten en sí misma en una herramienta mnemotécnica. Sin embargo, debido a la versatilidad de las historias, que cambian dependiendo del narrador, su papel social a partir de la especialización ritual, su propio adquisición de conocimiento, el motivo de la narración ó la persona que interactúa con él, muchas veces hay disputas por quien tiene la versión propia. Por lo cual podría entenderse esta versatilidad del mito como un proceso de *mitopoiesis*, es decir, como la génesis continua de nuevas versiones de mitos (GOW, 2014), proceso en el cual cada grupo étnico define como se relaciona con ciertos elementos rituales de las historias de origen, tanto del mundo como de la humanidad, lo que marca la particularidad del grupo (ANDRELLO, 2012).

Volviendo a la narrativa de la gesta de los “cuatro vivientes” o “cuatro dioses”, el *tradicional* Benjamín y Edilberto comentaban que este conjunto de personajes “*dueños del mundo*” nacieron del mundo, con el mundo mismo, es decir, no tienen padres ni madres, y algunas veces la relación como “*tia*” o “*tio*” de los personajes suscita cierta aprehensión en las personas. En la misma época de los “dueños del mundo”, comenzaron a surgir los “seres de la primera humanidad”, los *Ja’sirika* (t), que son la mayor parte de seres dueños de los lugares sagrados. Sobre los “*dueños del mundo*” y la gesta de los *Īmāri mākārā* ó *Ayawas* Edilberto comentaba:

“Todos eran como yurupari, cada uno tenía su conocimiento. Entre ellos se guerreaban, querían apoderarse; yo no entiendo todavía que es lo que buscaban. De pronto no servía que cada uno tuviera su conocimiento, su trabajo, cada uno en su lugar. Entonces estos nacen [los Īmāri mākārā] y miran que en el mundo no hay problema, no hay chisme, no hay noche. Ahí es cuando comienzan a pedir la noche. Primero yo creo que construyen la casa [negocian la maloca], después de eso la noche. Ellos van haciendo ya, organizando la historia. Primero hicieron la pedida de la hoja, clases de maloca, casita, rancho, todo eso viene para la curación, desde lo pequeño hasta lo más grande. Y ya listo, terminaron eso, organizaron, viviendo ya tenemos los palos, las hojas, todo listo. Ahora falta la noche porque no tenemos tiempo para descansar, y negociaron la noche [con Ñami Yari, dueño de la noche que vive en Ñami wi’a, lugar sagrado localizado en Yuika]. Ahí ya nace más problema, más trabajo. Después que ya tienen la noche. Ya están bien, ya tiene casa, maloca. En el día trabajan, sacan coca, otros pescan, así van arreglando todo ya; en los sueños, para soñar que va a significar. Entonces, de ahí ya terminan de coger la noche y ya está bien la noche, ya hay tiempo, ya organizan para descansar, un día, otro día, ya hay maloca, enfermedad ya hay, ya hay problema, trabajo ya hay; entonces no había agua, era una agua secreta. Solamente Ñamatu sabía de eso. Entonces termina de coger la noche, entonces van a buscar el agua. Entonces la historia dice que llegan donde la tía y están viviendo allá [Yuika], Ahí los cuatro tumban los árboles: mami okoraka (el río de Umabari, en lo profundo); Mame jueki (el río Negro en

Brasil), Surimo okoroka (el río Amazonas); canahueka (el río Caqueta) y Apapuría (Apaporis), ahí mataron al Īmārika Kayawiki, en este río” (Edilberto Tanimuca. Mambeadero 27/02/2015. Bellavista).

Este resumen muy corto y sucinto que hizo Edilberto sobre la historia de origen del mundo, permite entender como la acción y los intercambios que establecieron los cuatro Īmāri mākārā “negociando” con los otros “dueños del mundo” de ese tiempo, van “organizando la historia”, formando las características de un espacio mundo, el día y la noche, las formas de habitar la selva en malocas, sus prácticas de cultivo y cacería, y configurando un territorio a partir de los árboles-, siendo el árbol de Wayuoka (s.i) que al caer crea el raudal de Jirijirimo y forma el río Apaporis, Apapuría (t). Cortando los árboles-río se crean animales como los peces que se originaron de sus astillas caídas, los diferentes tipos de aguas, de algunas especies de animales y plantas, donde surgen los dueños del agua y algunos accidentes geográficos que configuran su territorio, y que detalladamente son narrados en las historias majaroka.

Así mismo, la historia sigue narrando la gesta de los cuatro Īmāri mākārā o Ayawas (m) para matar a los “malos” de la época, los Jasiri’ka (t), seres que no dejaban crecer la humanidad que estaba surgiendo. Fue así que los cuatro Īmāri mākārā quemaron a Miromaki Jasiri’ka (t) y de ahí surgen el ritual sagrado de sus pueblos y los elementos de manejo. Ahí aparece otro personaje ꝑu’kera’paji (t) o “perico”, un ser que tenía forma de perezoso (*Choloepus didactylus. s.c*) quien fue muerto en el cerro Puria, pero que antes de morir desató el último diluvio de agua caliente que acabó con la humanidad que había comenzado a nacer en esa primera época. Estos eventos, la muerte de este personaje Miromakia Jasiri’ka y el diluvio de agua caliente propiciado por ꝑu’ukera’paji, son los que sirven de divisor de la época de los “seres de la primera humanidad” Jasiri’ka (t) y de la nueva y actual humanidad ꝑoimajá (t).

Después del diluvio de agua caliente comienza la historia de origen de la actual humanidad, wejea ꝑoijirika majaroka (t). En esta nueva “época”, con los restos de las personas muertas por el diluvio, Ñamatu, la mujer chamán, la madre tierra, -contaba Edilberto-, crea “los malandros que están en el territorio”, es decir, personajes que aparecen en las historias como los curupiras, los diablos, la chucha, el sábalo, el Piedra Ñi -por el río Pirá-Parana-. Debido al peligro que representaban estos seres dañados para la nueva humanidad, los Īmāri mākārā se devuelven a la maloca de la cepa del mundo en las bocanas del Amazonas, suben río arriba y junto con el ritual comienzan a transformarlos en piedra. Así

crean el raudal de la libertad, *Yuika* (t) como una trampa de peces con la cual engañaron a *Ñamatu Bokayawa* para petrificarla y dejarla allí como venganza por haberlos encerrado en el hueco de los cerrillos, que había sido su castigo por dejar salir la cacería que ella no compartía. Así petrifican a los seres creados por ella, creando hitos topográficos visibles por el río como la piedra Curupira, Piedra de sábalo, Raudal de Chucha, dueños que viven y tienen agencia pero que están petrificados (Ver figura p. 111).

Libres de todos estos peligros, los *Īmāri mākārā* llevan cada grupo a sus territorios de origen, y en *Ijia paña*, territorio de origen de los *yairimara*, los *Īmāri mākārā* suben por las capas de la tierra intentado huir de la “*enfermedad del mundo*” hasta donde no hay aire y se convierten en uno solo espíritu, *Tupārā*. Los *Īmāri mākārā* ya como *Tupārā* (un solo ser y espíritu), recogen el pensamiento de la gente, la comida y otras plantas, en el barco *Yapuyapuyapatajinaka** (t) y se devuelven hasta *Ja’atika wi’a*, la maloca de la cepa del mundo. Edilberto dice:

“*En el nacimiento, no hubo discriminación de tribus, todos eran hermanos nacidos del espíritu de Tupārā y estaban en una sola maloca de la cepa del mundo*” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 03/02/2015 Bellavista).

Edilberto me contaba que aquellos humanos *poimaja* primero fueron a bañarse: los primeros a bañarse fueron los blancos, luego siguieron los negros que se bañaron con el agua sucia de los blancos, pero que recogieron toda la fuerza de estos; después pasan a bañarse los indígenas, que cogieron agua limpia en una *cuya* aparte para bañarse porque vieron “*el agua sucia y llena de enfermedades*”. En seguida –dice Edilberto– “*se dividieron en dos grupos grandes: blancos e indígenas*”:

“*De ese barco ya comienza, ya reparte, comienza a catear, los grupos que van a ser los paisanos, entregan el armamento a los que van a ser indígenas: cacuchas, equipos, correa, zapatos, entonces rehúsan eso [dispararon y se asustaron]; entonces para ese grupo que iban a ser blancos, ellos si cogen con ánimo eso, se ponen eso, cogen la cacucha, la escopeta y disparan sin asustarse, “a ustedes si les va a servir esto, la música, la escopeta. Quédense con estos elementos” [Les dice Tupārā]. A los indígenas les entrega después lo que es el totumo [la cuya], el colmillo de tigre, el tabaco, el mambe, el almidon de piña, la bara de poder...todo eso, la tintura, las semillas de yuca, lo que se siembra actualmente acá*” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 03/02/2015 Bellavista).

Una rápida reflexión sobre las menciones acerca del origen del hombre blanco y la recusa al poder de las armas de fuego para los *Yairimara* de la comunidad de Bellavista, ya

* Este barco también fue llamado como *Pekakumua* ó *Warukumua* (t), barco de mercancías, canoa de mercancías. Kumua es barco en lengua tanimuca.

nos invita a pensar en este motivo mítico pan-americano que varios autores han trabajado desde diversas perspectivas, como lo presenta Viveiros de Castro (2000) y en general la coletánea de C.A Ricardo (2000) *“povos indígenas no Brasil”*, donde diferentes variaciones del contacto indígenas y blancos son rememoradas. En el trabajo de Stephen Hugh Jones (1988a) con los barasanos del río Pirá-Paraná titulado *el arco y la escopeta*, este tema del contacto y el motivo mítico de la *“recusa”* nos alerta sobre como los indígenas no solo viven la historia, sino la ordenan, la construyen y actúan sobre ella. Stephen Hugh Jones resalta un marco interpretativo desde la etnohistoria, dándole fuerza a las narrativas indígenas de los contactos y a los contextos históricos, pero dejando claro que tanto los mitos como la historia se complementan como *“modos de conciencia histórica”* expresada en diferentes géneros narrativos y relevantes para diferentes contextos y cuestiones (Íbid: 139)

Como dice Edilberto *“todos eramos una sola tribu”* y después *“se dividieron en dos grupos grandes”*, es decir, un *“mundo indígena”* y un *“otro”* mundo, llamado por ellos *“el mundo blanco”*: una alteridad o alterización del blanco basada en una superioridad tecnológica creadora de mercancías pero que no manejó su contraparte espiritual, mientras que los indígenas optaron por una superioridad espiritual aunque manejaron y recurieron la contraparte tecnológica material de mercancías al estilo occidental. Así se comprenden explicaciones comunes de la gente del bajo Apaporis sobre las diferencias entre estos dos *“mundos”*:

“los blancos manejan lo material, la tecnología, mientras los indígenas manejamos lo espiritual, las relaciones entre los mundos” ó también dicen *“lo que los blancos hacen materialmente, nosotros [los indígenas] lo hacemos invisiblemente”*.

Dejando a un lado importantes reflexiones que pueden surgir del análisis de esta narrativa de origen del blanco y regresando a la narrativa de origen de la humanidad, Edilberto me comentaban que estos acontecimientos ocurrieron en el territorio, según él, en *Ja’atica wi’a*, la maloca de nacimiento de la nueva humanidad en la cepa del mundo, bocanas del río Amazonas sobre el océano Atlántico. Después de este evento, *Tupãrã* al ver que no servía que todos hablaran la misma lengua, reparte las diferentes lenguas entre la humanidad y por no seguir sus prescripciones al enterrar al primer ser que murió y esperar su llamado, los humanos morirán y solo serpientes y algunas arañas podrán cambiar de piel. Finalmente, *Tupãrã* y los *Ĩmãri mākãrã* reparten a cada uno en su territorio con todos los elementos que les pertenecen: a los blancos (los primeros blancos son los alemanes, japoneses, ingleses,

portugueses y españoles) al otro lado del mar; a los brasileros “*abajo*” y a los indígenas los lleva río arriba a cada territorio de origen de cada grupo:

“Todos comparten algunos elementos, pero también otros elementos solamente fueron para cada uno de los grupos: almidón de piña para los tanimuca, letuama, y yauna, y caapi para los macuna [...] Lo mismo que el almidón de piña para nosotros es el caapi para ellos [bebida ritual]. En ese momento llegan en Yuika, se entrega y se dice: “ubíquese allá”: Ijia Paña en el quebradón Yaari para los tanimuca; a los letuama el nacimiento es en Awaurita; Macuna en toaka, Yauna en el Gricapuya, Yuiwejemajá en las cabeceras de aguablanca [...] cada uno en su territorio, y con esos elementos cuidar ese territorio y coordinadamente manejar este mundo. Arreglando el mundo, arreglando problemas, en general [...] Como ellos [Īmāri mākārā] son los que están fabricando, organizando el territorio, ellos no pueden morir. En la última ya se transforman en uno. Ellos están acá todavía. Organizan todo, digamos, lo que tenían que dejar acá, los problemas, las enfermedades, el chisme, la muerte, todo. Toda la historia para cada uno de los grupos, del origen, del clan, este clan va a ser este grupo, dentro de este territorio va a tener esta historia, en otro lugar, este lugar sagrado, este lugar sagrado significa esto para este grupo, esto para este grupo. Esos son los caminos de curación. Ese orden que les dejaron los cuatro Īmāri mākārā. Eso es lo que hablan los brujos, eso es lo que curan, mentalmente están nombrando, la historia. El orden como vino ordenando el territorio, como los cuatro vivientes ordenaron el territorio. Ese mismo orden lo está ordenando el chamán” (Edilberto T. Mambeadero. 03/02/2015 Bellavista).

Las palabras de Edilberto, que completó su aprendizaje como *yoi'ki* (t) mientras hice esta investigación, resaltan la importancia social que tienen para estos especialistas rituales las narrativas *majaroka* sobre el recorrido de los *Īmāri mākārā* o *Ayawas* (m), un “orden” que está incorporado en las mismas narrativas, en las historias de origen de cada uno de los grupos que comparten a *Yuika* (t) como lugar de emergencia humana y desde donde cada grupo se ubica en una microcuenca con ciertos elementos rituales particulares y otros compartidos⁶² para “*cuidar ese territorio y coordinadamente manejar este mundo*”. A ese “orden” que vincula el paisaje, los lugares sagrados, las historias y las recitaciones chamánicas –*yeoroka* (t) o *ketioka* (m)- es lo que llaman “*caminos de curación*” y desde los pliegues de las historias, el uso de sus bienes rituales y conocimientos sobre esos diferentes “*caminos*”, “*coordinadamente*” -dice Edilberto- manejar un “*territorio*” compartido, *Weje Kuerapāiā* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m), que tradujeron como *el territorio de los chamanes jaguares del yuruparí*.

⁶² Hay que decir, que en el origen cada grupo recibió ciertas variedades de especies de yuca, de coca, de tabaco y de ají. Normalmente fueron cuatro variedades recibidas por cada grupo étnico, aunque actualmente no hay una correspondencia entre variedades y uso particular por etnia. De la misma forma, las transformaciones históricas y las nuevas alianzas entre grupos, han llevado a intercambiar semillas y que algunos tanimucas usen el *caapi*, y argumenten su uso por estas alianzas.

Ese macro-territorio *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m) donde tienen efecto sus curaciones, según mis interlocutores, está delimitado por los raudales de *Yuika* y el raudal de *Jirijirimo* en el Apaporis, el raudal de Córdoba y el raudal de *Araracuara* por el río Caquetá, el raudal de *sábalo* por el río Mirití-Paraná, el raudal de *casabe* en el Pirá-Paraná y el raudal del Sol por el río Taraira (Al respecto Ver: VAN DER HAMMEN, 1992; FRANCKY, 2004; CAYÓN, 2013). Es un macro-territorio manejado “*coordinadamente*” por los especialistas rituales de cada maloca, compuesto por dos colectivos indígenas localizados en cada una de las márgenes del bajo río Apaporis: los *Ãta boia Yaia* (t) ó *jaguares de piedra blanca*, conformado por gente *yairimara*, *wejeñememaja*, *yuiwejemaja* y los *yauna* (margen amazonas) y los *Hee yaia* (m) o *jaguares tripa de yurupari*, conformado por gente *ide ~basa*, *i~bia ~basa*, *hea~yara* y *emoa ~basa*, grupos conocidos genéricamente como *macunas*, que junto con los *wiyua* y los *roea* forman este colectivo (Ver **Figura 9**).

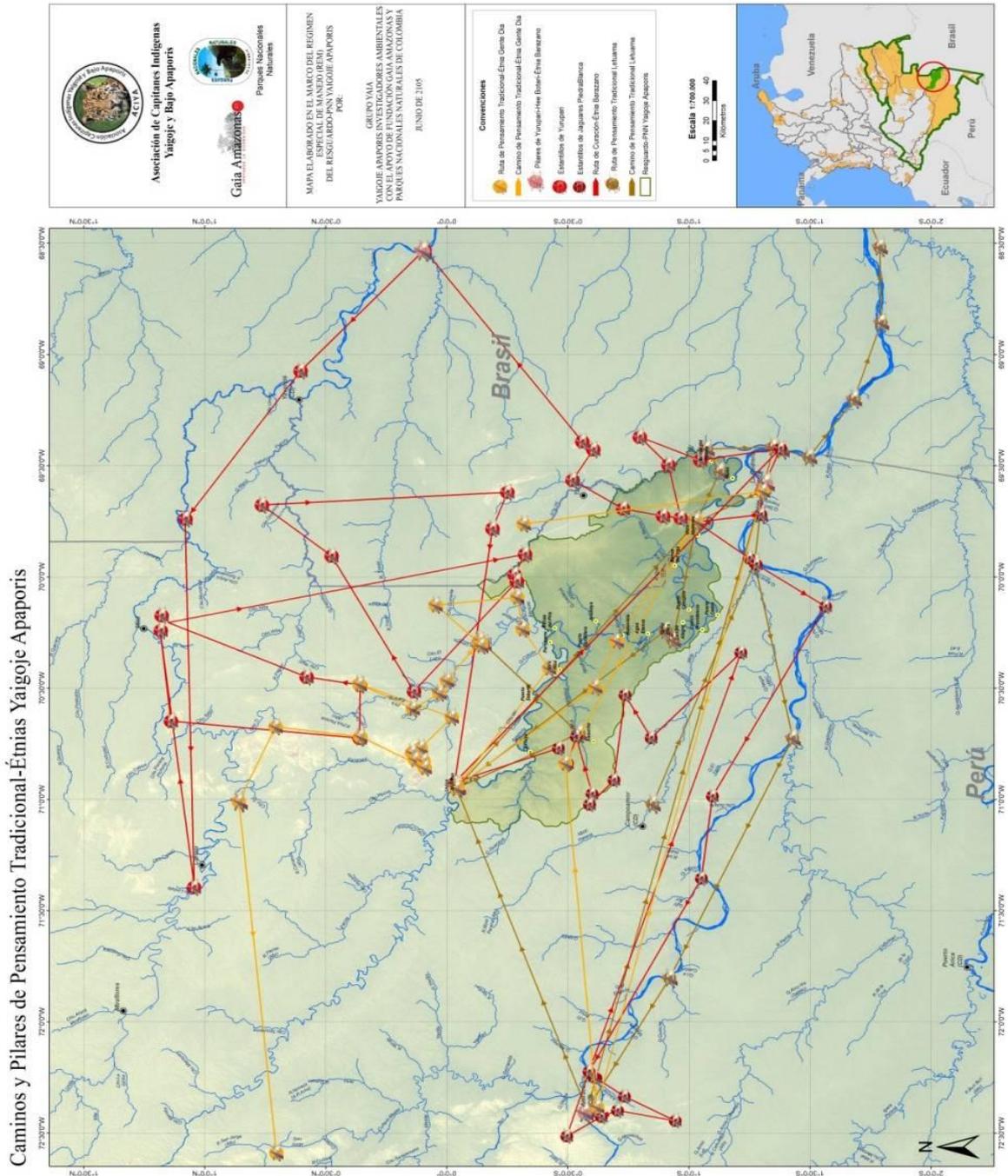


Figura 9 Ámbito del macro-territorial del manejo chamánico.

Fuente: ACIYA, PNNC Y FGA. Mapa elaborado en el ámbito de la investigación endógena realizado para la elaboración del REM del área protegida. 2013.

Además de los territorios propios o territorios de origen de cada etnia, que se consideran inalienables de cada grupo étnico y están relacionados con una microcuenca específica del río Apaporis y los lugares de surgimiento de la humanidad, cada grupo étnico

recibió una serie de elementos rituales particulares como el *guarapo de piña* (abacaxi - *Ananas comosus*) para los tanimuca, letuamas y yaunas, y el *caapi* (*Banisteriopsis caapi*) para los macuna (ide ~basa , i~bia ~basa , y otros como el breo, variedades de coca, de tabaco, de ají, de yuca, cantos rituales, encantamientos, conocimientos y narrativas que se consideran los elementos fundamentales de su identidad, importantes porque “*son los elementos para el manejo del territorio*” –me decía Gonzalo Macuna-, elementos para el manejo del territorio específico de cada etnia, y a través de intercambios de mujeres y articulaciones rituales y políticas entre las diversas etnias “*coordinadamente*” –dice Edilberto-, para el manejo de un macro-territorio compartido

Sin embargo, como expresan “*el territorio es uno solo*”, “*un solo cuerpo*”, y entre todos los grupos del bajo Apaporis y sus especialistas rituales tienen que manejarlo “*coordinadamente*”, decía Edilberto. Así se entiende que se refieran a *Weje Kuerapãiã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m) como una “*gran maloca intercultural*”, compuesto de la gente de los distintos grupos, los dueños, los conocimientos, el agua, los animales, las plantas, los minerales, una gran maloca donde los cerros serían los postes y los lugares sagrados y sus dueños sus límites, conocimientos especializados que se narran y están contenidos en las historias o palabras de los personajes *majaroka* (t) ó *basaoka* (m) y en la palabra de curación *yeoroka* ó *ketioka* que manejan específicamente los *tradicionales*, un territorio que tiene un “orden”.

Esto no quiere decir que haya una total correspondencia actual entre los asentamientos de las actuales comunidades del resguardo –y fuera de este- con los territorios étnicos de origen de cada grupo, sin embargo, por lo menos 8 de las 19 comunidades ahora están localizadas en o cerca de sus territorios de origen. Así mismo, es muy difícil encontrar los miembros de un solo pueblo en el área de su territorio ancestral, debido al carácter segmentar de sus unidades sociales (ARHEM, 1998; 2001b; CAYÓN, 2012), ya que algunos miembros viven en territorios de afines. Lo cierto es que estos grupos étnicos comparten este ordenamiento ideal que reconoce territorios de origen, manejo de bienes rituales particulares “*coordinadamente*” y lugares de surgimiento regionales como *Yuika*, *Yuisi* o el chorro de la Libertad.

Fernando Santos-Granero ([1998] 2004) al analizar las narrativas mito-historicas⁶³ de los *Yaneshá* del Perú, concluye que el paisaje es otro medio que los *Yaneshá*

⁶³El concepto de narrativa mito-historica hace parte del debate acerca de la revaloración de la historia en la antropología que ha venido a darse desde las aproximaciones posestructuralistas de los años 80, al enfocarse en la acción simbólica de las

usan para inscribir en el espacio sus narrativas, para conservar y transmitir la memoria de eventos y procesos históricos a través de toponímicos, llamando a este proceso de inscripción del paisaje “*escritura topográfica*” (p. 190). Pensar que esta práctica es solo indígena, reduciría su alcance. Como lo expone Emilia Pietrafesa de Godoi (1999) en su libro “*o trabalho da memória*”, las narrativas de tradición oral de los campesinos del poblado de Zabelê en el *sertão de Piauí* (Brasil) también instauran un orden que los sitúa en un tiempo y una memoria colectiva, que les permite localizarse a través de relaciones de consanguineidad en el seno de ese conjunto campesino de descendientes del “*Velho Vitorino*”, inscribiendo la memoria en el suelo del lugar, lugares de memoria que al ser transitados no solo permiten recorrer un espacio, “*são antes a sua própria criação*” (p. 114).

Al respecto de las prácticas de nombramiento observadas por Fernando Santos-Granero, Jonhatan Hill (1988; 2009) sostiene que pueblos *Arawak* como los *Yanasha* o los *Wakuenái* del noroeste amazónico, no solo transforman su ámbito natural en texto histórico a través de toponímicos, sino que junto con sus cantos rituales de nombramiento *malikai* que surgen de las narrativas míticas de origen como las de *Kuwai*, su ser primordial, permiten entender la forma en que el conocimiento geográfico, memoria e historia convergen en la fabricación de identidades étnicas específicas y en una forma de apropiación territorial particular, definida a partir de su relación a lugares de surgimiento regional precisos, como el raudal de *Hípana* en el río Ariari para los *Baniwa* o *Wakuenai*⁶⁴. Stephen Hugh Jones (2012) analiza estos cantos rituales y narrativas entre los *barasana* del Pirá-Paraná, Tukanos del Vaupés y compara con los *Baniwa Arawak's* los lugares sagrados como “*locais de memória*”, dispositivos mnémicos que junto con petroglifos, aspectos geográficos (raudals, piedras), iconográficos (cestería y diseños) y no iconográficos (cantos rituales, arquitectura) pueden ser analizados como “*escrita*”, señalando como para los tukanos de la región del río Vaupés el raudal de *Ipanoré* es un lugar sagrado de origen importante en su tradición oral (pps. 141, 142).

narrativas indígenas y en aproximaciones de economía política a procesos históricos situados. Hill dice que el renovado interés en la historia trata del estudio de como culturas específicas y tradiciones lingüísticas comparten una consciencia social -historicidades- en cualquier conjunto dado de condiciones político-económicas. La crítica a una visión de la historia como lineal o modo de conocimiento es por la exagerada importancia que ha sido atribuida a las estructuras de dominación extra-local, tendiendo a minimizar el entendimiento de la agencia socio-historia de los sujetos de la investigación antropológica: la reducción de esta aproximación han reproducido en su crítica la hegemonía cultural y política de las sociedades industriales occidentales. Lejos de pensar el mito y la historia como modos de conocimiento diferente, lo que propone es la existencia de una consciencia temporal que es mitica e historica a la vez, y que trae al primer plano la agencia indígena (Hill: 1988).

⁶⁴ Si bien existe una discusión entre especialistas de lengua Arawak como Hill quienes proponen una relación entre particularidades lingüísticas arawaks y prácticas socio-culturales de nombramiento y apropiación espacial, estudios como los de Stephen Hugh Jones (2012) y Geraldo Andrello (2012a), quienes comparan esta relación tanto en grupos Arawak como Tukanos, han mostrado que limitar esa ligación a grupos de filiación lingüística Arawak podría ser una cuestión irresoluble.

Las historias de origen como parte de las narrativas de la emergencia de la humanidad en lugares específicos hacen parte de la memoria colectiva de los pueblos indígenas Tucano oriental, Maku y Arawak que habitan el noroeste amazónico (Hill: 2009; Andrello: 2012a; Cayón: 2012; 2008; Franky: 2004). En general las narrativas sobre este extenso ciclo mítico compartido (ya sea del viaje de los cuatro dioses como entre los indígenas del bajo Apaporis –tukanos orientales- o del viaje de la cobra-canoa entre tukanos, Desana, Baniwa, Pira-Tapuyos) identifican la emergencia humana en algunos lugares considerados sagrados por poblaciones indígenas del noroeste amazónico, lo cual ha sido interpretada por varios antropólogos de esta región como un viaje de transformación de una proto-humanidad a un estado de humanidad (C. HUGH-JONES: [1979] 2013; S. HUGH JONES: [1979] 2011; REICHEL-DOLMATOFF: [1968] 1986), una narrativa que permite tejer una memoria colectiva donde se establecen una identidad compartida y una alteridad entre los grupos, con jerarquías y diferenciaciones relacionados al manejo ritual de ciertos conocimientos, historias, cantos y elementos rituales –ceremonias, bailes, coca, tabaco, cajas de plumajes entre otras- que se definen a través de la ideología de filiación patrilineal e intercambios de esposas y eventos rituales entre grupos afines. Esto ha llevado a considerar que las narrativas de origen de los grupos del noroeste amazónico podrían contener claves para la comprensión de procesos históricos de segmentación social y estarían basados por signos atribuidos a lugares puntuales.

Estas prácticas rituales basadas en el viaje de los demiurgos, que dejaron ciertos poderes, curaciones y conocimientos en los lugares con dueño y nombramiento, incluyen recitaciones, narrativas, letanías, bailes y cantos relacionando las personas, los lugares, el espacio, la memoria, la historia y han sido tratadas en varios trabajos etnográficos realizados en el bajo Caquetá y el bajo Apaporis. Si bien no son todos los autores que han tratado la temática, recupero algunos que trabajaron más próximos al área de investigación. Uno de los primeros fue el trabajo de Maria Clara Van der Hammen (1992) con un grupo principal *Yucuna* y algunos *tanimuca* del bajo Caquetá, que llamo a este viaje o recorrido “*el camino de la brujería*” y fue una de las primeras etnografías en mencionar cómo los chorros, las serranías y los ríos delimitaban un “*macroespacio chamanístico*” manejado por chamanes de varias étnias (32 según su informante, chapune), un “*control pluriétnico*” donde a cada grupo le correspondió un territorio particular y cuidar “*sus puntos de brujería*” (p. 137).

Sobre las relaciones entre espacio, historia, organización social y chamanismo, Luis Cayón (2012) resalta como para los macuna del Apaporis y Pirá-Paraná existe un sistema

multiétnico que hace evidente una lógica bien compleja de nominación topográfica “codificada en el lenguaje de curación” ó *ketioka* (p. 185), el “camino de curación”, que define por vinculación de origen la identidad de todos los grupos que comparten el macro-territorio⁶⁵, creando vínculos socio-chamanísticos para fertilizarlo y darle vitalidad a partir del trabajo chamanico en cada territorio propio, dando origen a formaciones socio-políticas macro-regionales alrededor de estos lugares de origen compartidos, formaciones que según Hill (2009) tienen un carácter abierto y dinámico. En este sentido, Cayón (2012: 171) propone entender como la gesta de los *Ayawas* (m) en el tiempo mítico configuro una “*geografía chamánica*”:

“un aspecto fundamental que estructura la realidad, vincula metonímicamente a las personas con el espacio en el que viven, que les da un lugar en el cosmos y las relaciona con otros seres, humanos y no humanos, que pueblan el universo”.

Carlos Franky quien trabajó con los *tanimuca* del bajo río Apaporis lo ha llamado “*camino de pensamiento*” (2003, 2004) particular de cada grupo étnico, y que funda un chamanismo compartido regionalmente, actividades rituales coordinadas que vinculan, a través de la territorialidad de la *maloca*, a cada grupo con su “*sitio de nacimiento de origen*” o territorio étnico propio y un macroespacio compartido y manejado chamanísticamente por varias étnias. Hay tres elementos a tener en cuenta en sus observaciones sobre *el camino de pensamiento*. Primero, al analizar las historias relacionadas en el camino de pensamiento, Franky demuestra la apropiación de nuevos elementos: semillas, nombres personales, rituales y territorios, por lo que evidencia alrededor de esta práctica una capacidad de incorporación de elementos externos para ser manejados chamanísticamente a través del acto de “*nombrar*”. Lo segundo es que como lo presenta el autor, el camino de pensamiento congrega, a la vez que distingue, “*la historia cósmica, la étnica y la regional, y la personal de cada quien*” (FRANKY, 2003: 24). La tercera es que evidencia como a través de este conocimiento y práctica ritual se ha sustentado un movimiento organizativo supraétnico alrededor de la categoría “territorio tradicional” ó que se expresa con frases como “el camino de pensamiento es uno solo”, desde el cual los indígenas pretenden alcanzar reivindicaciones sociales, regular las relaciones con el estado y consolidar una mayor autonomía (2003), tal como Cayón también lo propone (2012).

⁶⁵ Para profundizar más sobre la relación entre territorio, rituales de nombramiento y la formación de la persona, puede verse los análisis de Luis Cayón sobre *ide ma*, el camino del agua (2008) o el análisis de Carlos Franky (2004) sobre el proceso de “territorialización del cuerpo” (2004).

Si seguimos las indicaciones de Emilia Pietrafesa de Godoi (2014) sobre el concepto de territorialidad, como un proceso de construcción de territorios (apropiación, control, uso y atribución de significados) pautado por prácticas consuetudinarias expresadas en la memoria colectiva, un proceso que tiene referencia no solo a la materialidad del espacio físico sino principalmente a la forma que toma por medio de la inscripción de narrativas en el espacio, es decir, que también es organizado “*discursivamente*” mostrando relaciones a lugares precisos, sistemas de representación y principios de organización, vemos que en estas narrativas de origen *majaroka* (t) o *basaoka* (m) expresan claramente la territorialidad de estos pueblos indígenas que hacen parte del sistema regional del noroeste amazónico (VAN DER HAMMEN, 1992; FRANKY, 2004; 2006; CAYÓN, 2013; 2012; S.HUGH-JONES, 2012; HILL, 2009), un “orden” que como dice Edilberto, “*es lo que hablan los brujos, eso es lo que curan, mentalmente están nombrando, la historia*”, ordenando el territorio y las relaciones entre gente humana, gente humana y seres de la primera humanidad, animales, sustancias, esencias y potencias que lo componen, “curando” a través de la palabra y los intercambios de sustancias rituales, como veremos a continuación.

2.3 El “pacto” de los *tradicionales* con los *Jasirika*: los relacionamientos sociales entre los seres que habitan la “selva indígena”.

Como quedo evidente en el apartado anterior, las narrativas de origen del mundo y de origen de la humanidad nos permiten comprender esa autonomía ontológica (HOOLBRAAD, PERENSER y VIVEIROS DE CASTRO, [2014] 2015) con la cual estos pueblos indígenas construyen sus nociones de historicidad y sus realidades, el orden de seres que pueblan su mundo y los relacionamientos que se mantienen con estos, es decir, entre seres de la primera humanidad llamados *Ja'sirika* dueños de los lugares sagrados, los dueños del mundo, dueños del agua, dueños de los animales y la de los seres humanos como nosotros *poimajá*, una realidad que está imbricada⁶⁶ y la cual es manejada a través de la palabra, de la historia, del uso e intercambio de sustancias rituales como el mambe y el tabaco –entre otras-, en rituales individuales y eventos colectivos, como puede ser la curación de un paciente y los rituales de nombramiento en el nacimiento de los niños para formar el cuerpo y la persona (CAYÓN, 2008; FRANCKY, 2004) o en bailes rituales que son eventos de prevención y

⁶⁶ El profesor Luis Cayón menciona para los *ide basa macuna* que son tres dimensiones de la existencia que están imbricadas: la del origen (pensamiento puro, *ketioka*), la invisible (seres no humanos) y la visible (seres humanos). Ver Cayón 2013; 2012. Sin embargo, para los *tanimuca* estas tres dimensiones no fueron tan claras y puede ser una temática a profundizar en futuras investigaciones.

curación colectiva. Sobre la forma de manejar estas relaciones con los dueños, Edilberto comenta:

“La misma curación es prevención, en general se dice así, curación. Lo que pasa es que el mundo lo recibimos así, el mundo natural, cuando usted ya conoce la historia, los cuentos, las curaciones [yeoroka en su acepción de recitación], como está ordenado el territorio desde un comienzo, listo, ahí se pacta un acuerdo con la naturaleza, con el pensamiento; como para nosotros el medio natural es vivo y tiene los dos lados, un lado malo y uno el bien, el mal de la naturaleza y el bien de la naturaleza; cuando se gradúa en el tema del conocimiento, se pacta un acuerdo con la naturaleza: yo con los seres de la naturaleza vamos a vivir de esta manera, yo le voy a dar mameada, hacer en la época de curaciones esto, esto es lo que trabajan los pensadores, para que la naturaleza no le mande el mal, ¿cual es el mal? la enfermedad de la época: el dolor de ojos, el sabañón, la picada de culebra, dolor de cabeza, vómitos, fiebre, eso, todo eso; entonces, eso es lo que viene de la naturaleza, para que ellos no suelten eso tiene que dársele de comer. La naturaleza vive más que todo de la mameada; ellos [los seres de la naturaleza] tienen las ollas, los tarros del mame, así como lo tenemos en el centro de la maloca, petacas, sus bancos, su mameada, tabaco, todas esas cosas tienen que estar ahí en el pensamiento, no hay que acabarse, completos, para que ellos estén bien, para que se organicen y dejen a los nietos de nosotros y compañeros de nosotros que estamos viviendo por ellos. En alguna cosa que usted falle, que se olvide de la naturaleza, ellos dicen [los dueños de la naturaleza]: “este man está como que jugando con nosotros, sancionémoslo” y en el pensamiento le llega al pensador, “¿que está pasando?”, porque si usted sigue olvidándose [de darle mameada a los dueños de la naturaleza] viene la enfermedad, y ahí le puede pasar algo a los niños, el mal tiempo, el ventarrón, ... como uno no mira como llega la enfermedad, ...de eso es que se tiene que prevenir, prevenir que el mal caiga a la población. Eso es lo que trabajan los tradicionales, eso es lo que dicen la curación” (Edilberto Tanimuca. Mameadero. 28/01/2015. Bellavista).

La explicación de Edilberto lleva implícita su experiencia preparándose como *tradicional* y *curador de mundo*, *yoi'ki (t)*. Si bien cada persona aprende alguna parte de las historias *majaroka* con sus padres en la intimidad de la casa (padre y madre), “*historias corticas*” me decían, los *tradicionales* son los especialistas de las narrativas *majaroka* y de las recitaciones *yeoroka* o *curaciones*, que junto con los maloqueros *ipi* y los cantores-danzadores *baya (t)* conocen las historias, los cantos y las formas de relacionarse, organizando eventos rituales colectivos en los que “*demuestran su conocimiento*” y adquieren prestigio, activando la maloca como centro del *manejo tradicional del territorio*.

Para formarse como *tradicional* me decía Edilberto, “*eso lleva mínimo 6 años*” con las restricciones (alimentares, sexuales) que hablé al inicio del apartado anterior, comparando la formación como *tradicional* con “*hacer una carrera universitaria*”. Por ello

Edilberto dice “*cuando se gradua en el conocimiento*” y conoce bien las narrativas *majaroka*, que contienen las reglas morales más importantes de estas sociedades, y ayudan a entender la razón de ser y actuar de los seres de la primera humanidad que los habitan, sus poderes, enfermedades y curaciones –recitaciones-, se “*pacta*” un acuerdo con los “*seres de la naturaleza*”, una naturaleza que está viva, que tiene agencia e intencionalidad –“*lo positivo y lo negativo*”-, que son los mismos dueños del mundo, de los animales y las frutas silvestres, los dueños del agua, los dueños de las épocas y los *Jasiri’ka* o dueños de los lugares sagrados.

Este “*pacto*” consiste en hacer curación, es decir, alimentar a los dueños de los lugares sagrados con *mambe* y *tabaco*, su alimento espiritual y establecer relaciones de respeto y reciprocidad con ellos, de dueño de maloca a otro dueño de maloca, porque según Edilberto ellos tienen “*gente*” bajo su cuidado, que son los animales que viven en estos lugares, las plantas y otros seres:

“Todo lo que uno ve acá todo tiene sus dueños. En cada lugar sagrado...un lugar sagrado es una comunidad, un pueblo, comunidad donde habitan muchas cosas, habitan pescados, culebras, sapos, los grillos, las pepas, mil pesos, açai, los tigres, los diablos, los micos maizeros, que están en esa comunidad. Esos lugares sagrados hay comunidades de esas. En esos lugares existe un gobierno, un capitán, un dirigente que es el dueño de esa maloca, de esa comunidad. Ese dueño surgió desde el nacimiento, cuando los cuatro vivientes que organizan este territorio (Edilberto Tanimuca. Mambeadero. 6/02/2015. Bellavista).

Como menciona Edilberto, cada lugar sagrado es una comunidad, y se trata como maloca con un “*gobierno*” y un “*dirigente*”, que es el dueño de ese lugar sagrado. Por eso hay que respetar la etiqueta para visitar una maloca cuando se va a cazar o a pescar a un lugar con *dueño*, es decir: tener claro su propósito y preparar su pensamiento, llevar u ofrecer *mambe*, *tabaco* y avisar de su propósito al dueño del lugar para hacer el intercambio, trabajo que realizan los *tradicionales*. Como una maloca, “*tienen las ollas, los tarros del mambe, así como lo tenemos en el centro de la maloca, petacas, sus bancos, su mambeada, tabaco, todas esas cosas tienen que estar ahí en el pensamiento*” y hasta allí, en pensamiento, es que tiene que llegar el *tradicional* para intercambiar cacería, pepas silvestres o peces a cambio del *mambe* y de lo que se utiliza para cazar. Es un pacto que no es definitivo, sino que se renueva a través de la práctica, de las negociaciones entre el *tradicional* y los dueños de estos lugares con los intercambios de coca, con los bailes y de acuerdo a los propósitos del trabajo a realizar.

Según Edilberto, ese era el “*modo de vivir en esta selva indígena*”, es decir, era parte de lo que llamaron “*lo propio*”, “*nuestra cultura*”, su cultura. Al preguntarle a Edilberto y a su padre en el *mambeadero* como traduciría él la palabra cultura, que varias veces me había mencionado durante mi transcurso de trabajo de campo en su comunidad, este respondió:

“*Cultura es Imarika. No sé como traducir. Īmārika, Īmā: de estar, vivir, mantener. Rika: que tiene su vida. Imarika kayabiki. Por eso Īmāri mākārā, los cuatro vivientes. Mākārā: hijos, Īmāri mākārā, hijos y vivir y mantener. Īmārika: la vida que se vive, que se tiene, lo que se vive*” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero* 15/01/2017. Bellavista).

Esta acepción de *cultura* como *Īmārika* (*t*), “la vida que se vive, que se tiene” y que relacionan con un “modo de vivir” particular en esa “*selva indígena*”, donde se realizan pactos con los “*seres de la naturaleza*”, quienes tienen gobiernos y comunidades, una naturaleza que “está viva”, es decir, tiene agencia e intencionalidad, no parte del mismo supuesto ontológico con el cual nuestras sociedades llamadas modernas operan bajo el concepto de *cultura*, construido sobre el gran divisor que separa Naturaleza y Cultura (LATOURE, 2004; CADENA, 2009), donde dividimos entre un “nosotros” y un “otros” a partir de la división interna entre humanos y no humanos, pensando que así podríamos entender una “naturaleza real” que los “otros” no consiguen entender y sobre la cual solo tienen “creencias”.

Al contrario, el sentido de cultura que trae a colación las palabras de Edilberto es el estatus ontológico relacional de un “modo de vivir” donde todo lo que existe tiene agencia y hay un solo colectivo entre humanos actuales y los humanos de la primera humanidad *Jasiri’ka* y otros seres, que se hace en la práctica, viviendo “lo que se vive”. Siendo un concepto foráneo, podríamos pensar en la propuesta de interpretar cultura y “*cultura*” tal como propone Manuela Carneiro de Cunha (2009: 311, 370) en “*cultura com aspas*” para definir dos registros de la palabra, cultura *en si* y cultura *para si*. Sin embargo, pienso que con su uso Edilberto no estaba restringiéndose a una estrategia política, sino haciendo extensible a mi a través de este concepto ese “modo de vivir” relacional que posibilitan la vida en esa “selva indígena”.

Es este aspecto relacional de cultura que fue puesto por Edilberto, pues la palabra cultura es una invención foránea que él retomaba y transformaba para explicarme ese tipo de relacionamientos entre humanos y otros seres considerados *dueños*, es decir, una abstracción

que un sujeto *otro* (VIVEIROS DE CASTRO: 2002: 118) hacía para mantener una relación dialógica conmigo, en este caso el “*otro*” estudiante de antropología, creando una objetivación producida en esta interacción que habíamos forjado, una objetivación relativa en la cual, como manifiesta Roy Wagner ([1975] 2010: 31), el significado estaba en función de las maneras por las cuales criamos, experimentamos y actualizamos los contextos.

Con la acepción de cultura mencionada por Edilberto, el contexto de significación se relacionaba con la dialéctica de una convención de su “*modo de vivir en esta selva indígena*” donde se mantienen relaciones de reciprocidad con seres dueños con agencia e intencionalidad y una objetivación relativa creativa a través de su conceptualización como cultura, un concepto que permite el diálogo conmigo y mi convención, convención que es actualizada como creativa e innovadora en el mismo hecho de objetivarse al llevarme a pensar la cultura como *Īmārika*, “*lo que se vive*” en el contexto de su propia enunciación, es decir, en donde relacionamientos recíprocos entre humanos y otros “*seres de la naturaleza*” dan forma a un solo colectivo, superando el enmascaramiento que nuestro concepto de cultura produce al pretender analizar la objetivación de otras culturas a través de nuestra forma de invención, transformando en puros “*símbolos*” la creatividad de la alteridad, del otro (WAGNER ([1975] 2010))

Ese concepto de cultura como *Īmārika*, “*la vida que se vive*”, compuesta por el verbo *Īmā* (t), traducido como vivir, estar o mantener, tiene un sentido más allá de lo que consideramos como cultural al incluir interacciones que para la disciplina antropológica decimonónica son de otro orden –de la naturaleza ó como “creencias” u objetos simbólicos-, interacciones que son marcadas por vínculos de respeto e intercambio recíproco que se mantienen con esos seres otros que habitan en esa “selva indígena”, lo cual puede analizarse como el lugar de un equívoco (VIVEIROS DE CASTRO: 2004) ya que es un concepto homónimo que tiene basamentos ontológicos diferentes, en el cual es necesario reconocer la alteridad referencial establecida en el concepto y no anular sus diferencias.

Este sentido ontológico relacional de la palabra cultura (ESCOBAR, 2015; BLASER, 2013(a); CADENA, 2009) como mencionada por Edilberto es el que traigo a discusión en este momento. Más allá de mantener una relación culturas-realidad expuesta por el paradigma de relativismo cultural que da forma al multiculturalismo, las referencias de Edilberto sobre su relación con los “seres de la naturaleza” resaltan un tipo de relacionamiento entre seres humanos y los seres *dueños* del mundo, de la primera humanidad ó *Jasiri’ka*, dueños de los animales, del agua, de las épocas, conocidos como *dueños* en

general, que definen un “modo de vivir” para ellos, en su “selva indígena”; es decir, no es una única realidad objetiva universal sino una realidad particular “la vida que se vive”, un “modo de vivir” que construye su realidad, que se mantiene a través de las prácticas y los intercambios entre entidades inmanentes al mundo, con las cuales los *tradicionales yoi'ki* pactan un relacionamiento.

Para los indígenas del bajo Apaporis, los *dueños* no son una simple construcción cultural, una referencia simbólica visibilizada en las historias que permiten entender las normas sociales, sino seres con agencia y con intencionalidad que se expresan en la diversidad de situaciones cotidianas y rituales en las que se establecen diferentes vínculos, que pueden enfermar a la gente, matarla, enseñarles o prestarles su ayuda. Los dueños transfiguran sus apariencias y comportamientos, regulan y afectan el cuerpo y la vida cotidiana individual y colectiva. No es una simple abstracción discursiva y mental del mundo “*real*” del multiculturalismo, es un mundo diferente al nuestro, una expresión de un “modo de vida” que organiza diferente su experiencia y lo que existe (BLASER, 2009; 2013b).

En el siguiente apartado, partiendo de mi experiencia para mapear los lugares sagrados del área comunitaria de Bellavista, procuraré dimensionar la importancia de las narrativas para la comprensión de los relacionamientos con los seres que habitan en estos lugares sagrados. Mapear estos lugares sagrados, más que transcribir ciertos sitios en unas coordenadas, es un proceso de inscripción en la cual los conocimientos y experiencia del *tradicional* Benjamín tanimuca fueron imprescindibles. Más allá de pensar los lugares como una realidad externa, la experiencia de mapear estos lugares con este tradicional me permitió reconocer que los lugares son las personas que los viven y los narran, un proceso relacional de quienes los habitan y en el cual las herramientas cartográficas pueden ser un medio innovador para mostrar las formas que adquieren estos relacionamientos.

2.4 Mapeando la historia, recorriendo la experiencia: una cartografía sobre los lugares sagrados en el área comunitaria de Bellavista.

El alcance de estas narrativas *majaroka* sobre el viaje de los cuatro seres vivientes, sus episodios y los relacionamientos que se establecen con los dueños de estos lugares que conforman el llamado el *camino de curación* y otros lugares con dueño y pensamiento, fue mucho más visible con mi experiencia de mapear los lugares sagrados de la comunidad. Durante mi estadia de campo en la comunidad de Bellavista, el *tradicional* Benjamin Tanimuca estuvo interesado en realizar un “*recorrido*” por el “*área de su*

comunidad”, una jurisdicción del territorio del resguardo y Parque que está bajo su cuidado como maloquero y capitán de su comunidad, con una extensión que va desde el caño caño *Neeyaka* (aguasblancas) subiendo e río hasta el caño *Gricapuya* al norte, por las dos márgenes del río (ver **Figura 10**).

Según el *tradicional* Benjamín y su hijo Edilberto, esta área comunitaria surgió de los acuerdos locales que se hicieron durante los años de 1998 a 2003, cuando se estaba elaborando el documento del Esquema de Ordenamiento Territorial del Resguardo y el Diagnóstico Ecológico Comunitario junto con asesores de la FGA, como uno de los requisitos de la política pública de ordenamiento territorial demandada por el estado para que ACIYA fuera reconocida como una ETI, proceso en el cual cada comunidad estableció un área de cuidado directo bajo responsabilidad del capitán y áreas de rebusque y apropiación de recursos que son compartidas (Ver. ACIYA POT, 2000; ACIYA-GAIA DEC, 2003).

Semanas atrás, antes de organizar el viaje, mientras hablabamos de los lugares sagrados que podríamos visitar, el *tradicional* Benjamín mencionaba los preparativos para realizar ese viaje. Sobre estos decía:

BENJAMIN: Esa es la cosa sagrada que ellos dicen. Todo tiene enfermedad, por eso es que uno no puede tocar. Eso es como dice el INDERENA, uno no puede tumbar, pero usted está como comentando con papel [pidiendo permiso], lo mismo tenemos en la cabeza de nosotros.

ALEJANDRO: Claro, ya con el permiso, usted ya tiene el permiso con el pensamiento, con el pago que hizo, ahí si ya usted puede

BENJAMIN: Eso preguntan acá también [los dueños de los lugares sagrados], cuando usted está acá donde mí, “¿De dónde viene ese blanco?, “¿A donde llega?” “¿Qué es lo que va a hacer?”. Ellos me preguntan todo también. Hoy día, porque, por eso es que hablamos el primer día que usted llego, “yo no puedo hacer esto”. Ahora si ya estamos, porque comentario ya todos tienen. Antiguamente no era así, porque no llegamos así como estamos con el blanco. Ahora pues ya, como negociante usted de nosotros, ya estamos como amigos, ahora si estamos trabajando aquí, usted tiene que comentar todo. Ese es comentario todo. Por eso yo dije así “Cosa sagrada, no puede comentar nada, tiene que primero guardar todo, darles coca, ahí si ya se puede hablar”. Ahora si ya todo porque no hay nada ahorita. Ya comentario hice todo” (Benjamin Tanimuca. Mambadero. 23/02/2015. Bellavista).

MAPA DE LUGARES SAGRADOS DEL ÁREA DE INFLUENCIA DE LA COMUNIDAD DE BELLAVISTA EN EL RESGUARDO INDIGENA Y PARQUE NACIONAL NATURAL YAIGOJE APAPORIS - COLOMBIA

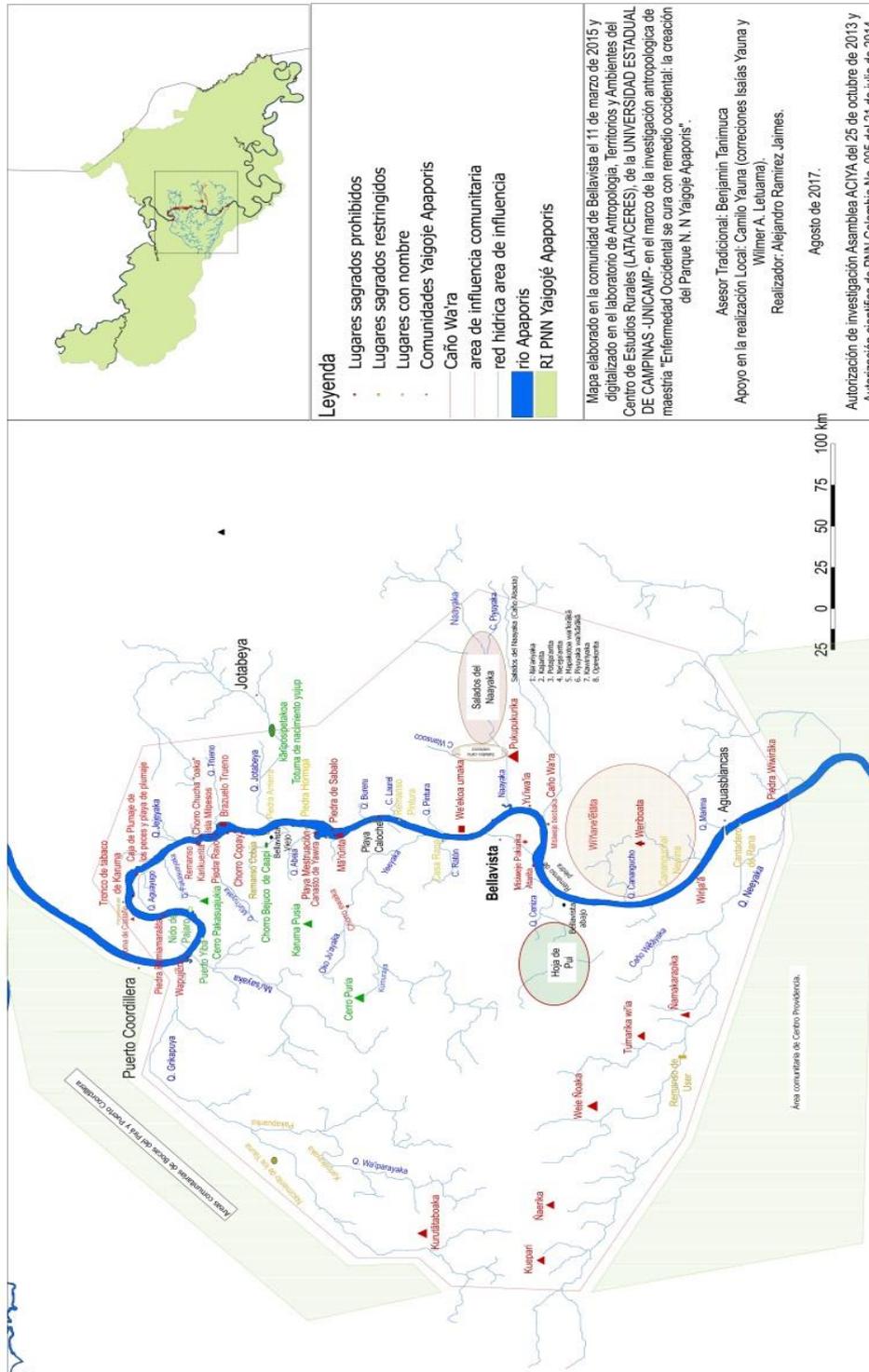


Figura 10. Lugares sagrados del área comunitaria de Bellavista (Anexo 1. Mapa ampliado).

Fuente: Alejandro Ramirez. LATA/CERES, UNICAMP, 2017.

Lo primero que hace el *tradicional* Benjamín es relacionar lo sagrado con los dueños que viven en aquellos lugares que íbamos a visitar, comparandolos con el

INDERENA, una antigua institución del Estado que controlaba el uso y manejo de los recursos naturales (1968-1993), a quien había que pedir permisos para aprovechamiento de los bosques públicos. Como *dueños* de estos lugares, y ante mi presencia en el río, ellos ya le habían preguntado sobre mis propósitos en el río. Para no tener problemas con los *dueños*, el *tradicional* manifestaba “comentario ya todos tienen”, haciendo referencia a los pagos de coca y a los comentarios que les había hecho a cada uno de ellos sobre mi visita en el bajo Apaporis y mis propósitos haciendo un recorrido con él para mapear los lugares sagrados: tomar fotos, registrar el punto gps y contar una parte de las historias de algunos seres y lugares sagrados, los que permitieran.

La época, las prescripciones alimenticias y la aprobación o no de los *dueños* de estos lugares, consulta hecha por el *tradicional* Benjamín, determinaron sobre qué lugares podíamos visitar y hablar y sobre cuáles no, conformando una red de relaciones entre los que íbamos a estar en esta actividad, las sustancias usadas para hacer el pago a los dueños de los lugares como fueron el *mambe* y el tabaco, y la voluntad de los dueños de los lugares sagrados, quienes recibieron “su pago” y sabían de nuestros propósitos. Este tipo de relacionamientos entre personas, sustancias rituales, lugares y *dueños*, fueron actualizados nuevamente por el *tradicional* un par de noches antes de nuestro recorrido, para no tener mal tiempo, no tener imprevistos innecesarios o caer enfermos por infringir las normas de relacionamiento con estos seres que allí habitan.

El objetivo del recorrido fue mapear con el gps los lugares sagrados que estaban en la jurisdicción del área comunitaria de Bellavista para elaborar un mapa. Sin bien por la amplia dimensión del área sólo pudimos recorrer aquellos lugares sagrados en las márgenes del bajo río Apaporis y el área de los salados, la parte fuera del alcance (algunos sitios como *Kuepari* o *Ñaerika* a varios días de camino a pie) y otros lugares adentro de la selva se trabajaron a través de un ejercicio de cartografía comunitaria realizada con una base hidrográfica de un mapa de PNNC que estaba en la comunidad, después de un recorrido por el río Apaporis registrando en GPS los lugares sagrados que allí se localizaban.

Sin embargo, aunque esta base hidrográfica servía para iniciar el ejercicio, la precisión sobre quebradas o ríos era mayor a partir de la experiencia del *tradicional* Benjamín, que mencionaba quebradas intermedias entre las visualizadas en el mapa utilizado como base. Lo mismo la generación de un punto en gps para identificar un lugar sagrado, pues él como *tradicional* era el experto en conocerlos; la cobertura de triangulación del

satélite dejaba siempre una franja de error de 8 a 20 mts, lo cual, a pesar de muchas veces estar junto a la piedra, isla o del lugar que queríamos mapear, no existía una precisión tal en el mapa levantado, y unas cuantas veces tuve que ajustar puntos de una orilla a la otra del río de acuerdo a la indicación del *tradicional* Benjamín. O la misma dimensión del lugar sagrado, pues aunque en el mapa aparecía un punto pequeño, este punto podía representar una piedra, un remanso, un raudal, que variaba de dimensión y que dependiendo de la escala del mapa era más visible o no.

En este sentido, se puede uno cuestionar acerca de la supuesta “objetividad” representacional que tiene el ejercicio cartográfico (TURNBULL, [2000] 2003). Una suposición basada en la tecnología, el uso de aparatos de geoposicionamiento y satélites a partir de la cual la estructura del mapa representa “*íntegramente*” la estructura del mundo, haciendo esta transición a través de coordenadas generadas por meridianos y paralelos y la prácticas concretas de quien elabora el mapa. Como manifiesta Tim Ingold (2005: 96) en su artículo “*Jornada ao longo de um caminho de vida –mapas, descoberta-de-caminho e navegação*”, proceder a crear esa “*ilusión cartográfica*” solo puede entenderse en el contexto de enunciación donde tuvo lugar su elaboración, los intereses de quienes participaron en la misma, es decir, mapear es más una inscripción que una transcripción (p. 93) a pesar de que el mapa –uno de los resultados del mapear- sea forjado como un producto de representación espacial limitada. Por ello Ingold critica aquella visión cognitivista representacional y propone que al mapear –que no es lo mismo que elaborar un mapa- la cognición y la experiencia están inextricablemente relacionadas, es decir, son indexicales por aspectos del contexto local, procesos abiertos y continuos.

Esto mismo sugieren Henri Acselrad y Luis Régis Coli (2008: 13) en su artículo “*disputas cartográficas e disputas territoriais*” al considerar el mapa como un instrumento interpretativo no pasivo. Ellos formulan una pregunta sobre ‘*¿cual es la acción política a la que el gesto cartográfico sirve de soporte?*’, lo que nos invita a analizar el desarrollo de los mapeos, pues el acto de inscripción en el mapeo y su representación en el mapa son objetos de acción política, por lo cual los autores recomiendan mencionar el lenguaje de la representación, el uso de los resultados y la trama-socio territorial concreta sobre la cual se elabora el mapa.

Para mí, mapear los lugares sagrados y elaborar un mapa del área de la comunidad era una oportunidad de conocer mejor el área de la comunidad, los lugares sagrados, los lugares donde se localizaban los salados, donde había provisión de hojas de pui y otros

recursos que ellos mencionaban como importantes y así espacializar ese conocimiento visualmente, representando en un mapa la localización de recursos y los lugares considerados importantes socialmente para las comunidades. Como miembro del LATA/CERES de la UNICAMP, pienso que las herramientas cartográficas permiten visualizar las formas de apropiación territorial y aspectos de las territorialidades de los grupos sociales con los cuales trabajamos y que son importantes políticamente en procesos de reivindicación territorial, como el de sobreponer un área protegida al territorio de su resguardo. Por ello se realizó un “recorrido” en el que hicimos un levantamiento con un GPS GARMIN 72 de los lugares identificados por el *tradicional* Benjamin, que después fueron espacializados a través de una cartografía comunitaria realizada en su maloca para corregir y verificar los contenidos, y finalmente digitalizar esa información en un software libre llamado Quantum GIS que usamos en el laboratorio debido a que es más accesible si las personas con las cuales trabajamos quieren apropiarse de esa tecnología.



Figura 11. Desarrollando el ejercicio de cartografía comunitaria de Bellavista después de mapear los lugares sagrados.

(En primer plano, el *tradicional* Benjamín Tanimuca sentado verificando el desarrollo del trabajo).

Para el *tradicional* Benjamín también era oportuno esta actividad, porque quería tener un mapa en su comunidad donde se visualizaran los lugares sagrados que contaba en las narrativas *majaroka* en su *mambeadero*, una forma novedosa de mostrar su localización a los miembros de su comunidad que aún no conocían bien las historias, y así tener presentes las prescripciones que aquellos lugares requerían. Por eso me decía:

“Después de terminar, usted trae acá el mapa, que yo quiero pegarlo en la escuela o en la maloca, grande grande, para que todos vean dónde que es lugar sagrado, para mostrar donde que se puede tocar, donde se puede pescar, donde que no, para que sepan” (Benjamin Tanimuca. Ejercicio Cartográfico. 03/03/2015. Bellavista).

Para el *tradicional* Benjamín, tener un mapa era una forma novedosa de comunicar “dibujando”, inscribiendo en el papel estos lugares para los otros miembros de su comunidad, “para que todos vean”. Era una forma más de plasmar visualmente para los más jóvenes que no se acercaban en las noches al *mambeadero*, aquellas historias sobre los seres que vivían en esos lugares, “mostrar” los lugares de respeto donde había dueños y que muchas veces, debido a las infracciones a las normas de manejo de estos lugares por algunas personas que no seguían las prescripciones para relacionarse, él como *yoi'ki* tenía que curarlas negociando con los *dueños* de los mismos lugares el pago por las infracciones.

Conversando con el *tradicional* Benjamin, percibía que con el mapa se lograba otra forma de “mostrar” esa relación entre las personas, los lugares y los dueños, y a la vez, re-afirmar el ámbito territorial de su comunidad frente a las comunidades más antiguas del río como Centro Providencia y Bocas del Pirá, y los arreglos locales que tenía con otras comunidades cercanas como Aguas Blancas (2005), o Puerto Cordillera (2000), que se habían formado en contexto del proceso de elaborar la Propuesta de Ordenamiento Territorial POT (2000) y el Diagnóstico Ecológico Comunitario DEC (2003) y con las cuales ya se tenían acuerdos de uso y acceso a áreas de recursos de uso común. Es decir, elaborar el mapa también respondía a un objetivo de acción política local entre comunidades. Y esto porque los cambios demográficos que experimentaban las comunidades llevaban a habitantes de comunidades distantes a rebuscar en áreas que no eran las acordadas y muchas veces no se seguían los protocolos prescritos para acceder a otras áreas comunitarias, como avisar al dueño de la maloca o maloquero el objetivo del rebusque y el recurso a rebuscar, los lugares a los cuales se dirige, principalmente por las largas distancias a recorrer de una maloca a otra maloca.

A pesar de ser consciente del riesgo que podría acarrear el establecimiento de límites entre comunidades que previamente incorporaban un grado de ambigüedad y flexibilidad frente a cambios demográficos y relaciones sociales dinámicas (OSLENDER, 2017; ACSELRAD y COLI, 2008), la decisión de demarcar el área comunitaria de Bellavista fue concensuada con el propio *tradicional* Benjamín, quien buscaba que esta fuera una forma para visibilizar aquellos acuerdos comunitarios y que los protocolos fueran respetados por sus mismos habitantes y los habitantes de otras comunidades. Sin embargo, como me decía Edilberto, su hijo, al preguntarle sobre los acuerdos entre las comunidades: “*esos acuerdos fueron hechos cuando habían menos gente, menos habitantes y menos comunidades. En algún momento nos toca sentarnos a hablar nuevamente de esos acuerdos*”.

Participar en la elaboración de mapas no era nada nuevo para este *tradicional*. Desde la década de 1990 ayudó a elaborar junto con su primo, el *tradicional* Rondón Tanimuca, el mapa de lugares sagrados que sirvió para que lograran gestionar la ampliación del resguardo; luego participó en la elaboración del mapa comunitario de la comunidad de *Bellavista viejo* para el Diagnóstico Ecológico Comunitario y en años recientes, como parte de la investigación local que realizan para la elaboración del REM, también colaboró en la realización de algunos mapas sobre lugares sagrados en el ámbito de su comunidad. Es decir, el *tradicional* Benjamín ya sabía cómo la elaboración de mapas era una herramienta política para la defensa de su territorio y de su cultura, una herramienta para visibilizar sus conocimientos y el ámbito de *manejo tradicional del territorio* de los pueblos indígenas del bajo Apaporis.

El ejercicio de mapear y hacer una cartografía comunitaria se realizó en dos etapas. Durante los días 9 y 10 de marzo de 2015 nos embarcamos con el *tradicional* Benjamín, Camilo Yauna Tanimuca –su nieto– que estaba trabajando este tema conmigo ante la ausencia temporal de Edilberto, Juan Maku que nos ayudó a manejar la canoa con el peque peque, y Emília Eduria y Tania Letuama, quienes querían “*pasear*” con nosotros durante el primer día. El 9 de marzo partimos en horas de la mañana, llegamos a la maloca de la comunidad de Aguasblancas para saludar y seguimos nuestro trayecto a las bocanas de *Neyyaka* o la quebrada Aguasblancas. De allí comenzamos a recorrer el río Apaporis río arriba, parando en cada lugar que era mencionado por el *tradicional* Benjamín Tanimuca mientras ascendíamos el río. El primer día desde *Neyyaka* hasta su comunidad actual y el segundo día 10 de marzo desde la comunidad hasta el caño *Gricapuya*.

Al recorrer río arriba percibí claramente la relación entre la experiencia y el conocimiento de este *tradicional* de las historias *majaroka* y su inscripción en lugares precisos dando forma al territorio. Mientras remontábamos el río, el *tradicional* Benjamín señalaba aquellos lugares formados por los personajes de las historias que narraba en su *mambeadero*, ya sea porque habían dado origen a la geografía del lugar o porque guardaban la memoria de los eventos que allí sucedieron, y con ellos poderes, conocimientos y prescripciones para relacionarse con ellos. Lo cierto es que el viaje por el área de su comunidad era un viaje en el tiempo, donde los rastros del “ordenamiento” que dejaron la gesta de *los Īmāri mākārā* eran evidenciados por la identificación del *tradicional* Benjamín. Es decir, en este viaje el *tradicional* Benjamin expresaba una memoria colectiva que correspondía al itinerario de sus dioses y al itinerario de sus experiencias formándose como *tradicional*.

Lugares como la piedra *Wiwiraka* (t) o la piedra *Romiamaraâta* (t), hacían parte del *camino de curación*, que debido a las restricciones que se tienen para mencionarlas fuera de los contextos rituales y sin las prescripciones adecuadas, no abordamos. Sin embargo, noté como cuando mencionaba estos lugares recitaba la historia de ellos rápidamente para Camilo Yauna -lo que hacía en un par de minutos-, quien en seguida me decía “eso no se puede contar” y sólo corregía los nombres. Otros lugares como el cananguchal *Wi'ñañe'etata* o el remanso de piedra, *Atarita*, o el cananguchal *Weriboata* eran *lugares con dueño y pensamiento* sobre los cuales se podía hablar un poco más, como habíamos hecho en noches anteriores mientras me narraban las historias de los personajes vinculadas a ellos. Tanto el caso del cananguchal *Wi'ñañe'etata* como del remanso *Atarita*, remanso de piedra, eran lugares de personajes *encantados*, es decir, que habían existido en esta humanidad *poimaja* pero que habían ido a vivir a estos lugares u a otras dimensiones, o bien convertidos en cananguchal y los seres que en ellos habitan, ó en lo profundo de la tierra o del agua, y de sus historias se desprendían conocimientos y bienes rituales.

Contaré brevemente la historia del cananguchal *Wiña* para mostrar las relaciones que se tejen entre lugares, historias y conocimientos. La historia del cananguchal *Wiña* comienza con la historia de *Iyeikuri* y su hermano menor *Wiña*, quienes eran del grupo *Jamaní Majá* (t) ó *Karimajá* (m) según el POT ACIYA (2000), un grupo ya extinto del cual proviene el origen de la palma de canangucho (*mauritia flexuosa*) y el baile canangucho, o baile de tablón *Kurubaya* (t). Según Edilberto y el *tradicional* Benjamín Tanimuca, este grupo *Jamaní majá* habitó por el río Mirití-Paraná. Este grupo es identificado por Maria Clara Van

der Hammen (1992: 101), quien trabajó con los *Yucuna* del Mirití-Paraná como los *Aweretú*, que vivieron por la quebrada Negra en ese río.

Resumidamente, la historia narra cómo *Iyeikuri* y *Wiña* fueron a cazar, y por comer un huevo grande que encontró en el camino, *Iyeukuri* se convirtió en boa. Ante esto, su hermano *Wiña*, quien lo había avisado para no comer ese huevo, volvió a la maloca y luego *Iyeikure* transformado en boa entró a la maloca por la noche. Debido al miedo por su transformación, las personas de la maloca decidieron dejarlo ahí y formar otra maloca aparte con su hermano como maloquero. Luego, en la versión de Edilberto y el *tradicional* Benjamín Tanimuca, sus hijos fueron a rebuscar y pasaron por la antigua maloca y lo vieron como persona, pues solamente se vestía de boa para ir a cazar. En sus visitas, los hijos encontraron la pepa de canangucho, aprendieron de su padre la secuencia de fructificación y maduración, la preparación de la bebida y la preparación del baile ritual que la acompaña. En seguida, debido a la falta de respeto por no seguir las prescripciones hechas por su hermano, tanto para cortar la planta —que era el propio *Iyeikuri* transformado— como para realizar el baile de tablón o de pescado, *Iyeikuri* hizo una brujería y convirtió en loros a todas las personas y a *wiña* en boa, que salió y se localizó en el cananguchal que lleva su nombre en el Apaporis, *Wiñane e'tata*.

Así, este cananguchal que es un lugar con “*dueño y pensamiento*” es un lugar prescrito para no utilizar y tanto *Wiña* como *Iyeikuri*, junto con sus hijos, son dueños de la mayor parte de los cananguchales que existen en el bajo Apaporis y en el bajo Caqueta. Sin embargo, algunos cananguchales pueden aprovecharse siguiendo las reglas descritas en la historia: debe realizarse la mediación del *tradicional* a través de pagos con coca que entrega espiritualmente al dueño, y otra cuya de coca que se deja en el lugar; debe seguir las prescripciones sobre como bajar los racimos sin cortar las ramas ni la planta, principalmente de las palmas de canangucho que están en las orillas del cananguchal, y si es para una actividad colectiva como un baile ritual, debe seguir las prescripciones rituales y jerárquicas imbricadas en ese evento ritual.

Esta historia sobre el cananguchal *wiña* logra mostrar las imbricadas relaciones entre historia, lugares y conocimientos que se viven en el bajo Apaporis. Lo cierto es que era en el contexto de mapear los lugares sagrados y a partir de la experiencia del *tradicional* Benjamín que pude identificar estos lugares con “*dueño y pensamiento*”, pues aunque varias veces viajé con otros jóvenes y adultos por esta parte del río, sólo algunos lugares eran mencionados, mientras que con el *tradicional* Benjamín fueron gran cantidad de lugares los

que fueron identificados. En este sentido, se puede entender cómo los lugares no están simplemente afuera, sino más bien son las personas que los viven, los habitan, los narran (PIETRAFESA DE GODOI, 1999), a partir de su experiencia y desde su propia posición social (INGOLD, 1993; 2005; ESCOBAR, 2000), en este caso, siendo la experiencia de un *tradicional* entrenado para conocerlos, quien podía hablar de ellos y visitarlos, pues había negociado nuestra presencia y propósitos con sus dueños.

De regreso del ejercicio de mapeo en su comunidad, nos reunimos en la maloca para realizar el ejercicio de cartografía comunitaria el día 11 de marzo. De acuerdo a su solicitud, marcamos en diferentes colores cada lugar sagrado según el grado de restricción al acceso y a la apropiación de recursos: lugares prohibidos con color rojo, en los cuales de ninguna manera se podría hacer uso porque el dueño no dejaba, incluso algunos ni siquiera pararse en ellos; lugares restringidos con amarillo, aquellos que podrían tener uso después de una solicitud del *tradicional* a los dueños de los lugares y lugares permitidos con verde o *lugares con historia*, en los cuales se podrían hacer uso libre de recursos. Fue en medio de este ejercicio que pude identificar que además de los lugares con *dueño y pensamiento*, *Kena Kiro* o *Ja'sirika wi'a*, existían otros lugares que se reconocían como *lugares con historia* en español, que también eran englobados en el epítome de lugares sagrados aunque no tenían dueño ni pensamiento, sino que eran “lugares donde ocurrió algo de las historias” o en los que “los cuatro vivientes nombraron así no más” que ayudaban a recordar o reflexionar sobre las historias⁶⁷.

Así mismo, recorriendo este trayecto del río, el *tradicional* Benjamín recordaba sus antiguos lugares de asentamiento, donde parábamos a recoger algunos frutos y a hablar del lugar, de su experiencia con quienes allí vivió, de sus viajes por el río y las personas que allí vivieron. Los lugares que eran campamentos caucheros, el primer lugar donde construyó su primera maloca en *Bellavista abajo* (1970) con su tío *Peritame*, quien finalmente lo preparó para ser *tradicional*, la localización de su segunda maloca ya en lo que comenzó a llamarse la comunidad de *Bellavista viejo* (1981) y su actual comunidad de Bellavista donde actualmente tiene su maloca (2005). También mencionaba diferentes lugares de habitación de otros grupos indígenas más viejos, que él no conoció, lugares que eran nombrados como “*rastrojos de los macuná*”, ancestros de los macuna actuales, que eran así identificados por la

⁶⁷ Carlos Franky (2004) menciona como hay algunos personajes de los mitos que sólo tienen *historia*, es decir, no tienen *pensamiento* ni *brujería* y su función es similar a la de las moralejas o de las fábulas. Según él, “*en términos chamanísticos su papel en estos mitos [de origen] es marginal y sólo aparecen para explicar su origen y para obtener curaciones de comida o defensa*”. *Ibid.* p. 163, nota 37. Es así que son tomados los lugares con historia.

gente mayor cuando él era aún joven y estaba trabajando en las caucherías, que debido al objetivo del mapa de localizar los lugares sagrados no están visualizados.

Mapear estos lugares con el *tradicional* Benjamín por el río, era recorrer su historia personal y a través de esta historia personal, de sus ires y venires, de sus experiencias como “*guardian de la tradición*”, recorrer la memoria colectiva incorporada en las narrativas *majaroka*, la memoria colectiva de su pueblo, conociendo los seres que allí habitan, del caminar de sus dioses haciendo “*el primer ordenamiento territorial*”, del caminar con su tío organizando su primera maloca y aprendiendo la palabra de curación, *yeoroka*; pero también de nuestro camino juntos en la investigación, él narrando las historias y yo escuchándolas, mapeando juntos los lugares sagrados para que las personas de su comunidad, sobre todo los jóvenes, tengan otra forma de identificarlos, para puedan leer estas inscripciones en el mapa y estén atentos a la forma de relacionarse con los lugares y seres que allí habitan.

Este viaje para registrar los lugares o sitios sagrados en el ámbito de la comunidad de Bellavista me recordaron las conclusiones de Tim Ingold (1993) acerca de la *temporalidad del paisaje* y también algunas conclusiones de su artículo “*Jornada a lo largo de un camino de vida*” (2005), cuando afirmaba que los lugares son un proceso relacional de aquellos que los habitan, los experimentan, que han recorrido sus caminos antes y pueden hablar de ellos. Es una temporalidad que depende también de las tareas que desarrollan las personas en ellos en un proceso social y en el marco de relaciones y movimientos entre los diversos lugares.

El hecho de recorrer el río con el *tradicional* Benjamín, que tiene una posición social como *tradicional*, que dirige el ciclo de rituales anuales de su comunidad y negocia con los dueños de estos lugares, y quien construyó una de las primeras malocas y comunidades del bajo río Apaporis, ya lo habilitaba a través de su experiencia para hablar de ellos, generando relaciones que existen alrededor de los mismos, los “*ordena*”, los “*organiza*” –decía Edilberto- dándole orden a una forma de experimentar el territorio, vivir su cultura.

Y en este caso, al mapear estos “lugares con dueño y nombramiento” me permitía entender que los lugares más que posiciones en una coordenada o en el espacio, eran historias, historias que mínimamente aparecían en la inscripción en papel “*dibujándolos*” al elaborar un mapa, un mapa lleno de nombres y toponímicos que tenía la intención de ubicar a las personas en relación a estos, revelar una parte de su significado y recordar la forma de relacionarse en ellos, en estas malocas con dueños, es decir, un proceso relacional y no simplemente simbólico.

Y como en mi propio trayecto de vida en el bajo río Apaporis, los lugares simplemente no habían estado allí. Al inicio conocí el río Apaporis a través de un mapa de la región amazónica que sólo tenía un fondo verde casi sin nombres representando la vasta selva del Amazonas con un río serpenteando que divide dos Departamentos donde se ubica el resguardo y actual parque, definido por una línea imaginaria que lo circunscribe. Luego, en mi primera inmersión a campo cambiando de un plano vertical a uno horizontal, distinguía masas de tierra, piedras, raudales, accidentes geográficos y esa gran selva espesa llena de árboles que no permite ver el horizonte. Sin embargo, fue a través de las idas y venidas con la gente, hablando durante los recorridos de horas navegando el río, que esa percepción se fue transformando en lugares con diversos sentidos a través de la historia que cada persona me contaba desde su posición social y conocimiento.

Ahora conozco un poco mejor esos lugares a partir del mapeo hecho con el *tradicional* Benjamín Tanimuca, con quien pude comprender la dimensión y la conexión que existía entre su posición social como *tradicional*, su percurso de vida, la maloca, las historias, los lugares, las personas, los animales, las plantas, las sustancias, toda una red de conexiones que definen su territorialidad y la manera en que a través de las historias, recitaciones, oraciones, cultivos, bailes y otros eventos rituales se maneja tradicionalmente el territorio, se “*ordena*” el mundo, como decía Edilberto.

El siguiente capítulo tiene como propósito entender los factores internos y externos que permitieron la consolidación de ACIYA como un sujeto político en el proceso de construcción de autonomía territorial indígena con el estado. Partirá por analizar las dinámicas y transformaciones socio-espaciales acaecidas en diferentes momentos de contacto interétnico con lo que llaman el mundo blanco, reordenamientos que demuestran la importancia política de la memoria, de las historias *majaroka* y el papel de los especialistas rituales para mantener los preceptos morales y éticos que orientan su autonomía.

**PARTE II. TRANSFORMACIONES SOCIO-ESPACIALES, POLITICAS
PÚBLICAS Y LA AUTONOMIA TERRITORIAL EN DISPUTA**

Capítulo 3. “Como vivía mi abuelo”: transformaciones socio-espaciales y articulaciones con las políticas del Estado a finales del siglo XX.

En este capítulo el objetivo es analizar las dinámicas y transformaciones socio-espaciales acaecidas en el bajo Apaporis, que permitan entender la movilización social y política que llevó a la consolidación de un proceso de autonomía territorial indígena entre las comunidades a través de la formación de ACIYA. La movilización social como parte de las respuestas indígenas a diferentes articulaciones históricas con fuerzas hegemónicas, fue generándose bajo ciertos órdenes, procesos, prácticas y relaciones, configuraciones históricas que pueden ser analizadas a partir de algunas categorías locales re-significadas en el mismo proceso de articulación con el “*el mundo blanco*” y que permitieron nuevos reordenamientos jerárquicos, rituales y políticos entre sus grupos.

Partiendo de la memoria de algunos eventos mencionados y de la experiencia de vida del *tradicional* Benjamín Tanimuca, se pretende observar esta articulación con el proyecto indigenista del estado colombiano de las décadas de 1970-1980 a través de agentes, prácticas y situaciones puntuales (CHAVES, 2011; BOLIVAR, 2011). Las condiciones de exterminio físico, social, cultural y la sujeción económica a los caucheros y comerciantes colombianos en el bajo río Caquetá fueron los catalizadores para lograr ese nuevo relacionamiento. Finalizo presentando el proceso de implementación de las políticas públicas diferenciales emanadas de la CPC de 1991 relacionadas con el ordenamiento territorial indígena y el proyecto de consolidación como ETI's, desde donde los indígenas han reivindicado una autonomía en el *manejo tradicional del territorio* frente al estado, lo que permitirá entender los factores internos y el contexto social, económico y político que llevaron a las autoridades de ACIYA a declarar su resguardo indígena Parque Nacional Natural.

3.1. “Llego el Cariba” “Llego el Gawa”: la llegada del blanco, sus mercancías y los primeros caucheros al bajo Apaporis.

La región del Bajo Apaporis, al contrario de lo que una mirada exótica señala desde diarios y noticias espectaculares sobre la “*pureza*” de su gente por la falta de contacto, o el aislamiento regional que permitió “*mantener intactas las tradiciones*”, no ha estado exenta de relacionamientos con “*el mundo del blanco*”, relacionamientos que mantiene por lo menos desde el siglo XVIII, cuando se desarrollaron las primeras incursiones esclavistas

portuguesas y se organizaron las primeras expediciones al bajo Apaporis y el bajo Caquetá (WRIGHT, [1992] 1998; FRANKY, 2004).

Sorprendentemente, la memoria de estos primeros relacionamientos y contactos perviven en algunas categorías sociales de alteridad usadas en el bajo Apaporis para identificar al “blanco”, que enuncia una alteridad radical frente al indígena. Las primeras palabras con que me llamaron a mi llegada a las comunidades del bajo Apaporis fueron *Gawa* (m), *Cariba* (t). Expresiones como “*Llegó el Gawa*” ó “*Gawi*” (m) eran pronunciadas para identificarme en Centro Providencia y Bocas del Pirá, mientras que a mi llegada a Bellavista una señora me señalaba y comentaba a su hijo asustado de menos de 4 años algo de lo que sólo pude discernir dos palabras claramente: *Cariba* (t) y *Ba’akaka* (t).

Ante mi pregunta sobre que significaba *Cariba* (t) y *Ba’akaka* (t), el *tradicional* Benjamín y Edilberto su hijo me respondían que *Cariba* era el blanco⁶⁸ y los *Ba’akaka* (t) eran los *comedores de gente*, una categoría de indígenas “*extranjeros*” que negociaban o raptaban otros indígenas de las malocas existentes en el bajo Apaporis y los desaparecían, tal vez para llevarlos a *Teffe*, *Barcelos* o *Manaus* como esclavos a trabajar en las haciendas de caña, que como apunta Carlos Franky (2004), aparecieron antes de la llegada de los primeros blancos portugueses. Según el *tradicional* Benjamín y Edilberto:

Edilberto: “Dicen que se llevaban a las personas para comérselas, para esclavizarlos será, los ba’akaka. Por las historias cuentan que vienen los caníbales atrás [¿después?] de los Manaus, Oriaka to mara [s.i], wuhuná, maku~urá, a esos grupos se los llevaron, los acorralaban. Pero prácticamente no se sabe si se los comieron o acabaron con ellos [...]

Benjamín: en ese momento por el Apaporis vivían los Boirikimará, ese grupo que vivió al otro lado [Vaupés] en el caño fumiyaka abajito de la libertad, desde la cabecera hasta casi Vista Hermosa; Ahí en Uga [Bocas de Ugá] vivía Ba’i Yuriná, macuje; los wuheaná [se localizaban] desde Bellavista viejo hasta Bocas del Pirá [Por márgen del Amazonas]; de la libertad a Bellavista vivían los maku~ura. Antes de ellos vivían los Ha’atimaja, ahí es territorio de ellos. El territorio de esa gente llegaba desde la libertad hasta Bellavista. Nombre propio de ellos es Kumuya weje mará, gente de la cepa del mundo, los menores de ellos por allá en Ijia Paña [yairimara] somos nosotros [...]

Edilberto: llegan los caníbales con vestidos, machetes, escopetas, sal, para intercambiar con las personas, traían esos elementos y se llevaban. De ahí comienzan a aparecer esos elementos, comenzaron a llegar con esos blancos y con otros después, brasileros, colombianos, peruanos; no hay un cuento muy fijo de cuando, en que año comenzaron a llegar esos elementos. Se intercambiaban

⁶⁸ En la obra del finado profesor Roberto Franco (2012), titulada “Cariba Malo”, comenta que el término cariba parece ser muy antiguo y es usado por varios grupos indígenas como los yucuna de habla Arawak y los tanimuca de lengua tucano oriental para referirse a los blancos. Dice que el término encierra una relación entre caribe y canibal, y que la gente del río Mirití-Paraná identificó a los primeros blancos que entraron a su territorio como comegente, caníbales. (ibíd. pps 3, 13).

con los elementos del paisano. Hay un recuento histórico que dice que después de los caníbales llegan los portugueses con mercancías por acá; cambiaban ollas, todo lo que tenían, en dos viajes, dos veces, lo que contaron, los brasileros se organizan, se ataja eso” (Mambeadero. 28/01/2015. Bellavista).

Las palabras del *tradicional* Benjamín y su hijo Edilberto se refieren así a los grupos *Ba’akaka* (t) ó *Barea Gawa* (m) “*extranjeros comedores de gente*”, indígenas que Carlos Franky (2004) identifica como *manaos* y que Luis Cayón y Dany Mahecha identifican como *Baré* de filiación lingüística *Arawak* (CAYÓN, 2013. p. 59; MAHECHA, 2015. p. 63). Estos pueblos indígenas *comedores de gente* intercambiaban población del bajo Apaporis por “*vestidos, machetes, escopetas y sal*” produciendo guerras internas en cuanto se establecía la red de operaciones oficial de la corona portuguesa de “*rescate*” y “*descimentos*” a mediados del siglo XVIII, donde traficaban indios para llevarlos hacia los centros poblados de la capitanía de San Jose do Rio Negro del Gran Estado del Pará y Marañon, Barcelos, Manaus o Teffe, prácticas que junto a las epidemias produjeron un sensible descenso demográfico en la región (HUGH-JONES. S, 1981; WRIGHT, [1992] 1998).

Sobre estos episodios de contacto, guerra, alianza e intercambio entre grupos indígenas locales, grupos indígenas *extranjeros comedores de gente* y los portugueses, Daniel Hea~yara me comentaba en Bocas de Pirá que su gente no tenía origen en el bajo Apaporis, sino en Manaos, y fue uno de los personajes principales de su gente, *Komeriami* (m) quien estableció los contactos como cuñados de negocios *teñy heteña* (m) con los *ide hino* (anaconda de agua):

“Nosotros veníamos por el Amazonas, Rio Negro, Vaupés, Tiquie y entramos por las cabeceras del Pirá Parana. Eramos nosotros quienes comerciábamos con los portugueses, cuñados de negocios, sin embargo, cuando veníamos a establecer un tratado con los de Ide hino y otros grupos de acá, los tuyuca, que ya tenían tratos comerciales con ellos, interfirieron y capturaron a Komeriami. Ide Hino fue a hablar con ellos y le pusieron una trampa y quedo encerrado en una piedra en el tiquie, hasta que otro yurupari de calma que venía profundo le abrió un espacio lateralmente para que él pudiera seguir. Todas las embarcaciones quedaron en el raudal de Kooro. Después bajamos y ya vimos por primera vez Yurupari en un lugar por el Pirá; luego bajamos a la libertad a la cuya de caapi, volvimos a subir al Pirá Paraná y ya nos volvimos parientes de Ide Hino, y pasamos a llamarnos Kome Hino Maka” (Daniel Hea~yara. Entrevista. 25/01/2017. Bocas del Pirá).

Como me comenta Daniel, fue su ancestro *Komeriami* quien mantenía negocios con los portugueses en Manaos. Además de la historia de contacto inserta en la historia de origen de su grupo, un grupo que no tiene nacimiento directo en el bajo Apaporis, la historia

de Daniel nos deja ver parte de la historia de los personajes *basaoka* (m) ó *majaroka* (t) importantes de cada grupo indígena comentado anteriormente (92), como *ide hino* y el mismo *Komeriami*, quienes establecieron relaciones de intercambio como *teñy heteña* (m), *cuñados de negocios*, en los que además de mercancías del blanco se intercambiaban esposas y elementos rituales. Los miembros del grupo de *Komeriami* llevaban sus embarcaciones y mercancías desde Manaus para intercambiar con *Ide hino*, remontando los ríos Negro, Vaupés y Tiquié hasta el raudal de *Kooro* por el Pirá-Paraná, donde fueron detenidos por los Tuyuca (*rokajana*).

Algo muy interesante es que a pesar de la “*historia de fracaso*”, el intercambio ritual permitió integrarlos como cuñados aliados de los *ide hino*, pasando a ser llamados *Kome hino Maka* (m), que traduce *hijo de boa de acero o metal*, lo cual confirma que para los grupos indígenas del bajo Apaporis el manejo de los instrumentos rituales y de la palabra de curación *ketioka* (m) o *Yeoroka* (t) son los que permiten la reproducción física y espiritual de cada grupo (MAHECHA, 2015; CAYÓN, 2013; FRANKY, 2004). Realizando los rituales, uno por un lugar sagrado del río Pirá-paraná y otro en el raudal de Yuika, a los *hea~yara* les fue asignado un territorio que llega desde la microcuenca alrededor del raudal de *Kooro* en el río Pirá-Paraná hasta el área conjunta a las bocanas del mismo río en su desembocadura por el Apaporis, que se corresponde en parte al territorio *wuheaná* descrito por el tradicional Benjamín. Así mismo, Gonzalo Macuna *ide ~basa*, me decía que los propios *wuheaná* eran los *hea~yara*, el grupo de Daniel.

Traigo a colación estos comentarios para entender como los intercambios comerciales, ceremoniales y de esposas han sido y son aún bien dinámicos en la región del Alto río Negro entre los pueblos de lengua tukano del Apaporis y del Pirá-Paraná –Vaupés- y entre estos y otros pueblos de lengua Arawak y Maku, lo cual marca la particularidad del Noroeste amazónico (WRIGHT, [1992] 1998). Para ese momento, grupos como los *tuyuca*, los *wuheaná* –ancestros de los *hea~yara*-, *mak~urá* -ancestros de los *i~bia ~basa*- (MAHECHA, 2015: 68⁶⁹), los *tariano* por el Vaupés (ANDRELLO, 2012a: 298) y los *coretú* o *riarijémará* (t) en el bajo Apaporis (FRANKY, 2004) mantenían esta intermediación y

⁶⁹ Debo aclarar que al parecer de la profesora Dany Mahecha (2015), tanto los *heañara* como los *ibia basa* son descendientes de los *maku~urá*. Sin embargo, algunas personas me aclaraban que los *hea~yara* eran los descendientes de los verdaderos *wuhuná*, mientras que los *ibia basá* eran descendientes de los *maku~urá*. Además, atendiendo el relato del tradicional Benjamín tanimuca, este identifica a los dos grupos en espacios territoriales antes de la llegada de los portugueses al territorio (segunda mitad del siglo XVIII). Sin embargo, estas son consideraciones que necesitan mayores precisiones, pues ambos grupos tienen sus territorios étnicos de origen, los *hea~yara* desde el raudal *kooro* hasta las bocanas del Pirá-Paraná en el Apaporis, mientras que los *ibia basa* tienen sus territorios de origen por el caño cotudo, es decir, son territorios étnicos de origen que se localizan conjuntos y limitan.

asumían una posición de destaque en la relación con los colonizadores que incursionaron el río Vaupés y Caquetá (Japura) desde antes del siglo XVIII, y a la vez, como narrado por Daniel, eran fuente de guerras interétnicas y nuevas alianzas.

Las incursiones de portugueses para conseguir mano de obra siguieron en toda la segunda mitad del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX, y fueron apoyadas por las nuevas “*leis da liberdade*” que designaban como oficiales de justicia a indígenas reconocidos como “*capitões*”, intermediarios entre los indígenas y los nuevos “*diretores*” que reemplazaron a los jesuitas (MAHECHA, 2015). El amplio tráfico comercial ilegal de esclavos y los avances portugueses a partir de expediciones de oficiales de la colonia o botánicos⁷⁰ dieron pie para la formación de algunos aldeamientos indígenas o capitanías como *Tabocas* y *San Joaquin de Cuerana* por el río Caqueta (Japura) y *Curatus* por el río Apaporis⁷¹, ocasionando disputas por el control territorial entre las coronas española y portuguesa.

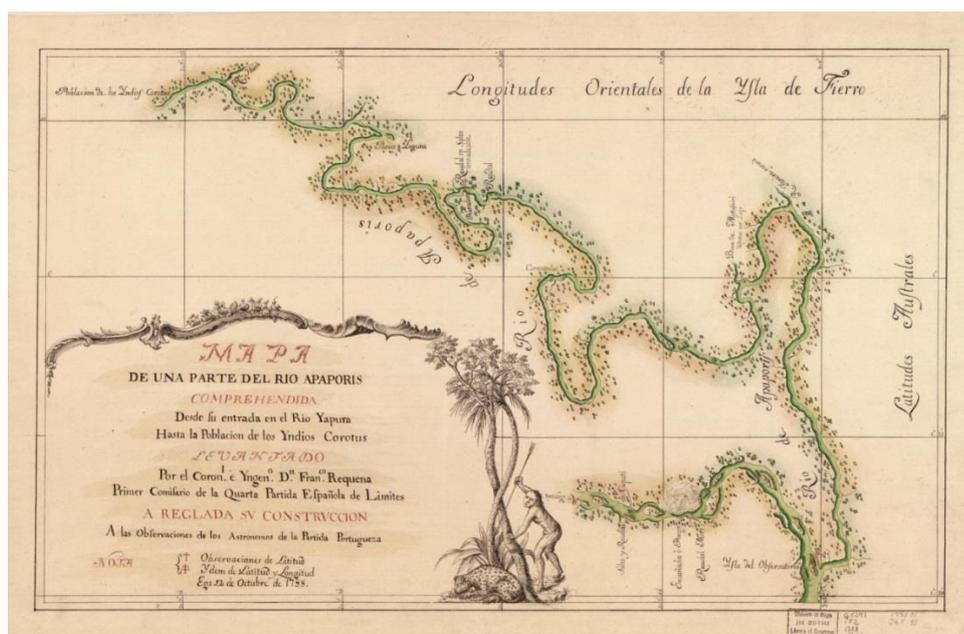


Figura 12 Mapa de una parte del río apaporis realizado por Francisco Requena de la cuarta partida española de límites. 1788.
(Fuente: Librería del Congreso. UEA)

En este contexto de disputas territoriales entre las dos coronas se estableció el tratado de San Idelfonso (1777), que propuso definir los límites territoriales de ambas coronas a través de la realización de una comisión de límites conjunta. Esta comisión, formada por

⁷⁰ Algunas expediciones fueron De Sampaio (1774-75), Rodríguez Ferreira (1785) y Lobo de Almada (1780).

⁷¹ Estos tres establecimientos o aldeamientos fueron mencionados por Alexander Von Humboldt y Bonpland en la relación de su “*viaje por las regiones equinociales del nuevo continente*”, realizado entre 1799 y 1804 (1826. Tomo 4. Capítulo XXVI p. 233). Sin embargo, solo se sabe que para la segunda mitad del siglo XVIII existía Tabocas, aunque en el mapa de Requena aparece la población de Carotus en el extremo superior izquierdo. Sin embargo, Humboldt no es específico si transitó o conoció de vista en estos establecimientos, o simplemente tomó referencias de oído de los mismos.

Francisco Requena –España- y Constantino de Chermont –Portugal-, desarrollo una expedición por la región del bajo Apaporis y Manaus entre 1781 y 1782 para realizar mediciones cartográficas y relaciones históricas que permitieron definir una frontera entre Colombia y Brasil desde la desembocadura del río Apaporis sobre el río Caquetá hasta Tabatinga. Estas prácticas como analiza David Turnbull ([2000] 2003: 91) están entrelazadas co-produciéndose con la ciencia y el estado a través de lo contingente y de condiciones socioculturales específicas, generando una imagen de referente “universal” que sustenta el poder de las mismas prácticas.

Estos procesos de demarcación territorial y el relacionamiento con los portugueses y europeos en la región a través de la captura de indígenas y la circulación de mercancías, fueron estableciendo la autoridad de las coronas portuguesa y española sobre estos límites, ocasionando un reordenamiento espacial y una reorganización de alianzas en el bajo Apaporis. Por un lado, estaban los grupos que manejaban los intercambios mercantiles con los blancos a las orillas y en las bocanas de los principales ríos, quienes tenían más prestigio y poder, mientras que los que huían de este relacionamiento se internaban en la selva y se asentaban en territorios de origen, ó de cuñados o de afines, para protegerse de las guerras interétnicas provocadas por la captura de indígenas –entre otras razones-. Edilberto mencionaba al respecto:

“Antiguamente cada maloca tenía sus alianzas con otras malocas y cada maloca se ubicaba en cada dirección, unos para allá [oriente], otro para el otro lado [occidente], en cada una de las direcciones. De una maloca a otra habían como 2 o 4 horas de caminata, y con ellos se trabajaba [bailes rituales], se intercambiaban esposas y se guerraba contra otros grupos” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 27/01/2015. Bellavista).

Como manifiesta Edilberto sobre “*antiguamente*”, haciendo referencia al contexto de las guerras interétnicas que se desarrollaron durante todo este periodo, cada maloca organizaba alianzas con otras malocas y su ubicación dependía de estas alianzas, que incluían intercambio de mujeres, el trabajo conjunto para realizar los bailes rituales para el manejo de las épocas, el apoyo y la protección en medio de las guerras. Estas guerras abiertas fueron detenidas a través del establecimiento de un tratado de paz regional, pues como me decía Pedro Macuna de la comunidad de Aguasblancas, “*el río Apaporis era la frontera, ni uno ni otro podían cruzar, ni cazar en territorio del otro. Cruzar de un lado del río al otro era la muerte*”. Reflexionando sobre estos relatos, los indígenas del bajo Apaporis recuerdan la

iniciativa de un ancestro *yairimara* llamado *Wayupina*, que logró consolidar un proceso de paz regional en la segunda mitad del siglo XIX (FRANCKY, 2004; CAYÓN, 2002).

Estas experiencias de paz regional entre grupos indígenas no hablan sólo de un pasado lejano, sino que son rememoradas para reflexionar sobre el presente actual y el futuro como pueblos indígenas. En el congreso regional del resguardo realizado en febrero de 2017 en la comunidad de Bellavista, Pedro Macuna recordaba como habían iniciado los trabajos conjuntos entre macunas y tanimucas con el establecimiento del *proceso de paz de Wayupina*, que se basó en el intercambio de objetos rituales y ceremoniales entre los grupos:

“Los tanimuca entregaron arco y flecha con breo en la punta para el baile de garza, para usar cuando haya amenaza de guerra, de la misma forma los macuna les dieron breo de abeja para lo mismo. Para eso sirve ese baile, para parar la amenaza de guerra como la que ahora estamos viviendo” (Pedro Macuna. Comentario. 7/02/2017. Bellavista).

Las palabras de Pedro Macuna, en un primer momento nos llevan a reflexionar sobre la importancia que tienen los intercambios de objetos rituales y ceremoniales para establecer relaciones entre los grupos, así como anteriormente Daniel Hea~yara mencionaba que quedaron como cuñados de negocios –afines- con los miembros de los clanes de *ide hino* después de que este compartiera el ritual de *Yuruparí*, pasando por un proceso de afinidad que los llevó a ser reconocidos como *Kome hino Maka*. Así mismo menciona Dany Mahecha (2015) sobre el proceso de afinidad vivido por los *i~bia ~basa* con *ide hino*⁷².

En un segundo momento, más que recordar una historia de guerra, la reflexión de Pedro Macuna iba encaminada a señalarme como a través del manejo conjunto de sus bienes ceremoniales o rituales podían “parar” la amenaza de guerra que vivían frente al confinamiento armado ejercido por un grupo disidente de la guerrilla⁷³, un trabajo coordinado, tanto en las actividades de las asociaciones que denominó como “*la política del blanco*” como a través de “*la política propia*”, refiriéndose a la práctica conjunta de bailes maloqueros y

⁷² Debo decir que Luis Cayón (2002) menciona que de este intercambio con Wayufina los *ide basa* macunas aprendieron curaciones tanimuca, como la curación para comer danta y otros animales que anteriormente los macuna no consumían. Por su parte Carlos Franky (2004: 80) menciona que la memoria histórica tanimuca atestigua un proceso gradual de reconocimiento de otros seres y gentes como “*humanos*” y reconoce la importancia de las alianzas rituales en estos procesos de afinización o de consanguinización mítica. Comenta como este evento se cerró con la celebración conjunta de un ritual de *yurupari* en la que participaron todos los grupos del bajo Apaporis, donde todos ellos fueron reconocidos como “*gente*”, *humanos*” y comenzaron a intercambiar “*curaciones*”, lo que permitió dirimir los conflictos interétnicos en la región.

⁷³ Desde el año 2012, el gobierno colombiano y varios frentes guerrilleros de las antiguas FARC desarrollaron un proceso de paz que terminó con la firma del tratado de paz firmado en 2016; sin embargo, el frente 2 “Armando Ríos” que tienen presencia en toda la región amazónica no quiso participar de este proceso, por lo cual sus estructuras armadas se replegaron y fueron a los territorios indígenas menos accesibles como el bajo Apaporis. En este momento, los grupos indígenas del Apaporis viven una situación de confinamiento armado que están manejando a través de diálogos directos con los actores armados –disidentes guerrilleros y comandantes del ejército- ejerciendo su autonomía territorial y realizando sus actividades culturales, mecanismos que según mis interlocutores controlan la violencia armada.

ceremonias rituales, tal como Marco Tobon (2016) ha investigado al analizar como los pueblos Muina, Muiname, Andoke y Nonuyas del medio Caquetá, autodenominados como “*gente de centro*” han respondido a la guerra en su territorio a través de sus prácticas culturales.

Sin embargo, a pesar de crear las alianzas de paz entre grupos indígenas, la violencia ejercida por caucheros que llegaron a la región en la primera mitad del siglo XX provocó un nuevo reordenamiento social y espacial en la región, una experiencia traumática (TAUSSIG, [1946] 2002) que finalmente produjo cambios estructurales en el modo de vida de los pueblos indígenas del bajo Apaporis. Al respecto, el etnólogo alemán Theodoro Koch Grumberg ([1906] 1994), quien visitó la región entre 1903 y 1905, reflexionaba sobre la falta de poblados indígenas en las márgenes de los ríos Pirá-Paraná y el bajo río Apaporis, con rutas mínimas de comercio donde circulaban algunas “*pacotillas*” europeas, como telas de algodón, diferente a los ríos Vaupés y Tiquié, donde sí encontraba aldeas indígenas que comerciaban desde hace tiempo con los europeos.



Figura 13 Koch-Grünberg con macunas, yabuyana y yahuna en una maloca del bajo Apaporis.

(Fuente: Archivo fotográfico de la familia Koch-Grünberg. Imagen tomada de la traducción del “Informe sobre mis viajes al alto río Negro y al Caquetá en los años de 1903”. Boletín del Museo del oro, No. 36. 1994).

Puntualmente sobre el bajo río Apaporis menciona que desde las bocanas del río Pirá-Paraná (sector de la actual comunidad de Bocas del Pirá) a dos días de remo se localizaba el único asentamiento indígena en las márgenes del río, una casa colectiva o maloca donde su jefe macuna, *José*, vivía con su familia y con otras familias *yahuna* (*yaunas*) y *Yabuyana*

⁷⁴(s.i). José, según Dany Mahecha (2015: 64-75), sería *Yusé sapatinho*, uno de los ancestros de Valdemar día (*i~bia ~basa* de Puerto Cedro), que según Koch-Grünberg estaría construyendo una segunda maloca más grande para realizar los bailes rituales y recibir a los huéspedes. Así mismo, Koch-Grünberg menciona que también tenía referencia por una tercera persona, que de la margen Amazonas hacia adentro existían 3 malocas de los *yauna*, junto a dos campamentos caucheros de Cecilio Plata, un barracón que existía junto al raudal de la Libertad, y además, otro que existía en las bocanas del río Apaporis sobre el río Caquetá, que puede ser Puerto Jaramillo (Misiones Apostólicas, 1912).

En su relato, Koch Grünberg menciona la desolación de las márgenes de los ríos del bajo Apaporis y el río Pirá-Paraná era consecuencia de la poca pero constante penetración de los tratantes de esclavos brasileiros que habían incursionando en la región y que se dinamizó con las “*correrías de indios*” que desarrollaban los caucheros colombianos, incursiones selva adentro para capturar mano de obra indígena ó asesinar a los hombres que se resistían y capturar mujeres y niños para esclavizarlos o venderlos. La llegada de los caucheros colombianos al bajo Apaporis, por el Mirití-Paraná y el Pirá Paraná comienza a finales del siglo XIX ó a inicios del siglo XX, penetración que estaba relacionada con el aumento de los precios internacionales del caucho y la motivación de personas del interior de “colonizar” las tierras baldías o tierras públicas nacionales en la Intendencia del Caquetá. Este es considerado el primer ciclo extractivista del caucho en la región, que duro desde inicios de 1900 hasta 1920 más o menos, cuando caen los precios internacionales y se fortalece la producción de caucho en las plantaciones asiáticas (DOMINGUEZ Y GOMEZ, 1994).

La mayor parte de estos caucheros colombianos venían del interior del país, como Cecilio Plata (Antioqueño), Felix Mejía (Antioquia), Antonio Angarita (Boyacá) y Oliverio Cabrera (Tolima). Ellos habían iniciado a trabajar con la empresa del barón del caucho, el peruano Julio Cesar Arana, que ya para 1907 había forma la empresa *Peruvian Amazon Rubber Company*, con capitales británicos y empezaba a ser cuestionada por la barbarie y el salvajismo contra los indígenas. La falta de definición de límites entre Perú, Ecuador y Colombian propició una gran inestabilidad social y un conflicto armado entre caucheros colombianos y los caucheros peruanos comandados por la casa Arana por el control del territorio y los indígenas. Para 1905, el gobierno colombiano de Rafael Reyes y el peruano establecieron un protocolo de *status quo* y *modus vivendi*, en el cual los dos países se

⁷⁴ Según Dany Mahecha (2015. p. 72), Yabuyana ó yabayanas quiere decir que hablan yauna.

comprometían a no alterar sus posiciones y posesiones en la región, y a administrar conjuntamente las aduanas, siendo el límite entre los dos países el río Putumayo.

Este protocolo no fue respetado por ninguno de los dos países y los gobiernos de cada país facultaron a los caucheros para defender las fronteras nacionales. Debido a la expansión de su área de acción por todo el medio río Caquetá y el río Putumayo y a los conflictos y muertes ejecutadas por la casa Arana en los barracones y sitios de extracción de los caucheros colombianos en el medio Caquetá intentando controlar estos territorios, los caucheros colombianos descendieron el río Caquetá y se establecieron en la frontera con Brasil a inicios del siglo XX, en el área comprendida entre el bajo Caquetá, río Mirití-Paraná y el río Apaporis. Fue entonces cuando el gobierno colombiano decidió romper el protocolo firmado en 1905 y establecer una aduana en el bajo Caquetá entre 1906-1907, localizándola en una casa donada por los caucheros en el sitio de Puerto Córdoba o La Pedrera, uno de los barracones de la compañía de Cecilio Plata, Braulio Borrero y Heliodoro Jaramillo, este último consul en Manaus del gobierno Colombiano (Ver **Figura 14**).

Esta decisión de establecer una aduana en el bajo Caquetá produjo una batalla entre las fuerzas armadas peruanas y las fuerzas armadas colombianas, que ya habían mandado un regimiento del ejército nacional con los Generales Gabriel Valencia e Isaías Gamboa para defender la aduana y las fronteras nacionales junto con los caucheros colombianos, así como también para verificar las denuncias sobre las muertes y combates ejecutados por la Casa Arana en territorio colombiano. A este episodio se le conoce localmente como la guerra de La Pedrera, confrontación que se desarrolló por un par de días en el año de 1911 y que consiguió establecer desde entonces una presencia de caucheros y autoridades colombianas en la región del bajo Caquetá.

La llegada de los caucheros colombianos marcó uno de los episodios más sangrientos que los indígenas del bajo Apaporis recuerdan, verdaderos regímenes de terror que se desarrollaron contra sus pueblos durante buena parte del siglo XX, durante los dos ciclos extractivos que se pueden identificar para la región (1900-1930 / 1940-1972), pero principalmente durante ese primer ciclo de extracción. Estas prácticas de terror y salvajería, como bien las analiza para los *Uitoto* del Putumayo Michael Taussig ([1946] 2002), son la marca de una “*cultura del terror*” occidental y capitalista que precisó de una mediación narrativa moderna, basada en una ficción de comercio en plena selva, que transformó seres humanos en “*deudas vivientes*”, el “*fetichismo de la deuda*” lo conceptualiza Taussig (p. 99), un lenguaje entre colonizadores y colonizados que organizaba no solo los trabajos en la

bonanza cauchera sino también sus dinámicas de terror y que necesitaba de otras mediaciones narrativas (p. 157) como la imagen de *salvajeria* y el *canibalismo* de los indios forjada por la imaginación colonial, para sostener sus “*expediciones de conquista de indios*” y un supuesto programa de “*civilización*” basado en el terror y la expropiación de trabajo esclavo indígena.

Este despliegue de terror desembocó en los primeros actos de rebelión indígena en el bajo Apaporis y en buena parte de los territorios adyacentes como en el Mirití-Paraná, Pirá-Paraná, en el Cananari, el río Caduyari, el río Tiquié, en el río Vaupés y en el medio Caqueta⁷⁵. Contra estos actos de rebelión indígena, patronos y caucheros desarrollaron expediciones para “*castigar*” a los indígenas sublevados, siempre elevando el estandarte de la supuesta “*civilización*” de los blancos y bajo el prejuicio de la “*naturaleza salvaje y caníbal de los indios*”, que más que un prejuicio se establecía como la armazón discursiva para tomar por las armas su territorio, asesinarlos y compulsar forzosamente el trabajo de los indígenas (TAUSSIG, [1946] 2002). En este proceso coadyuvó las políticas de colonización de “*baldíos*” del gobierno colombiano y específicamente el General José Torralbo, quien en 1912 y 1913 dejó los rifles *Mausser* usados en el enfrentamiento con Perú en 1911 en manos de los caucheros colombianos para enfrentar las rebeliones indígenas y asegurar la soberanía nacional en la región limítrofe del bajo Apaporis (GOMEZ, 2001: 212).

Una de las consecuencias de esas expediciones de “*conquista de indios*” y “*reducción de salvajes*” desarrolladas por los caucheros colombianos, fue el vertiginoso descenso demográfico de los pueblos indígenas que allí habitaban, que junto con las enfermedades como el sarampión, la gripe y la viruela y los trabajos forzados a los cuales eran sometidos, los llevaron casi al exterminio. Esta situación produjo nuevas re-configuraciones en las pautas de asentamiento, ya que los pocos miembros que no habían sido exterminados por las expediciones brasileñas tuvieron que deambular por varios territorios de “*aliados*”, “*primos*” o “*parientes*”, internándose en caños para protegerse de los caucheros colombianos (HUHG

⁷⁵ Entre los años 1906 y 1907, Cecilio Plata junto a 4 caucheros blancos fueron asesinados en el barracón de Puerto Jaramillo. El asesinato, según comentan los caucheros que se salvaron como Braulio Borrero, fue ejecutado por “*los indígenas del Apaporis*” (MISIONES APOSTOLICAS, 1912). Así mismo, al siguiente año, una expedición de 15 personas salió hacia el río Mirití-Paraná para revisar lo sucedido, hacer “*justicia*” y a cobrar los adelantos dados por Cecilio Plata. Estas 15 personas fueron asesinadas por “*indígenas Yucuna*” en el varadero que cruza de este río hacia el río Apaporis (DOMINGUEZ y GOMEZ, 1994: 195; GOMEZ, 2001: 215). Años antes, según los relatos de Koch-Grünberg en su paso por el alto Vaupés, Tiquié y Pirá-Paraná (1904), indígenas del grupo *Koboua* del Caduyari habían asesinado varios caucheros colombianos en el raudal de Yuruparí, y los indígenas *Umáua* (*caribes*) del Alto Vaupés también habían asesinado a otros caucheros colombianos. Así mismo, Augusto Gómez (2001) recuerda como una de estas rebeliones indígenas fue ejecutada en 1916 contra miembros de la compañía *Mejía & Cía*, donde indígenas “*Tatú-Cabuyari*” del Alto Apaporis asesinaron a más de 20 miembros de la compañía y los indígenas en la sección que tenía la empresa en el río Cananari, al mismo tiempo que se presentaba la gran rebelión de *Yarocamena* en el medio Caquetá contra los peruanos en 1917 (PINEDA, 1988). Una de las últimas rebeliones en el bajo Apaporis se dio en 1929, comandada por un indígena llamado “*constantino*” que obligaba a los colonos del Apaporis a abandonar el río y otras rebeliones que se siguieron presentando por el río Tiquié en el Vaupes (GOMEZ, 2001: 217; HUGH-JONES S, 1981: 39).

JONES S, 1981). Uno de estos lugares fue el río Popeyaca y sus varias “particiones” o microcuencas, donde crecieron la mayor parte de la población de adultos mayores del bajo río Apaporis, como el *tradicional* Benjamín Taminuca de Bellavista, Alfonso Macuna de Bocas del Pirá y Arturo Macuna de la comunidad de Aguasblancas –entre otros- (FRANKY, 2004; CAYÓN, 2002; MAHECHA, 2015).

3.2 El “desorden” provocado por las caucherías y los misioneros capuchinos: del “tiempo del guayuco” a “vivir como blanco”.

El *tradicional* Benjamín Tanimuca nació por el caño *Curubari*, quebradón *Itabari*, un quebradón en el medio río Popeyaca cerca de 1932, tributario del río Apaporis que en sus cabeceras llega cerca del río Mirití-Paraná. Según me cuenta, antes de nacer, su padre *Wayupina* vivía en una maloca de su abulo paterno *Ñeruma* en la partición del caño *Butuyaca*. Al respecto, el *tradicional* Benjamin me decía:

“Porque esa parte no sé, cuando llegó el blanco por allá cabeceras, partición del Popeyaca, por esa parte vivía en esa parte, para mandar cauchería. Ahí yo no sabía del blanco, quienes son ellos, bien paisano como yo estoy ahorita [risas], yo no comía cualquier cosa, nada!! Así se vivía en ese tiempo. Ahorita si no, ese tiempo no sabía quienes son los blancos. No sabía. Viringo estaba [desnudo], de guayuco, ese era tiempo de guayuco. En ese tiempo que mandaban bola de caucho, manteca de nosotros, buye” (Benjamin Tanimuca. *Mambeadero*. 27/01/2015. Belavista).

Como señala el *tradicional* Benjamín era “*el tiempo del guayuco*”, cuando pocas personas conocían a los blancos directamente y aún circulaban pocas mercancías, ya que los caucheros esporádicamente llegaban hasta cabeceras del río Popeyaca. El *tradicional* Benjamín me decía que las dietas eran fundamentales en ese momento, pues aún no se conocía la curación de muchos animales que ahora sirven de alimento, sobre todo tipos de peces que aprendieron a curar cuando comenzaron a trabajar con otros grupos en las caucherías. Así mismo, las malocas eran compuestas por un padre y el grupo de agnados junto con las mujeres de otros grupos -principalmente-, donde podían vivir 5, 6 o más familias (HUGH-JONES. C, [1979] 2013).

A la muerte de su abuelo *Ñeruma*, *Wayupina* su padre decidió vivir con su suegro, *Maraimaraní*, un *wejeñememajá* letuama que tenía una maloca por el río Popeyaca. Ahí fue que nació el *tradicional* Benjamin de su madre Pareko, la segunda esposa de *Wayupina*. Allí *Wayupina* actuó como padrino de ritual⁷⁶ de varios de los letuama y macunas

⁷⁶ Padrino de ritual es quien realiza el ritual de iniciación a los jóvenes en el ritual sagrado de Yurupari.

jóvenes que habitaban en la maloca de José Letuama, hombres mayores como Arturo Macuna y de los padres de otros más jóvenes como Luis Letuama, Alfonso, Ernesto, Emanuel, Raul, *Pupu* el papá de Alvaro Tanimuca, entre otros, muchos de los cuales son adultos que ya murieron. Esta decisión se debía a la falta de “curadores” para iniciar las nuevas generaciones, pues había muy poca gente en esa época. Poco tiempo después, cuando el *tradicional* Benjamín tenía alrededor de 5 años, su padre murió después de volver enfermo de una gripa de los campamentos caucheros en el alto río Apaporis. Desde ese momento, comenzó a vivir con su madre por unos años y con los abuelos maternos otro tiempo en diferentes malocas por el río Popeyaca, una de ellas donde un macuna llamado *Ñamí*, Pedro Macuna, padre de Isaac Macuna y donde su tío materno Yofre Letuama. Fue Pedro macuna quien primero le mostró el ritual sagrado de Yurupari, es decir, fue su padrino de ritual ante la eventual muerte de su papá.

Ya a la edad de 12 o 13 años, cerca de 1945, comienza a trabajar con uno de los caucheros del Apaporis, Antonio Maria Lugo, uno de los socios del finado cauchero Oliverio Cabrera quien heredó todos los campamentos caucheros del bajo Apaporis y Mirití-Paraná de las compañías caucheras que llegaron a inicios del siglo XX y fracasaron. Tanto su hijo Jácome Cabrera como sus nueros José Uribe y Jorge Lugo, hijo de Antonio Maria Lugo, siguieron trabajando desarrollando caucherías por los ríos Apaporis y el río Mirití-Paraná, donde se encontraba el campamento de Campoamor construido por Oliverio Cabrera, en el cual se albergaban más de 50 trabajadores “blancos” que organizaban una fuerza de trabajo de casi 1000 indígenas de pueblos diferentes (MAHECHA, 2015).

El *tradicional* Benjamín trabajó desde este año de 1945 hasta cerca de 1970 en diferentes campamentos por los ríos del bajo Apaporis, Mirití-Paraná y en el antiguo corregimiento de La Pedrera, donde se ubicaba el principal barracón cauchero de los Cabrera y los Lugo. Este segundo ciclo del caucho, comenzó a inicios de la década de 1940 y fue impulsado directamente por la llegada de la *Rubber Development Corporation* a Colombia, que capitalizó a todos los caucheros del bajo Caquetá, Mirití-Paraná y Apaporis para conseguir todo el caucho posible en el país, que salía en hidroaviones llamados “*catalinas*” directamente hacia Bogotá desde corregimientos como La Pedrera, Calamar u otros por el medio río Caquetá, el río Vaupés y el río Guaviare. Esta corporación dirigió la promoción, mercadeo y exportación del caucho natural amazónico hacia los Estados Unidos de America - EUA-, como una estrategia para manejar los reveses militares que sufría en el contexto de la

segunda guerra mundial, cuando los japoneses habían cortado el suministro de caucho controlando las plantaciones asiáticas de la India, Java y Ceylan (DAVIS, [1996] 2010).

Uno de los empleados de la corporación fue el botánico Richard Evans Schultes, quien se haría famoso a nivel internacional por sus expediciones desde el alto río Apaporis hasta el bajo río Caquetá, llevando muestras de las mejores semillas de caucho que mejoraron el rendimiento del caucho sintético que para entonces estaba siendo producido, además de localizar enormes fuentes de *hevea* en todo su percurso. Fue debido a su presencia que se formaron varios campamentos en el alto Apaporis, como Puerto Hevea, Buenos Aires, Sorotama y Miraflores, desde los cuales comienzan a llegar nuevos caucheros al bajo Apaporis desde 1943, año de la expedición de Schultes, y que ayudaron a formar los barracones de *hinogojé* y *yaigojé*⁷⁷ (DAVIS, [1996] 2010).

Para el momento cuando comenzó el segundo ciclo extractivo, la exportación de caucho colombiano se dirigió totalmente hacia EUA cambiando de ruta: ya no salía por Manaus (Brasil) sino hacia el centro del país por Bogotá. En este momento se paso de exportar 62.000 kg de caucho en 1938, a 550.000 kgs en 1942 y a 1.073.348 kgs en 1943 (PINZÓN, 1979: 60). Fue en el marco de esta coyuntura internacional y con la presencia de los caucheros adelantados por la *Rubber Development Corporation*, que el *tradicional* Benjamín junto con otros jóvenes como Alfonso Macuna y Arturo Macuna comenzaron a trabajar en las caucherías en varios campamentos por el río Apaporis, que iban siendo abiertos a medida que se teminaban los árboles. Algunos de estos campamentos y sus áreas recopiladas de las historias de vida del *tradicional* Benjamín y de Alfonso Macuna, este último que actuó como organizador de mano de obra indígena en los mismos, permitieron reconstruir un esbozo de las áreas de explotación cauchera en el bajo Apaporis que puede ser visualizado en el siguiente mapa (Ver **Figura 14**)

⁷⁷ Esta información fue comunicada personalmente por Martín Von Hildebrand, quien conoció personalmente a Carlos Balcazar por tener una amistad familiar con el antes de llegar al Apaporis. Carlos Balcazar fue quien ayudó a Schultes a organizar ese campamento. Yaigojé fue uno de los campamentos donde Schultes se quedó por un largo tiempo estudiando plantas con algunos indígenas de la región, entre los cuales se econtraba Arturo Macuna cuando era niño (CAYON, 2013).

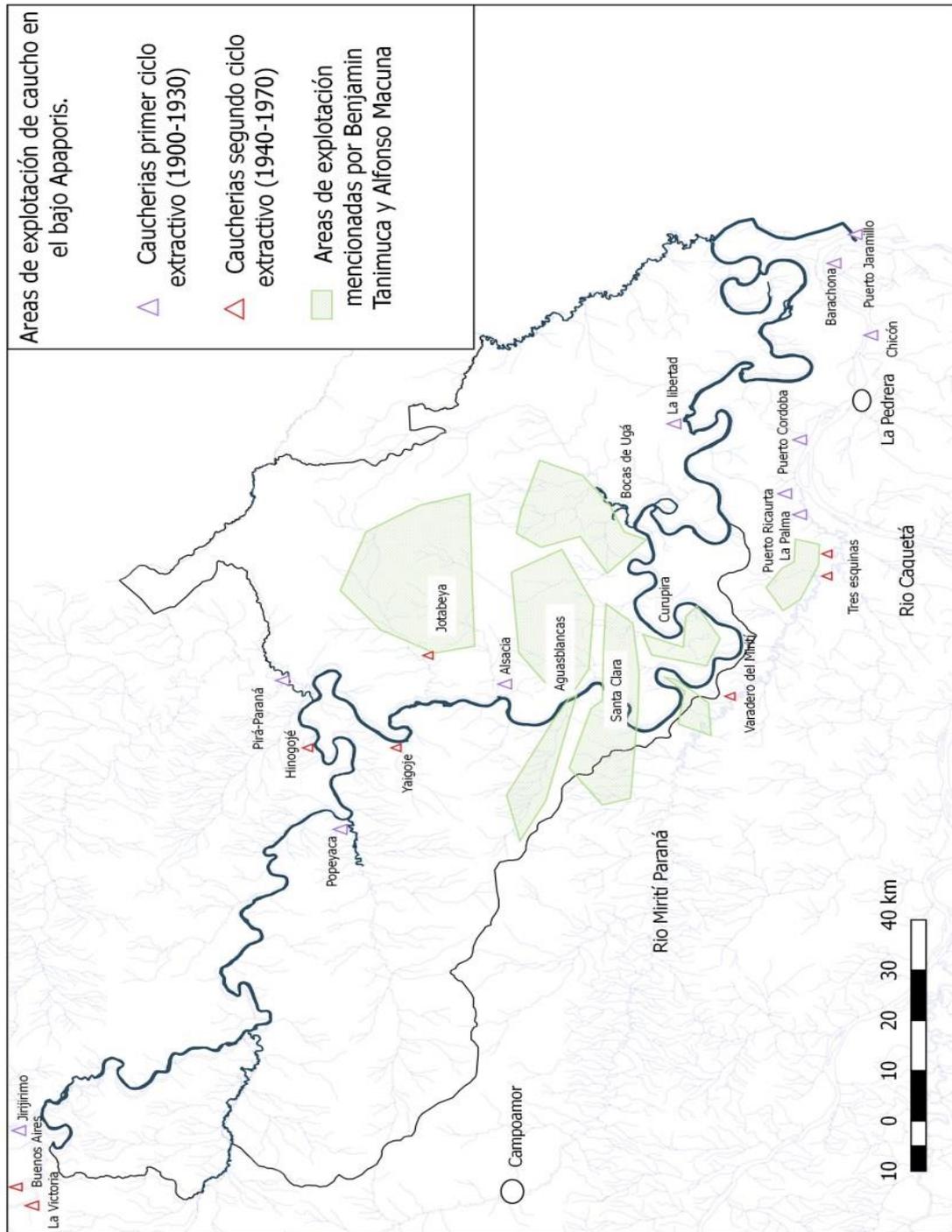


Figura 14 Mapa de los campamentos caucheros en el bajo Apaporis durante los dos ciclos caucheros (1900-1930 / 1940-1970)⁷⁸.

Fuente: Alejandro Ramírez Jaimes. LATA/CERES, UNICAMP. 2016.

⁷⁸ Este mapa fue elaborado con información de los juicios adelantados por el General Gabriel Valencia en 1910 para determinar los responsables de la muerte de los caucheros colombianos. Libro Misiones de Colombia. 1912. La información sobre el segundo ciclo del caucho se toma de las entrevistas al *tradicional* Benjamín Tanimuca y Alfonso Macuna, quienes trabajaron en estos campamentos.

Los grandes adelantos de mercancía de los caucheros financiados por la *Rubber Development Corporation* fueron motivando cambios en la forma de vivir de los pueblos indígenas del bajo Apaporis. Alfonso Macuna, fue uno de los organizadores del trabajo indígena en algunos de estos campamentos caucheros del bajo Apaporis. Su narración sobre las caucherías de esta época da cuenta de este cambio social que se comenzó a sentir en la región, cuando las personas adquieren estas mercancías y comienzan a “vivir como blanco”. Gonzalo Macuna me traducía lo siguiente sobre lo que Alfonso su padre comentaba de esta época:

“Gonzalo: El primero que él se recuerda [Alfonso Macuna] pues era Antonio Maria Lugo, que comenzó a trabajar con la balata [N.C. Manilkara bidentata]. Era un señor mejor dicho, cuando entraron, entraron de muy noble, pero finalmente con el tiempo ya iban esclavizando la gente, iban volviendose muy malos. Cuando eso no existía eso de la hamaca, nada de eso existía acá. Todo era de fibra. Todo. Con taparrabos se amarraban acá, de guayuco. El mismo señor Lugo empezó a trabajar el Huansoco [N.C. Couma macrocarpa], ya trajeron pantalones ya. A las mujeres telas, que cortaban y trabajaban. Después de hacer ese ensayo de la balata y la siringa, tres, como al cuarto viaje, todo lo que ellos utilizaban, todos los tarros eran de metal. Ahí empezó a llegar las hamacas por primera vez, después de 6 años de haber trabajado. Y ahí la gente ya, empezó rápido a adquirir todo eso y mandaron traer más, para vivir como blanco ya” (Entrevista. 31/01/2017. Bocas del Pirá).

El relato de Alfonso Macuna sigue detallando cómo con la llegada de los diferentes caucheros fueron introduciendo mercancías, como por ejemplo “*Ya cuando José Uribe se trasladó al Apaporis ya comienza a existir el plástico y el nylon*”. Plástico, nylon, cuchillos de fabricación brasilera, ollas, telas, velas, hamacas, escopetas y motores para las canoas fueron parte de los elementos que produjeron un cambio en el modo de vivir, como me decía Edilberto, en “*la vida natural*” que llevaban los pueblos indígenas del bajo Apaporis. Al estudiar las relaciones internas de los intercambios entre blancos e indígenas entre los *barasano*, Stephen Hugh Jones (1988b: 80) nos recuerda como los indígenas son agentes activos en estos procesos y sus respuestas se adaptan a su lógica interna y a las circunstancias en las que se dan los intercambios, “*acomodamientos*” que dependen de los diferenciales de poder entre los grupos, la naturaleza de los participantes y la intensidad del contacto, y que pueden variar desde la explotación parasitaria hasta una especie de simbiosis.

Partiendo de estos análisis, recordemos que como lo menciona Alfonso, ya las personas “*mandaron traer más*”. Sobre los efectos que tuvo este segundo ciclo cauchero en la vida de los indígenas del bajo Apaporis con la introducción de mercancías, Edilberto y el *tradicional* Benjamín comentaban:

Benjamín: *Nosotros eramos caucheros. Hasta abril termina fábrica. Regresábamos en abril, descansábamos mayo, junio, julio, y volvíamos en agosto otra vez. La época de la esclavitud. Tres meses descansábamos. No vivimos bien. Puro monte trabajando. Por ahí viene el desorden de la brujería, pensando, porque en ese momento no se cuidaba nada del territorio, porque no había nadie que cuidara en la maloca, que cuidara aquí, pensando las épocas, los tiempos. Por ahí trabajaron mucho tiempo, “¿quien va a comenzar esto?” “¿de donde vamos a coger como el estudio, la preparación, la historia de donde viene naciendo el mundo?”, casi como que no había, porque todos estamos allá. Como estamos aquí mambeadores no había.*

Alejandro: *¿Y el que no iba, si no quería ir?*

Benjamin: *No sabíamos eso también, nosotros somos [eramos] paisanos en ese tiempo. Por eso es que ellos nos maltrataban mucho, nos robaban, nos mandaban. Ahora si sabemos, antes no sabíamos muy bien. Así estaba. No había gente a orilla del Apaporis. Estaban en las cabeceras de los ríos, adentro de los quebradones, en medio de la selva. En los territorios propios o donde tios, primos.*

Alejandro: *¿Porque ese cambio a las orillas?*

Edilberto: *Por eso del trabajo, vinieron a trabajar a las caucherías, a tener anzuelos, nylon, como pa conseguir patrón más cerca. Antes de eso era el tiempo del guayuco. Pero entonces ya se acostumbraron a tener su calzoncito, pantalonetico, sus boticas. Poquito pero daban. Así era eso. Por eso decimos que el mal manejo del territorio, del manejo tradicional del territorio, comienza en el tiempo de las caucherías, con las caucherías, desde ahí llegó el desorden, pues la gente trabajaba nueve meses al año y descansaba tres, entonces no podían hacer sus curaciones ni sus rituales; en las malocas sólo quedaban las mujeres y las abuelas y ellas no sabían y no podían manejar el territorio. Después que se acabó la cauchería, la gente no quiso regresar a su territorio y se quedó en otros territorios que eran de otra gente, tenían otras curaciones y entonces ahí comenzó el desorden del territorio, de la dispersión, en el manejo tradicional del territorio.*

Alejandro: *¿Y porque no volvieron a sus territorios?*

Edilberto: *Porque la gente ya quería tener más cosas del blanco, que nylon, anzuelo, hamacas, ollas, ropa, ya eso era más fácil para vivir, se acostumbraron a eso, a vivir como blanco, por eso se quedaron por el Apaporis, dependían ya más de las mercancías del blanco” (Mambeadero. 27/01/2015. Bellavista).*

Como mencionado atrás, la decisión de “vivir como blanco” con ropas, mecheras, machetes, anzuelos, hamacas fue una decisión que tomaron las familias indígenas del bajo Apaporis porque estos elementos facilitaban las tareas diarias -“era más fácil vivir”- en circunstancias de crisis social y frente al genocidio y los rápidos cambios que afectaron la estructura social, el sistema de transmisión de conocimientos y reproducción del modo de la vida indígena. Esta articulación con la sociedad mayoritaria se establecía en relaciones de dependencia, y aunque impuestas y coercitivas eran negociadas en un contexto histórico particular, que según Edilberto llevaron a las personas a depender más de las mercancías.

Como señala Christian Gross ([2000] 2012: 29) al estudiar la introducción de herramientas de hierro, mercancías y el cambio social entre los *Tatuyo* (tukanos) del río Pirá Paraná, la introducción de mercancías manifestaba una pérdida de autonomía o una situación de dependencia, así como lo menciona Edilberto, “*dependían más de las mercancías del blanco*”.

Por otro lado, este segundo ciclo de las caucherías trajo consigo una serie de transformaciones sociales y espaciales que permiten entender como comienza a poblarse los márgenes del bajo río Apaporis y las actuales configuraciones multiétnicas que se viven en los asentamientos comunitarios. Lo primero que mencionan es que los intensos trabajos habían producido un descenso demográfico, que ya venía acentuándose desde las expediciones de caucheros colombianos a principios de siglo XX y la llegada de virus y epidemias. Así murió de gripe su padre *Wayupina* en la década de 1940 y su madre *Pareko* de sarampión en la mitad de la década de 1960.

Otra de las consecuencias más palpable de las caucherías fue la pérdida y falta de transmisión de conocimientos relacionados con el manejo tradicional del territorio y su cultura material, haciéndolos más dependientes de las mercancías. En estas circunstancias viviendo en campamentos caucheros, se fomentaron la convivencia entre varios pueblos distintos que lograron nuevas alianzas matrimoniales e intercambios rituales, lo que llevó a reestructurar parámetros cosmológicos en sus sociedades que son interpretados como un “*desorden en la brujería*”. Por ejemplo, mujeres asumieron la transmisión de conocimientos (MAHECHA, 2015) y otras personas aprendieron curaciones o incorporaron bienes rituales de otros grupos, que eran específicamente para el manejo de aquellos territorios (FRANKY, 2004; CAYÓN, 2012).

Recordemos que debido a la falta de curadores producto del descenso demográfico, *Wayupina* -el padre del *tradicional* Benjamín- enseñó el principal ritual de iniciación *Yurupari* a gente de otros grupos -letuamas y macunas-, un ritual que remarca las relaciones de filiación por descendencia de un grupo de agnados de un pueblo particular (Ver. HUGH JONES. S, [1979] 2011). Así mismo el *tradicional* Benjamín fue iniciado por Pedro Macuna, padre de Isaac Macuna, lo cual permite entender los intercambios culturales, las nuevas solidaridades y alianzas que caracterizan la reconfiguración social e interétnica que actualmente se vive en el bajo río Apaporis, reforzada por el convivir en una situación de crisis social y cultural con grupos de diferentes pueblos indígenas en la misma situación.

A la par de los caucheros ingresaron los misioneros capuchinos al bajo Caquetá, principalmente al corregimiento de La Pedrera, donde el Padre Bartolomé de Igualada formó en el año de 1934 el internado de San José de la Pedrera, que comenzó a tener gran influencia en la región, junto con el internado del Mirití-Paraná formado en 1948. Los padres capuchinos, junto con la congregación de hermanas misioneras de maría inmaculada y Santa Catalina - hermanas Laura o las lauritas-, comenzaron a desarrollar el programa misional encomendado por el estado colombiano a través del concordato de 1987 sobre los llamados “*territorios salvajes*”, intentando incorporar a los habitantes indígenas a la fé catolica oficial de la Nación a través de la educación. Tanto caucheros como misioneros, retomaron esta categoría de “*capitãos*” que se instauró con los procesos de expansión lusitana por el Rio Negro, pero re-significandola en un nuevo contexto como intermediarios entre los indígenas y sus corporaciones (económicas y religiosas) (MAHECHA, 2015).

En ese internado de La Pedrera, los misioneros y las hermanas lauras desarrollaron cruentos castigos para intentar adoctrinar a los niños indígenas, alimentandolos con alimentos que no hacían parte de sus dietas, imponiendo fuertes castigos físicos y psicologicos, además de no permitiendoles hablar su lengua, negando su cultura y negándoles visitar a sus padres por amplios periodos de tiempo, lo que ocasionó que muchas familias de distintos rios y diversos segmentos de grupos fueran a asentarse a las inmediaciones del entonces corregimiento de la Pedrera que hacia parte de la comisaría Especial del Amazonas, con un contingente de policias y un corregidor que actuaban como autoridades públicas del estado, pero que aliado con los caucheros permitió muchos maltratos, a los que se opusieron en un primer momento los misioneros. En todo caso, este internado generó un paulatino proceso de poblamiento del bajo rio Caquetá por distintos segmentos de pueblos indígenas, población que conforma los actuales resguardos de esta región como Puerto Cordoba y Comeyafú –entre otros- (Ver **Figura 1**).



Figura 15 Vista aérea del antiguo corregimiento de La Pedrera, sobre el río Caquetá (2015).

Ya para 1965 comienza en el bajo Caquetá la “*época de la tigrillada*”, es decir, un ciclo extractivo que duró casi una década (1965-1974) relacionado con la explotación de pieles de animales salvajes como jaguares, nutrias, caimanes, que eran exportados para el exterior. Los caucheros, viendo la reducción de los precios del caucho por la introducción de caucho sintético en el mercado internacional, comenzaron a exigir a los indígenas como el *tradicional* Benjamín Tanimuca y Alfonso Macuna pieles de “tigre” o jaguar, nutrias, productos que tenían mayores rendimientos en el mercado internacional. En este ciclo extractivo también llegaron otros compradores blancos como algunos policías y comisarios del Amazonas, quienes ayudaban a organizar los trabajos de cacería adelantando armas, dinero o munición. Con esta nueva entrada de blancos y flujos de dinero, el poder monopolico de los caucheros sobre las mercancías comenzó a declinar, ya que con lo poco que sabían de operaciones matemáticas y con la aparición de nueva gente blanca, los indígenas comenzaron a depender menos de los caucheros para conseguir sus mercancías.

En esta coyuntura histórica entre la disminución del poder de los caucheros, el establecimiento de misioneros que les recomendaban vivir en comunidades cerca al internado, junto a la aparición de nuevos actores económicos y flujos de dinero para suplir sus mercancías, el *tradicional* Benjamín me comentaba que algunos indígenas tomaron la decisión de volver a sus territorios y establecer ranchos y malocas por las márgenes del bajo río Apaporis para vivir como sus abuelos, momento que coincidió con la llegada de los primeros antropólogos a la región, un tipo de blanco que al contrario que todos los otros,

“venían a hablar sobre valorar la cultura propia, la tradición” –decía el *tradicional* Benjamín. Como se vera en el siguiente ítem, fue de la mano con los antropólogos del Instituto Colombiano de Antropología ICAN y de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior que se desarrollaron programas de antropología aplicada entre los indígenas del bajo Apaporis y de la región del Miriti-Paraná y bajo Caquetá, comenzando un proceso organizativo para demandar del estado mayor autonomía territorial y cultural.

3.3 “Como vivía mi abuelo”: indígenas, antropólogos y la espacialización de la política indigenista.

La llegada de los caucheros colombianos y las misiones capuchinas habían ocasionado una serie de transformaciones sociales y espaciales de las cuales los indígenas también fueron agentes. Si bien muchas veces su participación fue cooptada a través de la fuerza, ellos se articularon a estos procesos a partir de una fuerte transformación en el ordenamiento cosmológico y en las pautas de asentamiento características de épocas anteriores, lo cual permitió nuevos intercambios ceremoniales, de curaciones e historias, creando entre los miembros de diferentes pueblos un sentimiento colectivo en una situación de exterminio físico, de crisis social y cultural en la que se encontraban.

Esa condición de exterminio físico, social, cultural y la sujeción económica a comerciantes y caucheros fueron los catalizadores de la resistencia y la defensa territorial que comenzaron a gestarse en la década de 1970 en el bajo río Apaporis, río Mirití-Paraná y medio río Caquetá, una forma de enfrentar el “*desorden en el manejo del territorio*” como consecuencia de la explotación del caucho me explicaba el *tradicional* Benjamin, quien fue uno de los primeros habitantes del bajo río Apaporis en construir su maloca *tradicional* durante estos años en las margenes del río. Él me comentaba que para finales de la década de 1960 sólo existían dos malocas en todo el río, justo donde se encuentra la actual comunidad de Aguasblancas. Estas eran las malocas de su tío *Yofre* Letuama y la maloca de Pedro Macuna, su padrino ritual. Debido a los engaños de los caucheros y a la aparición de nuevos blancos que buscaban pieles, él decidió no trabajar más con ellos y fue a instalarse cerca de la maloca de su tío *Yofre*. Ahí fue cuando comenzó a reflexionar sobre cómo quería vivir:

“Después de eso sí [de dejar los trabajos de cauchería] ya me cogí mi vieja, ahí yo comencé a abrir al frente de nosotros en ese quebradon. Ahí yo tumbé, hice una casita, ahí yo vivía. Un año. Después baje, hasta donde yo dije la maloca de Bellavista abajo. Tumbé, baje semillas, todo. Gran chagra que yo tenía. Otro año yo tumbé. Ahí es que estaba ya el finado mi tío Peritamé. Ahí yo

hice una casita. Solamente que estaba mi hija Gloria. Yolanda no había. Solamente esa la fabrique abajo. Después de eso, como 2 años estaba ahí. Ahí ya estaba mi pensamiento todo, ya me dieron como estudio, de todo, ahí fue que yo comencé a decir: bueno voy a hacer maloca. Voy a vivir como mi abuelo, como antiguamente mi abuelo vivía. Yo le decía a mi tío. Él decía “bueno hágale”. Ahí ya yo comencé a hacer maloca. Por eso yo no pensé que estamos ahorita de comunidad que estamos diciendo. Yo pensé que como así vivía mi abuelo, quería vivir, vivir bien, hacer baile, hacer más gente, ver yurupari cuando estaba vivo mi tío. Así, pensando eso que yo comencé a hacer maloca. Hice una pequeña maloca. Terminé. Ahí comencé a coger coca para hacer actividad así de nueva maloca que estamos diciendo. Ahí fue que ya llegó ese Martín papá [Martín V. Hildebrand]. Primero que llegó. Papá Martín. Ahí ya pasó, estaba ahí, un mes y medio será. Estaba tiempo hablando con finado mi tío [perítame]. Ahí hicimos, werebaya, baile de bamba (Benjamín Tanimuca. Mambeadero. 17/02/2015. Bellavista).

Como comenta el *tradicional* Benjamín, su decisión de volver a vivir como “*vivia mi abuelo*” se fue dando después de conseguir su esposa, Emilia Eduria-Taiwano, una mujer *eduria* que había llegado con un contingente de *edurias* que habían traído los caucheros desde el Pirá-Paraná al campamento de Aguasblancas. Después de conseguir su esposa y comenzar a convivir con ella, su “tío propio” (FB) *Perítame* Tanimuca, con quien había trabajado años atrás en las caucherías del Mirití-Paraná (tres esquinas) regresa al Apaporis y se queda con él. Como un hombre mayor, que había sido preparado como “*curador de mundo*” *yoi'ki* (t), *Perítame* comenzó a enseñar “la historia” y “la tradición” (Ver pág. 78) para que su sobrino, el *tradicional* Benjamín Tanimuca construyera su primera maloca:

“Ahí me comentó pura historia, historia de la noche, de la maloca, bueno todo él me comentó. Yo dije, “yo no pregunté historia, pregunté tradición”, así le dije. Ellos querían dar bien esa historia, como estudiando. Así comienza el aprendizaje, por la historia, cuando termina todo, ahí si comenzó mi tío, ahí si viene después la tradición, como digo más pesada [...] “Ya usted sabe todo, así va a hacer con su hijo, nieto, usted va a hacer maloca, usted va a cuidar su hijo ahí” [Perítame a Benjamín]. Esa, esa misma es que yo comentaba a usted. Así así como comienza la historia, como un tronco, la tradición es la rama, Por eso es que yo dije, yo sé, porque yo aprendí la rama de la tradición. Así es” (Benjamín Tanimuca. Mambeadero. 7/02/2015. Bellavista).

Gracias a su tío *Perítame*, el *tradicional* Benjamín se preparó como *yoi'ki* e *ipi* (t), *tradicional* y maloquero de los *yairimara*, especialistas rituales que para ese entonces comenzaron a ser llamados “*curadores de mundo*” en español. Sobre esta decisión de su padre, de volver a vivir en maloca y hacer los bailes y rituales, Edilberto me comentaba como empezó una nueva “*universidad*” por el bajo río Apaporis, un nuevo centro de formación para las nuevas generaciones que estaban creciendo mientras acababan las caucherías:

“Ya se viene a encontrar con mi finado tío abuelo Peritame ya. Entonces es él que, todas las indicaciones del sueño que le había dado, cuando estaba mirando yurupari cuando tomaba caapi [N.C banisteropsis caapi]. Al recordar eso mi papá comenzó a preguntarle a él. “¿Como es eso?” “¿Como es la vida?”. Ese man comienza a preguntar, pregunte pregunte. Ya él consigue a mi mamá y comienza a ir por allá a las cabeceras donde los familiares de mi mamá, a tomar yage. Le enseñaron a curar yage, curaciones y de ahí hablaba con el finado perítame del mismo tema, preguntaba historia, curaciones de origen. Ahí ya se va armando la escuela, la institución pequeña ya. Ahí comienza a hablar con él. Investiga cómo fue eso bien, mi padrino le cuenta bien, lo que él sabe ahorita. Listo, “yo se que usted sabe, vamos a curar yurupari, vamos a formar un grupo, una universidad aparte, vamos a formar personas para curar el mundo, el tiempo, la curación de baile” [Benjamin a Peritame]. Entonces mi finado padrino comenzó a curar yurupari. Ahí se arma el equipo, curador perítame, mi papá secretario, estaba allá mi tío Raymundo que es cantor, el finado Raul Letuama que ya murió, el Andres Letuama, el finado Salvador. Ese combo ya se organiza. “Vamos a levantar una universidad, vamos a construir esto, construyamos esto, usted va a ser cantor, usted va a ser secretario, usted maloquero, usted va a ser dirigente, usted va a ser administrador, vamos a trabajar de esta manera para la vida de nosotros” dijo Benjamin. Entonces les dijo Benjamin como secretario, vocero de todos esos manes. Peritame como curador tradicional, de la parte letuama el finado salvador [curador letuama]. Comenzaron, listo, la universidad. Ahí primero mostraron al finado chapachapa kariga, Efrain letuama. Andres letuama, el finado Peritame mostró. Aquí ya en abajo, en una maloca que construyo mi papa” (Edilberto Tanimuca. Entrevista. 24/02/2015. Bellavista).

Como comenta Edilberto, la formación de la nueva maloca por parte del *tradicional* Benjamín Tanimuca en *Bellavista abajo* (Ver **Figura 10**) fue la formación de una nueva “universidad”, pues estaban preparando a las nuevas generaciones en el aprendizaje de las distintas especializaciones rituales básicas para manejar su sistema de conocimientos indígenas *yeoroka* (t) ó *hee yaia ketioka* (m), aplicándose bien esta interpretación de “universidad” al análisis de las unidades sociales como “unidades cosmoproductoras” descrita por Luis Cayón (CAYÓN, 2013: 169, 397), en donde las especializaciones rituales como posiciones sociales concretizadas en la maloca son fundamentales para manejar los bienes rituales que construyen la persona, el parentesco y dar vitalidad a los seres del mundo.

Esa primera maloca fue compuesta por dos segmentos agnáticos principales de dos pueblos indígenas diferentes: uno *yairimara* tanimucas compuesto por Peritame, el *tradicional* Benjamín y su hermano Raymundo, y otro segmento *wejeñememaja* letuama compuesto por las familias del finado Salvador, Efraín, Andres, Raul, pueblos que se consideran “*cuñados tradicionales*”, pero con una nueva abertura de intercambios matrimoniales y ceremoniales entre *yairimara* tanimucas y los *eduria-taiwanos* de Sonaña por el río Pirá-paraná generada por la unión entre el *tradicional* Benjamín y su esposa Emilia, una

tendencia de intercambios rituales que fue desenvolviéndose frente al “*desorden*” provocado por las caucherías.

En el momento que comenzaba su carrera como *ipi* o *maloquero* en esta nueva “universidad” llega Martín V. Hildebrand⁷⁹. Martín duró mes y medio en la maloca del *tradicional* Benjamín, pues venía buscando a los *tanimuca* para realizar su trabajo de campo como etnólogo de la Sorbona (Paris). Además de narrar historias *majaroka* (t), junto con su tío Peritame y Martín hicieron varias reflexiones acerca de la “pérdida de la cultura” y la necesidad de recuperar su “tradición”. Luego convidaron a Martín a seguir hacia el río *Guacayá*, un afluente del río *Mirití-Paraná* donde se encontraba *Ñaqui Tanimuca*, uno de los grandes pensadores *yairimara*. Estando allí, Martín conoció la vida de los indígenas en los campamentos caucheros localizados por el caño *Ñafiyaca*, una experiencia que lo llevó desde entonces (1972) a desarrollar un activismo político en la región.

“A mi me disgustó mucho que la cultura occidental a la cual yo pertenecía estaba haciendo cosas así, como la cauchería y como esclavizando los indios. Esclavizando en el sentido en que eran objetos y no sujetos, que no tenían ningún derecho, que los obligaba a trabajar, ya no era época de maltratarlos a fuete, o yo nunca lo vi. Eran objetos que los castigaban y mandaban, y lo mismo a los niños en los internados. Y llegaban con un policía el del internado se los llevaba a la brava” (Martín Von Hildebrand. Entrevista. 19/06/2015. El Cocotal).

Martín llegó a buscar los *tanimuca* por sugestión de Gerardo Reichel Dolmatoff, para entonces director del recién fundado departamento de antropología de la universidad de los Andes (1964), que junto con Egon Schaden desarrollaban una línea de investigación sobre cambio cultural en la amazonia (PINEDA, 2011), intentando registrar en un primer momento las formas de vida “*tradicionales*” de algunos grupos indígenas a través de la “*etnografía de salvamento*” (PINEDA G, 2000). Gerardo Reichel-Dolmatoff acababa de publicar sus trabajos sobre el simbolismo *Desana* (1968) y una década atrás había hecho un llamado a través del *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* en Viena, por medio del cual convocó a la comunidad internacional de etnólogos

⁷⁹ Martín V. Hildebrand, actual director ejecutivo de la Fundación GAIA Amazonas, nació en EUA, New York. Su padre, que huía del nazismo alemán junto con su madre en la década de 1940, vivieron en París y luego viajaron a EUA, donde nació él. En ese momento, cuando él aun estaba pequeño, fueron invitados a vivir a Colombia por Mario Laserna para trabajar como profesores en la recién fundada Universidad de los Andes. Después de hacer su carrera de sociología y antropología en Dublin, Martín volvió a Colombia, buscando estudiar filosofía o antropología, pero decidió por la segunda debido a un comentario hecho por Gerardo Reichel Dolmatoff, quien le conmino a buscar a los *tanimuca* en la región amazónica (Entrevista. 19/06/2015. El Cocotal, río Caquetá).

para estudiar a los indígenas del Vaupés, que desembocó en la llegada de varios antropólogos ingleses, franceses y estadounidenses (REICHEL-DOLMATOFF, [1976] 1997)⁸⁰.

Sin embargo, Martín comenta que al conocer ese campamento cauchero se llenó de “indignación”, un sentimiento que hacia parte de las nuevas generaciones de antropólogos que estaban preocupados por la situación social y política de los pueblos indígenas de Colombia. Publicaciones como *Siervo de Dios y amos de los Indios* (1969) del antropólogo Victor Daniel Bonilla, que hicieron eco en las denuncias a la misión capuchina de la Alta Amazonía, se unieron al trabajo de la recién formada División de Asuntos Indígenas (1960) y la Sociedad Antropológica de Colombia (1969), creada el mismo año como respuesta a la matanza de indios *Cuiva* en los llanos del Orinoco colombo venezolanos, lo cual ayudo a consolidar aquella perspectiva de la antropología no solo como disciplina social, sino como una herramienta del cambio revolucionario y un compromiso social en la cual “*la acción primaba sobre la investigación*” (PINEDA, 2011: 361) frente al proceso de exterminio ó de integración indígena a la nación colombiana (CORREA, 2006).

Desde ese momento Martín Von Hildebrand solicitó ayuda a Alvaro Soto Holguín para atender la situación observada en el bajo Caquetá. Alvaro Soto, para entonces director del Instituto Colombiano de Antropología ICAN (actual ICANH), que hacía parte del instituto Colombiano de Cultura Colcultura. Para entonces su director desarrollaba una política indigenista (SOTO, 1975b) que proponía el reconocimiento de los saberes indígenas sobre el “equilibrio natural” y sus territorios tradicionalmente ocupados, de acuerdo a los artículos 11 y 14 del Convenio 107 de la OIT, ratificado por el estado colombiano por la ley 31 de 1967, como el objetivo de que estos pueblos “*autodeterminen su evolución cultural y participación en la cultura nacional*” (SOTO, 1975b: 28).

Fue entonces que en diálogos con Alvaro Soto surgió el programa de Estaciones antropológicas del ICAN para atender estos procesos de exterminio o integración nacional (SOTO, 1975a)⁸¹ en varios de los en los territorios nacionales o en el “cinturón marginal de

⁸⁰ Llegaron Stephen y Christine Hugh Jones que trabajaron con los barasanos del Pirá-Paraná, Kaj Arhem que trabajo con los macuna del Pirá-Paraná, Patrice Bidou que trabajó con los Tatuyo del alto Pirá-Paraná, François Borgue que trabajó con los Cabiari del rio cananarí, Pierre Jacopin entre los Yucuna del rio Mirití-Paraná, entre otros antropólogos colombianos.

⁸¹ El programa de las estaciones antropológicas es un ejercicio de antropología aplicada del ICAN que se desarrollo entre los años 1973 y hasta cerca de 1980. Eran estaciones de campo localizadas en los territorios nacionales o en el “cinturón marginal de colombia” conformadas por miembros con estudios interdisciplinarios integrados, en las cuales participaban antropólogos, biólogos, geógrafos –entre otros- para hacer estudios sobre las características sociales, culturales, geográficas y ecológicas de las regiones y que se enfocaban a plantear unas recomendaciones sobre “*la forma de solucionar los problemas más apremiantes con el mínimo de traumatismo para los grupos étnicos que habitan en ellas*” (SOTO, 1975a:11)

colombiana”⁸². Una de estas fue la Estación Antropológica de La Pedrera, en la cual Martín V. Hildebrand fue director, compuesta por especialistas de varias áreas⁸³ que comenzaron a trabajar con fondos de la secretaria de integración popular de la presidencia de la república por el bajo río Caquetá, el río Mirití-Paraná y el bajo río Apaporis.

El programa de la Estación Antropológica de la Pedrera consistió en realizar estudios investigativos en ciencias sociales, en ciencias naturales, y un programa de orden práctico cuyo objetivo era “*reforzar la integración física, social y cultural de las comunidades locales*” (HILDEBRAND M, 1975b: 15). Este programa práctico de la Estación fue el que tuvo en un primer momento una mayor incidencia en la organización indígena que para entonces se comenzaba a consolidar en la región. Martín V. Hildebrand me comentó que el programa inició su desarrollo por el río Mirití-Paraná con el establecimiento de las escuelas bilingües y las tiendas comunitarias, y luego por invitación de algunos *maloqueros* y *capitanes* del bajo río Apaporis, por este río con la formación de las tres primeras comunidades: Centro Providencia, Bellavista y Bocas del Pirá. En un informe de 1997, Martín comenta su encuentro con la gente del Apaporis:

"Hablamos y le explique la posición del instituto colombiano de Antropología y el interés que tenemos en apoyarlos en programas en los cuales ellos buscan su autonomía. Le expliqué que nos parecía que los principales puntos son en términos prácticos: herramientas bajo el mando del capitán, tienda para contrarrestar al comerciante y obtener un buen precio por su producto, escuela para tener los jóvenes junto a sus padres y continuar su propia cultura [...] y finalmente, la reserva para asegurarle la tierra a los indígenas y sus descendientes. Pero les expliqué que la raíz de todo el programa es conservar la tradición y cultura indígena. Si eso se pierde ellos se regalan a los blancos y de nada sirve todo el resto del programa. Un hombre es un hombre dentro de su identidad cultural. Si no es un ser negado que vive en un vacío. Ellos tendrán que organizarse y defenderse, nosotros solo les damos los medios. No solo estaban de acuerdo, sino que manifestaban en repetidas ocasiones que era esencial mantener y defender su cultura, su canto, su chamanismo" (Informe EAP. ICAN. M.V. HILDEBRAND, 1977: 4, 5).

Autodeterminación, territorio, medio ambiente y cultura eran los principios que orientaban el programa de la Estación Antropológica de La Pedrera, principios basados en la política indigenista del ICAN, que estaba en concordancia con los principios de la División de

⁸² Hubo estaciones antropológicas en el Chocó dirigido por Nina de Friedemann, en el alto Putumayo dirigido por Horacio Calle; Cravo Norte (Arauca) dirigida por Amalia Mora; en los llanos orientales dirigido por Miguel Lobo-Guerrero; En la Sierra Nevada de Santa Marta dirigida por José Yesid Campos y en Nariño.

⁸³ Entre los investigadores estaban en los siguientes cargos: etnólogos Leonor Herrera, Martín V. Hildebrand, François Bourgue y Silvia Mora; arqueóloga y etnohistoriadora Elizabeth Reichel; Geografía Social y Económica Camilo Domínguez y Elizabeth Ortiz; Etología y etnozoológica Carlos A. Mejía, Gonzalo Arango y Biología Patriocio V. Hildebrand. En años posteriores se unieron antropólogos como Rodrigo Villar Gómez, François Correa Rubio, Roberto Franco, Ostra Meno.

Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, con los programas de las organizaciones indígenas que se comenzaron a consolidar al interior del país, como el Consejo Regional Indígena de Colombia CRIC -1971- y el Consejo Regional Indígena del Vaupes CRIVA -1973-, con la declaración de Barbados I, y en general, hacían parte de un contexto histórico en el que se enlazaba el empoderamiento indígena local y la globalización político-simbólica de la etnicidad (ALBERT, 2014; ULLOA, 2004).

Sin embargo hay que reconocer, como lo propone Margarita Serje (2008) en su estudio sobre la *invención de la Sierra Nevada de Santa Marta* en Colombia, como la producción de conocimiento antropológico es una práctica espacial, una estrategia y/o técnica por medio de la cual se configura una realidad espacial al tiempo que se opacan las condiciones sociales de su producción, prácticas que crean una geografía imaginativa, que como un campo discursivo, va de la mano y es condición de posibilidad de una geografía de la gestión y de la intervención (p. 202).

Fue así que la Estación Antropológica de La Pedrera efectuó la política indigenista del momento, apoyando la construcción de escuelas, tiendas comunitarias y malocas para recuperar la “cultura” y creando una imagen de lo “tradicional” como articuladora a través del paradigma de la integración cultural. Estos mecanismos de intervención configuraron los primeros asentamientos comunitarios o comunidades de esta área y llevaron al reconocimiento de curadores de mundo como *tradicionales*, y a los maloqueros como *capitanes* o autoridades locales frente al estado, como bien me explicaban los *tradicionales* Joaquín Macuna de Centro Providencia y Benjamín Tanimuca de Bellavista cuando relacionaban la formación de sus comunidades y su papel como *capitanes* con la llegada de Martín V. Hildebrand y otros funcionarios del ICAN. Al respecto, el *tradicional* Benjamín comentaba sobre su primera comunidad conocida como *Bellavista viejo* (Ver **Figura 10**):

“Cuando yo abrí chagra al frente de Jotabeya, ahí Isaac salió a Leticia. Ahí fue que me nombraron capitán ya. Comenzando. Ahí fue que ya, será ellos [Isaac y Joaquín] hablaron allá y me nombró, sin saber nada, como capitán. Yo era bueno pa’ pensador será por eso que Isaac me nombró, quizás. Yo reuní gente, primero comenzó. Vamos a catear, a ver cómo vamos a seguir. Yo pensaba bien lo mío, bien bien, de mi maloca, pero lo de parte ya de comunidad de blanco, de trabajo, ahí ya me falló. Ahí ya me nombró capitán, comenzó trabajo de comunidad. Ahí ya comenzó, se mandó a construir escuela. Ahí llegó Lucho Azcarate. Ese es el que trabajo donde mí. Antropólogo. La amiga de él era Sofia, compañera de trabajo. Llegaba Diego, Roberto Franco en Centro, en donde vivía el finado Octavio en Santa Clara llegaba Leonardo Reina, otro antropólogo [...]

Entonces ya ellos me decían capitán. Para el blanco ya. “Yo no soy capitán para ustedes [indígenas], para el blanco si soy capitán” decía. Ahí fue que ya comenzaron, no me dejaban tranquilidad, como yo dije, cada semana me voy a otra parte, vuelvo y en dos semanas me voy para otra parte. Así, yo no estaba sentado bien. Ahorita si ya estoy bien, bien ahorita. Por eso yo dije, yo sufrí mucho por ser capitán que me nombraron. Viajar por toda parte. Así yo estaba, sufriendo, Nosotros mucho luchamos eso de capitán, aún todavía. Isaac, Joaquin, nosotros, mucho mucho.. mucho trabajo, salíamos, yo no estaba allá, estaba como una semana y ahí otra vez. Bogotá, Tolima, Leticia, Mirití, a todas partes. A toda parte teníamos que ir a hacer reunión.” (Benjamín Tanimuca. Mambeadero. 29/01/2015. Bellavista).

Como comenta el *tradicional* Benjamín Tanimuca, la idea de formar la comunidad surgió del programa de antropología aplicada de las estaciones antropológicas del ICAN. El ICAN se encargaba de integrar estudiantes de la universidad de los Andes al programa, quienes hacían trabajo de Campo e iban formando a niños y adultos de las comunidades en competencias bilingües⁸⁴. Lo cierto es que la presencia de las escuelas comunitarias del ICAN, aunque no logró sostenerse por mucho tiempo, logró un cambio de actitud en la prestación del servicio por parte de los curas del internado, como en Bocas del Pirá y Centro Providencia (MAHECHA, 2015).

Otro de los aspectos que menciona el *tradicional* Benjamín es que a él lo nombraron *capitán*. La razón por la que fue nombrado es porque “*era bueno pa’ pensador*”, es decir, que manejaba conocimientos sobre la palabra de curación *yeoroka* (t) o *hee yaia ketioka* (m), pero también, porque se tejieron nuevas alianzas entre “*curadores*” como Isaac Macuna – Bocas del Pirá- y Joaquin Macuna –Centro Providencia- a pesar de las tensiones que suscitaban estos cambios entre pueblos diferentes, experiencias que también vivieron sus padres. Fue entonces que se formó la comunidad de *Bellavista viejo* con segmentos *yairimara* y *wejeñememaja* -que venían de la maloca de *Bellavista abajo*- junto con una familia *yujup* de Gabriel Yujup, Mario (sin especificar), un hombre de sobrenombre *Mote*, “*por ahí estábamos unas 8 ó 9 familias, como 100 habitantes. Eso era, estaba, muchachitos estaban como 30, estudiantes*”.

Al ser nombrado como capitán, el *tradicional* Benjamín comenzó a trabajar como autoridad indígena frente a las autoridades del estado. Es por ello que él mantenía que era *capitán*, no para el indígena, “*para el blanco si soy*”, comenzaron las asambleas y congresos con indígenas del Cauca y de otros pueblos indígenas de Colombia. Una de los cuales

⁸⁴ Las obras que realizaron Luis Azcárate y Sofia Gaviria con su trabajo en el bajo Apaporis fueron: “*Lectura teorica y práctica en etnolingüística: fonología y lexicología tanimuca*” (1979); “*Lengua Tanimuca en su contexto Cultural*” (1979); *Imagen y temática en material didáctico para la alfabetización en lenguas indígenas: aplicación al tanimuca*” (1981).

participó fue el Ier Encuentro Nacional Indígena realizado en octubre de 1980 en Lomas de Hilarco (Tolima), organizado por el CRIC y por el Consejo Regional Indígena del Tolima – CRIT-, que reunió a más de 1500 indígenas.

En este evento el CRIC presentó un documento sobre el “Marco ideológico del Movimiento Indígena”, el primer paso concertado entre pueblos, autoridades y organizaciones indígenas para dotar al movimiento indígena nacional de una estructura política y organizacional del mismo orden, bajo 4 aspectos fundamentales: 1) Defensa del territorio 2) Fortalecimiento de las autoridades indígenas (cabildos) 3) Uso de la legislación indígena –ley 89 de 1890- y 4) Defensa de las autonomía cultural “*como una herramienta de lucha para resistir al colonizador y para vencerlo en último término*”, dando origen a la Organización Nacional Indígena de Colombia con sus principios de unidad, tierra, cultura y autonomía, principios que persisten en la lucha indígena nacional (ONIC, [1982] 2012; ULLOA, 2004).

Ya en este escenario nacional, Martín V. Hildebrand volvió a Colombia a trabajar en la campaña de Alfonso Lopez Michelsen -1981- para “*recoger unas conclusiones de las diferentes reuniones y congresos de las diferentes organizaciones a nivel nacional*” que sirvieran de propuesta. Martín me comentaba que escribieron con Roque Roldan, uno de los abogados con mayor trayectoria en derecho indígena y territorios indígenas a quien había conocido gestionando la titulación de resguardos amazónicos con miembros del INCORA. Fue así que introdujeron en esa propuesta de este candidato las categorías de “*gobiernos indígenas*” y “*resguardos*”, que fue retomada por el gobierno en curso de Julio Cesar Turbay Ayala (1978-1982) con grandes problemas por el ascenso de nuevos movimientos políticos armados como el M-19 y por las reivindicaciones y la politización nacional del movimiento indígena. En esta coyuntura fue que se titularon los dos primeros resguardos indígenas en la amazonia: el resguardo del Mirití-Paraná (1981) y el Gran Resguardo del Vaupés (1982), entre otros resguardos al interior del país (Ver **Figura 1**).

El *tradicional* Benjamín me comenta que la titulación de estos dos resguardos junto al bajo Apaporis, motivó a seguir buscando el reconocimiento de sus territorios indígenas, lo que describe como un proceso de lucha y sufrimiento, pues debía dejar su familia y su papel social como *yoi'ki* e *ipi*. Sin embargo, fue la llegada del “*garimpo*” o la minería de oro al río “*Taira*” ó río Taraira lo que alertó a los *capitanes* indígenas a solicitar agilmente la titulación de ese territorio como resguardo indígena. Según varias personas del bajo Apaporis, el garimpo del río *Taira* inició cerca de 1983-84, y algunos brasileros comenzaron a “*pesquisar*” las serranías aledañas al río Taraira, en la frontera con Brasil, por

la región del río *Tiquie*. Como lo presenta Sidnei Clemente Peres (2001), fueron Pedro Machado indígena *tukano* de Pari Cachoeira y sus hermanos junto con Claudio Barreto quienes comenzaron a explorar el río Tiquié con la empresa de Rio de Janeiro *New Gold* en 1984, y donde se desarrolló una explotación indígena conocida como el “*garimpo de los tukano*”, localizado en el *igarape castanho* en el actual municipio de *Japura* (Br), en el que trabajaban numerosos indígenas tukanos, desanas, bará, tuyuka de los ríos Vaupés y Tiquie (CABALZAR, 1996; PERES, 2003: 126; POZZOBON, [2002] 2013), conocidos localmente como “*vaupesinos*”.



Figura 16. *Garimpo de los Tukano, Diciembre de 1995*⁸⁵.

En Brasil, los resultados del proyecto radargrametico RADAM Brasil habían llevado una gran cantidad de “*garimpeiros*” y empresas de minería hacia la región del *igarape Castaño*, por el *Tiquié*, como la empresa *Paranapanema*, que comenzaron a explotar oro y a negociar con las recientes asociaciones indígenas que se formaron en el proceso, como la cooperativa de *Garimpeiros indígenas do Rio Castanho -COGIR-*, la Federación de Organizaciones Indígenas del Rio Negro FOIRN y otras como la Unión de las Comunidades Indígenas del Rio Tiquié -UCIRT- el reconocimiento de los territorios indígenas de esa región (PERES, 2003). Estos “*garimpeiros*” llegaron a la serranía de Taraira, junto con un indígena llamado Lorenzo Valencia y otros indígenas “*vaupesinos*”. Walter Rojas Lima, indígena *Bara* (Tucano) que nació en Trinidad Tiquié y vive en la comunidad de Bellavista, me comentaba que él fue a trabajar por varios años en este *boom* en el *igarape Castaño* desde 1983, junto con su tío Claudio Barreto, que vivía en Pari Cachoeira y había descubierto la

⁸⁵ Foto tomada de Ricardo Et. ISA: 1996, p. 131. Según Aloisio Cabalzar, quien hace esta crónica “O Garimpo Indígena no rio Traira”, existían 40 peões garimpeiros colombianos y brasileiros, junto a un número similar de indígenas Desana, Tucano y Tuyucas. Al parecer, la foto fue tomada por George Grünberg en diciembre de 1995

mina de Castaño. Walter vendía remesas a los mineros de la mina de su tío Claudio: frijoles, lentejas, espaguetis, “*comida de blanco*”. Según Walter:

“Los vaupesinos comenzaron a llegar por la explotación de oro en Taraira en el año de 1987 y 1988. En el año 1990 Taraira era pura sabana, No tenía pista. Ya en el año de 1992 se construyó la pista. Primero fue la mina de Matajé, luego la de Peladero, luego Cerro Rojo y por último Garimpito, todo en la serranía de Taraira” (Walter Rojas. Entrevista. 02/02/2015. Bellavista).

Para 1987 y 1988 comenzaron a llegar a Taraira los *vaupesinos*, como lo era el finado capitán Tomas Lopez de Bocas del Pirá, Bará que también nació en Trinidad. También llegaban segmentos *Tuyucas* y colonos blancos del interior del país, en un número que para esos años alcanzó a cerca de 9.000 personas (RUBIANO, 2015), quienes además de los lugares mencionados por Walter en la serranía de Taraira comenzaron a “*pesquisar*” en nuevas áreas en las márgenes del río Apaporis. Ante esta llegada masiva de indígenas *vaupesinos* y de blancos a la serranía de Taraira, me comentaban Alfonso Macuna y Gonzalo su hijo que varios “*tradicionales*” y *capitanes* formaron una comisión para ver que era lo que pasaba en esos lugares:

“Entonces ellos hicieron, se fueron una comisión hasta allá de aquí, se fueron por las cabeceras del Jotabeya: Isaac, el finado Yerit, Benjamin, Joaquín, Kanawayu [uno de los hermanos del tradicional Rondón], Octavio que es otro tradicional. La comisión fue de puros tradicionales. Para hablar con Lorenzo y mirar lo que pasaba allá. Lorenzo cobraba 3 gramos por trabajar en esas minas [...] Ellos no estuvieron mucho tiempo y se regresaron. Ahí ellos comienzan a hacer las curaciones de época, ya como para ir saneando todo eso de la sacada del oro que estaba haciendo en la serranía. En eso, pues, como no dejaban allá, Pepe, como tradicional, también alcanzó a mirar que también había oro en el Ugá. Ya se fueron pocos, alcanzaron a sacar buen oro, pero no, osea, minería artesanal. Ahí mismo, ahí se destapa la minería allá en la estrella [raudal de la estrella]. Ellos también fueron hasta allá, pero tampoco dejaron entrar porque eran puros blancos, mientras que en Taraira ya seguía avanzando el apogeo más y más. De acá, ya en esa época se venía hablando de resguardo, cuando el finado Isaac comienza a hacer la lucha” (Alfonso y Gonzalo Macuna. Entrevista. 01/02/2017. Bocas del Pirá).

Como lo menciona Gonzalo Macuna y su padre Alfonso, la comisión de *capitanes* y *curadores* visitaron esos lugares y comenzaron a hacer sus curaciones y bailes para detener “la enfermedad” que vieron (Ver p. 179). Dicen Alfonso y Gonzalo Macuna que después de la comisión, los *tradicionales* decidieron “*guardar el oro*” por el bajo río del Apaporis, porque veían la entrada de gran cantidad de gente blanca y “*vaupesinos*” que llegaban cada vez más cerca de sus comunidades, como al raudal de *la estrella* y aún al raudal y la serranía de la

Libertad, este último de gran importancia ritual por ser un lugar sagrado regional para todas los pueblos indígenas del bajo Apaporis, Mirití-Paraná y Pirá-Paraná (Ver p.92).

Fue entonces cuando el capitán y curador de mundo Isaac Macuna habla directamente con Martín V. Hildebrand, que para entonces estaba trabajando como director de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior en el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990). Su antecesor Roque Roldán ya había logrado la titulación de los resguardos de Comeyafú (1985) y Puerto Córdoba (1985) localizados en La Pedrera (Ver **Figura 1**). Martín comentaba como el presidente Virgilio Barco apoyo la política indígena que había elaborado para la campaña de Lopez Michelsen, sobre todo por el componente ambiental que le añadió, basado en los estudios que habían realizado miembros de la Estación Antropológica de La Pedrera y en las investigaciones de Gerardo Reichel Dolmatoff ([1975] 1997) “*cosmología como análisis ecológico*”, en los que resalta como los principios cosmológicos de los indígenas tukano eran un auténtico esquema de “*adaptación ecológica*” y “*demuestran la complejidad social del pensamiento indígena para el manejo de la selva*” (Martín V. Hildebrand. Entrevista. 19/06/2015. El Cocotal).

En una coyuntura internacional en la cual los pueblos indígenas venían siendo portavoces de una forma de gestión colectiva de la selva y las agencias internacionales comenzaban a preocuparse por el “*desarrollo sostenible*”, el discurso científico de antropólogos, biólogos y ecólogos de la estación, junto con la gestión de Martín V. Hildebrand al interior del gobierno y otros actores que promovieron el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas y su papel en la conservación ambiental, co-produjeron la “*Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica*” política que sustentó la entrega de gran cantidad de títulos de Resguardos indígenas a los pueblos indígenas de Colombia⁸⁶, como el Resguardo Indígena Predio Putumayo (6.000.000 hectáreas) y el Resguardo Indígena Yaigojé Apaporis (550.000 hectáreas), junto con la declaración de áreas protegidas a través del INDERENA como el Parque Nacional Natural Cahuinarí (1987), promovido directamente por Patricio V. Hildebrand y su fundación Puerto Rastrojo, la Reserva Nacional Natural de Puinawai (Guainia), los PNN Sierra de la Macarena y Chibiriquete (Caquetá), entre otros, que significaron un incremento de 134% del territorio nacional en áreas protegidas declaradas por el gobierno nacional (Ver **Figura 2**).

⁸⁶ En el periodo presidencial del presidente Virgilio Barco se titularon por lo menos 23 resguardos en los departamentos del Caquetá, Vaupés y Guanía, que en total sumaban un área de 13.518.204 hectáreas (HILDEBRAND & BRACKELAIRE: 2012).

La entrega de estos dos resguardos indígenas se hizo en la Chorrera, en el medio Caquetá, donde el finado *tradicional* Isaac Macuna recibió los papeles de la titulación del resguardo. En el discurso de entrega, el expresidente Virgilio Barco era muy enfático sobre las bases conservacionistas de su política indígena:

“Sobre estas bases ha querido el Gobierno que su política en relación con los indígenas se oriente a la preservación de las zonas tradicionalmente habitadas por las comunidades, a la provisión de servicios sociales básicos, a la protección de sus derechos fundamentales y en especial de su integridad social y cultural y a brindar a estas poblaciones los medios y mecanismos de participación que les permitan decidir sobre las políticas, programas y acciones del Estado que las afecten. Esta política está estrechamente ligada a la política ambiental, que tiene como propósito el ordenamiento, la protección, la recuperación y el aprovechamiento sostenido de los recursos naturales, en especial en los ecosistemas frágiles del medio selvático. Considera el Gobierno como un compromiso con los colombianos del presente, indígenas y no indígenas, y con las futuras generaciones, proteger los recursos naturales del bosque tropical, que por sus características ha requerido siempre sistemas particulares de manejo de su fragilidad y baja fertilidad. Nada mejor para la consecución de este objetivo que confiar su cuidado a los indígenas experimentados, que han sido sus pobladores por milenios” (BARCO, 1988).

La producción de conocimiento antropológico y científico es una práctica espacial, una estrategia que configura el espacio a partir de conocimientos, geografías imaginativas y utopías que se ven cristalizadas a través de las prácticas, la producción de conocimiento, la gestión e intervención a través de funcionarios e instituciones académicas y estatales (SERJE, 2008; TURNBULL, [2000] 2003). Esta coyuntura entre ciencia, estado y condiciones socio-históricas específicas como la motivación de algunos indígenas para movilizarse construyendo malocas como “universidades” para recuperar un modo de vida, “como vivía mi abuelo”, fue configurando el actual territorio del bajo Apaporis, que hace parte de la región amazónica, compuesta por la mayor cantidad de porción territorial declarada como resguardos indígenas en el país (52% de aproximadamente 30 millones de hectáreas) y áreas protegidas (58% de aproximadamente 12 millones de hectáreas).

Fue con base en la política de los pueblos indígenas y conservación que Martín V. Hildebrand fue designado delegado del gobierno colombiano para participar en la OIT 169 en Ginebra, ratificada por la ley 21 de 1991. Así mismo, estas políticas fueron sustento para que las organizaciones indígenas negociaran en la Asamblea Nacional Constituyente del año 1991 sus derechos políticos y territoriales, siendo reconocidos por la CPC de 1991 sus derechos territoriales como resguardos indígenas, propiedad colectiva de los pueblos indígenas; así

mismo las áreas protegidas nacionales como herramientas de gestión y ordenamiento territorial del país, ambas en categorías de *inembargables, imprescriptibles e inalienables*.

3.4 El proyecto de autonomía territorial con el estado: la consolidación y protección del “territorio tradicional” con los “aliados”.

Durante la década de 1980, las luchas de los pueblos indígenas amazónicos por sus territorios y su pervivencia cultural tuvieron un gran eco en las causas ambientalistas globales y locales, propiciando transformaciones en la percepción de ciertas instituciones y funcionarios sobre sus derechos políticos y su importante papel en la conservación ecológica al proteger sus territorios (CONCKLIN y GRAHAM, [1995] 2010). En este proceso, la mediación del discurso científico antropológico y de la etnobotánica fue fundamental, pues permitió desarrollar “acuerdos pragmáticos” (ALMEIDA, 1999) para llevar las luchas de los pueblos indígenas amazónicos a la esfera pública, preparando en lo local y global el contexto para la incorporación de los derechos diferenciales y territoriales reconocidos por la OIT 169, Convención Internacional que fue reconocida por el estado colombiano a través de la ley 21 de 1991 y en la CPC de 1991 (Ver p. 17).

Con este cambio suscitado por la CPC de 1991 en relación a la autonomía indígena, los pueblos indígenas comenzaron a ocupar los espacios abiertos por el reconocimiento del Estado para continuar sus luchas y emprender un camino que algunos autores han calificado como de reconocimiento étnico positivo (GROS, [2000] 2012; FRANKY, 2004) ó como asimilación o incorporación al estado (JACKSON, 1996; CAYON, 2010). Si bien se puede mantener que el multiculturalismo oficial del estado crea grandes asimetrías políticas, ontológicas y epistemológicas que lo llevan a ser una ontología política hegemónica (BLASER Y CADENA, 2009) por distribuir o negar derechos, territorios y espacios a las alteridades reconocidas, el camino del reconocimiento de la autonomía indígena a través del multiculturalismo no ha sido en una única vía y tampoco se ha dado sólo en los términos del Estado, sino que se ha dado su lugar en un contexto histórico-social y con diversos actores estatales (CHAVES, 2011; MARTÍNEZ-NOVO, 2011), excediendo algunas categorías del estado y resignificándolas (ALBERT, 2004; FRANKY, 2004; CAYÓN, 2014).

Como el mismo transitar del concepto manifiesta, la autonomía indígena es un concepto polisémico, con contenidos y significados culturalmente construidos, y todo un conjunto de elementos que abarca un discurso, un reconocimiento legal y unas prácticas concretas (GONZALES Y BURGUETE, 2010). Hago un pequeño paréntesis para pensar el

origen de la palabra autonomía y mantener así un diálogo con mis interlocutores del bajo río Apaporis, quienes dicen que al conocer el origen de la misma palabra podrían reflexionar sobre lo que implica la autonomía indígena. Al observar la etimología de la palabra autonomía, su sentido se define a partir de los contornos políticos del cual está compuesto este concepto⁸⁷. Sus raíces griegas están formadas por dos palabras: *autós*, que significa *sí mismo* y *nómos*, que significa *ley*. De allí que los antiguos griegos la utilizaran para significar la libertad de regirse por su propia ley o de un ente que se gobierna así mismo, poniendo de relieve su significado de *autogobierno* y *autodeterminación*, siendo en el ámbito de la política donde se expone como “*una forma más de nombrar la libertad en el campo controversial de la acción moral, pero también política*” (SANCHEZ, 2009: 9).

Retomado en el siglo XVIII por el lenguaje filosófico y jurídico, para después ser bastión del anarquismo y marxismo en su potencia discursiva para pensar la relaciones de dominación, conflicto y emancipación del cuerpo político de los estados, y en los procesos de conformación de subjetividades políticas (ALBERTANI, 2011a y b; MONDONESI, 2010, 2011), el concepto de autonomía como la libertad en la acción moral y política vuelve a ser apropiado a mediados del siglo XX en Francia por Claude Lefort y Cornelius Castoriadis ([1978/1987] 1997) desde el grupo Socialismo o Barbarie –SoB–, quienes a partir de sus reflexiones académicas lograron poner en la palestra pública de los movimientos autogestionarios franceses del 1968 y 1970 la discusión sobre los fundamentos de la sociedad, sus creencias, leyes y la legitimidad del poder explícito instituido. Estas reflexiones sobre el “*germen*” de la autonomía abren un diálogo sobre “*las significaciones imaginarias sociales y sus fundamentos posibles*”, una ventana para comprender que la política, la democracia y la autonomía, más que un hecho de instituciones e instrumentos se transforma en un proyecto, un proyecto originado:

“en el hacer efectivo de la colectividad en su puesta en tela de juicio de la ley, ¿Qué leyes debemos hacer? Es en este momento cuando nace la política y la libertad como social históricamente efectiva [...] La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social” (CASTORIADIS, ([1978/1987] 1997: 12).

⁸⁷ La metáfora que dio origen al concepto de autonomía se basa en la historia de Antígona, hija de Edipo y Yocasta (hija nacida de un incesto), que fue transformado en una pieza trágica por Sófocles (siglos V-IV ap). La historia narra el momento en que Antígona decide desobedecer la ley civil que prohíbe enterrar a su hermano polinices, muerto en un duelo contra su hermano Eteocles por el reino de Tebas. El tirano Creonte (su tío y futuro suegro) toma el reino de Tebas y establece la prohibición de enterrar al “traidor” -Polinises había traído un ejército extranjero a Tebas para recuperar el reino-, ante lo cual Antígona decide desobedecer la ley para honrar los ritos fúnebres de su hermano y es condenada a morir en el acto. Esta tragedia que narra esta historia de Antígona expandió esta metáfora política y el sentido de libertad moral que contorna la palabra autonomía.

Con estas reflexiones en la escena mundial y en el contexto de emancipación de los pueblos indígenas en América Latina, el concepto de autonomía se incorpora en los debates sobre la construcción de los regímenes pluralistas de ciudadanía, el multiculturalismo y en el mismo sentido, de los problemas que la dinámica social y los movimientos emergentes le plantean a la consolidación de las instituciones políticas liberales del Estado. Por eso para Hector Diaz Polanco ([1991] 1996) al ser un “acuerdo” con el estado debe ser analizada como una manifestación histórica que se desarrolla en condiciones particulares, por instituciones y sus prácticas, como también por una colectividad que la ejerce como sujeto social, una acción que la convierte en “*realidad histórica*” y “*le dará vida cotidiana*” (p. 151). Una colectividad social concreta que manifiesta la voluntad política a su diferencia, su derecho de autogobierno y de la autodeterminación, relacionada con un territorio y sus recursos naturales, una consciencia de la propia cultura e identidad, una historia común y una voluntad política como pueblos diferentes (VILLORIO, 1994), pero que excede la propuesta multiculturalista del estado al involucrar en esos colectivos sociales y políticos a otros seres con los cuales mantienen relacionamientos para manejar y proteger sus territorios y gentes (BLASER y CADENA, 2009; BLASER, 2013a).

Es este el aspecto de ontología política o autonomía ontológica (HOLBRAAD, PEDERSONS y VIVEIROS DE CASTRO, [2014] 2015) que toma la palabra autonomía para los líderes del bajo Apaporis, pues no es una palabra que tenga una traducción literal y sea comunmente usada por las personas de las comunidades. Una noche en el *mambeadero* de la comunidad de Bellavista después de hablar sobre el proceso de autonomía indígena en relación al Estado y el régimen jurídico-legal, pregunté para el *tradicional* Benjamín Tanimuca y su hijo Edilberto que significaba para ellos autonomía indígena, si tenía una traducción esta palabra. No hubo una traducción directa, sino una reflexión a partir de la cual Edilberto respondió:

“La autonomía es pensar bien, vivir bien, tener un pensamiento completo. La autonomía es vivir como los dioses nos dejaron, cumplir los reglamentos: hacer mambe, tabaco, tener su chagra, tener su maloca, contar las historias, hacer los bailes, hacer los rituales, la tradición” (Edilberto Tanimuca. Mambeadero. 28/01/2015. Bellavista).

Como Edilberto resalta, la autonomía es “*pensar bien*” y ese pensar y “*vivir bien*” está relacionado con vivir “*como los dioses nos dejaron*”, una obligación moral que surge de mantener su “*tradición*”, es decir, unas prácticas culturales que sostienen los principios ético-morales para vivir bien y dar vida al mundo indígena, dando un sentido a su existencia como

pueblos y una dignidad como colectivos que involucran los humanos y otros seres. Ese mismo sentido de libertad de la acción moral incorporado en el mismo concepto de autonomía, del que también habla Edilberto, fue señalado de otra forma por Gonzalo Macuna mientras estábamos en un *mambeadero* discutiendo sobre la autonomía indígena, los resguardos y las áreas protegidas junto con el jefe del parque Diego Muñoz, el profesional David Novoa y los *tradicionales* Rondón y Benjamín Tanimuca, Vicente Cabiari y Benito Letuama. Ante mi pregunta sobre que era la autonomía indígena para ellos, Gonzalo reflexionó y contesto:

“La autonomía para nosotros es algo muy antiguo y comienza desde cuando los dioses nos entregaron ese conocimiento. Ellos le dieron a cada grupo humano su conocimiento, su cultura, y en este territorio nos dieron a nosotros. Para hablar de autonomía debemos comenzar desde lo más amplio, el territorio, desde Araracuara hasta el Vaupés, toda esa región, ese macro-territorio formado por los pueblos que manejan el yurupari, que es una gran maloca ... nos correspondió este territorio, nos dieron esta cultura, el manejo propio y de ahí la administración. Entonces [Autonomía] es territorio, cultura y administración. Esa es la maloca, esta maloca [refiriéndose a la maloca donde estábamos] y desde aquí, desde lo más pequeño a lo más grande es que podemos hablar de autonomía” (Gonzalo Macuna. *Mambeadero*. 21/01/2015. El Cocotal)

Como lo menciona Gonzalo Macuna la autonomía está relacionada con la entrega de un conocimiento, territorio y cultura propia para cada uno de los pueblos indígenas que hacen parte del complejo ritual del *yurupari*, y entrelaza conocimiento, cultura y territorio, pero no un territorio restringido al área del Parque Nacional o a su resguardo indígena, sino a un macro-territorio *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~bakari* (m) que pertenece y es manejado chamanísticamente por varios grupos, base de su reivindicación autonómica, y que señala “*los vínculos históricos y culturales de estas sociedades*” (Cayón, 2012: 169) Así Gonzalo entrelaza dos diferentes ámbitos de manejo territorial de sus pueblos, un macro-territorio por medio del cual unifica un colectivo indígena alrededor del principal bien ritual de sus pueblos frente otros grupos humanos (indígenas y blancos), y Edilberto la obligación moral de los especialistas rituales para mantener la “tradicición”, resaltando ambos la importancia de la maloca como principio de organización ritual, socioespacial y político desde donde los especialistas rituales coordinan el manejo tradicional del territorio.

La maloca como centro de reflexión condensa un espacio especial de pensamientos, sentimientos y conocimientos relacionados con el manejo de la vida, de la cultura, la historia y la tradición; es en ellas donde actualmente se desenvuelve gran parte de las actividades relacionadas con la administración del Resguardo Indígena y el co-manejo del parque, un lugar cálido de encuentro donde diferentes pueblos se reúnen para tomar

decisiones políticas, discutir proyectos y políticas a través de asambleas y congresos, también sigue siendo un lugar donde se maneja la política local entre los pueblos indígenas que habitan las comunidades multiétnicas: familias, los parientes, tios, suegros, cuñados, donde se organizan los bailes, los rituales de curación y se coordinan las actividades rituales colectivas entre especialistas de diferentes malocas en diversas comunidades para fertilizar la vida y proteger al territorio y sus gentes.

La mayor parte de los líderes del bajo Apaporis concuerdan en afirmar que lo primero que hicieron después de la titulación del Resguardo Indígena fue llamar a sus “aliados” a las malocas para pensar el trabajo de implementar las políticas públicas de reconocimiento étnico que el gobierno nacional había incorporado con el decreto de 2001 de 1988 y la titulación de sus resguardos indígenas. Con “aliados” se refieren a los miembros de las ONG’s que tienen presencia en su territorio, quienes principalmente venían trabajando en la Estación Antropologica de La Pedrera y formaron nuevas ONG’s. Sobre estas primeras reuniones y los apoyos de los “aliados” en este momento, el *tradicional* Benjamín y Edilberto recuerdan cómo se van consolidando la organización indígena,

“BENJAMIN: Ahí viajamos Issac, Joaquin y yo. Comenzamos a hablar [en Araracuara]. En esa reunión. En ese tiempo se hablaba del resguardo. Se hablaba, como vamos a hacer, como vamos a manejar ese territorio de nosotros. Bora, Andoque, Muiname, Miraña, Yucuna, de todo pues. Pasamos por Puerto Remanso. Ya estaba ya capitán Boa, muchachito todavía. Ahora está viejo ya. Ya estaba Juan Marcos, ahí es que comienza a organizar OZIPEMA, todos los de Mirití querían mandar acá.

ROGELIO: ACIMA quería cobijar todo esto desde el Mirití hasta el Apaporis, todo esto, quería mandar, entonces por ese motivo se organizó.

BENJAMIN: Así pensando, nosotros sabemos, nosotros mismos hicimos congreso en Bocas del Pirá, y ahí si fue que hicimos parte de nosotros formarnos acá. Ahí comenzaron a hacer el croquis, el mapa, hasta donde llega, ellos decían que como iban a presentar ese croquis, que llaman, el mapa [los del Mirití]. Faustino era el duro. Yo les decía “nosotros también somos gente”, los vamos a llevar a Bogotá. Con Juan Marcos conseguimos los pasajes y viajamos a Bogotá. Ahí nosotros les dijimos que queríamos trabajar con GAIA.

EDILBERTO: Para el Estado no servía que él [Martín V. Hildebrand] defendiera, luchara en nombre de los paisanos. Para el blanco la tierra es de él [del blanco], entonces cuando él comienza ya tramitando esa lucha, a organizarse, ahí forman ACIYA. Como ya se tiene el resguardo, entonces el dice, organícense que el estado pide esto, y como él es el que está mirando la ley, cual ley le favorece, que dice el Estado para los pueblos indígenas, él trae esa información, “el Estado está diciendo esto, ustedes tienen que organizarse de esta manera”, ¿cómo? Nombrando capitán, ¿quien es el capitán?, para nosotros capitán es el maloquero, el curador de mundo, el gobierno propio, el gobierno acá, también existe, ¿quien es el gobierno?, el tradicional, el maloquero [...] ya se comienza ya la capitania, se hacen los tramites, los documentos se escriben, se

hacen los estudios para que sea asociación, se pregunta al ministerio que más hace falta para los requisitos, tienen que tener sus estatutos, a las comunidades registradas ante el ministerio, ya se organiza ya y ahí ya se es ACIYA. Ahí ya se consigue ACIYA.” (Mambeadero de Bellavista: 28 de enero de 2015).

Estas dinámicas organizativas se comenzaron a observar en todo el país (ULLOA: 2004) y en todos los resguardos indígenas del bajo y medio Caquetá, el río Mirití Paraná y el bajo Apaporis, donde *maloqueros*, *capitanes* y “*curadores de mundo*” se reúnen con el apoyo de Ong’s como Puerto Rastrojo, Fundación Tropembos y la Dirección de Asuntos Indígenas, que para ese entonces era dirigida por Martín V. Hildebrand, que al año siguiente 1989 fundó la FGA. En esos años hubo dos grandes reuniones de diferentes pueblos indígenas en su proceso de consolidación de su autonomía territorial: la primera en Araracuara, a la cual se refiere el *tradicional* Benjamín -1988- y la segunda en Puerto Remanso del Tigre en abril de 1989, donde *capitanes* de los distintos resguardos de la región suscribieron una declaración para seguir consolidando su proyecto de autonomía territorial indígena con el estado. Como comentan, en medio de esas reuniones y asambleas regionales surgió la Organización Zonal Indígena de La Pedrera, Mirití-Paraná y Apaporis -OZIPEMA-, que era una organización afiliada a la ONIC. Sin embargo, problemas de representación llevaron a que *capitanes* y *tradicionales* buscaran el reconocimiento de sus propias autoridades, adelantando las gestiones –mapas y documentos- con la intermediación de Martín V. Hildebrand, que pasó en ese año a conformar la FGA.

En el caso del Resguardo Yaigojé Apaporis, estas reuniones para “*organizarse*” se hicieron en las malocas de las tres primeras comunidades reconocidas para ese entonces en el bajo Apaporis: Centro Providencia, Bellavista y Bocas del Pirá. La primera reunión, realizada en la comunidad de Bocas del Pirá parece ser entre 1991 y 1992, logró reunir a los *ipi* (t) ó *maloqueros* y *yoi’kira* (t) reconocidos en aquel momento como “*Curadores de mundo*”, de acuerdo al papel que cumplían en la dirección del ciclo ritual anual y que para Edilberto representan el “*gobierno propio*”, representando las familias que vivían en diferentes malocas ó en pequeños asentamientos localizados por el río, los cuales pasaron a ser reconocidos paulatinamente como *capitanes* y sus asentamientos como comunidades.

Esto significó para los pueblos indígenas del bajo Apaporis un gran cambio de su autonomía y en la forma de tomar decisiones: 1) surgieron nuevos “*líderes*”, jóvenes e hijos de los principales *maloqueros* y *curadores de mundo* que iniciaron a trabajar como secretarios o delegados de la asociación por sus capacidades en lecto-escritura para intermediar frente a

los “*blancos*” y sus instituciones; 2) los principales especialistas rituales de diversos pueblos se transformaron en autoridades políticas mediadoras con el estado; 3) se crea una identidad colectivo de *capitanes* que además de los intercambios ceremoniales debe tomar decisiones compartidas para desarrollar el proyecto de autonomía territorial del resguardo a través de asambleas y congresos y 4) aunque el Estado esperaba que estos *capitanes* fueran “*representantes*” de sus comunidades, la mayor parte de ellos –si no todos- eran especialistas rituales importantes para mantener los relacionamientos con otros seres con los cuales conviven, representando entonces un colectivo socio-natural mayor que solo a los humanos (CADENA, 2015).

El *tradicional* Benjamín y su hijo Edilberto resaltan que los trabajos articulados con la FGA fueron los que sustentaron el proyecto de formar ese colectivo de nuevos *capitanes* que pasaría a conformar una identidad étnica cristalizada en ACIYA. La segunda Asamblea de *capitanes* indígenas del Resguardo Yaigojé Apaporis fue realizada en el mes de agosto de 1993 en la comunidad de Bellavista, donde fueron invitados funcionarios del estado –INCORA, secretaria de salud y de la División de Asuntos Indígenas-. En este momento, me decía el *tradicional* Benjamín, comenzó a desarrollarse el proceso de ordenamiento territorial para consolidar a las autoridades del resguardo como ETI y se forma ACIYA.

Una de las cuestiones más importantes que se puede observar como resultado de estas primeras reuniones de *maloqueros* y “Curadores de Mundo” que iban siendo reconocidos oficialmente por el estado como *capitanes* y autoridades tradicionales, es que con este relacionamiento con funcionarios del estado se comienza a modelar una noción de territorio que aunque implica una autonomía indígena en relación con los derechos diferenciales reconocidos por el estado, se basada en principios organizativos y derechos consuetudinarios propios de los pueblos indígenas frente al estado y otros grupos externos que fortalece una identidad étnica alrededor de la noción de “*territorio tradicional*”. En el acta de la 2ª Asamblea de *capitanes* indígenas de las comunidades del Yaigojé Apaporis se lee:

“En conclusión y desarrollo de los temas se llegó al suficiente acuerdo, el TERRITORIO y la POBLACIÓN es algo muy ligado para nosotros, ya que es el mundo de nuestras comunidades, donde vivimos y trabajamos, pero también es el lugar donde nació nuestras culturas, donde ocurrieron, ocurren y se hacen ceremonias, fiestas, ritos tradicionales e igualmente donde se conserva y se fortalece nuestra identidad [...] La POBLACIÓN indígena de este resguardo, los que están dentro de nuestro mapa tradicional compartimos un mismo territorio, un mismo origen, una misma cultura y una misma tradición, sus diferencias son mínimas sobre todo en el idioma nativo. [...]

Este segundo encuentro es con el objetivo de seguir analizando y diagnosticando nuestro territorio tradicional (Apaporis) con miras a constituirlo como nuestra Entidad Territorial Indígenas E.T.I.S. YAIGOJE APAPORIS, para protegerlo y darle un uso racional en el manejo, acorde con nuestra tradición, cultura y lograr ampliar, cubrir nuestro territorio tradicional que no está legalmente constituido; como es el caso de la LIBERTAD que es uno de los sitios más sagrados e igualmente la PLAYA de donde son originarios la étnia TANIMUCA [...]

Seguimos trabajando en el proceso que nosotros mismos lo originamos, atravez [sic] de un diálogo constructivo y respetuoso; en constituir como E.T.I.S al resguardo indígena YAIGOJE y sus posibles ampliaciones llegará a cubrir todo nuestro territorio tradicional” (ACIYA: Acta de la Asamblea regional de agosto de 1993. Bellavista).

El acta de esta asamblea es muy clara sobre el proceso de consolidación como AATI's del Resguardo, matizando las diferencias internas entre los miembros de 8 pueblos indígenas que allí se reunieron y consolidándose alrededor de lo que llamaron “territorio tradicional” ó convergiendo al mencionar “el camino de pensamiento es uno solo” (FRANKY, 2003; 2004), frases que vinculan sus trabajos chamanicos en la escena política con el estado, una innovación y re-significación con la cual buscaban resaltar el papel de los especialistas rituales e implícitamente el papel de los seres o dueños localizados en lugares sagrados para el manejo conjunto de lo que actualmente llaman macro-territorio, en el proceso de mantener diálogo con los funcionarios del estado y sus políticas de reconocimiento étnico y ordenamiento territorial. Esta re-significación como “territorio tradicional” manifiesta una diferencia ontológica fundamental que será proyectada en espacios públicos y retomada en sus diversas estrategias de movilización social y jurídica para conseguir ampliar el resguardo hacia todo el “territorio tradicional” y conformar su ETI, dos objetivos inmediatos que se propusieron las autoridades en su proceso de consolidación y que observaremos para entender la dinámica socio-política que contextualiza la creación del área protegida.

Para el año de la reunión (1993) el Resguardo indígena solo cubría el territorio desde cerca de la comunidad de Paromena hasta caño maizero, más arriba del raudal de La libertad. Debido a la cantidad de lugares sagrados que quedaron fuera del territorio del resguardo, las autoridades de ACIYA solicitan la ampliación del mismo. Debido a las fallas en el proceso de ampliación por parte de un funcionario del INCORA que no quiso realizar los procedimientos debidos, el *tradicional* Rondón Tanimuca interpuso una acción de tutela con apoyo de Ramón Laborde y Camilo Guio, miembros de la FGA para exigir la ampliación del resguardo. Sin embargo, lo que el *tradicional* reivindica puntualmente va más allá del campo de la política moderna y de la noción de territorio que ampara la misma:

“Los ancestros de nosotros manejaban el territorio según la tradición. El Gobierno de los blancos no había llegado y no había ningún límite para el manejo de la tierra, por eso existía la unión de pensamiento entre los “Curadores del Mundo”. Luego llegaron los caucheros Colombianos y el corregimiento del Gobierno Colombiano; El hombre blanco empezó a mandar y a dividir la tierra. Nosotros siempre hemos estado exigiendo que se respete el “Territorio Tradicional”. Nosotros estamos ubicados en nuestro territorio, el que dejaron los dioses para nosotros.

Cuando nosotros tratamos de manejar nuestro territorio de acuerdo con el pensamiento tradicional, hablamos del manejo de los sitios sagrados. Yo pienso que esto es la gran duda del hombre blanco, porque el hombre blanco no puede mirar los sitios sagrados “científicamente”. Entonces el blanco dice: ¿Porqué los indígenas quieren más tierra si ya tienen mucha? No pueden mirar los sitios sagrados, la ciencia no les sirve para mirar. Los únicos que podemos mirar somos los “curadores de mundo”, miramos conforme dice nuestra historia, miramos por el desarrollo de nuestras capacidades curativas y chamanísticas.

Desde abajo, desde el raudal de la Libertad hasta el raudal de Jirijirimo, podemos ver los “vivientes” de los sitios sagrados. Nosotros los “curadores de mundo” pactamos con cada uno de esos dueños espirituales de los sitios sagrados. Ellos hablan nuestro idioma y por eso podemos protegernos de las enfermedades, arreglando el mundo con ellos [...] Si el Gobierno no aprueba nuestra solicitud, los colonos y otros blancos se van a meter a nuestra tierra, van a venir las enfermedades, vamos a perder nuestro territorio y nuestra forma de curar el mundo” (Archivo ACIYA: Acción de Tutela al Incora. 1996)

Lo primero que manifiesta el *tradicional* Rondón Tanimuca es que la autoridad que el estado reivindica es posterior a la de sus pueblos, una presencia que se hizo sentir por las divisiones y límites que pretende imponer en su idea de soberanía territorial, haciendo referencia a la noción territorial del estado que divide en Departamentos, municipios, resguardos y corregimientos la administración de los mismos como una forma de autoridad. Reivindica entonces, la *“tradición”* y el *“territorio tradicional”* que sus dioses les dejaron, intentando establecer una simetría ontológica con los presupuestos ontológicos de las leyes estado nación.

Como se empieza a delinear con las referencias a sus dioses, la política y autonomía indígena que reivindican los *“curadores de mundo”* para el manejo de su territorio no es una política solamente como el *“hombre blanco”* piensa, es decir, entre humanos solamente y en las cuales la Gran División entre Naturaleza y Cultura se mantienen (LATOURET, 2004). Es un manejo, una política que excede la política occidental y que reconoce un colectivo social entre humanos y otros seres *“vivientes”*, *“dueños espirituales”* de los llamados lugares sagrados con los cuales los *“curadores de mundo”* se comunican y

mantienen pactos para proteger a sus comunidades respectivas de las “*enfermedades*”, “*arreglando el mundo con ellos*” dice el *tradicional* Rondón Tanimuca, emplazando el poder de la experiencia chamánica frente al discurso científico.

Al final de la acción de tutela el *tradicional* Rondón Tanimuca manifiesta la importancia de ampliar el resguardo para enfrentar la llegada de blancos cuyo objetivo era desarrollar minería en los lugares sagrados del territorio. Los blancos mineros junto con algunos indígenas “vaupesinos” –principalmente- habían consolidado su presencia formando el municipio de Taraira (1992), lo cual afectaba el control territorial que quería desarrollar ACIYA para proteger los relacionamientos con los seres o dueños sagrados del macro-territorio (ver 179). Además, para ese entonces se venía construyendo un cuarto frío, escuela y puesto de salud alrededor del raudal de La Libertad, acciones lideradas por *Pirandira* con indígenas “vaupesinos” buscadores de oro y promovidas por autoridades del Departamento del Vaupés. Esto llevó a que el mismo *tradicional* interpusiera otra acción de tutela contra ese Departamento para detener esta ocupación, que finalmente criticó la falta de consulta con los indígenas de estas iniciativas y protegió sus derechos políticos y territoriales.

Otra experiencia que tuvo que enfrentar ACIYA fue el intento de sobreponer un PNN al sur del territorio del resguardo, alrededor de la Estación Biológica de Caparú. Tomas Defler construyó esta estación biológica en el lagro del grillo, *Mosiro Itajura* (m) uno de los principales lugares sagrados del macro-territorio, consentida por los indígenas para frenar los impactos de la pesquería que desarrollaban brasileños en el mismo lago. Sin embargo, desde 1992 Tomas Defler y la Fundación Natura comenzaron a desarrollar los estudios para conseguir titular el área protegida alrededor de la estación biológica, idea que fue apoyada por PNNC⁸⁸, sin consentimiento de ACIYA y sus comunidades. Leonardo Rodríguez era líder y representante de ACIYA para ese momento. Me decía que la negación de ACIYA a tal solicitud de PNNC, se basaba en la existencia de sus propias autoridades “*no podían haber dos autoridades sobre el mismo territorio*”, ya que al ser parte de un parque deberían co-manejar el área junto con funcionarios de PNNC y las experiencias del PNN Cahuarí (1987), declarado sin consulta y donde varios funcionarios impedían el aprovechamiento indígena de recursos, no generaba confianza, por lo cual las autoridades de ACIYA

⁸⁸ El área donde se localizaba la estación había sido pre-seleccionada para la conservación desde 1977 por el INDERENA por su gran diversidad biológica, sus características geológicas, ecológicas y paisajísticas y como un área prioritaria de conservación en la lista que resultó del “*workshop 90: Prioridades Biológicas para Conservação da Amazonia*”, realizado en Manaus, donde se encontraron la mayor parte de las ONG’s conservacionistas de la amazonia. El workshop fue promovido por Conservación Internacional CI, el Instituto Nacional de Pesquisas Amazonicas INPA y el Instituto Brasileiro de Medio Ambiente IBAMA.

reivindicaron su conocimiento, su capacidad de manejo y su reconocimiento como autoridades políticas (Leonardo Rodríguez. Entrevista. 22/02/2017. Bocas del Pirá).

Estas experiencias fortalecieron el reconocimiento político de los miembros de ACIYA en la región y frente a las instituciones del estado. Finalmente el entonces INCORA decidió ampliar el área del Resguardo Indígena a través de la resolución No. 006 del 11 de mayo de 1998, decisión basada en el reconocimiento de los derechos diferenciales en aspectos culturales políticos y al desarrollo propio a sus colectividades indígenas. A diferencia del estado, los indígenas apropiaron mecanismos legales con sus “aliados” incorporando en sus demandas un colectivo social que emerge de sus relaciones con los seres o dueños de los lugares sagrados en momentos de confrontación con políticas del mismo estado, relacionamientos que son reconocidos como “creencias” o “ideas religiosas” de los indígenas, es decir, reduciéndolos a los términos multiculturales de una sola realidad existente y diversas culturas.

Como una forma de establecer una comunicación con los “blancos” y funcionarios del estado, los indígenas han intentado incorporar en diferentes espacios y a través de documentos la importancia de estos relacionamientos para el manejo del “territorio tradicional” ó como actualmente lo llaman manejo tradicional del territorio. Estos relacionamientos son mencionados por los distintos miembros de las asociaciones indígenas que participaron en el “*Primer Simposio de Territorialidad Indígena y Ordenamiento territorial en la Amazonia*”, que tuvo lugar en Leticia en diciembre de 1998 dentro del marco del programa COAMA, simposio que reunió a miembros de diferentes asociaciones indígenas de la región, instituciones académicas, funcionarios de instituciones del estado, y que fortalecieron la elaboración de los Planes de Ordenamiento Territorial que se venían elaborando (VIECO et. al: 2000; CAYÓN y TURBAY, 2005), como el documento Plan de Ordenamiento Territorial del resguardo Apaporis y el Diagnóstico Ecológico Comunitario – DEC-, procesos a partir de los cuales lograron establecer los primeros “acuerdos locales” para definir las áreas de las comunidades que iban surgiendo y hacían parte de los procesos, acompañados directamente por la FGA (ACIYA POT, 2000; ACIYA DEC, 2002).

Estas políticas de ordenamiento territorial obedecen a un modelo contradictorio de reconocimiento multiculturalista que impulsa al mismo tiempo un desarrollo económico neoliberal (HALE, 2004) soportado en una supuesta democratización que posibilita a las entidades territoriales –Departamentos, municipios y los resguardos indígenas como entidades territoriales indígenas-, tomar decisiones autónomas e influir en el diseño e implementación

de las políticas públicas del estado, aunque muy poco ha significado una verdadera democratización o un avance sustancial en los derechos básicos fundamentales frente a la desigualdad social en que se encuentran sus habitantes y la dependencia que tienen de las mismas políticas del estado (CHAVES, 2011; MARTINEZ-NOVO, 2011), creando impactos sociales que han llegado a ser conflictuosos. Al respecto de este proceso de ordenamiento territorial, Edilberto comentaba:

“En cuanto al Ordenamiento Territorial, se ha logrado, se han utilizado, mas o menos los recursos de educación, los recursos de transferencias, el estado ya nos lo reconoce, salud, vivienda, agua potable, aunque tenemos el agua, así, así como dice para el manejo de la plata, financieramente, ha habido como dificultades, conflictos, la plata no alcanza para todo mundo, y muchos quedan con necesidades, entonces como ya vivimos en este mundo actual, para nosotros ahorita las necesidades es tener buena casa, buena ropa, buen equipo....ya del mundo blanco, ya como dificultades o problemitas que han pasado” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero* 28/01/2015. Bellavista).

Tal como expresa Edilberto, el proceso de ordenamiento territorial en el bajo río Apaporis ha involucrado una reivindicación indígena para obtener del estado la prestación de los servicios de salud, mayor autonomía en el proyecto de etnoeducación, el manejo unificado de transferencias de las rentas del Estado hacia los Resguardos Indígenas (hoy Sistema General de Participación -SGP-) y una autonomía política y territorial para decidir el uso y aprovechamiento de los recursos naturales, de acuerdo a sus *“usos y costumbres”* y a la ley nacional, que exige el cumplimiento de una función social y ecológica⁸⁹ de estos territorios indígenas (arts. 85 y 87 Ley 160 de 1994) mientras que impulsa al tiempo una agenda neoliberal en todo el país, contraria a los mismos principios jurídicos constitucionales exigidos en los territorios indígenas.

Edilberto también mencionaba las problemáticas que surgieron con los dineros de las transferencias del estado, antigua ley 60 de 1993 y hoy llamado Sistema General de Participaciones por la actual ley 715 de 2001. Los dineros del SGP iban dirigidos a financiar los diferentes componentes del proceso de ordenamiento territorial a nivel regional del resguardo (salud, educación, reconocimientos económicos a *tradicionales*, tercera edad y estudiantes que salían del resguardo) y para proyectos comunitarios a implementar por decisión de los miembros de las propias comunidades (construcción de puentes, mejoras de

⁸⁹ La función social parte de un principio de solidaridad que pretende darle un uso económico y productivo a la propiedad con el fin de beneficiar a toda la sociedad, mientras que la función ecológica implica el respeto por la naturaleza como bien jurídico a proteger y una nueva forma de solidaridad, la equidad intergeneracional, idea básica del desarrollo sostenible. Al respecto ver: LONDOÑO T. Beatriz. *Función ecológica de la propiedad en los resguardos indígenas de Colombia*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, 2004.

viviendas, arreglos de caminos, etc), aspectos que no han cambiado desde el establecimiento de esta política (MAHECHA y FRANKY, 2009).

La circulación de estos dineros ocasionó serios conflictos, que llevaron a un proceso de segmentación territorial que permite entender el surgimiento de algunas de las actuales comunidades del margen Vaupés (FRANKY, 2004; MAHECHA, 2015; Ver Anexo 2). Este proceso de segmentación de comunidades se vivió principalmente en la comunidad de Centro Providencia, de la cual surgieron durante una década cerca de 5 comunidades nuevas. Como reflexiona Kaj Arhem (2001b) al estudiar el proceso de cambio de malocas a comunidades en el caño comeña sobre el río Pirá-Parana, la segmentación es una respuesta local a los cambios sociales y económicos externos y a las tensiones internas relacionadas con la interacción de principios jerárquicos del grupo de agnados de la maloca y principios de consanguineidad que pasan a ser más fuertes al formar una comunidad, como una nueva entidad que representa un beneficio económico y un nuevo recurso de influencia política.

En este contexto de disputas por el manejo de las transferencias se consolidó un proceso de segmentación territorial, junto a la presencia de guerrilleros de las FARC (año 2000) que exigieron la salida de miembros del estado y ONG's, ocurrió un problema interno por la pérdida de un gran monto de dinero de las transferencias que afectó el pago de maestros por un año –entre otras cosas-. Esto produjo un malestar interno en las comunidades de la asociación que llevó a muchos *tradicionales* a detener la realización de ceremonias rituales compartidas entre diferentes grupos y comunidades. Sobre esta época, Pedro Macuna de la comunidad de Aguasblancas me decía:

“Alejo, ahí paro la política, la política local. En ese momento no se hacían bailes, no se realizaban rituales. Nada. Todo paro por el río. Nadie quería trabajar en la asociación. No sé que paso, si la plata se perdió o no, de verdad yo no sé bien, pero todo paro” (Pedro Macuna. Entrevista. 06/02/2017. Bellavista).

En esta coyuntura interna por la malversación de fondos de transferencias, varias miembros de las comunidades segmentadas localizadas en el margen del Departamento del Vaupés comenzaron una aproximación más formal a las autoridades del municipio de Taraira, solicitando financiar el trabajo de maestros en esas nuevas comunidades y buscando crear una nueva organización indígena zonal, según me decía Edgar Tanimuca, de Puerto Ñumi. Fue en esta coyuntura local donde el proyecto minero de Cosigo comenzó a desarrollarse, cuestión que será tratada en el siguiente capítulo.

Capítulo 4. “Enfermedad Occidental se cura con remedio occidental”: la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis.

En este capítulo, el objetivo es etnografiar las respuestas políticas de los indígenas del bajo Apaporis frente a un proyecto minero de gran escala, sobreponiendo al territorio de su Resguardo Indígena la declaración de un Parque Nacional Natural en el año 2009. Esta sobreposición del área protegida sobre su resguardo indígena ha sido considerada por las autoridades tradicionales del Resguardo como una acción de “defensa” y “protección” de su “territorio” y su “cultura”, del “manejo tradicional del territorio”, frente a una “enfermedad” que venía sobre su territorio identificada con la realización del proyecto minero a gran escala que desde 2007 la empresa *Cosigo* intenta desarrollar al interior del territorio del Resguardo, en el lugar sagrado de *Yuika* (t), *Yuisi* (m) o raudal de la libertad.

En este sentido, el capítulo se enfoca sobre las interpretaciones y prácticas desarrolladas, acciones rituales, negociaciones y conflictos que surgieron en el proceso de la declaración del área protegida. Para ello, en primer lugar se mostrará la importancia social del oro para los pueblos indígenas del bajo Apaporis. En seguida, se presentarán las discusiones locales acerca de las afectaciones de la minería en lugares sagrados, junto con las prácticas indígenas agenciadas y la movilización social realizada para declarar el área. En tercer lugar, se analizan las discusiones y negociaciones entre las autoridades de la PNNC y las autoridades del resguardo, donde se puede entender como la protección de los lugares sagrados, tanto por iniciativa de los indígenas como también por las nuevas directrices nacionales e internacionales de conservación ambiental, puede interpretarse como un equivoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) que permitió un acuerdo pragmático (ALMEIDA, 1999; 2014) para declarar el área. Finalmente, se abordará el conflicto social, económico y político causado por la intervención de la empresa *Cosigo* entre las comunidades, para debatir sobre el ejercicio de autonomía territorial indígena.

4.1 *Wiru Kaiqueta Yaiñakoa* (t), el oro, masa de la tierra reflejo del sol que es la lente del tigre: consideraciones acerca de la importancia social del oro en el bajo Apaporis.

En el momento de la creación del PNN Yaigojé Apaporis en octubre de 2009 me encontraba en Bogotá. Acababa de terminar mi trabajo final de grado y había decidido trabajar en la capital del país como consultor socio-ambiental independiente. Era el segundo periodo presidencial de Alvaro Uribe Velez (2006-2010), quien venía impulsando la llamada

“*locomotora minera*” en todo el país, una guerra abierta contra las guerrillas colombianas y una guerra soterrada contra líderes sociales, campesinos, indígenas, miembros de la Corte Suprema de Justicia, utilizando el Departamento Administrativo de Seguridad –DAS- para hacer seguimientos ilegales a estos sectores, amenazas y hasta torturas, en aras de la consolidación de su proyecto político paramilitar⁹⁰ (Ver Introducción p. 34)

Para ese momento estudiantes, indígenas, campesinos, miembros de la sociedad civil y grupos de abogados de derechos humanitarios habían conformado diferentes colectivos que registraban los excesos de la fuerza pública⁹¹ y hacían acompañamiento a las organizaciones sociales afectadas por estas políticas, como también articulaban protestas contra las políticas macro-económicas desarrolladas por ese gobierno, que había habilitado proyectos tan criticados por organizaciones campesinas y grupos étnicos, e ilegales por no cumplir con la normativa nacional e internacional con parámetros básicos como la consulta previa (art. 17 N. 1 del OIT 169 aprobada por la Ley 21 de 1991), como el llamado Régimen Forestal (ley 1021 de 2006, declarado inexecutable por Sentencia C 030 de 2008 de la Corte Suprema de Justicia), el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos de America (Ley 1143 de 2007), el Estatuto de Desarrollo Rural (Ley 1152 de 2007 declarado inexecutable Sentencia Corte Constitucional C-175 de 2009) e implementó el nuevo Código Minero Nacional (Ley 685 de 2001) a pesar de las demandas que los grupos étnicos y campesinos establecieron por los conflictos generados, ley declarada inexecutable en varios artículos (Sentencia C-273 de 2016), lo que ha permitido reconocer la capacidad autónoma de los municipios y departamentos para tomar decisiones al respecto de hacer minería o no en sus entidades territoriales.

A pesar de su falta de consulta, este nuevo código minero facilitó a las multinacionales los procedimientos para la solicitud de títulos mineros y minó los ya precarios controles ambientales que tenía el antiguo código de 1988, produciendo fuertes conflictos

⁹⁰ El DAS era un organismo estatal encargado de realizar la inteligencia y contrainteligencia en Colombia, bajo directa responsabilidad del presidente de la República. Su exdirector Jorge Noguera (2002-2007 / condenado a 25 años + 10 años en dos sentencias) y la exdirectora del DAS María del Pilar Hurtado (2007-2008 / prófuga condenada a 8 años) y el exsecretario de la presidencia Bernardo Moreno fueron condenados por el Estado por los seguimientos ilegales desarrollados entre los años 2002 y 2008 contra defensores de derechos humanos, periodistas, políticos y magistrados del país. Sentencia de la Corte Suprema de Justicia No. 36784 de 2015. Para ver las relaciones del gobierno de Alvaro Uribe Velez con los grupos paramilitares, el apoyo político para elecciones ver Edgar Jesus Velazquez Rivera (2007) “*Historia del Paramilitarismo en Colombia*”. pps 134-156. En: *História* (São Paulo). Vol. 26. No. 1. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742007000100012>.

⁹¹ Otra parte del contexto político y social del momento, fueron la política sistemática de ejecuciones extrajudiciales realizadas por miembros de la fuerza pública nacional en la implementación de la “*política de Defensa y Seguridad Democrática*” del gobierno de Alvaro Uribe Velez, donde fueron ejecutados campesinos, líderes sociales y jóvenes de diferentes regiones para hacerlos pasar como miembros de grupos ilegales al margen de la ley para reportarlos como guerrilleros muertos en combate. Los muertos producto de esta política de ejecuciones sistemáticas fueron dados a conocer como “*falsos positivos*” por la prensa nacional en el año 2008.

territoriales en toda Colombia, con la intermediación de grupos paramilitares que perpetraron asesinatos selectivos y masacres contra personas y familias que se resistían al desarrollo de estos proyectos mineros en sus territorios (PAX, 2016 ; PARDO, 2013).

Desde una perspectiva Estatal, los *recursos minerales* considerados como recursos naturales no renovables y del subsuelo son de su propiedad (Art. 332 de la CPC de 1991); su aprovechamiento son de utilidad pública (Art. 58) y su explotación, argumentada desde el discurso del Estado, tiene como propósito el mejoramiento de la calidad de vida, la distribución equitativa de oportunidades, beneficios del desarrollo y la preservación del medio ambiente (art. 334). Ya el actual código minero (Ley 685 de 2001) definió que su explotación busca “*satisfacer los requerimientos de la demanda interna y externa de los mismos*”, una posición marcadamente neoliberalista, aunque en su discurso mantiene que su aprovechamiento debe realizarse en forma “*armónica*” a partir de una “*explotación racional*” dentro del concepto de “*desarrollo sostenible*” y en busca del “*fortalecimiento económico y social*” del país (art. 1 Ley 685 de 2001), discurso contrario a los conflictos territoriales que evidentemente ha generado. Según define este código:

“*se entenderá por mineral la sustancia cristalina, por lo general inorgánica, con características físicas y químicas propias debido a un agrupamiento atómico específico*” (Art. 11. Ley 685 de 2001).

A partir de las prácticas de aprovechamiento de minerales enunciadas por el Estado y desarrolladas principalmente por las corporaciones mineras y petroleras en este modelo de extractivismo a gran escala que propone el código minero, los minerales y los recursos fósiles son objetos “*inorgánicos*”, sin vida o consciencia que no se autoreproducen como los seres orgánicos, los seres vivos. Sin vida y sin consciencia –sin agencia-, son tomados como “*recursos*” que se encuentran objetificados en la naturaleza “*recursos naturales*” y luego “*recursos naturales no renovables*”, partiendo de la suposición que es la de pensar que la propia “*naturaleza*” intrínseca del recurso –no se autoreproduce- limita su aprovechamiento (MASTRANGELO, 2009), idea que sostiene que estos *recursos* solo están allí para satisfacer necesidades humanas y no como seres de relacionamiento.

Esta separación dicotómica entre seres *orgánicos* e *inorgánicos*, vivos y no vivos, naturaleza y humanidad es la base de lo que ‘*constituye lo moderno*’ (LATOURETTE, 2004), una naturaleza que se toma como separada de la humanidad a partir de una supuesta jerarquía humana superior que la utiliza para su uso y beneficio. Retomando las consideraciones de Marisol de la Cadena (2015: 92), esta perspectiva de “*recursos naturales*” obedece a una

colonialidad del poder que dibujo la separación de la naturaleza y la humanidad con la expansión europea, primero sustentándose por la fé y luego por la ciencia, en la cual esta separación es el corazón tanto de la ciencia experimental moderna, como de la colonialidad del poder político moderno.

Sin embargo, a pesar de que partimos de este principio ontológico de la modernidad occidental que supone la existencia de una división entre naturaleza y humanidad para valorar el uso y aprovechamiento de los minerales y los recursos naturales –renovables y no renovables-, los pueblos indígenas del bajo Apaporis no parten de estas mismas dicotomías, y sus reflexiones acerca de los relacionamientos que mantienen con estos “*seres inorgánicos*” son una clara muestra de la importancia de las prácticas cotidianas y de los espacios rituales para mantener la existencia social y la vida en esa “selva indígena”. De allí que hayan categorizado académicamente a estas formas de ordenar y vivir en el mundo como “*ontologías relacionales*” (ARHEM, 1993; 2001a; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; BLASER: 2013a).

Una noche, mientras estábamos en el *mambeadero* de la maloca del *tradicional* Benjamín en Bellavista hablando de la minería y la creación del parque, les comentaba como vivimos esa situación de la consolidación de la minería intensiva a gran escala en el centro del país, y como en las regiones donde trabajaba como consultor socio-ambiental se intensificaban los efectos devastadores de esta minería, el alcoholismo, la prostitución, las enfermedades y el deterioro de los medios de vida de las comunidades. En ese momento, Edilberto me comentaba que esos efectos eran resultado de la explotación minera, por “*usar esos minerales que no son para eso*” y comenzó a comentarme como los “*dueños*” de esos minerales “*pedían*” su “*pago*” por explotarlos, por sacarlos de dentro de la tierra donde estaban “*guardados*”, y que esas muertes, conflictos, prostitución, desequilibrio en los “*recursos*” y el “*desorden social*” eran parte de ese “*pago*”, partiendo de otro patamar ontológico.

Para los pueblos indígenas del bajo Apaporis, los minerales como el oro, llamado *wiru* (t), me decía el *tradicional* Benjamín Tanimuca, “*son los restos, la basura del ser primordial Miromaki Jasiri y también pertenecen Aiya, el sol,*”, que junto con otros minerales fueron entregados a *Ñamatu* (madre-tierra) para “*guardarlos*” por su poder para “*generar vida*” y por las “*enfermedades*” ó *kejeraka* (t) que contienen, por el peligro que representa su uso por “*quienes no saben manejarlos y los sacan*”. Esto mismo fue expresado por el *tradicional* Rondón Tanimuca en su cartilla de investigación endógena sobre la historia

de origen del mundo y la historia de origen de los *yairimara* de la comunidad de la playa (ACIYA-PNN-GAIA, Borrador: 2015) (Ver p. 250), donde menciona que el oro, “*wiru*” y los otros minerales preciosos fueron entregados por el sol y *Miromaki Jasiri* a su hermana “*Ñamatu*” para que los guardara. Según este *tradicional*:

“Los minerales preciosos que contienen los sitios sagrados le pertenecen al sagrado “Yurupari” y también a Aiya el Sol. Por eso es que está prohibido extraerlos. Nuestros antepasados explicaban que la razón por la cual están ocultos dentro de la tierra es porque el dueño, Yurupari, le entregó a su hermana, la Madre de la Tierra, esos elementos para que se los guardara; (asi como a veces uno manda guardar las cosas valiosas a una hermana). Así fue, por eso quedaron depositados al interior de la tierra.

Esos minerales -kobiru tasu wiru- son como los adornos y ornamentos ceremoniales de sus dueños. El oro contienen enfermedad punzante, produce dolor de cabeza y expone al hombre a picaduras de culebra, problemas sociales y de salud mental. Además, al extraerlo genera el desequilibrio total de la naturaleza circundante.

También existen minerales que pertenecen a otros dueños: por ejemplo el oro blanco (la plata) pertenece a la luna y a Ba’omara -los dueños de alimentos-, el oro amarillo es del Sol, el rojo (rubí) y el verde (esmeralda) son del arcoíris y de Kuayawi, Marapi, Wameka – los dueños del monte-, el negro (zafiro) es de Yaimaja Ñekiapi Maameeka - el jefe de jaguares- y de Opireka Jasirika Waameeka - jefe de los diablos. De esa manera fueron originados los minerales, por eso es que está prohibido extraerlos” (ACIYA-PNN-GAIA, Borrador, 2015)

Según estos *tradicionales* de la etnia *yairimara* del bajo Apaporis, el oro, *wiru* (t) es la materialización del rayo-trueno que dio origen al primer mundo. Junto con los otros minerales, son los “*restos*” de ese mundo primigénio, la “*basura*” o lo que quedó de ese primer mundo, “*los residuos del comienzo del mundo, cuando la tierra se quemaba*”, me decía Edilberto. Es un material que “*esta vivo*”, y los diferentes tipos de oro o minerales pertenecen a diferentes *dueños ó Jasirika* (t), seres de la primera humanidad con los cuales habitan y mantienen intercambios de vitalidad, localizados en ciertos lugares considerados *Jasirika Wi’a-* o conocidos como *lugares sagrados* en espacios de intermediación intercultural (Ver pag. 92).

Para los macuna del Pirá-Paraná tal como menciona Kaj Arhem (1998: 160) y como lo pude registrar en campo con los macuna del bajo Amazonas⁹², el oro es considerado “*el reflejo del Sol en la tierra*” y son los “*ornamentos de los seres primordiales*” o *Ayawas* (m) que fueron utilizados por ellos para crear el actual mundo después que se perdiera el

⁹² Hago referencia a macunas *ide ~basa* de Bocas del Pirá e *i~bia ~basa* de Centro Providencia, aunque las observaciones pueden hacerse para toda el área del bajo río Apaporis.

anterior. Así mismo, en uno de los testimonios registrados por miembros de la ONG Tropembos Internacional Colombia (TROPENBOS y AVINA, 2012) en su investigación “*Contribuciones locales a una historia de la minería en la Amazonia colombiana*”⁹³, se aclara que el oro es la materialización de la energía solar en nuestro planeta, lo que generó la vida y materializó la tierra como la conocemos gracias a los trabajos y al manejo que realizaron los *karipulakena*, los demiurgos de los grupos *yucuna* de los ríos Mirití-Paraná y Caquetá (VAN DER HAMMEN, 1992), demiurgos conocidos por los *yairimara* como *Īmāri mākārā* y por los *macuna* como *Ayawas*. Así el oro surgió de las llamas que quedaron encendidas en la tierra al impactar la energía solar, tal como mencionaba Edilberto Tanimuca.

Por otro lado, Davi Kopenawa y Bruce Albert ([2010] 2015), en su trabajo *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, mencionan como para los *Yanomami* localizados en la tierra indígena Yanomami al norte del Brasil:

“As coisas que os brancos extraem das profundezas da terra com tanta avidez, os minérios e o petróleo, não são alimentos. São coisas maléficas e perigosas, impregnadas de tosses e febres, que só Omama conhecia. Ele porém decidiu, no começo, escondê-las sob o chão da floresta para que não nos deixassem doentes [...] O que os brancos chaman de “minério” são as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. Por isso nossos antigos sempre nomearam o metal brilhante mareaxi ou xitixarixi que é também o nome das estrelas. Esse metal debaixo da terra vem do antigo céu Hutukara que desabou antigamente sobre os nossos ancestrais”(Ibíd: 357, **resaltado** para la cita).

Para los *Yanomami*, el oro y otros minerales son “*lascas do céu, da lua, do sol*”, es decir, pedazos de astros que cayeron en un primer tiempo y por eso tienen el nombre de estrellas. Esos minerales vienen de un antiguo cielo llamado “*Htukara*” por los *yanomamis*, que cayó encima de sus ancestros, lo que podríamos pensar como un mundo anterior al actual mundo *yanomami*, parecido a la escatología de los pueblos *Yairimara* tanimucas y los *macunas* del bajo Apaporis quienes también identifican su origen en la formación del primer mundo.

Lo que podemos deducir con estas explicaciones, es que como otros grupos indígenas como los *macuna* del bajo Apaporis y del Pirá-Paraná (ARHEM, 1998), los

⁹³ Esta investigación de Tropembos fue realizada en el marco del proyecto “La minería y sus impactos desde la visión local indígena” organizada por ellos y la Fundación AVINA. Los testimonios fueron recolectados por indígenas de ríos Caquetá, Putumayo, Amazonas, Mirití-Paraná, Vaupes y Casanare que participaron en el programa de becas para “investigadores locales” de Tropembos. Según el editor, en esta publicación no fueron registrados nombres de los investigadores ni lugares para no caer en señalamientos, aunque por el nombre de los personajes de las historias se puede inferir el pueblo a los que pertenecen.

Yucuna-Matapí del río Mirití-Paraná y del Caquetá (TROPENBOS y AVINA, 2012), y hasta los *Yanomami* brasileños (KOPENAWA E ALBERT, [2010] 2015) –entre otros-, el origen del oro está relacionado con astros como el sol, la luna y fenómenos celestes como el rayo-trueno, el arcoiris y los personajes primigéneos o dioses que dieron origen al primer mundo antes que se originara el actual mundo en el que vivimos.

Los *yairimara* tanimucas –como otros grupos indígenas del Amazonas- mencionan que estos materiales están “*guardados*” al interior de la tierra, custodiados por seres o espíritus, por diferentes *dueños* para quienes son sus “*ornamentos rituales*”, elementos de poder de estos seres que frente a su exposición pueden desatar enfermedades. Estas enfermedades son “*pagos*” cobrados por los *dueños* que custodian estos minerales como castigo por la explotación o mal uso que hacen de ellos. David Kopemawa y Bruce Albert ([2010] 2015: 359) también mencionan a los seres *mōeri* y *Xiwāriipo*, seres del vértigo y del caos –respectivamente- que acompañan al interior de la tierra estos minerales como el oro, rodeados por seres del vendaval *Yariporari* y por los *napēnapēri*, espíritus guerreros de antiguos blancos que los protegen, espíritus que al ser molestados con la explotación minera de oro generan la epidemia *oru xawara* que se come a las personas –oro caníbal-, además de generar diversas enfermedades y problemáticas.

Para los pueblos del bajo Apaporis, buena parte de los lugares donde habitan estos seres de la primera humanidad *Jasirika Wi’a* (t) considerados como lugares con *dueño* y *nombramiento kena kiro* (t) o lugares con nombramiento *wañe kūtori* (m) (ver capítulo 2.2) son llamados en español lugares sagrados. Minerales como el oro “*son las defensas de los dueños de los sitios sagrados*”, pues es a través de este material que el *dueño* protege a los seres que tiene bajo su responsabilidad proteger y depende de la importancia y conectividad del lugar sagrado con otros lugares sagrados que hacen parte del *camino de curación* (CAYÓN, 2013; 2012) ó de pensamiento (FRANKY, 2004). Según Gerardo Macuna, *i~bia ~basa* de la comunidad de Centro Providencia y líder político de ACIYA que participo en el proceso de declaración del área protegida:

“Eso es un material que no se reproduce como otros seres de la naturaleza. Está medido y está entregado de acuerdo al grado de importancia que tiene ese lugar. Los salados tienen oro, pero no en gran escala. Eso está medido de acuerdo al grado de conectividad y de importancia que tiene cada lugar sagrado. Lugar de nacimiento, lugar de curaciones tiene más. Lugar donde origina la brujería, tiene más oro, ahí es como la biblioteca de las curaciones, y todas las curaciones con las que se hace, para poder visionar, para mirar en los cantos, curación de... allá, los brujos, prestan ese lente, visionan, vuelven y lo

dejan, “Alejo présteme su linterna para llegar de aquí a mi casa, y yo te lo devuelvo”. Ese camino hacen los brujos. Todo eso está regulado con el mambe, con el intercambio, con hacer la paz allá [con los dueños de los lugares sagrados], digamos toda la concertación para que va a utilizar ese instrumento. Entonces va, así está ubicado el oro” (Gerardo Macuna. Entrevista. 11/06/2015. El cocotal –rio Caquetá-).

Como lo menciona Gerardo Macuna, el oro como “lente” del brujo ó *tradicional* se localiza en los lugares sagrados dependiendo de su importancia para el *manejo tradicional del territorio*: “Lugar de nacimiento, lugar de curaciones tiene más” siendo estos lugares donde la humanidad surgió, lugares donde los *tradicionales* en pensamiento toman prestado esos “lentes” para poder “visionar” sus curaciones, cantos y para visionar las enfermedades que pueden afectar a la gente y al territorio. Es decir, es a través de la “concertación” con los dueños de estos materiales y lugares a través de los pagos de coca y tabaco para intercambiar vitalidad *usi wasoare* (m), que los *tradicionales* pueden acceder a los poderes benéficos para mantener la vida, sus curaciones, cantos y rituales, “visionar” este conocimiento y “ver” las enfermedades. Por eso es que los pueblos indígenas del bajo Apaporis consideran al oro como “los lentes de los tradicionales”. Edgar Tanimuca, *yairimara* que vive en la comunidad de Puerto Ñumi y quien también participo en el proceso de declaración del área, mencionaba que el oro es la “masa de tierra que es reflejo del sol”, “la lente del tigre”, *Kaigueta yaiñakoa* (t), refiriéndose a que los *tradicionales* usan este material para “ver”:

“La importancia del oro, es como un corazón del reflejo de la lente del tigre, yaiñakoa, Kaigueta yaiñakoa, esa es masa de la tierra, ese es reflejo que pega al oro, en esa visión va caminando para que el pueda sacar la enfermedad. En ese reflejo usted coge eso. Kaigueta Yaiñakoa Sawamé, ese es la masa del reflejo del sol, ese es la lente del tigre. Con eso ellos es que pueden mirar y caminar, porque eso es que está dando el reflejo al sol. Entonces todo eso se está caminando en cada sitio sagrado, por eso es que cada sitio sagrado tiene los materiales de él, con lo que son minerales” (Edgar tanimuca. Entrevista. 21/05/2015. Cabaña de la Libertad, Apaporis).

Kaigueta Yaiñakoa Sawamé(t), la masa de la tierra que es reflejo del sol es “la lente del tigre”, del brujo o *tradicional*, es el reflejo que utilizan los *tradicionales* para “visionar”, para “ver” en el mundo espiritual y para poder “sacar la enfermedad”. El *tradicional* Benjamín Tanimuca me comentaba que él utilizaba esos “lentes” para “ver” las enfermedades, los problemas y “guardarlas” *hamo bayerika* (t) ó *seore* (m), pero también para “visionar” los bailes, las curaciones. Además comentaba que así como el oro, *wiru* (t), cada uno de los minerales tenía su “manejo”, sus dueños, que se encontraban en las diferentes

capas al interior de la tierra Ñamatus (t) y también en el agua y el espacio. Sobre estas capas de la tierra, el *tradicional* Benjamín y Edilberto decían:

Edilberto: *Hay ocho capas de tierra, blanca, roja, verde, azul, amarillo, gris, colorado, tierra negra y minerales. Eso es lo que se nombra, los colores, que puede ser mineral, oro o petróleo, eso es lo que hay, eso es lo que, si eso está bien el mundo está bien para nosotros; eso es lo que tiene la madre tierra, ñamatu, que es la riqueza, digamos así. Y todo tiene su significado, todo eso tiene sus males y sus buenos, los males son las enfermedades, los buenos son el viento, la luz.*

Alejandro: *Pero cada color, ¿cada capa tiene dueño?*

Benjamin: *Tiene dueño, Ñamatu boiko, Ñamatu neiko, Ñamatu waruiko, Ñamatu bororiko, Ñamatu [...]. Es que está vivo, vivo que esta esa tierra.*

Alejandro: *¿Cada capa hacia abajo tiene un tipo de dueño así?*

Benjamin: *Sí. Por eso es que el pensador está guardando eso. Dando coca que dice mi hijo. Hasta cuantos nombres está llegando por acá [capas y dueños al interior de la tierra]. Por acá lo mismo, pensando, sabiendo ese, pensando ese, protegiéndolo, para que no se abra, no se explote ese mal, para que no se explote esos relámpagos, esos truenos, esos... el mismo dueño es el que manda a ser guerra, la madre, Ñamatu, el dueño, el capitán.*

Alejandro: *Me decía que cada color tiene sus males y son buenos. ¿Que males y que buenos tiene cada color?*

Edilberto: *Por lo menos el oro representa los lentes, si es en la época del yuruparí son los lentes del yuruparí, si es en la época curación del baile son los lentes del baile, si es en la época de chicharra son los lentes de la época, si son los lentes de la época de sapo entonces son los lentes de la época de sapo, todo eso es, el mismo pero va cambiando dependiendo de la época, por eso es que se mantiene eso, porque si acabamos eso ahí viene la guerra, la explotación trae todo, violencia, robos, enfermedades, entonces eso es lo que castiga la naturaleza, los seres de la naturaleza [...]*

Alejandro: *¿Que es eso de guardar?*

Edilberto: *Hamo Bayerika, guardar es como arreglar, digamos, las cosas que están ahí, para que nadie lo toque [lo saque]. Digamos, cada uno de los lugares sagrados, existe un lugar donde se guardan los problemas, las guerras, la casa que existe para eso, para que no se salga, explote el mal, las bombas las guardan en un lugar protegido. Eso es lo que hacían los curadores antiguos, lo que hacen los tradicionales, entonces, como el blanco si no los guarda, va sacando más, va produciendo más, más y más...el no le ve problema, no ve los problemas que provoca” (Mambeadero. 2/02/2015. Bellavista).*

Para los *yairimara* tanimuca al interior de la tierra cada capa de tierra o *ñamatu* tienen sus dueños. Cada mineral -dice Edilberto- tiene sus efectos positivos y negativos, si se les respeta dejándolos quietos y se alimenta a su dueño con coca produce buen sol, aire fresco, agua limpia, por el contrario, si se les saca y se les irrespeta producen enfermedades. Por ejemplo, el oro, *wiru* (t) como mencionaban antes “*es el reflejo del sol en la tierra*” y permite “*la luz*” –decía Edilberto-, un brillo o reflejo que según me comentaba Gerardo Macuna “*da*

la luz necesaria en la superficie de la tierra y a los seres que habitan el submundo”, un reflejo capaz de contrarestar los rayos negativos del sol que pueden acabar con cultivos y enfermar a las personas, y que a la vez es “la luz” de los seres que habitan al interior de la tierra con sus propias malocas, cultivos y poblaciones, los *Jasirika Wi’a* (t).

El *tradicional* Benjamín me decía que es negociando con coca y tabaco en las malocas de estos seres *Jasirika Wi’a* (t) como se guardan *hamo bayerika* (t) *seore* (m), las enfermedades, los problemas sociales, la violencia, la guerra es decir, en estas capas y con estos minerales “*que son como imanes*” -*Jasi* (t)- se guardan las enfermedades. Pidiendo permiso a los dueños y negociando con coca y tabaco, -la “*concertación*” que mencionaba Gerardo- los *tradicionales* utilizan el oro, *wiru* (t), para “*guardar*” la enfermedad.

Retomando estas interpretaciones de estos pueblos indígenas del bajo río Apaporis, el oro *wiru* (t) condensa una serie de relacionamientos creados a través del trabajo de los *brujos* o *tradicionales* entre los humanos actuales, los astros, los ancestros y los *dueños* que no permiten considerarlo como un objeto “*inerte*” y por eso varias veces me recalcan que “*esta vivo*”, contrarrestando con las nociones de química y biología que separan seres orgánicos e inorgánicos. Es una interpretación que parte de otro patamar ontológico, de otra forma autónoma de ordenar el mundo y lo que existe (HOLBRAAD, PEDERSONS y VIVEIROS DE CASTRO, [2014] 2015; CADENA, 2015; BLASER, 2013a).

Junto con los otros minerales, el oro corporifica una serie de relacionamientos que se mantienen en las prácticas cotidianas indígenas de intercambios recíprocos realizados por los *tradicionales* con estos seres espirituales o *dueños* para generar bienestar a sus poblaciones, fertilidad en la tierra, para “*visionar*” los bailes, las curaciones y así proteger sus territorio, la gente y los seres que los habitan de enfermedades generadas por el rayo, el trueno, enfermedades que traen los fenómenos atmosféricos o enfermedades de época, así como para “*visionar*” enfermedades externas al territorio tradicional. Es decir, a través de sus relacionamientos, *tradicionales* y *dueños* afianzan un vínculo, un “pacto” con el cual se *maneja* una existencia compartida y una protección mutua del mundo, de sus sociedades, incluyendo las sociedades que están bajo el cuidado de la maloca del dueño, *Jasirika wi’a* (t).

Esta es la importancia social que tiene el oro y por eso, como me decía Gerardo Macuna, “*es un elemento fundamental en el manejo tradicional del territorio*”. Es decir, al recalcar que es una defensa de un ser primigéneo que “*está vivo*”, mantienen que su agencia es imprescindible para la protección del territorio, para la salud de las personas y para el

mantenimiento de la tradición *yeoroka* (t) *ketioka* (m), porque además de materializar significados socioculturales también es memoria de encuentros con alteridades –dioses, seres dueños, etc-, interconectado a una serie de imágenes rituales, sonoras, mítico-cosmológicas, prácticas diarias que relacionan sustancias, poderes, palabras y seres que dan continuidad a uno de los tantos modo de ser y habitar un pluriverso (BLASER, 2013(a)(b); ESCOBAR, 2015). Fue a partir de estas consideraciones y los relacionamientos que los *tradicionales* del bajo Apaporis mantienen con estos seres ó dueños que se analizó en espacios rituales y comunitarios el proyecto minero que la Corporación Multinacional *Cosigo* quería desarrollar en su territorio, a la luz de las experiencias que la explotación de oro había acarreado en los lugares sagrados del macro-territorio.

4.2 La “enfermedad del blanco”: el proyecto minero de *Cosigo* en *Yuika* (t) *Yuisi* (m) y los análisis indígenas sobre la explotación de oro en las malocas de los seres primigeneos.

Para los habitantes del bajo Apaporis, la llegada de la empresa *Cosigo* en el año de 2007 con su proyecto minero fue intempestiva e inesperada, aunque como se presentó en la introducción, hace parte de un contexto histórico, legal y político que profundiza un discurso de desarrollo económico capitalista basado en la explotación de “*recursos naturales*”. Fue en este contexto legal, político e histórico que Andy Rendle, director de *Cosigo Frontier* surcursal Colombia, solicitó una concesión minera al interior del territorio del resguardo indígena que pretendía explotar oro a cielo abierto en la serranía y el raudal de la libertad, *yuika* (t) ó *yuisi* (m), el principal lugar sagrado, “*lugar de nacimiento de la humanidad*” para más de los 12 pueblos indígenas que habitan por los rios Apaporis, Pirá-Paraná, Mirití-Paraná y algunos pueblos indígenas del rio Caquetá.

Para el 2007 *Cosigo Frontier* formó una alianza con la compañía TOBIE MINING AND ENERGY INC, una compañía con sede en Texas, EUA, para solicitar una concesión minera en la serranía de la libertad a través de Andy Rendle, área que denominó la empresa “*Taraira sur*” y que obtuvo la concesión de un título minero identificado como *IGH-15001X* dos días después de la declaración del PNN Yaigojé Apaporis. Además, el Estado colombiano concesiono otro título a *Cosigo* identificado como *IH3-16001X* donde desarrolla el llamado “*proyecto machado*”, aunque negó otras 6 solicitudes de concesión por la declaración del PNN Yaigojé Apaporis. Estas solicitudes, junto a 20 que pedían concesiones de títulos mineros en el resguardo indígena del bajo Apaporis, hacen parte de las expectativas

mineras que existen en la frontera colombo-brasilera en los municipios de Taraira (Colombia) y los municipios de *Japura* y *São Gabriel da Cachoeira* en Brasil (Ver **Figura 17**).

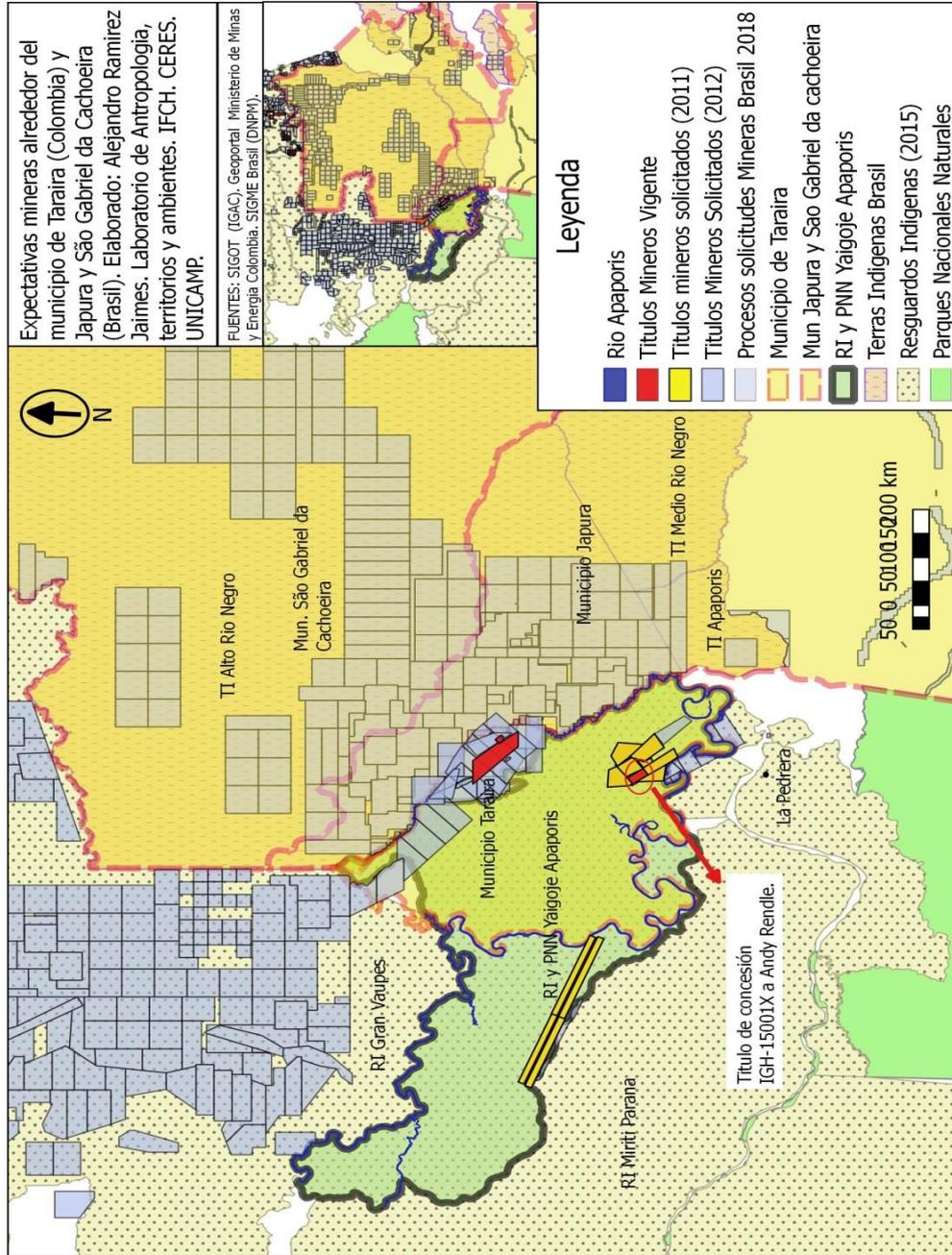


Figura 17 Expectativas mineras en los municipios de Taraira (Vaupés, Colombia), Japura y São Gabriel da Cachoeira (Amazonas, Brasil).

Fuente: Alejandro Ramirez. LATA/CERES. 2018

Estas expectativas económicas se sustentan en los resultados de los conocimientos científicos de los estudios geológicos y geomorfológicos desarrollados por el estado colombiano y la corporación multinacional, que ha denominado esta región como el “*cinturón de oro de Taraira*”, una formación geológica de crestas auríferas que se levantan entre el suroeste de Colombia y el noroeste de Brasil, que según Joseph Montgomeri, Dr en ingeniería y vicepresidente ejecutivo de COSIGO RESOURCES, alberga extensos estratos de oro, siendo potencialmente una de los más grandes distritos de oro inexplorados en el mundo, según las referencias del “*proyecto machado*” (COSIGO, 2014), en donde en general comenta que la geología de esta región es similar a las reservas de oro de la cuenca *Witwatersrand* en África del Sur (Johannesburgo).

Con interés de explotar oro en el llamado “*cinturón de oro de Taraira*”, esta corporación multinacional también ha establecido –según la empresa- “*Acuerdos Únicos*” de explotación con el gobierno brasilero para intervenir un área de 166 mil hectáreas en la vila Jose Mormes, donde se localizaba el “*garimpo de los tukano*” en el igarape Castanho, frontera con Brasil en los municipios de Japurá y Pari Cachoeira, compañía que en Brasil responde al nombre de COSIGO FRONTEIRA PROSPECÇÃO PESQUISA E EXTRAÇÃO MINERAL LTDA. Esta compañía, en el año 2011, firmó un memorando de entendimiento⁹⁴ para implementar los proyectos piloto de extractivismo mineral en el Alto Rio Negro (Içana, Tiquié, Apaporis, Japurá).

Sin embargo, antes de la llegada de la corporación a Taraira, el área no era conocida como “*cinturón de oro de Taraira*”. Esta nominación es consecuencia del desarrollo de prácticas científicas cartográficas, geológicas e intereses del estado que crearon cierto tipo de conocimientos sobre el potencial minero de la región y los estudios y el *marketing* que la corporación multinacional elaboró para que sus accionistas apoyaran sus proyectos, como veremos a continuación. Gran parte de esta región había sido catalogada como un “área de inversión estatal” (art. 355 de la ley 685 de 2001), es decir, un área que ha sido objeto de estudios especiales de exploración minera financiados con recursos estatales, y por lo tanto, los proyectos de explotación allí localizados fueron caracterizados como de “interés nacional”. Uno de los primeros estudios que construyeron la idea de la importancia geológica y minerológica de la región fue el levantamiento cartográfico de la amazonía colombiana

⁹⁴ Este memorando de entendimiento fue firmado por el Secretario de Estado para os povos indígenas del Amazonas (SEIDN), Bonifácio José Baniwa, junto a los líderes Paulo Cristiano Dessano, de Vila José Mormes, en la comunidad indígena de Japurá; Irineu Lauriano Baniwa, líder de Jandu Cachoeira; Pedro Machado Tukano de Pari-Cachoeira, y el vicepresidente de COSIGO RESOURCES, Andy Rendle. Según reportaje, Cosigo tiene 9 solicitudes para explorar oro y aluminio en el municipio de Japurá. Ver: <http://portaldaseind.blogspot.com.br/2011/08/indigenas-se-reunem-e-assinam.html>.

desarrollado a través de imágenes radargramétricas⁹⁵ realizadas por el proyecto PRORADAM⁹⁶ (1974-1979), que según el teniente coronel Alvaro Herrera Celemin (HERRERA, 1975), coordinador de la Fuerzas Armadas para el proyecto, tenía como objetivo:

“efectuar estudios de análisis de los recursos naturales existentes en la zona cubierta por el mismo, y producir mapas temáticos en las diferentes disciplinas de la geología forestal, suelos y uso potencial de la tierra, los cuales servirán de base a estudios más especializados para la explotación técnica y bien dirigida de los recursos naturales que se encuentren. Los límites internacionales pueden definirse con precisión y se obtiene conocimiento exacto de extensas regiones del país, hoy totalmente desconocidas, que pueden representar una inversión de alta retribución económica, que sirva a la vez para integrar el área Sur-Oriental al vasto desarrollo nacional y terminar con la incertidumbre que existe en tan amplia zona de Colombia” (HERRERA, 1975: 2).

Este proyecto cartográfico radargramétrico se desarrolló en Colombia después que Brasil y Venezuela (1971) ya lo habían desarrollado en sus territorios amazónicos de frontera y sobre el área del noroeste amazónico particularmente. En Brasil, el proyecto RADAM Brasil desarrolló planchas cartográficas de lugares con potencial minero que fueron utilizadas por empresas mineras en la década de 1980, áreas como Pari Cachoeira donde las empresa *Parapanema* y *New Gold* comenzaron a intervenir (PERES, 2003), desde donde se expandió la minería hacia el río Taraira y su serranía en Colombia (RUBIANO, 2015), flujo poblacional que conformó, junto con migrantes del interior de Colombia, el actual municipio de Taraira sobrepuesto al sur del territorio del Resguardo Indígena, con una vocación de minería de pequeño porte apoyada por el Estado (DEFENSORIA DEL PUEBLO, 2014; DEPARTAMENTO DEL VAUPÉS, 1998).

Para 1992, la entonces empresa minera del Estado MINERACOL, creada para realizar estudios y la administración de los recursos mineros y carboníferos desarrolló el “*Proyecto aurífero de Taraira*” fase I, que consistía en la exploración geológica de la Serranía de Garimpo y parte de la Serranía de Machado, generando mapas, muestreos y análisis de vetas y rocas. Para 1996 MINERCOL SA –la nueva empresa del Estado- desarrollo en el municipio de Taraira un “*estudio de categorización de reservas auríferas*”. Con el actual

⁹⁵ Se refiere a un sistema conocido como SLAR, un sensor que emite oblicuamente una radiación electromagnética desde el avión y la radiación es recibida en el mismo avión por una antena y un receptor, desplegada en una pantalla de rayos catódicos y registrada fotográficamente en una película para analizar la composición electromagnética del suelo y subsuelo.

⁹⁶ El proyecto PRORADAM Colombia fue desarrollado por un comité compuesto por el entonces Ministerio de defensa nacional, el IGAC, el Centro Interamericano de fotointerpretación y tuvo financiamiento del gobierno de Holanda. Entre otras instituciones estaba el antiguo INDERENA, el instituto colombiano de hidrología, meteorología y adecuación de tierras, INGEOMINAS.

código minero (Ley 685 de 2001), MINERCOL SA desapareció para dejar en manos de compañías privadas la explotación minera, pero sus estudios sirvieron de base a *Cosigo* para desarrollar los estudios técnicos y científicos con el propósito de solicitar el título de concesión minera en el año de 2007, cuando la región ya presentaba mayor control militar por parte de fuerzas del gobierno nacional y cuando realizó, ilegalmente, un estudio de perforación minera en la serranía de la Libertad, sin tener un título concedido ni permiso ambiental de las autoridades ambientales y de las autoridades del resguardo indígena⁹⁷.

En este sentido, estas prácticas que involucran la cartografía basada en imágenes radargramétricas y estudios de geología, geomorfología, estudios de suelo y forestales para identificar los “*recursos naturales potenciales*” de parte del territorio nacional, fueron co-produciéndose entre instituciones científicas e instituciones del Estado, los intereses de gobiernos externos y los intereses de compañías privadas, ensamblaje que sustentan el poder de la misma práctica cartográfica, la ciencia, el estado (TURNBULL [2000] 2003) y la moderna interpretación que divide la naturaleza de la humanidad (LATOURET, 2004). Aspectos contingentes como la localización del oro, la existencia de explotaciones artesanales y condiciones socioculturales particulares como la innovación –para la época- con técnicas de análisis radiométricas para identificar minerales y crear una cartografía del subsuelo, llevan a desplazar con estas categorías –subsuelo, recursos y cartografía- a un plano “*universal*” las características particulares de este territorio, ocultando las prácticas locales específicas con supuestos valores amplios y descritos como “*modernos*”, como por ejemplo considerar los minerales como “*recursos naturales*” a explotar y el “*desarrollo económico capitalista*” como un proceso inevitable.

Este tipo de construcciones sociales y discursos elaborados a través de prácticas y conocimientos científicos basados en un supuesto dominio epistemológico del espacio, la naturaleza y el uso de sus recursos, es apoyado por grupos económicos y políticos al interior del Estado y por fuerzas económicas globales que responden a un supuesto proceso teleológico “abstracto” y “universal” de formación del capital y el Estado, ocultando los vínculos que las personas mantienen con el lugar donde habitan. Retomando aquí el concepto de lugar de Arturo Escobar (ESCOBAR, 2000: 170), quien parte de considerarlo a partir de la

⁹⁷ Este señalamiento lo hago sustentado en varias entrevistas realizadas a indígenas que acompañaron ese levantamiento geológico y a otros que participaron en el proceso de interacción con las comunidades indígenas. Según las fuentes, miembros de COSIGO les pagaban dinero para mediar con las comunidades del Apaporis para facilitar la entrada de la multinacional, servir de guía en el territorio y acompañarlos en las labores de perforación en la serranía de la Libertad, donde perforaron varios pozos a menos de 100 mts para tomar muestras de la composición de las capas de tierra. Reservo sus nombres por seguridad y a petición de varias de las personas entrevistadas.

experiencia de y desde una localidad específica que tiene vínculos de enraizamiento, límites y está relacionada a las prácticas cotidianas, y que entiende la construcción del lugar como un proceso donde las prácticas cotidianas construyen la identidad sin limitarse a pensar que esta construcción obedece solamente a los humanos, ya que los análisis indígenas muestran como el manejo del mundo, de la vida, depende de las interacciones y relacionamientos respetuosos con otros seres con los que habitan.

La forma en que los indígenas del bajo Apaporis reunidos en ACIYA se informaron sobre el propósito de *Cosigo* en desarrollar un proyecto minero en la serranía de la libertad y en el chorro, no obedece a un proceso de información o consulta previa (Ley 21 de 1991 que ratifica la OIT 169) desarrollado por miembros de las instituciones del Estado o la corporación multinacional en las comunidades indígenas del resguardo. Enterarse de esta solicitud de concesión fue producto de las alianzas generadas históricamente de ACIYA con la FGA y de los “acuerdos” y “compromisos” que tiene su director Martín V. Hildebrand con la protección de los territorios indígenas⁹⁸ que el mismo ayudó a consolidar (Ver p.143). Gerardo Macuna mencionó como se enteraron del proyecto minero de *Cosigo*:

“A finales de 2007 en octubre, recibo una llamada de Martín Von Hildebrand, donde me expresa que hay una multinacional que está entrando dentro del territorio y están haciendo unos acuerdos con Ingeominas para concesiones. Y dentro de esa amenaza grande estaban las 10.000 hectáreas de concesión de Taraira y que está limitando con nuestro resguardo. Y varias de esas propuestas estaban [...] Me llama a mí, para que yo le cuente a los tradicionales que hay una amenaza, y muchos de los permisos estaban dirigidos a la libertad y toda la serranía de la libertad, mejor dicho, punto estratégico y de vital importancia para la cultura, porque no solo de la libertad depende de nosotros, sino que ahí la mayoría de los grupos étnicos que habita el Vaupes, Caquetá, Mirití, y Apaporis, todos son originarios de ahí. Entonces yo cuento en el mambeo a mi papá por la tarde, un espacio de análisis comparativo sobre la explotación que ya había pasado en Araracuara y que se estaba pasando en Taraira. Lugares de importancia culturalmente, porque son conexiones, caminos, postes, unos pilares que soportan el mundo, como también el manejo tradicional del territorio y las curaciones. En la mañana yo me comunico con Rondón y con Benjamin, porque a los tres días tenía que dar una respuesta a la fundación” (Gerardo Macuna. Entrevista. 11/06/2015. El Cocotal –río Caquetá-).

⁹⁸ Martín V. Hildebrand tiene relaciones de alianza ritual con los *yairimara*, sus dos hijos son bautizados ritualmente con nombres de estos grupos. Así mismo, mantiene compromisos políticos para la protección del territorio con apoyos jurídicos y legales además de desarrollar proyectos con su FGA. Entrevista 13/06/2015.

Lo primero que quiero resaltar es la valoración que hace Gerardo sobre el lugar sagrado de la libertad como punto de origen de los pueblos indígenas de los ríos Apaporis, Caquetá, Mirití-Paraná, Pirá-Paraná y Vaupés, de *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m) o el macro-territorio chamanístico. Gerardo dice que es un “*lugar donde se origina la brujería*”, es decir, donde tuvieron lugar acontecimientos históricos importantes para sus pueblos que son rememorados en sus historias *majaroka* (t) y *basaoka* (m), donde se localizan elementos rituales importantes para los bailes y las curaciones y de los cuales se desprende la palabra de curación, la palabra de vida *yeoroka* (t) ó *ketioka* (m), es decir, las recitaciones, conocimientos y poderes que negocian los *tradicionales* para curar enfermedades de las personas, del territorio y del mundo, lugares y elementos rituales importantes para “*guardar*” las enfermedades. Sobre este lugar, Edilberto Tanimuca decía:

“La libertad es un lugar mayor, es la capital, es el punto, la raíz, la libertad es el presidente de los sitios sagrados, todo lo que hay es de ese espíritu. Por eso es que es intocable, de ahí ya se expanden las otras carreteras, los sitios sagrados que corresponden a este territorio, a otros, el macro-territorio, por eso es que, eso es lo que está afectando, ahí viene la enfermedad de dolor de cabeza, puyas, calambre, bueno de todo porque eso es intocable, ¡ahí está el dueño vivo!” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 15/01/2017. Bellavista).

Como menciona Edilberto, *Yuika* (t) *Yuisi* (m) o el raudal de La Libertad es un lugar con gran importancia debido a que allí tiene su maloca varios de los seres primordiales, como *Miromaki Jasiri Wi’a*, quien trajo para los indígenas el principal ritual con el cual se reproducen los distintos grupos del macro-territorio, se fertilizan los animales y se da vida al mundo en general, además de otros lugares que contienen otros elementos rituales para el manejo tradicional del territorio. Es decir, es un lugar de origen que conecta, “*se expanden las otras carreteras*” y conecta los otros lugares sagrados, tradicionales y pueblos que hacen parte del macro-territorio, como un nodo que conecta los otros puntos en la red, aspecto particular de la noción de territorio de estos pueblos que identifican el macro-territorio *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m) como una gran maloca, con sus lugares sagrados identificados como postes que son los cerros, raudales que son bancos de pensamiento, lugares que son curación, es decir, organizada como una gran maloca multiétnica (CAYÓN, 2013; FRANKY, 2004) (Ver **Figura 9**).

temporalmente, por épocas, por tiempo, por días, estuvieran limpiando para que el mundo estuviera sano, bien, la época de todos los tiempos. Entonces así viene la relación con el mundo blanco, el paisano va conociendo ropa, anzuelo, sal, jabón, mechera, linterna, entonces como él mismo [el blanco] está trayendo eso, esa enfermedad, ya el paisano le hizo falta en una temporada. Pues miraron que la plata estaba ahí, pues el mismo blanco viene y enseña eso, donde es que esta la plata. Digamos que ya ahí ya comienza los problemas, la enfermedad del blanco” (Edilberto Tanimuca. Mambeadero. 03/02/2015. Bellavista).

Esta mención de Edilberto, que parece una visión apocalíptica seguida de una reflexión sobre la transformación del modo de vida de sus abuelos, muestra los efectos de una articulación histórica asimétrica a economías extractivas, unas situaciones de contacto interétnico que destacan el tipo de “*relación con el mundo blanco*” que los vuelve más vulnerables a sus enfermedades y más dependientes de sus mercancías como la “*enfermedad del blanco*” (BUCHILLET (org) 1991; GALLOIS, 1991; ALBERT & RAMOS (org), 2002). Es una imagen que trae a la memoria la experiencia histórica de estos pueblos indígenas: un primer momento de minería artesanal en Taraira (1984), un segundo momento más reciente con dragas⁹⁹ sobre el río en el medio Caquetá (2000), aunque las explotaciones mineras informales siguen desarrollándose actualmente en estos dos lugares, mientras el gobierno abre paso a la minería de gran impacto a cielo abierto a las multinacionales mientras que niega y judicializa la pequeña minería (RUBIANO, 2015; ROMERO, 2016).

Un año después que Edilberto me relató todo lo que venía con la explotación, “*la enfermedad del blanco*”, que se refiere tanto a las consecuencias de la minería como a la dependencia de las mercancías, leí una descripción hecha por el antropólogo Jorge Pozzobón ([2002] 2013) en su libro “*voçes brancos não tem alma” histórias de fronteira*”, en la cual escenifica el contexto social y conflictivo que se vivió en la región de Traíra o Taraira entre 1988 y 1992, cuando la empresa de Paranapanema obtuvo la concesión para trabajar en el “*garimpo de los tukano*” por el *igarape Castanho* y comenzaba la expansión minera hacia el río *Traíra* o río *Taraira*, que marca la frontera entre las dos naciones. Walter Rojas, indígena Bará de Trinidad-Tiquié que vive en la comunidad de Bellavista trabajó vendiendo “*remesa*” en los campamentos mineros en aquella época con Claudio Barreto -su tío-, ratificaba muchos hechos relatados por Pozzobon y describía la *sosobra* con la cual vivían los habitantes indígenas en ese momento, con el control guerrillero de la zona y el fortalecimiento del control fronterizo de la región por las fuerzas armadas colombianas y brasileras:

⁹⁹ Dragas son balsas de madera que tienen la infraestructura mínima y los equipos necesarios para escavar la tierra debajo de las aguas y extraer el material extraído hasta la superficie. Por su parte, minería artesanal se refiere a la minería ejercida por pequeños mineros en socavones o en lugares y la minería a cielo abierto desarrollada por las corporaciones multinacionales.

“En ese tiempo todo era dominado por la guerrilla. Eran los que mandaban y tenían un conflicto con el destacamento militar Paranapanema, que era de una empresa minera de Brasil. La guerrilla hizo una toma, quito el armamento y radios, en 1992. En ese momento se militarizó toda la zona, y en ese momento se habían venido para la libertad. Ya en ese momento se organizó para ser municipio, tenía escuela, puesto de salud y oficina de corregimiento. Ese año estaba militarizado y no se podía andar sin documentos. El corregidor Tito Vargas era el patrón y cayó por indocumentado. El ejército dijo “todo los indígenas eran de la guerrilla”. No dejaban subir anzuelos, ni cartuchos para escopeta, porque decían que todo era para la guerrilla. Después el mismo Tito le dijo al ejército que nosotros [indígenas] conocíamos los caminos de la serranía y el ejército nos reclutó, aunque no sabía como era. Ahí sí salió mi pensamiento” (Walter Rojas. Entrevista. 28/01/2015. Bellavista).

Cuando Walter dice *“ahí sí salió mi pensamiento”* me manifestaba que fue el momento que tomo consciencia de lo que estaba viviendo, el riesgo de trabajar en las minas, a pesar que no entró a minear directamente. Aloisio Cabalzar (1996) también menciona las pésimas condiciones de vida en este garimpo, y en ese año la FOIRN denunciaba la llegada de cerca de 4.000 “garimpeiros” que amenazaban la tierra indígena. De la misma forma, otros trabajos como el de Marco Tobón (2016) sobre la guerra y la minería en el medio Caquetá y el trabajo de Mauricio Romero (2016) sobre las encrucijadas de la minería indígena en la misma región, permiten acercarnos a las violencias que encarnan este tipo de explotación y las prácticas culturales políticas agenciadas para enfrentar el confinamiento armado propiciado por grupos guerrilleros y miembros del ejército que se instalan en sus territorios, áreas abiertas a nuevas investigaciones.

Edilberto me comentaba que en estos trabajos mineros, algunos adultos y otros jóvenes del río se habían ido a *“minear”* por *“necesidad”*. Hablando con algunos de ellos, me comentaban que fueron a las minas debido a que necesitaban comprar *“ropa, jabón, platos, linternas”*; otra joven mujer me comentaban que debían minear *“para sostener a mis hermanitos y familiares”*, quienes dependían de ella, y como muchos otros, al salir a estudiar a los municipios de Taraira, a La Pedrera, a Mitú o a Leticia, necesitaban útiles escolares y alimentos que debían asumir de cualquier forma, debido a la falta de oportunidades laborales en la región y a la falta de subsidios económicos del Estado para los estudiantes indígenas.

La participación de indígenas en la minería no es una cuestión de simple elección, sino de un contexto mayor marcado por la falta de garantías sociales, laborales y económicas por parte del Estado, basado en una mediación narrativa y sociológica que ha caracterizado la región como *“inhospita”* y *“salvaje”* (TAUSSIG, ([1946] 2002), sustentando la existencia de

diferentes ciclos extractivos fuera de principios legales que sustentan el marco del Estado-Nación, pero que sin importar esta ficción, hacen parte del mismo capitalismo. La dependencia de mercancías vitales para su actual reproducción física y social se complementa con la producción local indígena (caza, pesca, recolección y cultivo), pero los expone a una situación en que trabajos temporales en la minería resuelven parte de las “necesidades” actuales. Tal como lo expone Mauricio Romero (2016) en su análisis de la minería indígena en medio Caquetá, es una “*encrucijada*” en que se ven compelidos a participar para conseguir una reproducción física integral.

Pero el proyecto de *Cosigo* no era una pequeña minería informal y además estaba localizándose en *Yuika* (t) *Yuisi* (m) o raudal de la Libertad, dentro de su resguardo indígena. Por eso cuando se enteran del proyecto minero a finales de 2007 los *tradicionales* Rondón y Benjamín Tanimuca desarrollan sus prácticas rituales para detener esa enfermedad. Conversando con Edilberto, me decía que fue desde las malocas donde los *tradicionales* comenzaron a trabajar para “*atajar*” la “*enfermedad del blanco*”:

“En este espacio [dentro de la maloca], pensaron, curando en las épocas, pronosticando que va a pasar, como están de aquí en algunos años, que problema va a haber, pues si dejamos avanzar eso; de ahí ya se reúnen, así ya, se reúnen después de mucho trabajo ya en curaciones, estar curando, ellos miran de hacer las curaciones aquí en la maloca, en las actividades, en las épocas, van cambiando, digamos que la enfermedad va llegando, las cosas del blanco van llegando, los problemas viniendo, mirando en otro extremo del mundo, donde que eran selva como están viviendo actualmente, pensando, el mismo gobierno está negociando, los ministerios están negociando con otros países más avanzados...” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 03/02/2015. Bellavista).

Como mencionado por Edilberto y confirmado por Maximiliano Tanimuca, hijo del *tradicional* Rondón Tanimuca de la comunidad de la Playa, las primeras acciones que estos dos *tradicionales* del bajo Apaporis desarrollaron en sus malocas fue comenzar a “*visionar*” lo que podría acontecer si entraba la minería a la zona de la Libertad. Para eso los *tradicionales* realizaron sus bailes rituales y curaciones, es decir, activaron sus conocimientos y relacionamientos con los dueños de las épocas y de los lugares sagrados para “*ver*” a futuro que pasaría si entraba la minería a destruir los lugares sagrados y como podrían detenerla. Según Edilberto, una de las imágenes que visionó su padre fue la llegada del blanco dentro del resguardo¹⁰⁰, pero un blanco que no era solamente el colombiano sino también blancos de “*otros países*”, un área encerrada con alambre, rodeada de gente armada, la construcción de

¹⁰⁰ Actualmente en ninguna de las 19 comunidades del resguardo viven personas que no sean indígenas. Solamente en la comunidad de Bocas de Taraira vive Benigno Perilla, que según la gente de la región su madre es una indígena del Vaupés y su padre es blanco.

una pista aérea en la serranía de la Libertad y otra al norte del resguardo, la llegada de fuerzas armadas (regulares e irregulares), el desplazamiento de varias comunidades indígenas, la pérdida de conocimientos sobre historias, bailes, el mantenimiento de la chagra y ya no habría “*curación*”, lo cual haría que llegaran “*enfermedades raras*” al territorio, un pronóstico que llevaba a considerar que si la minería entraba a la serranía o al raudal de *yuika* (t), “*estaríamos acabados en menos de 20 años Alejo*”, comentaba Edilberto.

Para Edilberto y otros jóvenes líderes era muy claro que todo lo que el *tradicional* Benjamín Tanimuca visionó podría ocurrir si entraba la minería a *Yuika* (t). Sin embargo, para entender un poco mejor sobre estas afectaciones, en el *mambeadero* le pedí a Edilberto que me explicara como la minería podría acabar con la “*curación*”, a lo que me respondió:

“Por eso es que el paisano dice, desde que se acabe la selva, no hay vida para nosotros, no hay curación. Que vamos a curar, ¿solo nombre?, en el pensamiento hay, pero no hay en el monte...representación. Eso es lo que dice el paisano. Por eso es que es prohibido de acabar la selva. Se acabó la selva, no hay curación. Nos matamos. Se acaba la selva pues nos estamos acabando; se acabó la selva no hay brujería. Hay en pensamiento pero no da esa autoridad, no hay un lugar. Por eso los brujos dicen, para llegar a organizar un lugar sagrado, para llegar allá, allá hay bancos, hay tabacales, sus cocales, organizado con lo que dios los dejó para cuidarlos. Hay un espacio donde que el pensamiento del brujo tiene que llegar, sentarse en el banco allá, hacer eso, en el lugar sagrado. Puede ser oro, piedra, gasolina, lo que sea. Lo que sea. Si el blanco lo sacó, el pensamiento del brujo no llega a un banco donde se sienta bien para trabajar cómodo, no hay. Entonces no se puede sentar ahí en cualquier parte, se cansa rápido [...] Se sacan el oro, lo explotan, se sacan las cuyas para sacar el mal, como el blanco si lo mira como cosa de valor [dinero] lo saca, y las consecuencias las vivimos todos, los canceres, la guerra, se matan, el mundo mismo, problemas, viven guerras, se matan, explotan bombas, el mundo mismo, ... el blanco es el más culpable en eso, acá lo estamos cuidando, lo estamos guardando para que no salga ese mal (Edilberto Tanimuca. Mambeadero. 03/02/2015. Bellavista).

Esa noche después del *mambeadero* que acabó a la una de la madrugada, me puse a pensar desde mi hamaca en lo que hablamos mientras hacia el guión del *mambeadero* en mi cuaderno de campo. Retumbaba en mí esa frase “*desde que se acabe la selva, no hay vida para nosotros, no hay curación*”, mientras veía al *tradicional* Benjamín entre las sombras que la vela esparcía por la maloca sentado en su banco para “*revisar*” como estaban los dueños, “*curando*”, recorriendo sus malocas con su pensamiento, con su espíritu, dándoles “*mambeada*” –me decía- para que estuvieran en calma. Ahora entiendo cómo al no haber selva, no existir materialmente “*lugar*”, las historias y las curaciones serían solo pensamiento, y los seres y las potencias con quienes pactaron cuidar la vida no los atenderían. Sin selva, los

bailes que establecen relaciones y las curaciones que siguen el “ordenamiento hecho por los dioses” no tendrían sentido. Sin bancos para intercambiar la vitalidad con estos seres, sin selva, no existiría la brujería pues el mundo que le da soporte, que la representa, la explica y sobre la cual tiene eficacia no existiría.



Figura 19 Dibujo de Edilberto Tanimuca sobre la maloca de un ser primigenio en el río Apaporis.

(Fuente: ACIYA-PNN: 2015. Cartilla de investigación endógena de los *yairimara* tanimucas de la comunidad de Bellavista. En el dibujo aparecen la banca, el soporte de la cuya y el collar como ornamentos de este ser primordial).

Desde la perspectiva chamanística de los *tradicionales*, *yeoroka* (t) *ketioka* (m) o la palabra de curación, la historia que ordena, la maloca, el tabaco y la coca, necesariamente vinculan las características del espacio, su representación, que permite situarlos en un espacio tiempo, una memoria colectiva (PIETRAFESA DE GODOI, 1998) que explica el sentido de la vida y el origen de los seres, animales y plantas que conviven en el territorio, activando las potencias benéficas, los procesos y poderes para cuidar la vida. Por eso Edilberto cuestiona que solo la palabra tenga efecto al decir “*Hay en pensamiento pero no da esa autoridad, no hay un lugar*”, dejando entrever que es en el relacionamiento con los dueños, con las esencias o poderes contenidas en la materialidad del espacio (aire, el agua y la tierra) lo que da autoridad para que la curación exista. Por ello, al no haber “*bancos*” los especialistas rituales se cansan, no pueden “*sentarse cómodos*” a negociar, pues al desbaratar la maloca de este ser

no hay con que negociar, no hay coca y tabaco que son su alimento espiritual, rompiendo las relaciones de respeto, reciprocidad y cuidado mutuo con sus *dueños*.

Un par de noches antes mambeando con el *tradicional* Benjamín Tanimuca y Rogelio Yauna, Rogelio me daba un ejemplo interesante sobre los perjuicios al trabajo chamánico de los *tradicionales* que ocasionaba la explotación minera en lugares sagrados, y por ende, a la vida en la “*selva indígena*”:

Rogelio: Allá donde ellos están rezando allá ellos van, por ejemplo, si hay una ...pongamos una escalera, un puente. Usted va caminando bien, usted va caminando bien, y hay un espacio que no hay, usted ¿cómo va a pisar ahí?.

Benjamín: No hay, ya debaratado ya.

Rogelio: Por eso es que donde que ellos trabajan oro, ya ellos en pensamiento no está bien. Ahí le hace falta un banco ya.

Benjamín: Que pensamiento de uno viene por allá de ciencia, como dice ciencia. Ya, ustedes no saben [los blancos]. Para nosotros indígena, aquí yo estoy sentado, pero mi pensamiento ahorita, yo voy a estar por allá, voy a sentar asiento de mundo, cepa de mundo [Ja'atica] con mi espíritu. Yo aquí [su cuerpo], mi espíritu está por allá. Así uno está haciendo una curación de mundo, para mejoramiento de mundo, para ver que es lo que está, a donde pasa mal, porque es que está tiempo de lluvia, tiempo de trueno, tiempo de viento, está haciendo todo ahorita. Nosotros decimos está dañando mundo. No estamos cuidando bien eso. No está haciendo caso. Ellos están diciendo [dueños] “ustedes están jugando, tienen que estar jugando”. No era así tiempo. Ahí manda enfermedad acá, “¿que es lo que usted quiere?” [Preguntan los dueños]. No ve que está vivo, ¡vivo!, ¡esta tierra está vivo!, uno por acá, otro por allá” (Mambeadero. 01/02/2015. Bellavista).

El ejemplo de la escalera o del puente de Rogelio nos permite reflexionar cómo la afectación de un lugar sagrado afecta a todo la red de lugares que son conectados desde *Yuika* (t) o *Yuisi* (m), pues es la circulación del pensamiento o espíritu del *tradicional* por estos “*camino*s” que estas malocas conforman lo que permite que los *tradicionales* hagan su recorrido “*descansando*”, sentándose en sus “*bancos de pensamiento*”, “*ordenando el mundo*”. El *tradicional* Benjamín menciona “*No están haciendo caso...no era así tiempo*”, refiriéndose a que los dueños no responden como respondían antes, ya que la destrucción de lugares sagrados ya ha afectado la efectividad en las curaciones porque es el cuidado mutuo el que permite esa efectividad, “*no estamos cuidando bien eso*” –dice-; sin ese cuidado, el respeto y el relacionamiento se pierden, “*ustedes están jugando*”, y “*ahí manda enfermedad*”.

Por otro lado, Gonzalo Macuna me comentaba que era “*el soplo, el aire que soplaban los tradicionales dando coca*” a los seres dueños de los lugares sagrados, lo que hacía efectiva la curación. Gonzalo seguía diciendo:

“Ese soplo lo hacen todos los tradicionales del macro-territorio y ahí está la protección del territorio. Cuando un lugar sagrado se daña, la curación pierde efectividad, el soplo no circula como debería ser. Por eso dicen que cuando se saca el oro se afecta la visión del tradicional. Ya no pueden ver bien las enfermedades, ya no pueden visionar igual que como visionaban antes, afectando las curaciones” (Gonzalo Macuna. Entrevista. 27/01/2015. El Cocotal –rio Caqueta-).

El soplo aunado a la coca, es lo que trae vida a los seres primigenios y lo que permite mantener relaciones de intercambio de vitalidad entre estos seres y los seres humanos, “caminos” que los tradicionales recorren pasando “en pensamiento”, “espiritualmente” de un lugar sagrado a otro ofreciendo coca. Según Luis Cayón (2013: 268, 417), *usi wasoare* (m), es el *intercambio de vitalidad*, intercambio en el cual los chamanes dan coca y tabaco a los seres primigenios o dueños, que como me decía el *tradicional* Benjamín Tanimuca es su alimento espiritual¹⁰¹. Otros chamanismos también utilizan las mismas herramientas para intercambiar vitalidad y traer a la vida a estos seres. Marisol de la Cadena (2015: 179) se refiere al soplo del *K'intu* para los *yachay* (chamanes) andinos, mencionando que con el soplo sobre las hojas de coca y hacia los seres tierra ó *tirakuna* se traen a la vida en el evento que requiere su presencia.

Pretendí mostrar como los discursos y prácticas construyen y enactúan mundos (CADENA, 2015; BLASER, 2013a). Prácticas científicas han creado una visión de “*desarrollo económico*” intentando subordinar a los pueblos indígenas a un Estado-Nación y a un sistema internacional capitalista en el que prevalece cierto tipo de relaciones entre humanos y una separación dicotómica entre humanos y la naturaleza, creando una serie de asimetrías en el poder bajo las cuales los indígenas responden no solo en el campo de los derechos sino más allá, con sus propias prácticas rituales y cotidianas, sus valores éticos y su autonomía. En una “*encrucijada*” avasallante creada por la llegada de la “*locomotora minera*” del gobierno de Alvaro Uribe al bajo Apaporis, las *autoridades tradicionales*, *capitanes* y líderes analizan entre las grietas del mismo sistema de poder un medio para “*defender*” su territorio, para dar continuidad a una forma de vivir y una manera de existir en esa “*selva indígena*”.

¹⁰¹ Solo como mención puntual, la coca y el tabaco que se intercambia no son las humanas, pues esto traería enfermedades. Es la coca y el tabaco de ellos, elementos que componen parte de la maloca de estos seres *Jasirika* (t).

4.3 “Enfermedad occidental se cura con remedio occidental”: movilización social, alianzas y acuerdos para proteger el territorio y su manejo tradicional.

Maximiliano Tanimuca me comentaba cómo su papá, a finales de 2007, recibió una comisión de *Cosigo* que subió por todas las comunidades del resguardo hasta La Playa, su comunidad. La comisión había entrado sin solicitar permiso a ACIYA, sin avisar, presentar y concertar las actividades a desarrollar en las comunidades del resguardo y estaba compuesta por dos funcionarios de *Cosigo* y un par de indígenas de algunas comunidades del margen Vaupés. Después de escuchar, hablar y expresar su negativa al proyecto, según Maximiliano los miembros de la comisión fueron contundentes a decir “*Así usted quiera o no quiera vamos a hacer minería*”, lo que molesto al *tradicional* Rondón Tanimuca, quien ya había adelantado una acción de tutela para proteger *Yuika* (t) de la instalación de una Comisaría y un cuarto frío en la década de 1990. Maximiliano me decía que después de volver de pescar su padre pensó y comentó en su maloca lo siguiente:

“Esta situación no está buena para nosotros. Con lo que tenemos resguardo [resguardo indígena], con lo que hemos hablado, yo estoy viendo que no hay salida para nosotros. De aquí a dos años este problema se puede llegar. No hay curación. Así uno sepa mucho curación, no hay como defenderlo. Enfermedad de blanco hay que curarlo con medicina del blanco. ¿Que toca buscar? Con el gobierno de Colombia, cual de esa cantidad que tiene [instituciones] nos sirve para nosotros. Tener alianzas, tener gente para defender este territorio. No es bueno que hagan la explotación. Bueno, yo necesito un congreso. Voy a hablar con FUNDACIÓN GAIA que convoque un congreso para hablar entre los tradicionales”. Y se logró ese congreso, donde él explica esa situación, donde él cuenta, como desde el origen miramos esa visión, como lo caminamos nosotros” (Maximiliano Tanimuca. Entrevista. 18/06/2015. El Cocotal).

Las palabras que dan título a esta disertación tienen origen allí, fueron dichas por el *tradicional* Rondón Tanimuca en su ejercicio de analizar el problema de la minería en *Yuika* (t). Fue este análisis de la “*encrucijada*” a que los llevo la solicitud minera de *Cosigo*, lo que generó una movilización social al interior de las comunidades para decidir cómo proteger el territorio de la mano con las instituciones del Estado Colombiano, pues la “*enfermedad del blanco*” al no tener origen en el mundo indígena, necesitaría “*medicina del blanco*”, es decir, utilizar los mismos poderes del “blanco” para arreglar la asimetría de poder que la multinacional minera creaba frente al ejercicio de su autonomía política y entre sus comunidades (BUCHILLET (org) 1991; GALLOIS, 1991).

Ese congreso que habla Maximiliano fue realizado los días 26 al 28 de febrero de 2008 en la maloca de la comunidad de Centro Providencia. Según Gerardo Macuna, fue convocado “*extraordinariamente*” para analizar “*el manejo del territorio y las amenazas del territorio*”. La FGA financió la realización de ese congreso¹⁰². Ahí estuvieron los principales *tradicionales* del resguardo y los *capitanes* de las 17 comunidades¹⁰³, junto con Martín Von Hildebrand y Juan Carlos Preciado, abogado que ha trabajado con la FGA desde varios años atrás. En el congreso extraordinario, los *tradicionales* Rondón y Benjamín Tanimuca, junto con otros *tradicionales* del territorio, comienzan a comentar y a socializar a los asistentes sus “*visiones*”, lo que pensaron y encontraron haciendo sus rituales sobre las consecuencias del proyecto minero en *Yuika* (t). En esta reunión socializaron la forma en que recorren los lugares sagrados para curar el mundo, su importancia, sus funciones en la protección del territorio. Gerardo Macuna, que para entonces era el secretario de territorio de ACIYA, decía:

“Los tradicionales ahí analizaron, a pesar de solo de tener esa amenaza, de tiempo de la amenaza, estaba amenazado ya por todo lo que se ha explotado en la libertad, Uga, Taraira, Araracuara, y básicamente para los grupos indígenas, los pueblos primitivos del yaigoje apaporis, los tradicionales han dicho que los bancos de curaciones habían disminuido bastante. Entonces ¿qué pasa cuando los bancos de curaciones se disminuyen?, así usted esté remendando parte por parte ella se rompe por otra parte, porque ya existe ese deterioro, eso es lo que pasa con las curaciones. Yo hablo mucho con mi padrino Benjamin [Benjamín Tanimuca] “Ahijado, nosotros estamos como remendando casa vieja”, quiere decir que por falta de todo eso [los lugares sagrados destruidos], la madre tierra no hace caso ya a las curaciones. No le llega una curación como antiguamente se hacía [...]. Los tradicionales hicieron un análisis desde lo tradicional, no desde lo político Alejandro, pensando uno [un tradicional] tenía que curar tabaco, otro tenía que curar breo, mejor dicho, cómo íbamos realmente a hacer frente a esa amenaza, que decisión deberíamos tomar nosotros, y en caso de tomar decisiones a que nos íbamos a comprometer de esa protección del territorio. Ahí es que Rondón saca la palabra cuando una enfermedad viene del mundo occidental, el remedio hay que buscarlo allá. Esas fueron las palabras que yo ratifiqué en una intervención en una conferencia allá en Bogotá”” (Gerardo Macuna. Entrevista. 15/06/2015. El Cocotal).

Como resalta Gerardo Macuna, el acto ritual es reflexivo, un análisis de la “*encrucijada*” minera hecha desde “*lo tradicional*”, diferente de la política vernácula entre hombres (STENGER, [1997] 2014; CADENA, 2009; 2015). Es decir, esta reflexión en un

¹⁰² La FGA dentro de su programa de trabajo nacional e internacional con la Fundación Gaia Londres, el apoyo a la protección de lugares sagrados se reconoce como apoyo a las formas de autogobierno de los territorios tradicionales indígenas y formas de conservación ambiental, y viene realizándose desde la década de 1980 en la región, donde la FGA avanzaba con el acompañamiento a los planes de ordenamiento ambiental y territorial de varias asociaciones indígenas (THOURLEY AND M. GUNN: 2008).

¹⁰³ En el acta del Congreso aparecen la firma de los 17 capitanes de diferentes comunidades. Para ese año (2008) no estaban constituidas oficialmente las comunidades de Awaurita ni tampoco Villa Rica. No aparece la firma del tradicional o capitán de Jirijirimo.

espacio ritual fundamentado en sus bases cosmologicas, ontologicas y sus obligaciones morales, aparece como el ejercicio de su autonomía (ver p.156). Curar tabaco, breo y coca dentro de la maloca es tender puentes de comunicación con los seres que poblan su cosmos, los *Jasirika*, los *dueños* y sus dioses, traerlos a la vida en el acto mismo de nombrarlos, un acción ritual reflexiva y comunicativa en un contexto de amenaza minera que permite reordenar las relaciones entre seres humanos y seres de la primera humanidad en un solo colectivo, y las relaciones sociales entre humanos a la luz de la misma relación (TAMBIAH, 1985; WAGNER, 1984; SIDOROVA, 2000).

Según Luis Cayón (2013) “*Curar es la forma de poner en relación las agencias de todo lo que constituye el mundo con las personas humanas, y para que exista y se mantenga la vida*” (p. 416). El breo chamánico –me decía el *tradicional* Benjamín-, los antiguos *tradicionales* decían que era el propio dedo meñique de los *Īmāri mākārā*, mientras que la hoja de tabaco era parte de su oreja. Ya el tabaco y la coca son tomadas como “*personas*”, plantas de poder que están relacionadas con la generación de la vida, herramientas de invocación y transformación del chamán (CAYÓN, 2013; FRANKY, 2004). Al curar breo, tabaco y coca, los *tradicionales* del bajo Apaporis implicaron en su análisis a los seres primigeneos o *Jasirika*, así como implicarían al mismo estado colombiano, “*la política*”, pues la enfermedad necesitaba “*medicina del blanco*” al tener su origen en el “*mundo blanco*” (BUCHILLET (org), 1991).

Gerardo decía que después de escuchar las palabras del *tradicional* Rondón Tanimuca, Martín Von Hildebrand hablo y dijo que de pronto había que “*comprometer al Estado*”, lo que ratificó Martín V. Hildebrand. En ese momento Leonardo Rodriguez señaló que la única figura que cuidaba el suelo y subsuelo era parques. Ahí mismo preguntaron a Juan Carlos Preciado –abogado- y él explicó que la única institución del nivel central del gobierno que podía proteger el subsuelo era PNNC, la categoría territorial de Parque Nacional Natural, sobre lo cual comenzaron a analizar los trabajos que los funcionarios de parques venían desarrollando en la región, su participación en el programa de Mosaicos de Conservación¹⁰⁴ como resguardo indígena para establecer “acuerdos de manejo” de los

¹⁰⁴ El programa de Mosaicos de Conservación era el componente numero dos del proyecto Fondo para la Conservación de las Áreas Protegidas” financiado por el GEF. Fue ejecutado por el Fondo Patrimonio Natural en alianza con Parques Nacionales Naturales de Colombia y con el apoyo del Banco Mundial como agencia implementadora del GEF, entre 2006 y 2012. El Programa *Mosaicos de Conservación* tuvo como objetivo aportar a la conservación de las áreas protegidas y la biodiversidad de importancia global, através de un enfoque de conservación a escala de paisaje. Los “mosaicos de conservación” desde el punto de vista ecológico, se conciben como “*redes de áreas protegidas y paisajes complementarios que incluyen combinaciones de parques nacionales, paisajes terrestres de producción y territorios de propiedad étnica colectiva*”. En este

recursos naturales, y la propuesta que el ministerio de medio ambiente y parques nacionales naturales había hecho una década atrás para sobreponer un parque nacional natural en el resguardo, me comentaba Leonardo Rodríguez.

Observando los relacionamientos que mantienen con el Estado y tomando la decisión de buscar alianzas con PNNC para proteger el subsuelo del resguardo indígena, la asamblea decide sobreponer un parque nacional natural a su resguardo. Tomada la decisión, me comentaba Maximiliano, su papá decide comprometer a los *Jasirika*, dueños o seres primordiales y a las *autoridades tradicionales* a través de una “*curación*” para crear el parque, recorriendo los caminos de curación formados por todos los lugares sagrados para “*arreglar*” o “*alinearse*” el problema que estaba dejando la enfermedad de blanco en su territorio. Según su hijo Maximiliano:

“Ahí dijo Rondón “aquí lo que vamos a hacer ¿sabe es que? Vamos a curar”. El invitó a los demás tradicionales, cogieron breo y tabaco y se sentaron a curar. Dar ese pensamiento, ese alineamiento, para formalizar ese Parque Nacional Yaigojé de acuerdo al pensamiento. De acuerdo al pensamiento, unificando esa relación para que haya una posición conforme a constituir ese parque. Ellos hicieron esa curación. “De aquí tres, cuatro años, menos, es posible que esto se vuelva parque nacional” [dijo su padre Rondón a la asamblea]. Como la curación cubre toda esa jurisdicción [macro-territorio], todos esos grupos étnicos quedan bloqueados. Eso es muy difícil que otro llegue a desbaratar ese pensamiento. Muy difícil. Para eso uno tiene que saber así como ese man lo dijo, de todo ese territorio, de todo ese pensamiento, [ahí] uno lo puede descuadrar, de lo contrario no puede, que hable, por eso es que lograron crear ese parque, con su pensamiento, con su objetivo propio, acordando con las partes, asesorando, explicando a ellos que es lo que quieren hacer, así lograron la constitución de ese parque” (Maximiliano Tanimuca. Entrevista. 18/06/2015. El Cocotal).

La curación era un “*alineamiento*” basado en la palabra de curación *yeoroka* (t) o *ketioka* (m), que en su recorrido invoca a los seres *Jasirika* (t) y en el soplo activa y comunica sus poderes, con el pensamiento de las *autoridades tradicionales* que también recorrieron el camino, una invocación a los *Jasirika* para reestablecer la confianza y solicitar su ayuda en la protección del macro-territorio, apoyando la decisión tomada colectivamente, bloqueando las iniciativas mineras que venían apoyando algunos indígenas del resguardo, es decir, la curación como una acción ritual pública es un acto comunicativo re-establecedor de relaciones (WAGNER, 1984; TAMBIAH, 1985). Como *autoridades tradicionales* y

sentido, dentro del Mosaico de conservación del PNN Cahuarí, los resguardos indígenas del bajo Caquetá y bajo Apaporis aparecían como territorios colectivos que hacían parte de los paisajes complementarios.

capitanes de las comunidades del resguardo, muchos de ellos ya sentían la presión que la empresa ejercía “*comprando*” líderes –dicen- y prometiéndoles beneficios económicos que llegarían con el proyecto.

Un grupo de jóvenes de comunidades como Bocas de Taraira y Aguablancas fueron contactados por la corporación multinacional *Cosigo* en Taraira, mientras gestionaban algunas cosas en ese municipio. Según varios de ellos que pude entrevistar, la multinacional les pagaba para realizar el acompañamiento del proceso, conversar la propuesta a las *autoridades tradicionales* buscando “*convencerlos*” y participar de las comisiones y correrías no consultadas con las autoridades políticas públicas del resguardo que comenzaron a desarrollar. Decían algunos de ellos quienes trabajaron para COSIGO “*a los tradicionales y capitanes los llevaban al campamento y ahí les ofrecían plata, trago y mujeres, mientras estaban en fiestas en el municipio*” (G.M y P.M. Entrevistas. 20/01/2017. Bajo río Apaporis).

Lo que estos comentarios nos presentan es la configuración de un conflicto ontológico sobre los presupuestos de lo que existe, entre diversas realidades y ontologías (CADENA, 2015; BLASER, 2013a). Siguiendo a Mario Blaser (2013(a)) es un conflicto en que diferentes formas de hacer mundo están interfiriéndose, enactuándose. Pensando en la sugerencia de Blaser de analizar “*cómo se narran a sí mismos y al conflicto*” y de Isabelle STENGERS ([1997] 2014) sobre analizar la manera en que se presentan las razones de los que discuten y para las que –parafraseandola- “*el acontecimiento mismo ha sabido crear un lugar*” (Ibíd: 24), quisiera retomar las conclusiones del congreso extraordinario en que los *tradicionales* argumentaron sus análisis y la decisión de crear el parque para proteger *Yuika* (t) *Yuisi* (m). Según consta en el acta del congreso:

Rondón Tanimuca: “*Desde hace varios años atrás dentro de mis curaciones miré que el mundo occidental viene a nuestro territorio para acabar nuestro sistema de manejo que estamos dando y cumpliendo con la madre tierra, de esta manera buscando la riqueza que nos dejó el creador para el manejo del mundo, no solo del indígena, sino del planeta tierra, para guardar las enfermedades, guerras y demás problemas que nos causa como seres vivos. Para darle solución a la protección de estos lugares es la de asociarnos al sistema de parque, para que nos garantice la conservación de nuestro territorio*”.

Benjamin Tanimuca: “*Nosotros como pueblos indígenas que estamos asentados dentro del Resguardo Yaigojé Apaporis, ya tenemos un plan de manejo especial que está dado desde la creación y si de lo contrario al manejo que se le dá, se hace explotaciones minerales, los directos afectados somos nosotros como dueños, ya que los sitios sagrado que se tiene allá, en especial al raudal de la libertad, sería grande el perjuicio y que en ese raudal nosotros los sabedores tenemos los nacimientos de la curación para los niños, para los baile, para el*

ritual del Yurupari y mucho más. Si se tiene explotaciones no tendremos buena relación con los dueños de los sitios sagrados, en especial el oro que es la base fundamental para las curaciones y conservación de nuestro territorio” (Archivo ACIYA: Acta congreso extraordinario. 28/02/2008. Centro Providencia).

Estos dos comentarios de los *tradicionales* se encuentran en el acta de aquella reunión extraordinaria. Si detallamos un poco, la razón fundamental que llevó a proyectar una “alianza” con parques nacionales naturales fue la amenaza que el proyecto minero del “mundo occidental” significaba para el “sistema de manejo” indígena, el “manejo del mundo” que los *tradicionales* cumplen con la “madre tierra”, Ñamatu (t), al recorrer y alimentar con coca y tabaco a los seres primigenios o *dueños* que habitan *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m), conocido como macro-territorio. Incumplir ese “pacto” de cuidado mutuo, de ayuda mutua, traería enfermedades (ver capítulo 2.3). Por eso el *tradicional* Benjamín Tanimuca afirmaba “*si se tiene explotaciones no tendremos buena relación con los dueños de los sitios sagrados*”, lo cual los lleva a asociarse al SINAP como una medida de protección del sistema de manejo que tienen con los seres primigenios en sus malocas, los llamados lugares sagrados.

Así mismo, cuando el *tradicional* Benjamín Tanimuca relaciona *Yuika* (t) *Yuisi* (m) o la libertad y los “nacimientos del Yurupari”, las “curaciones de los niños”, esta relacionando las trayectorias familiares de los diferentes grupos indígenas que habitan *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m), el macro-territorio. Las narrativas *majaroka* (t) *basaoka* (m) de los personajes como el *Yurupari* que señalan los lugares sagrados del territorio, son narrativas que circulan por diferentes ríos y malocas, construyendo tal como lo mencionan Ana Ramos (2009) para las historias mapuches del *Nawel* y el *Pillañ*, una “epistemología propia”, una memoria colectiva que como dice Emilia Pietrafesa (1999) analizando el “sistema do lugar” entre campesinos del *sertão* brasileiro, funciona como un “paradigma” (PIETRAFESA DE GODOI: 1998), narrativas que reponen su valor autónomo y enigmático, redes de chamanismo, sus identidades como pueblos indígenas diferentes pero que comparten lugares sagrados, practicas cotidianas y rituales, alianzas matrimoniales, cantos, saberes, poderes, procesos y conocimientos en general, “el manejo del mundo” (VAN DER HAMMEN, 1992; CABALZAR (org), 2010), una experiencia que permanece, que pone de manifiesto el valor e importancia de los relacionamientos entre distintos seres y entre distintos grupos indígenas, mantenidos y renovados a través del *yeoroka* (t) ó *ketioka* (m),

majaroka (t) o basaoka (m) y bayaroka (t) o bayaoka (m), el llamado sistema de *manejo tradicional del territorio*.

Por otro lado, los discursos chamánicos han provado ser recursos valiosos para analizar las contradicciones del propio sistema capitalista, del ejercicio del poder del Estado y los problemas de la modernidad (TAUSSIG, 1993; KIRSCH, 2006; KOPENAWA E ALBERT, [2010] 2015). Como ya lo presentaba Taussig ([1980] 1993) en su famosa obra *el diablo y el fetichismo de la mercancía en suramérica*, al analizar la importancia social del diablo entre los mineros de Bolivia y los cortadores de caña del Cauca colombiano, el diablo sirve como un mediador entre los campesinos e indígenas y la producción capitalista, revelando la explotación de su trabajo que de otro modo es ocultado por el fetichismo de la mercancía. Así mismo, como lo presentan David Kopenawa y Bruce Albert ([2010] 2015) la epidemia *oru xawara (y)* y el espíritu de ese ser *xawarari*, el *oro caníbal*, aparece como un mediador entre el mundo de los *yaminawa* y el mundo de los blancos con su obsesión seductora por las mercancías. Así mismo, Stuart Kirsch (2006) expone como los pueblos *Yonggom* de Nueva Guinea invocan el discurso de la brujería al comparar a la corporación *Ok Tedi Mine* y sus impactos sobre el entorno como producto de “*brujería*”, relacionando las acciones de este individuo corporado a las acciones de un brujo y buscando en las medidas “*compensatorias*” resarcir el daño provocado por sus brujerías.

En este sentido, aunque alejados del mundo marxista, la crítica social y política al sistema capitalista que hacen los pueblos indígenas denunciando de diferentes modos “*el fetichismo de la mercancía*” permite concluir que la decisión de sobreponer la figura de un Parque Nacional para detener la minería también es una crítica chamánica al “*fetichismo de la mercancía*”, aunque si miramos más allá, es una obra prima de la curación del chamanismo amazónico agenciado por los *tradicionales* del bajo Apaporis, una decisión basada en aquella “*imagen dialéctica*”¹⁰⁵ (TAUSSIG, [1946] 2002: 439) del blanco que los chamanes convocan para “*curar*” y que es sintetizada en la frase que repiten los *tradicionales* “*en el origen de la enfermedad está la curación*”. Es la imagen dialéctica del “blanco”, una memoria que retiene

¹⁰⁵ La *imagen dialéctica* es retomada por Michael Taussig ([1946] 2002) de Walter Benjamín, quien manifiesta la importancia redentora de la imagen del pasado que relumbra en momentos de peligro, la forma como historia y memoria interactúan en la constitución del conocimiento. Según Taussig, la imagen dialéctica plantea el “*modo como ciertos acontecimientos históricos, en especial acontecimientos políticos de conquista y colonización, quedan objetivados en el repertorio chamánico contemporáneo como imagería con poderes mágicos capaz de producir tanto como de aliviar el infortunio*” (p. 441). que permite entender la historia como brujería. Taussig nos dice que esta imágenes “*desfamiliarizan los familiar y redimen el pasado en el presente*”, en insinuaciones de futuros posibles revelados mediante la yuxtaposición de imágenes, como en las técnicas del montaje: “*La comprensión hacia la que se nos dirige es la de que la “imagen dialéctica” es un montaje en sí misma, tanto al capturar las conexiones mencionadas entre lo disímil como entre lo que ha sido así capturado*” (ibid. p. 444).

sus enfermedades y sus poderes, una imagen inestable de muerte, llena de sosobra y miedo que recordada en la amenaza minera, opta por traer a la memoria los poderes del blanco para conseguir su curación, invitando a “*blancos*” a que enarbolaran los papeles y las armas para defender el “*manejo del mundo*”, sus relacionamientos con los dueños, quienes ya habían sido invocados para “*detener*” a los locales. Un nuevo contacto en una situación de peligro donde el brillo de la historia, como brujería, reluce: llamando los blancos al mundo indígena para introducirse en el mundo blanco y encontrar la cura para proteger sus relacionamientos con los *Jasirika Wi’a* (t), un acto de curación chamánica (BUCHILLET (org) 1991; 1984).

Después de la curación con breo, coca y tabaco para “*alinearse*” el pensamiento de los *Jasirika* y las *autoridades tradicionales* del resguardo hacia la declaración del parque, la asamblea decidió algunas acciones a desarrollar inmediatamente. El *tradicional* Rondón curó un *carayurú*¹⁰⁶ para que dos líderes, en este caso Gerardo Macuna secretario de territorio para el momento y Leonardo Rodríguez buscaran alianzas con PNNC, en el Ministerio de Medio Ambiente. Así mismo, en todos los congresos y reuniones que comenzaron a desarrollarse para titular el parque, los *tradicionales* “*curaban*” diferentes sustancias, al punto que varios de esos líderes manifiestan que “*ese parque se creó con pura brujería*”, un claro indicio de la *cosmopolítica* de estos pueblos, que excede la política racional y la noción de cultura que el multiculturalismo enarbola (STENGERS, [1997] 2014; CADENA, 2015; BLASER y CADENA, 2009).

Gerardo Macuna afirmó que tras buscar apoyo en diferentes instituciones y encontrar respuestas negativas a su solicitud de detener el proyecto minero de *Cosigo* en el lugar sagrado de la libertad¹⁰⁷, lo primero que hacen es salir a Bogotá y llevar una carta al Ministerio del Medio Ambiente y a PNNC, en la cual expresaban la decisión de sobreponer un parque a su resguardo indígena. El objetivo era informar a esas autoridades ambientales su decisión, explicando la situación, mostrando la carta firmada por las *autoridades tradicionales* y *capitanes* de ACIYA, frente a lo cual los funcionarios de parques decidieron apoyar la iniciativa. Era la primera vez en Colombia que un pueblo indígena solicitaba la sobreposición de la categoría de Parque Nacional Natural en su propio Resguardo Indígena. Según Edgar

¹⁰⁶ Es una sustancia ritual de una planta (sin identificar) cocinada que se transforma en una masa-polvo que utilizan los *tradicionales* en sus rezos. El *Carayurú*, después de “*curado*” para cumplir un objetivo puntual es entregado a la persona para que lo use de acuerdo a las especificaciones dadas por el curador tradicional. Es utilizado en los rituales de curación de niños (CAYON, 2013) y en otros momentos de transición, peligro o frente a una enfermedad.

¹⁰⁷ Se escribieron cartas para denunciar la entrada de la multinacional *Cosigo* ilegalmente con su proyecto minero. Las cartas fueron enviadas a la Corporación ambiental de la Amazonia, la Corporación Ambiental para el Desarrollo Sostenible del Norte y Oriente Amazónico, Instituto SINCHI, Instituto Humboldt, la policía, el corregimiento. Las negativas estaban relacionadas a que estas instituciones no tienen autoridad en la concesión minera, me decía Gerardo Macuna.

Castro, funcionario de Parques Nacionales Naturales en el área de Estrategias Especiales Maanejo¹⁰⁸ quien apoyo todo el proceso de declaración del área, el apoyo a la propuesta de crear un parque fue rotundo por parte de la PNNC:

Edgar: “Ellos van allá y dicen que quieren un parque. Ahí decidimos en el camino como lo vamos hacer, pero entendiendo que habían tomado la decisión para proteger los lugares sagrados. Sin embargo, el parque estaba alineado con los objetivos de la política de participación social en la conservación, de los objetivos del SINAP, de ahí nos agarramos para declarar ese parque.

Alejandro: ¿De que se agarraron?

Edgar: “Del objetivo numero 3 del SINAP, que habla garantizar la permanencia del medio natural, como fundamento para proteger las culturas tradicionales del país” (Edgar Castro. Entrevista. 09/06/2015. La Pedrera).

Edgar Castro, quien viene trabajando desde el año 1995 en la UAESPNN en la DTAM, ha participado tanto en la construcción como en la implementación de esta política de participación social en la conservación, cuyo lema es “*parques con la gente*”. Esta política tiene como propósitos la construcción de diálogos de saberes y toma de decisiones con organizaciones, autoridades públicas, institucionales y entidades locales en el ordenamiento ambiental del territorio a través del SINAP, en un ejercicio donde la conservación aparece como una tarea de “*manejo*” y “*coordinación*” entre autoridades y actores sociales antes que aislamiento absoluto de las áreas. Según PNNC:

“La conservación es un ejercicio de interacción social dentro de un proceso de concertación de intereses y percepciones, orientado por el análisis y la comprensión de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza” (PNNC, 2001: 25).

Partiendo del patamar multiculturalista que divide “*la sociedad y la naturaleza*” y de un principio de interculturalidad, esta política mantiene como principio la *función social de la conservación*, es decir, la responsabilidad pública y la coordinación entre autoridades, estamentos sociales, institucionales y otros actores para ordenar el manejo ambiental del SINAP, basados en el “*enfoque de derechos*”. El objetivo del SINAP al que Edgar se refiere de mantener la naturaleza para preservar la cultura, prevee un mecanismo de conservación a través del “*mantenimiento de los elementos y espacios naturales, ligados a significados de sistemas tradicionales de conocimiento y valoración de la naturaleza*” junto con otro

¹⁰⁸ El área de Estrategias Especiales de Manejo se creó en el año 2005 para atender la condición especial de los relacionamientos con grupos étnicos –indígenas y afrodescendientes- en áreas protegidas sobrepuestas, y llegar a acuerdos de uso –afrodescendientes- ó Regímenes Especiales de Manejo –indígenas- para el uso y manejo de recursos dentro de las áreas.

mecanismo que es “*la conservación de vestigios arqueológicos y sitios de valor histórico, asociados a espacios naturales*” (PNNC, 2001. p. 50).

En este sentido, la declaración de un PNN para defender los sitios sagrados o lugares sagrados y los sistemas tradicionales de conocimiento, entendiendo tradicional como “*categorías de valoración simbólica de la naturaleza diferente a la positivista occidental y ligada a poblaciones amerindias*”, entraba a fortalecer ese tercer objetivo del SINAP. Edgar me comentaba que cuando los indígenas hablaban de proteger *los lugares sagrados*, para la DTAM y para la UAESPNN en general, no era un tema netamente “*cultural*”, sino también ecológico y político:

“*Eso tiene relación [los lugares sagrados] con unos usos espirituales, con unos usos físicos, hay una relación ecológica en el territorio, y hay una relación con decisiones políticas e internas de ellos, que es su forma de gobierno, que nosotros llamamos los sistemas regulatorios internos propios; otro concepto que nosotros [la DTAM] comenzamos a abanderar y a decir, “es que ellos tienen normas”*” (Edgar Castro. Entrevista. 09/06/2015. La Pedrera).

Como lo expresa bien Edgar Castro, dentro del SINAP y la política de *participación social en la conservación* (2001) ya existían herramientas para reconocer los lugares sagrados como expresiones culturales, espirituales con importancia ecológica, en los que su uso y acceso estaban mediados por sistemas de regulación internos a estas sociedades. Esta relación entre la conservación de la naturaleza y la diversidad cultural que se objetiva en el reconocimiento de los llamados *sitios o lugares sagrados* dentro de los programas de conservación ambiental, se vino gestando desde la década de 1990 en arenas políticas globales y locales de internacionalización de la noción de “*diversidad cultural*” y “*biodiversidad*”, un nuevo marco cognitivo y legal alrededor del encuentro entre actores indígenas y ambientales que vino a desarrollar lo que se conoce desde entonces como el “*programa de la doble conservación*” (STEVENS, 2014; DUMOLIN, 2005).

Desde las recomendaciones de Montreal -1996- la UICN creó un equipo de trabajo sobre Valores culturales y Espirituales de las áreas protegidas, con apoyo del programa Hombre y Biosfera de la UNESCO, quienes habían venido discutiendo en talleres internacionales como en Kunming, China (2003), congresos mundiales como el de DURBAN (2003) y el Simposio Internacional “*Conservando la Diversidad Cultural y Biológica: el papel de los Sitios Naturales Sagrados y los Paisajes Culturales*” en Tokio, Japón (2005), reuniones que terminarían con la publicación “*Sitios Naturales Sagrados. Directrices para Administradores de Áreas Protegidas*” (WILD, R y MCLEOD, C (edits), 2008) en donde se

definen la categoría de *Sitio Natural Sagrado* como “*áreas de agua o tierra que tienen especial significado espiritual para los pueblos y comunidades*” (p. 20), que cumplen funciones similares a las áreas protegidas legales.

A través de este recorrido quise mostrar cómo los lugares sagrados, reconocidos en el campo de la conservación ambiental como *sitios naturales sagrados* ó *sitios sagrados*, se puede entender como un equívoco (VIVEIROS, 2004) en el que conceptos homónimos parecen tener significados equivalentes y convergen en un momento dado, a pesar de sus diferentes bases ontológicas. Es decir, en la homonimia del concepto de *lugar* o *sitio natural sagrado* no convergen perspectivas, sino mundos, como paso a explicar en el siguiente párrafo.

Para los funcionarios de parques, los sitios sagrados o lugares sagrados no eran las malocas de los *dueños*, *Jasirika Wi'a*, y las relaciones con estos seres primigeneos no era la interface principal, sino el valor “*espiritual*” que llevaba a crear sistemas normativos propios alrededor del uso y manejo de estos lugares. A diferencia de los conservacionistas, para los indígenas del bajo Apaporis los *Jasirika* o *dueños* son seres con vida y existencia con quienes se mantienen relacionamientos pautados por el respeto y el intercambio, además de lo que podríamos llamar sistemas normativos de manejo que conllevaba la interacción con estos. A pesar del equívoco, la convergencia en la “*protección*” y “*conservación*” de los lugares sagrados logró establecer un acuerdo pragmático (ALMEIDA, 1999) para buscar la declaración del PNN Yaigojé Apaporis, enactuando las prácticas necesarias para crear este dispositivo histórico-legal en el mundo blanco (BARRETO FILHO, 2010).

A su vuelta al resguardo y con el apoyo de la idea por parte de la PNNC, Gerardo Macuna me comentó que la “*idea*” de crear el parque debía “*trabajarse*” internamente, es decir, “*en las comunidades y con las demás asociaciones*”, pues como me explicaba, “*la minería en la libertad afecta a todos esos pueblos indígenas*”. Fue entonces que ACIYA propuso la realización del IV congreso de Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas del bajo Caqueta AATI's en la comunidad de Centro Providencia. Este congreso se realizó durante el 14 y el 19 de abril de 2008. Asistieron AIPEA, ACIMA y PANI, junto con algunos representantes abogados de FGA –Rodolfo Pinilla –, ya que la FGA financiaba las reuniones de las AATIS previas a la realización de la Mesa Permanente de Coordinación Interinstitucional -MPCI- con recursos del programa COAMA. En la agenda fue propuesto por ACIYA un punto llamado “*Amenazas dentro de los territorios*”, en donde Gerardo explicó el análisis hecho por los *tradicionales* y la decisión de sobreponer el parque, junto con el apoyo

que había conseguido en la PNNC, frente a lo cual todos los asistentes firmaron estar de acuerdo con la titulación del parque (Archivo ACIYA: Acta del IV Congreso de las AATIs. /04/2008. Centro Providencia).

La decisión era polémica porque dentro de la agenda de las AATIs del bajo río Caquetá y río Apaporis estaba su fortalecimiento como autoridades políticas públicas y ambientales de los territorios indígenas, y para ello estaban llevando a cabo ampliaciones y legalizaciones de sus territorios y resguardos indígenas, consolidando “*acuerdos de manejo*” de recursos naturales entre las diferentes asociaciones, resguardos y parques en el marco del programa de Mosaicos de Conservación, además de alinear sus procesos para elaborar códigos de justicia propia, planes de ordenamiento territorial ambiental y planes de vida, con base en “*los fundamentos culturales*” ó los “*consejos de los ancianos*”, todo en el marco de la MPCÍ frente a las instituciones departamentales y en la Mesa Regional Amazónica¹⁰⁹, donde se debatían las políticas del gobierno central que podrían afectar a los pueblos indígenas.

A nivel de la región amazónica colombiana y a nivel nacional, la cuestión de la sobreposición de áreas protegidas sobre territorios indígenas había suscitado gran aprehensión. Desde el año 2007 la UAESPNN, junto con el ministerio del interior y de justicia llevaba a cabo un proceso de consulta previa con los pueblos indígenas, comunidades negras y raizales que habitan o usan las áreas del SINAP, para la modificación del Decreto 622 de 1977. La modificación consistía en incorporar y actualizar disposiciones constitucionales (CPC 1991) e internacionales (OIT 169), además del reconocimiento de la ley 70 de 1993 y la ley 165 de 1994, que adoptó el CDB –entre otras-. La propuesta de modificación reconocía a las autoridades indígenas como autoridades públicas con competencias ambientales en las áreas tituladas, el uso y aprovechamiento de recursos naturales dentro de las áreas protegidas, además de la construcción participativa de un Régimen Especial de Manejo –REM- para articular las competencias ambientales, tanto del gobierno nacional como de las autoridades públicas indígenas. Para 2008, la UAESPNN había firmado sólo 2 REM, mientras que realizaba los procesos de diagnóstico, análisis y

¹⁰⁹ La Mesa Regional Amazónica se constituyó mediante Decreto 3012 de 2005, como parte de una tutela que favoreció a los pueblos indígenas frente a la aspersión aérea, y que llevó a acordar en la consulta previa el Plan de Erradicación de Cultivos ilícitos con glifosato conforme a OIT 169, la instalación de un espacio macroregional de concertación para “la formulación de una política regional e integral de desarrollo sostenible” y de propuestas económicas, políticas, culturales, ambientales y de inversión para los resguardos y las comunidades de la región”. Participan 36 personas entre delegados plenos e invitados permanentes, entre ministerios del gobierno, directores de institutos de investigaciones, corporaciones ambientales, delegados de las organizaciones indígenas de la región amazónica, entre otros. Para ver más: Aura Maria Puyana. La dinámica de la concertación de Estado-Pueblos Indígenas en Colombia. Los casos de la Mesa Permanente de Concertación y la Mesa Regional Amazónica 1996-2012. GIZ, Ecuador, 2012.

concertación en otras 14 áreas de las 26 áreas protegidas del SINAP que se sobreponían a territorios indígenas o territorios tradicionales indígenas (PNNC, 2008; CECOIN, 2008).

Lo cierto es que este proceso de modificación fue muy polémico y criticado desde varias organizaciones indígenas nacionales y regionales, centros de investigación y en eventos académicos (CECOIN, 2008a; 2008b; LABORDE, 2007; ROLDAN, 2000). Una de las críticas más detalladas fue hecha por el Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN), quien publicó un artículo titulado “*¿Son compatibles los territorios indígenas y los parques nacionales?*”, un análisis jurídico basado en un proceso de consulta a diferentes asociaciones indígenas y afrodescendientes de distintas áreas protegidas sobrepuestas del país¹¹⁰. Entre sus conclusiones temáticas están: conflictos por la propiedad de los territorios sobrepuestos y el uso de los recursos naturales; la primacía en la toma de decisiones; la identificación de principios de ordenamiento territorial y ambiental; y la responsabilidad en relación a las funciones de control y protección de esos territorios, conflictos que junto con la articulación de sistemas jurídicos, habían llevado a Ramón E. Laborde (LABORDE, 2007) a proponer que el decreto 622 había perdido su fuerza ejecutoria y la necesidad de pensar un nuevo CNRNRR debido a la existencia de una contradicción entre un modelo jurídico de parques sin gente y un modelo institucional de parques con gente que creaba conflictos, que además operaba de acuerdo con la calidad racial o étnica que se tenga, y no a los sistemas de manejo desarrollados.

Algunas organizaciones a nivel nacional y regional, tras los bastidores, no fueron tan afectas a la titulación del parque, pues algunas decían que con la declaración del parque “*estaban devolviendo el territorio al Estado*” ó que “*habían perdido la autonomía*”, consideraciones que retomaron algunos líderes del bajo Apaporis como Pirandira de la comunidad de Bocas del Pirá y algunos *capitanes* y líderes de las comunidades de Aguasblancas, Santa Clara, Campo Alegre, Curupira, Vista Hermosa, que ya habían sido contactados por *Cosigo* y quienes comenzaron un proceso de “*sabotaje*” –en palabras de algunos de ellos- para la declaratoria del parque.

A pesar de estas críticas, Gerardo Macuna me comentó que comenzaron a “*trabajar la idea en lo local, en las comunidades*” y a elaborar los requisitos legales exigidos por PNNC para titular el área (Ver PNNC, 2009). Varios “*correrías*” de socialización - fueron

¹¹⁰ Las áreas protegidas visitadas y consultadas fueron los Parques Naturales Nacionales de Amacayacu, Cahuinarí, La Paya, Puré, Puracé, Nevado del Huila, La Macuira, Sierra Nevada de Santa Marta, El Tamá, Paramillo, Las Orquídeas (CECOIN 2008). También realizaron varios talleres en Antioquia y otras regiones.

realizados por cada una de las comunidades en 2008 (abril a mayo / octubre a noviembre), actualizando información, realizando cartografías, documentos y ejercicios participativos con fondos del programa Mosaicos de Conservación de PNNC y de ONG's aliadas como Conservación Internacional -CI- y la FGA, en el marco de un *Convenio de Cooperación* firmado en junio de 2008 entre PNNC y ACIYA, en el cual las partes se comprometen a “*anar esfuerzos tecnicos, administrativos y logísticos para declarar un área protegida*”.

En el marco del objetivo del convenio, ACIYA, PNN y las ONG's aliadas desarrollaron conjuntamente varias actividades para titular el parque. Se realizaron varios congresos durante 2008 (Campo Alegre, junio; Vista Hermosa, septiembre; Centro Providencia, Diciembre) aclarando dudas y estableciendo hojas de ruta de actividades y documentos necesarios para la titulación, una expedición biológica realizada al norte del resguardo para hacer el “*registro de biodiversidad*”¹¹¹, un estudio de coberturas y bosques¹¹², un estudio antropológico y etnológico¹¹³, estudios necesarios para que la Academia de Ciencias Exactas de Colombia diera un parte positivo para la titulación del área, además de una estrategia de posicionamiento político nacional e internacional¹¹⁴ y un proceso de consulta previa que se protocolizó en la comunidad de Centro Providencia en junio de 2009.

En el marco de la fecha estipulada para la realización del congreso de protocolización de la consulta previa, los *tradicionales* del Resguardo Rondón y Benjamín Tanimuca pidieron postergar la reunión 2 días mientras realizaban una Asamblea Interna de Autoridades Tradicionales del Resguardo, con la asistencia de *tradicionales* y *capitanes* invitados de las asociaciones indígenas de ACAIPI, ACIMA y AIPEA y representantes de los resguardos de Comeyafú y el Resguardo de Puerto Córdoba (ver **Figura 1**), quienes hacen parte del macro-territorio y con quienes analizaron y socializaron la decisión, la forma y los objetivos a partir de los cuales debía ser creado el parque, espacio en el cual no fue permitido la participación de los funcionarios de Parques Nacionales Naturales de Colombia ni de la Dirección de Consulta Previa del ministerio del Interior; solamente fueron invitados antes de finalizar la reunión Juan Carlos Preciado y Ramón E. Laborde como abogados indígenas que apoyaron el proceso con la FGA.

¹¹¹ Esta compuesta por John Lynch, Gary Stiles, Julio Betancour, profesores del Instituto de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional, Dairon Cárdenas botánico miembros del SINCHI, de PNN Edgar Castro, la FGA y Robin Elkin Diaz de ACIYA, que se realizó durante el mes de marzo de 2009. El registro de biodiversidad en la parte sur fue apoyada por CI y los resultados de las investigaciones en la Estación Biológica de Caparú.

¹¹² Realizado por German Dario Silva de la Fundación Puerto Rastrojo, director Patricio V. Hildebrand.

¹¹³ Fue apoyado por Angela Sofia Rincón y la FGA, dentro del marco del programa COAMA.

¹¹⁴ Gerardo Macuna participó como exponente indígena en el VI Congreso Mundial de Áreas Protegidas y Parques Nacionales organizado en 2008 por la UICN en Barcelona (España) y en la abertura del Ier Congreso Nacional de Parques Nacionales Naturales y otras áreas protegidas de Colombia, en octubre de 2009.

Nuevamente en esta asamblea de autoridades tradicionales, los *tradicionales* Rondón y Benjamin Tanimuca explican a los miembros de las asociaciones vecinas que asistieron, la forma en que se desarrolla el manejo de mundo a través del camino de pensamiento y la importancia de sus prácticas para el manejo tradicional de los lugares sagrados del macro-territorio. Después de su deliberación interna, llamaron a los funcionarios de la Unidad de Parques Nacionales y a los funcionarios de la Dirección de consulta previa para abrir la reunión de protocolización y traducir “técnicamente” –decía Gerardo Macuna- e integrar estas prácticas a los objetivos de conservación de la nueva área protegida, junto con los valores ecológicos identificados por PNNC y las ONG’s que participaron. Al respecto, Gerardo Macuna mantenía:

“Más que todo si usted lee bien los 12 puntos de acuerdo, de ahí salen los objetivos. La curación va tanto para ACAIPI, llega a Araracuara, baja acá, que no se que, donde estamos, esa conectividad es uno de los objetivos, era que la curación no se acabara para que siguiera habiendo esa conectividad. La conectividad de los sitios sagrados, las curaciones, claro, cuando usted hace curaciones, usted está dejando que todos estos lugares sigan vivos y se sigan conectando uno con otros, conectividad de los sitios sagrados, uno con otro. Y dentro de esa conectividad está la conservación. Todo. Entonces cuando lo planteamos, Botero lo cogió suavemente. [...] Cuando los viejos dicen yo curo tal época y esto eso es lo que resplandece y curo esto, me conecto con estos espíritus y eso es lo que se tiene que mantener, a bueno que siga para que haya esa “conectividad”. Nosotros lo pusimos, pero ya como lo acomodaron técnicamente fueron los gawa, los blancos. Y donde se dice, que para nada se prohibirá las actividades culturales de caza, pesca, recolección de fruta silvestre y todo eso, también claro, mantener sus propios sistemas de recolección, caza, pesca, todo eso. Eso sale de los viejos. Otra cosa es que lo tecnifican ya el sentido, parques, ¿si?” (Gerardo Macuna. Entrevista. 15/06/2015. El Cocotal).

Como se desprende de la explicación de Gerardo, el ejercicio de traducción de estas prácticas fue realizado por funcionarios de PNNC como Fernando Botero, quien era para entonces director de la antigua DTAO –ahora DTAM- y venía promocionando los diálogos de saberes y el reconocimiento político de las autoridades indígenas en el co-manejo en áreas protegidas sobrepuestas (BOTERO Y ECHEVERRI, 2002a y b). Como resultado, los objetivos de conservación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis reconocidos en su declaración a través del Decreto 2079 de 2009 del entonces MAVDT fueron los siguientes:

“1) Proteger los valores culturales materiales e inmateriales de los pueblos indígenas macuna, tanimuka, letuama, cabiyari, barazano, yujup-macú y yauna asociados a la conservación, uso y manejo del territorio y del área protegida como núcleo central del “Complejo Cultural del Vaupés”.

2) *Garantizar la perpetuación de la integridad y funcionalidad ecosistémica del área protegida, como contribución a la conectividad entre los ecosistemas de las cuencas del río Caquetá y del río Negro, a los procesos de regulación climática y al sustento de la reproducción social, cultural y económica de los grupos indígenas de la región.*

3) *Garantizar la oferta de bienes y servicios ambientales que proveen los ecosistemas y las especies de fauna y flora, y, en particular, el “Sistema de Sitios Sagrados” sobre los cuales se soporta el manejo y uso que del territorio hacen los grupos indígenas, como fundamento de la integridad y pervivencia de las culturas tradicionales que ancestralmente ocupan la región del bajo río Apaporis” (MAVDT, Decreto 2079 del 27 de Octubre de 2009).*

Lo que se ve, es una aceptación del parque no como se explica directamente por los indígenas, teniendo en su fundamento las practicas rituales de “*curación*” hechas por los *tradicionales* y los relacionamientos rituales con los seres primigenios y dueños a través del intercambio de vitalidad y sustancias como coca y tabaco, que marcan las particularidades étnicas indígenas explicadas por ellos. Presentándolo como una manera de conservación ambiental que los pueblos indígenas realizan a través del manejo de sitios ó lugares sagrados, la “*curación*” es traducida por parte de los funcionarios de la PNNC como un valor cultural “*inmaterial*” de uso y manejo tradicional de la naturaleza, un valor cultural que caracteriza una supuesta autenticidad étnica como “*culturas tradicionales*” frente a otros grupos indígenas que habitan la región y contestaban la declaración del parque, logrando que las *autoridades tradicionales* que decidieron la creación tuvieran mayor visibilidad a nivel regional y nacional e instrumentalizaran la creación del parque frente a la problemática minera que se avecinaba, y que a la vez fueran instrumentalizados por PNNC al presentar la declaratoria del parque en el I congreso Nacional Parques Nacionales Naturales y otras áreas protegidas de Colombia (octubre de 2009) como una nueva forma de dialogo y relacionamientos con los pueblos indígenas en el co-manejo de áreas protegidas sobrepuestas.

Lo cierto es que a partir del equívoco (VIVEIROS, 2004) alrededor de los lugares sagrados, se logró un “*acordo pragmático*” (ALMEIDA, 1999) entre la PNNC y ACIYA, que relacionó posiciones ontológicas distintas a partir de una valoración parcial del equívoco lugares sagrados, pero que reconocen las consecuencias de acción sobre el mundo que esta valoración representa, principalmente frente al caso de desarrollar un mega-proyecto minero en una zona de alta diversidad biológica y cultural de la amazonía colombiana. Este acuerdo pragmático logró reconocer la importancia del sistema de *manejo tradicional del territorio* y sus especialistas en una nueva configuración dentro del campo ambiental, en un contexto

social, político y cultural asimétrico que se negaba a consultarlos y negaba sus conocimientos y decisiones, muy a pesar del reconocimiento multiculturalista de la CPC de 1991.

Como comenta Gerardo Macuna, la Asamblea de Tradicionales del macro-territorio solicitó incorporar al acta de la protocolización de la consulta previa 12 puntos de acuerdo como condición para declarar el área protegida (Ver Anexo 3), acuerdos que fueron revisados por Ramón E. Laborde y Juan Carlos Preciado como abogado de los indígenas y que fueron aceptados por PNNC y las instituciones de control del Estado, logrando que la negociación tuviera ciertos réditos políticos para los indígenas en aspectos controversiales de la sobreposición que a nivel nacional eran cuestionados, aunque como se mostrará en el próximo capítulo, las asimetrías de poder entre PNNC y los pueblos indígenas siguen existiendo en cuanto se va creando una dependencia del dinero que circula por esa institución para actividades propias de la asociación y se sobrepone una agenda conservacionista que si bien no excluye aspectos sociales de la conservación, es limitada por el paradigma dicotómico entre naturaleza y humanidad sobre el cual está cimentada, desatendiendo la importancia de la consolidación del proyecto autonómico como pueblos indígenas con una agenda política más allá del campo ambiental y sus beneficios para la conservación.

Lo cierto es que estas acciones sociales, negociaciones y re-significaciones que se hicieron de las relaciones que estos pueblos indígenas tenían con los discursos del Estado – desarrollo y conservación- al declarar el parque, permiten pensar en el desdoblamiento de la autonomía territorial indígena, entendiendo la autonomía indígena como un concepto polisémico, con contenidos y significados culturalmente construidos, y todo un conjunto de elementos que abarca un discurso, un reconocimiento legal y una práctica concreta (GONZALES Y BURGUETE, 2010), y más allá, como una obligación moral que surge de mantener su tradición, es decir, unas prácticas culturales que sostienen los principios ético-morales para vivir bien y dar vida al mundo indígena, dando un sentido a su existencia como pueblos y una dignidad como colectivos que involucran los humanos y otros seres primigenios con los cuales cuidan la vida y manejan el mundo.

4.4 Autonomía a debate: los desdoblamientos de la declaración del área protegida en el escenario nacional y global.

A finales del año 2008 *Cosigo* ya había comenzado a realizar algunas actividades dentro del resguardo y fuera de él. Algunos colonos de la pedrera y jóvenes del bajo Apaporis habían sido vistos entrando por el raudal de la Libertad hacia la serranía con equipos de

exploración de *Cosigo*, mientras que la empresa realizaba otras perforaciones en el área del título IH3 16001X “*proyecto machado*” fuera del resguardo sin obtener permiso para la sustracción de la reserva forestal¹¹⁵; otros miembros del resguardo habían acompañado las “*correrías*” que la multinacional comenzó a desarrollar sin avisar y sin desarrollar un proceso de consulta previa. En el plano legal, *Cosigo* estaba gestionando su concesión al interior del resguardo y a la vez, en el plano local, intentaba establecer acuerdos de producción con las comunidades del margen Vaupés, donde algunos líderes como Benigno Perilla de Bocas de Taraira y Luis Puinave de Campo Alegre, comenzaron a gestionar la idea de hacer una minería indígena junto con la empresa y formar su propia asociación indígena.

Las comunidades del margen del Departamento del Vaupés ya venían gestionando la idea de formar su propia asociación. Como me comentaba Edgar Tanimuca, desde por lo menos el año 2003, cuando ACIYA comenzó a tener problemas con la gestión del dinero de transferencias (hoy SIGPI) hacia las comunidades del Departamento del Vaupés, la mayor parte de los líderes de esas comunidades venían solicitando a la alcaldía de Taraira asesorías para formar una asociación zonal o regional indígena. Eso fue confirmado por Luis Martínez Puinave, para entonces capitán de la comunidad de Campo Alegre y en 2015 presidente de ACITAVA. Según Luis Puinave:

“ACITAVA se forma en el 2009. Hicimos 3 correrías socializando a la gente y fue difícil porque ACIYA manejaba todo eso, entonces ellos no querían perder lo que le ofrecían de educación. Entonces nosotros nos sostuvimos y nos reconocieron y poder reclamar nuestros derechos como jurisdicción Departamental del Vaupés en el municipio de Taraira. Pensábamos que organizándonos públicamente podríamos reclamar nuestros derechos y empezamos con la cuestión de los recursos. Los recursos eran mal manejados, a veces no llegaba la plata. Entonces nos separamos de ACIYA. Al principio me decían que era un loco que llevaba por mal camino a las comunidades, que éramos “pirata” [no legalizados]. Pero había que solucionar las cosas. En el 2011 fuimos reconocidos ante el ministerio y reclamamos los derechos de salud, educación y transferencias del municipio Taraira” (Luis Puinave. Entrevista. 23/01/2015. La Pedrera).

Como menciona Luis Puinave, ACITAVA se forma para “*reclamar nuestros derechos*” frente a las autoridades públicas de la gobernación del Departamento del Vaupés y los funcionarios del municipio de Taraira. Se forma porque quería ejercer su propia representación como comunidades del resguardo que dependían de otra entidad territorial como era el Departamento del Vaupés, ya que los líderes de ACIYA controlaban esta

¹¹⁵ Auto del Ministerio de Medio Ambiente No. 2898 del 31 de agosto de 2011.

representación en los dos Departamentos y localizaban su gestión en Leticia, además de tener disputas por la mala gestión de los entonces recursos de transferencias.

Fue en esa coyuntura local entre las comunidades de ambos márgenes del río Apaporis que *Cosigo* ofreció mejoras en los sistemas de salud, educación, gestión de proyectos productivos y el apoyo a la gestión para la formación de una nueva asociación indígena. Sobre este ofrecimiento, varios entrevistados mencionaron que en la primera “*correría*” *Cosigo* entró con una voladora llena de mercancías para repartir por las comunidades, y ofreció a las autoridades locales de las comunidades del margen Vaupés 40 millones de pesos anuales (13.000 dólares) para hacer la gestión de su propia organización indígena. Según Luis Puinave, “*solo nos daba el pasaje, alimentación, acarreos, llamadas, baterías, hotel, pero plata no*”, es decir, los 40 millones ofrecidos eran entregados en especie y no en dinero.

Desde finales de diciembre de 2008 en el Congreso de Centro Providencia, estos líderes disputaban con las *autoridades tradicionales* de la mayor parte de las comunidades su lugar en la toma de decisiones en la asamblea del resguardo. Como me comentaba Luis Puinave, quien a pesar de no estar de acuerdo con la creación del parque votó a favor de la decisión de los *tradicionales* de crearlo, en ese momento “*se estaba pensando en la minería*” y la decisión de los *tradicionales* era vista como “*entregar el resguardo a parques, a una institución del Estado para que mande en el territorio*” (Entrevista. 23/01/2015. La Pedrera ¹¹⁶).

Frente a la negativa de las Autoridades Tradicionales de detener el proceso de declaración del parque, estos líderes y *Cosigo* comienzan a desarrollar acciones para “*sabotear*” el proceso, decía el propio Luis Puinave. Según Gerardo Macuna y Edgar Tanimuca, encargados de las “*correrías*” de información y pre-consulta por las comunidades del resguardo, estos líderes junto a *Cosigo* expandían “*rumores*” sobre los perjuicios que el parque podría traer para las actividades de cacería, pesca, tumba de chagra y sobre la pérdida de autonomía de las autoridades indígenas del resguardo con la llegada de los funcionarios de parques. Al respecto, Cesar Macuna, que para el año 2009 era capitán de la comunidad de *Jotabeyá* (Vapués), comentaba lo siguiente:

¹¹⁶ Para ver denuncias de los miembros de ACITAVA acerca de la declaración del parque se pueden ver las siguientes series de videos denuncias hechas por miembros de ACITAVA apoyados por COSIGO RESOURCES: <https://www.youtube.com/channel/UCMacH3Kc6OLyqPHwg55VCDQ>

“Hubo rumores, Benigno decía que si van a crear parque ellos no nos van a dejar trabajar. No van a dejar cortar madera, ni matar pescado, ni coger cacería, no van a dejar tumbar chagra, antes nos van a quitar la tierra, nos van a sacar de aquí, a la gente. Eso era un problema muy serio. Ahí comenzaron los paisanos a decir que no estaban de acuerdo con parques, queremos trabajar con la empresa minera, que nos colabore, no tenemos trabajo” (Cesar Macuna. Entrevista. 28/01/2015. Bellavista).

Como Cesar menciona, los “rumores” sobre los perjuicios por la declaración del parque fueron expandidos por Benigno Perilla que ya trabajaba según Cesar “*con los Cosigo*”, junto con otros familiares y líderes de algunas comunidades del Vaupés. Benigno también comenzó a organizar reuniones con los *capitanes* del Vaupés en el municipio de Taraira los mismos días que ACIYA acordó las reuniones con sus autoridades para discutir la declaración del parque en su proceso interno (2008) y en el de pre-consulta oficial (consulta previa, junio de 2009). Así mismo, funcionarios directos de *Cosigo* amenazaron de muerte a los miembros de las comisiones de ACIYA cuando se encontraban en las comunidades, amenazas que llevaron a que después de creado el parque estos dos líderes de ACIYA solicitaran, en tiempos diferentes, alejarse del proceso.

Otra de las estrategias desarrolladas por la multinacional *Cosigo* y miembros de ACITAVA fue la de ganar la simpatía de las comunidades realizando campañas médicas por las comunidades del Vaupés y visitas al parque temático de ciencia y tecnología *Maloka* en Bogotá¹¹⁷ con niños indígenas del resguardo, como una forma de presentar los adelantos tecnológicos, los beneficios del “desarrollo” y el compromiso de la empresa. Así mismo, comenzaron a escribir cartas a las autoridades públicas de PNNC y otras instituciones del Estado¹¹⁸, manifestando su inconformidad con la creación del Parque. Al mismo tiempo, iniciaron el proceso de desafiliación de ACIYA con una carta firmada por 5 *capitanes* del margen Vaupés en julio de 2009 y solicitando el reconocimiento jurídico de sus autoridades políticas y *tradicionales* al Ministerio del Interior y de Justicia para formar una nueva Asociación indígena, reconocimiento jurídico que obtuvieron en el año de 2011, cuando se formalizó ACITAVA.

Ya con la creación del parque en octubre 29 de 2009 y con la concesión del título minero a *Cosigo* el 31 de octubre, la estrategia cambio. Desde ese momento, ninguno de los *capitanes* y autoridades tradicionales de las 5 comunidades del margen Vaupés que estaban

¹¹⁷ Maloka es un parque temático interactivo sobre ciencia y tecnología ubicada en Bogotá.

¹¹⁸ Escrito del 10 de marzo de 2009 con copia al Ministerio del Interior, Dirección de Asuntos Indígenas Minorías y ROM; a la Procuraduría Ambiental Agraria y al Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial

contra la creación del parque asistieron a los congresos y asambleas propuestos por ACIYA. Así mismo, Benigno Perilla presentó una acción de tutela para demandar al MAVDT, PNNC y ACIYA por la creación del área protegida, buscando así el amparo de los derechos fundamentales a la identidad cultural, a la participación en condiciones de igualdad y al debido proceso en el desarrollo del derecho de consulta previa, derechos que consideró vulnerados con el proceso de creación del Parque (Corte Constitucional, Sentencia T 384 A de 2014).

Durante los siguientes dos años, una buena cantidad de videos fueron realizados con los líderes de ACITAVA denunciando la creación del parque, la presencia de FGA y la falta de garantías en el proceso de creación del área. También realizaron una conferencia de prensa en el año 2011 en el *Hotel Radinnson* en Bogotá, financiada directamente por la multinacional *Cosigo* y con presencia del defensor de derechos humanos de la ONIC¹¹⁹. Así mismo, realizaron un encuentro en la comunidad de Bocas de Taraira llamado “*la minería indígena, un sueño posible*” con el ánimo de presentar otras experiencias de pueblos indígenas de Canadá y Brasil (Pari Cachoeira, Japurá) que ya habían realizado acuerdos para la explotación.

Frente a estas denuncias, las autoridades judiciales de primera y segunda instancia del Estado Colombiano declararon que la acción de tutela era “*improcedente*”, lo cual llevó a que la acción de tutela fuera presentada ante la Corte Constitucional para su revisión. Frente al conflicto interno, los *tradicionales* y miembros de ACIYA desarrollaron una estrategia local para llegar a un acercamiento con los *tradicionales* y autoridades de las comunidades del Vaupés, tema que será tratado en el próximo capítulo (Cap. 5.2). Sin embargo, en el campo legal también intentaron detener a los miembros de ACITAVA que aún querían revocar el área.

Según el *tradicional* Benjamín Tanimuca, después de los primeros acercamientos con los miembros de ACITAVA, las gestiones de ACIYA se enfocaron en solicitar una audiencia pública en el territorio directamente a los magistrados en el año 2011 para resolver el conflicto que surgió con la declaración del área protegida. La falta de recursos y la necesidad de que los magistrados “*conozcan la región, de donde es que se está hablando y que piensa la gente*” hace que una comisión -conformada por Gerardo Macuna, Gonzalo Macuna, y él como *tradicional*, acompañados por Martín V. Hildebran quien financió la

¹¹⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=fR8JfWtrSTE>

salida y realizaba el acompañamiento- solicite a los magistrados de la Corte Constitucional una reunión para explicar porque era necesario realizar la audiencia pública en el territorio.

En esa reunión, el *tradicional* Benjamín Tanimuca me comentaba que los recibió el magistrado Gabriel Mendoza junto a otros colegas magistrados. Allí estos magistrados les hicieron tres preguntas: “¿Para qué iban ahí?, ¿Quiénes eran los grupos originarios del territorio? y ¿Cuál era la importancia del oro, de las riquezas materiales?”. Ante estas preguntas el *tradicional* Benjamín respondió que llegaron a esa reunión para explicar porque estaban solicitando la realización de una audiencia pública en el territorio para solucionar el problema por la demanda de la declaración del parque que hicieron unos “*allegados*”, es decir, personas que no eran del territorio o que no tenían territorios de origen dentro del resguardo. Me decía que él comenzó a narrar y explicar en un mapa la historia de los grupos originarios que había surgido en el bajo río Apaporis, donde se localizan sus lugares de nacimiento, la importancia de los sitios sagrados, de la madre tierra y las consecuencias de la minería para ellos, que problemas llevó la explotación del oro, las enfermedades “*por sacar esos lentes de curación, lentes de baile, de todo lo que se vive acá*”.

El *tradicional* Benjamín narra esa reunión, unas partes en español y otras en tanimuca para los otros asistentes al *mambeadero*, mientras su hijo Edilberto traducía para mí mejorando la traducción de las explicaciones de su papá al español. En un momento de la reunión en la corte, Edilberto recuerda que su padre les hizo una contra-pregunta a los magistrados con un ejemplo que llevó a estos a decidirse por realizar la consulta previa en el resguardo:

““¿Cómo vería usted como magistrado, aquí dentro de su oficina, si yo vengo de allá de otro territorio, yo no sé cómo está manejando esta oficina, y yo decirle, y yo sentarse [sentarme] en su lugar, poner mi gente, por ejemplo, colocar otro tradicional, “*siéntese aquí*” y decir “*esto es mío*” ¿Cómo lo vería usted?; por yo hacer esto ustedes me pondrían meter a la cárcel”. Ese es un ejemplo que les dio en la corte, como para hacerlos entender. Hasta ahí los magistrados dijeron “*ustedes tienen razón*”, el territorio es de nosotros, el mismo dios desde el nacimiento nos lo entregó, por eso es que lo estamos mezquinando [cuidando]. Ahí entonces le dijeron “*usted está pensando*”, y ahí les dijo [Benjamin] “*yo no vengo aquí solito, aquí yo estoy solo pero tengo muchos compañeros, tradicionales, los capitanes, que me dicen vaya, vaya y habla allá, hablar con ustedes, a informarle lo que está pasando allá en el territorio. Él dice [a los magistrados], “nooo, para nosotros no sirve de que otra persona, allegado, de otro extremo de la orilla del mundo, llegue a nuestro territorio a esa explotación, a saquear lo que es la vida de nosotros, nos quiere acabar...entonces eso no sirve; por eso es que el mismo dios nos deja este territorio, para nosotros mantener, para vivir en ello [él]. El blanco nos está*

haciendo es como la abeja, como la avispa, usted coje un pescadito, allá lo deja un ratico y llegan la avispa o las abejas, y cuando usted llega a sacarlo pues le muerden a usted, mezquinando al mismo dueño, eso está pasando a ustedes con nosotros”. “Verdad es lo que usted está diciendo” [dijo el magistrado]. Yo tengo también mucho, no solo yo, aquí trabajamos aquí en este campo, hay otros ministerios que están trabajando, yo mismo voy a ir allá, al territorio, a mirar con mis propios ojos. Se aprueba la solicitud de la audiencia en este territorio. Que se haga la audiencia pública acá en el territorio” (Edilberto Tanimuca. Mambeadero. 03/02/2015. Bellavista).

La reunión del *tradicional* Benjamín y los otros comisionados con algunos magistrados de la corte demuestra la importancia de tomar en cuenta los compromisos culturales que conectan entendimientos particulares de una totalidad como el estado, con estructuras de agencia humana y autonomía (RAVI DA COSTA, 2010). La narración del *tradicional* Benjamín sobre ese evento muestra cómo se oponen a una historia compartida de despojo y diferencia cultural a través de su propia ontología, de su propio pensamiento -como dicen ellos-, con su pensamiento, con su historia, narrando las experiencias que tenía el conflicto minero en su territorio, la forma en que sus grupos originarios están cuidando de él, de su vida y debatiendo, a través de una contra pregunta en sentido de ejemplo, su lugar como *autoridad indígena tradicional* y el lugar de sus interlocutores en la toma de decisiones, es decir, el ejercicio de autoridad y su estatus como *autoridades públicas especiales* en el ordenamiento normativo constitucional.

Finalmente la audiencia pública se realizó en la maloca de Centro Providencia en enero de 2014, siendo la primera vez que la Corte Constitucional decide sesionar en la amazonia colombiana. Durante esta audiencia pública, miembros de ACITAVA como Pirandira reconocieron la influencia que tuvo la empresa *Cosigo* en la redacción de cartas y gestiones contra la declaración del parque, y junto con las otras *autoridades tradicionales* y *capitanes* de ACIYA, reconocieron que vienen trabajando de la mano con ACIYA y la PNNC superando los malos entendidos que llevó a realizar la acción de tutela. Así mismo, autoridades públicas como la directora de la PNNC Julia Miranda, Ministerios, institutos de investigaciones, expusieron la relevancia que tenía la declaración del parque y los aportes ecosistémicos que prestaba a la conservación ambiental y a los objetivos internacionales que el país se había comprometido a desarrollar. Finalmente, debido a la intromisión de la multinacional *Cosigo* en el proceso de declaración, la Corte Constitucional conminó a las autoridades judiciales a investigar la acción que esta empresa desarrollo en la región, parar con todos los proyectos mineros en la región –de acuerdo a la legalidad de cada uno- y negar

la protección solicitada por *pirandira* por medio de la acción de tutela (Corte Constitucional. Sentencia No. T-384 de 2014).

Después de la sentencia de la Corte Constitucional, la multinacional COSIGO RESOURCES LTD transfirió la totalidad de los intereses de la concesión minera a *Tobie Mining INC* -con quien se alió en 2007- para al siguiente año de 2016 demandar -junto con *Tobie Mining INC* y *Cosigo Resources sucursal colombia*- al Estado colombiano ante tribunales internacionales por no cumplir con el “Acuerdo Internacional de Inversión”¹²⁰ firmado a través del *acuerdo de promoción comercial o tratado de libre comercio* con EUA en 2007. La demanda cursa frente a la CNUDMI¹²¹ porque según *Cosigo* el Estado colombiano realizó una “*expropiación indirecta de la inversión*” con la declaración del parque, sobre lo cual demanda \$16.5 billones de dólares como compensación por las ganancias que dejó de recibir con el proyecto (COSIGO RESOURCES LTD, demanda 2016; Respuesta Colombia, 2016¹²²)

Lo cierto es que este conflicto que se desarrolló por la creación del área protegida fue evolucionando hasta instancias internacionales por causa de los intereses que *Cosigo* mantiene a partir del otorgamiento de un título de concesión que le da la posibilidad de explotar los recursos minerales del subsuelo por 30 años y prorrogable. Estas consideraciones de las concesiones y los derechos sobre el subsuelo, mantienen la separación dicotómica de Naturaleza y humanidad hasta tal punto de separar “*la cosa y la persona*” y negociar ganancias futuras sobre el usufructo de la cosa, consideración que mina las responsabilidades del Estado, la autonomía territorial y la soberanía política del mismo, en un escenario internacional que cada vez más desarrolla mecanismos para liberar la tierra y sus recursos de formas colectivas de gestión y aprovechamiento territorial.

El siguiente capítulo trata entonces en los desafíos implicados con la creación del área protegida para el ejercicio de la autonomía indígena. Este análisis parte de observar la construcción social del proceso de co-manejo, como un campo de disputa política entre indígenas y funcionarios de PNNC desde donde actualmente se crean nuevos acuerdos

¹²⁰ Los “acuerdos internacionales de inversión” son tratados internacionales celebrados entre los Estados con el objetivo de atraer inversión extranjera directa hacia sus territorios, por medio de la creación de condiciones favorables que promuevan y protejan la inversión extranjera en los Estados receptores. A partir de estos tratados se crea un marco jurídico para la inversión extranjera directa creando un ambiente de protección, transparencia, seguridad y previsibilidad para los inversionistas extranjeros. Aquí se incluyen los tratados de libre comercio y los tratados binacionales de inversión, junto con programas de cooperación económica.

¹²¹ Comisión de las Naciones Unidas para el derecho mercantil internacional CDNUMI.

¹²² Información tomada del site www.italaw.com el día 20 de enero de 2017.

pragmáticos para la protección del territorio y la conservación ambiental, nuevos espacios de relacionamiento que implican transformaciones de los actores y sus prácticas en el mismo proceso.

Capítulo 5. Los desafíos del co-manejo: consideraciones acerca de los desdoblamientos de la autonomía indígena.

La sobreposición del área protegida al resguardo indígena, solicitada por las *autoridades tradicionales* y *capitanes* del resguardo como una forma de proteger el “territorio” y su “cultura”, ha resultado de un *acuerdo pragmático* (ALMEIDA, 1999) alrededor de un equívoco (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) sobre lo que son “sitios” o “lugares sagrados” y su valor para la conservación ambiental. Más allá del establecimiento de este *acuerdo pragmático*, la sobreposición del PNN al resguardo indígena conllevó a la construcción social de un proceso de manejo conjunto ó co-manejo del área protegida entre funcionarios de PNNC y miembros de las comunidades del bajo Apaporis, un campo político de negociación (TRENTINI, 2015) y de disputa política (PAPALIA, 2012) en el cual tanto indígenas como funcionarios de PNNC toman decisiones acerca de cómo debe manejarse el área a partir de sus propios conocimientos y ontologías (BLASER, 2009), un conocimiento técnico-científico basado en la idea de una única realidad de una naturaleza “*bio-física*” externa al sujeto de los funcionarios de PNNC que difiere con la forma en que los indígenas mantienen relacionamientos basados en prácticas sociales y rituales de reciprocidad entre seres humanos y otros seres para manejar el mundo, cuidar el cosmos y mantener la vida (CAYÓN, 2013; 2011; ECHEVERRI, 2007; FRANKY, 2004).

El objetivo del capítulo es presentar una etnografía sobre los desafíos presentes en la construcción social del co-manejo, analizando las percepciones, transformaciones y mudanzas que los indígenas del bajo río Apaporis, algunos funcionarios de PNNC y miembros de ONG’s locales perciben del proceso. Si bien numerosos estudios han demostrado cómo los procesos de co-manejo son una herramienta política para la expansión del Estado dentro de las vidas indígenas y sus territorios autónomos (NADASDY, 1999; 2003; CARUSO, 2014;), pienso que este proceso no es una relación en una vía, sino más bien, un campo de disputa política donde los indígenas a partir de sus principios éticos y morales que fundamentan sus prácticas de *manejo tradicional del territorio* ó *manejo del mundo*, agencian políticamente sus conocimientos y decisiones en los espacios de co-manejo, transformando aspectos del estado, de las políticas de conservación ambiental y de sus propios conocimientos en el mismo proceso (STENGERS: [1997] 2014; BLASER, 2016; WAGNER, [1981] 2010).

5.1 “Llegaron los *parqueanos*”: mudanzas y percepciones acerca de la llegada de los funcionarios de parques al resguardo indígena.

En el primer trimestre de 2015 mientras desarrollé una salida de campo a la comunidad de Bellavista, una de las actividades fue realizar una entrevista abierta por cada núcleo familiar donde preguntaba -entre otras cosas- que pensaban sobre el parque y que cambios sentían desde su declaración. Algunos hombres adultos me decían “*están llegando más blancos desde que se formó el parque*”; otros me señalaban “*están subiendo menos blancos, antes llegaban blancos de otro país, más que todo por el oro*”; uno de los adultos de la comunidad me comentaba que se sentía muy triste “*porque desde que dice parque nacional lo estamos trabajando para los blancos. Parque indígena si estaríamos trabajando para nosotros*”. Otro mencionaba “*seguimos viviendo como veníamos viviendo, con la chagrita, comiendo pescadito, con la familia, pero no sabemos qué va a pasar*”. Esa incertidumbre sobre el futuro, que muchas personas comentaban en conversaciones informales, fue mejor expresa por una de las mujeres jóvenes de la comunidad cuando me decía:

“Mi papá no entiende que quiere decir parque, ni mi familia; fuera como agarradito de parque [entendiéndolo]. Yo no pienso de ahorita, sino más allá. ¿Será que siempre va a seguir la organización [ACIYA] y parque? Parques quedó manejando eso [...] ¿Será que voy a vivir lo mismo de la chagra, de ir a pescar? [...] Yo no pienso de la plata [dinero], sino del vivir de nosotros, de la selva de nosotros” (Tania Letuama. Entrevista. 29/01/2015. Bellavista).

Ya el *tradicional* y *capitán* Benjamín Tanimuca, quien fue una de las *autoridades tradicionales* que estuvo al frente del proceso para declarar el parque, resaltaba otros aspectos de la sobreposición. Para él, mientras hablábamos en el *mambeadero* decía:

“Parque es una segunda camisa de protección. Parque sirve para proteger el territorio. Con ello logramos el reconocimiento de nuestro manejo. Ellos [PNNC] también querían proteger nuestro territorio, la naturaleza que nosotros también protegemos” (Benjamín Tanimuca. *Mambeadero*. 29/01/2015. Bellavista).

Al preguntarle al finado *capitán* Tomas López, de la comunidad de Bocas del Pirá sobre el parque y los cambios que ha producido, Tomás me manifestaba que nada había cambiado:

“Para nosotros culturalmente ya era parque, los Ayawa ya habían ordenado el territorio, por eso este es un parque cultural” (Tomas Lopez. Entrevista. 20/01/2017. Bocas del Pirá).

Estas afirmaciones sobre el parque y los cambios resultado de la sobreposición de esta área protegida al resguardo indígena son muestras claras de la diversidad de percepciones que diferentes sujetos tienen del proceso, que dependían de su posición social (*capitán, tradicional, habitante, mujer*), del lugar donde se hablara (en el *mambeadero*, en la casa, en un taller o reunión), el momento en que se hablara o quienes participaban de la conversación y hasta mudar de percepción en momentos distintos. Sin embargo, era claro que las formas de apropiación social de la naturaleza, las formas de organización del trabajo local y los medios de vida no habían sido afectados directamente con la sobreposición con medidas restrictivas, esto porque desde los acuerdos logrados por las autoridades del resguardo para la declaración del parque se estipuló que PNNC no podía imponer restricciones a cacería, pesca, cultivos o prácticas de *uso y manejo tradicionales* dentro de su territorio (MAVDT, Resolución 2079 de 2009. Ver anexo 3), además de existir jurisprudencia en relación a los medios de vida de habitantes de áreas protegidas.

Ahora, algo que también es notorio en los comentarios de los habitantes es la incertidumbre que deja la sobreposición de una autoridad estatal sobre las autoridades del resguardo indígena en relación al futuro de su modo de vida. Una incertidumbre basada en las restricciones que solían acarrear la sobreposición de áreas protegidas en la región y sobre todo, la incertidumbre hacia el futuro con las instituciones, las normas legales y jurídicas nacionales del estado, ya que perciben que las leyes del gobierno nacional con relación a las áreas protegidas *“pueden cambiar”*. Al preguntarle a Edilberto Tanimuca porque la gente mostraba tanta incertidumbre con el estado, respondió:

“Por lo que estaba diciendo, ¡parque parque y listo!, parque está ahí, el Estado garantiza que va a estar por mucho tiempo. Que tal el Estado de aquí a unos 10 años cambie de pensamiento, cambie de política, cambie de ley, entonces pues, que el estado diga, “no pues, hasta aquí fue parque, hasta aquí no más, el país no está dando ingresos de plata”, entonces cuando el Estado apruebe eso, la misma vamos a quedar. [...] Hasta ahora no se sabe que va a hacer [El estado]; de un futuro para allá no se sabe que va a pasar, nadie sabe...ni científicos saben, ¡ ni los letuama sabrán !... Como estamos en un país que está en desarrollo, porque la ley siempre no va a ser la constitución del 1991 que está vigente todavía, ¿que va a pasar cuando se apruebe una constitución, digamos, en 2020?, ¿que cambie de pronto, se modifique, se actualice la constitución? Eso es a lo que yo me refiero. Por eso es que yo digo, de aquí a unos 5 años no más, que cambios va a ver, como es que está cambiando [el estado], porque para nosotros no hay cambios, porque nosotros somos nativos de acá, lo que dios no dejó es de ahí, la ley de origen. Eso mismo se sigue fortaleciendo, manteniendo eso, así como dios dijo “mantenga estos territorios, como les estoy enseñando”, eso va a ser de generación a generación. Entonces para el mundo blanco cada

día cambia la legislación, lo que constituye las reglas, la política, de cómo se puede manejar la tierra, se puede disminuir, se puede quitar, se puede robar o se puede matar, todo eso diariamente están inventando otras cosas de lo que uno no se imagina” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 03/02/2015. Bellavista).

En su comentario, Edilberto claramente expresa esa incertidumbre sobre el futuro del parque generada por los cambios en las políticas del Estado, una condición de la política del mismo Estado de “cambiar” por ser un acuerdo político entre humanos, y así en un momento dado que pueda decir “*hasta aquí parque*”. A diferencia de la política del estado, Edilberto menciona como para ellos como “nativos” de ese territorio entregado a ellos por los dioses, “*lo que dios nos dejó es de ahí, la ley de origen*”, teniendo el deber moral y ético de mantener sus territorios, por ser un acuerdo entre sus dioses, que organizaron las relaciones entre los seres primigenios y los pueblos indígenas que allí habitan, a pesar de las transformaciones y desordenes en la organización socio-territorial provocados por las caucherías, las políticas del Estado y la articulación asimétrica con el mundo blanco que están intentando ordenar.

Esa incertidumbre sobre los cambios políticos y de las políticas del Estado desde la misma declaración del parque, ya eran percibidos también en relación a la transformación en el modo de vida de estos pueblos, perceptibles para algunos más involucrados con el proceso de co-manejo. Frente a estos cambios en el modo de vida, en otro momento de mis conversaciones con Benjamín Tanimuca, este *tradicional* manifestaba:

“Yo pensaba que iba vivir así como vivía, como vivía mi abuelo, aquí en maloca, tumbar chagra, sembrar yuca, coca, tabaco, tener frutas, todo, eso es que yo voy a hacer; después de hacer una actividad, de baile, época de tiempo, así vivía en territorio, resguardo de nosotros [en la época cuando sólo era resguardo]. Ellos manejaban, que mi abuelo. Yo no pensaba así de ahorita que trabajamos ahorita. De parte mismo de mi clase [enseñando, en rituales] ¿hasta dónde va a llegar? Yo voy a vivir, vivir hasta que yo muera, hasta ahí va a pasar mi hijo, va a quedar de reemplazo otra vez, así yo pensaba. Eso, eso mismo pensaba. Yo no pensaba así que estamos con ustedes [los blancos], haciendo un trabajo. Mucho, mucho trabajo ahorita [...] Por eso dije que yo no pensaba primero que ambos estamos trabajando ahorita de blanco, de nosotros, esa parte que yo no pensaba eso” (Benjamín Tanimuca. *Mambeadero*. 25/02/2015. Bellavista).

El *tradicional* Benjamín, con un tono un poco melancólico pero muy reflexivo, comentaba de esta manera sobre los cambios sucedidos con la declaración del parque. El *manejo del mundo* ó manejo tradicional del territorio es un “modo de vida”, un *manejo*, una forma de habitar en el mundo y de relacionarse con los seres que allí habitan, teniendo su

maloca y sus chagras, cultivando en ellas sus plantas de yuca, frutales, las plantas de coca y el tabaco, pero también, realizando las “*actividades culturales*”, como ellos mismos llaman las actividades para el manejo de las épocas *weje je'raka* (t) ó *Rodori Gaye* (m) ó calendario ritual anual: bailes maloqueros, narrativas de nombramiento y otras actividades de “*prevención y curación de épocas*”. Ese manejo se desprende de la palabra de vida, *yeoroka* (t) ó *ketioka* (m), como concluía su hijo Edilberto: “*De yeoroka se tiene todo, el manejo de todo; yeoroka se vive, la yuca, la coca, el tabaco, la cepa de la casa, la pesca, la vida, la reproducción*” (Ver p. 78).

Ahora, al decir “*trabajar ahorita de blanco*” el *tradicional* Benjamín sintetiza muy bien los efectos de las políticas ambientales sobre la vida cotidiana y los modos de actuación de los funcionarios e instituciones ambientales vinculadas al manejo de las áreas protegidas. Además de sus tareas como *yoi'ki* y como una autoridad pública de ACIYA al ser capitán de su comunidad, “*trabajar para el blanco*” es participar en los espacios de co-manejo con funcionarios de PNNC, saliendo a reuniones a Bogotá o a Leticia y en los diferentes congresos que se realizan en las comunidades del resguardo, analizando las decisiones a tomar en esos espacios, coordinando algunas acciones al interior del área con el equipo de funcionarios de PNNC y cuidando espiritualmente a los miembros de las comunidades y PNNC que trabajan en el proceso de co-manejo. Este “*trabajo de blanco*”, trabajo que no es formalmente remunerado ni por la asociación ni por PNNC, hace parte de su rol como *autoridad tradicional* de la asociación ACIYA, ya que él como *autoridad tradicional* fue escogido por la asamblea en el año 2011 para acompañar el proceso de co-manejo del área protegida con los “*parqueanos*” que llegaron.

La primera vez que escuche la palabra “*parqueanos*” fue durante mi primera entrada de 2 semanas en el año 2013, cuando me invitaron a presentar la investigación en un congreso regional en la comunidad de Bocas del Pirá, donde iba a estar reunida la asamblea de ACIYA, es decir, los *capitanes* y las *autoridades tradicionales* de todas las comunidades que hacen parte de esta asociación como máximas autoridades políticas y espirituales del resguardo (ACIYA Estatutos, 2011). Esperábamos una comisión de funcionarios de parques en la comunidad de Centro Providencia para embarcarnos río arriba hasta Bocas del Pirá. Volvíamos de pescar bien temprano en la mañana con Aldemar Macuna, habitante de Centro Providencia y entonces miembro del Comité Operativo de Territorio de la secretaría de territorio y ambiente de ACIYA, cuando alguien en la comunidad gritó: “*llegaron los parqueanos, llegaron los parqueanos*”. Mi curiosidad se despertó pensando quiénes eran los

parqueanos y me dirigí hacia las personas que llegaban. Eran dos funcionarios de PNNC, Diego Muñoz, “*jefe de Área*” y Ángela Rincón, quien trabajaba para ese entonces en el *área de participación social* y venía en representación de la directora nacional de PNNC Julia Miranda Londoño, que no pudo asistir personalmente a la reunión del Comité Directivo del parque que estaba contemplada a realizarse en ese congreso.

A pesar que días atrás nos habíamos conocido con Ángela Rincón en el vuelo desde Leticia al corregimiento de la Pedrera, sólo supe que los indígenas llamaban *parqueanos* a los funcionarios de PNNC en ese momento. *Parqueanos* ó *parqueano* es una categoría de alteridad usada por los indígenas para identificar a los funcionarios de PNNC. Cuando pregunté porque les decían *parqueanos*, a pesar de la obviedad, Aldemar Macuna me señalaba que eran “*los de parques, los que trabajan para parques*”. En mis siguientes salidas de campo donde pude compartir con habitantes de otras comunidades del bajo río Apaporis, los *parqueanos* eran “*los de camisa azul*”, “*los del osito*”, refiriéndose a la camisa azul que identifica a estos funcionarios, junto con el distintivo de un oso de anteojos que es el símbolo de PNNC. En la comunidad de Bellavista, Rogelio Yauna me confirmaba lo que decía Aldemar y añadía nuevos elementos a la categoría:

“*Parqueanos son los que trabajan para parques. Llegaron desde que se creó el parque. Casi no me gusta hablar con ellos, usan unas palabras muy...como decir...digamos...*”

Alejandro: *¿muy técnicas?*

Rogelio: *Sí, eso, palabras muy técnicas*”

(Rogelio Yauna. Entrevista. 29/01/2015. Bellavista).

Como categoría de alteridad, *parqueanos* identifica una persona con su actividad de trabajo para PNNC, la ropa que visten, los distintivos que usan y su lenguaje. Lejos de ser una categoría de alteridad con uso restringido a las comunidades del bajo río Apaporis, durante las siguientes salidas de campo en la región pude comprobar que es una categoría regional de por lo menos el bajo y medio río Caquetá, y en el antiguo corregimiento de La Pedrera, lugar de encuentro y pernoctación de los funcionarios de los PNN Cahuinarí, PNN río Puré y PNN Yaigojé Apaporis, *parqueanos* es una categoría usada tanto por *indígenas* y por algunos *blancos* que no son funcionarios de parques (Ver figura p. 246.)

Esta categoría de *parqueanos* también tenía sus derivaciones tanto al interior de algunos funcionarios indígenas que hacían parte del grupo de *parqueanos*, como entre algunos habitantes de La Pedrera. Varias veces escuche bromas sobre las tareas que tenían que desarrollar los llamados “*parqueanos pobres*”, bromas que por ser jocosos no dejan de ser

interesantes, ayudando a percibir las diferencias entre los *parqueanos* desde lo local. Como me manifestaba Gilberto Tucano, uno de los operarios indígenas calificados del PNN Rio Puré:

“Hay dos diferentes tipos de parqueanos Alejandro, parqueanos ricos y parqueanos pobres; los parqueanos pobres son los indígenas que trabajan como operarios bajo las órdenes de los Jefes [jefes de las áreas protegidas] y los parqueanos ricos son los funcionarios blancos de parques, que vienen de Bogotá, del centro del país y de otras regiones” (Gilberto Tucano. Entrevista. 17/01/2015. La Pedrera).

Esta descripción entre *parqueanos ricos* y *parqueanos pobres* corresponde claramente a una interpretación de los múltiples relacionamientos entre blancos e indígenas que surgen al interior de la categoría *parqueanos*, es decir, manifiesta una diferencia en la misma categoría a partir de la posición que ocupan, la jerarquía, sus funciones y el reconocimiento económico dentro de la institución. Según esta distinción, *parqueanos pobres* son los indígenas de la región que trabajan en la institución mayormente como *operarios calificados*, que según parques nacionales solo necesitan ciertos “*conocimientos básicos o esenciales*” para el registro de bienes materiales y registro escrito de actividades, pero que tienen grandes conocimientos prácticos sobre motores, transporte y de cómo movilizarse por este territorio, mantienen relacionamientos con la gente de las comunidades, viviendo y habitando esos territorios, saberes que no representan el mismo estatus frente a los conocimientos académicos de los especialistas.

En la categoría de *parqueanos ricos* se encuentran los Jefes de Área, los profesionales (universitarios y especializados), y en menor medida técnicos y auxiliares que conforman el equipo de cada área protegida, así como funcionarios adscritos a la coordinación de una dirección territorial como la DTAM, como también por funcionarios “*del nivel central*” -como son llamados- que componen los diferentes Grupos Internos y áreas de trabajo adscritos a la Dirección Central de PNNC, todos ellos con conocimientos “*técnicos*” o “*especializados*” sobre el manejo de áreas protegidas pero que no habitan en ellas¹²³.

Al interior de la institución también se presentan diferencias en las categorías. Las diferencias en los “*cargos*” como *funcionarios* obedecen a las actividades que desempeñan, al

¹²³ Parques Nacionales Naturales de Colombia es una Unidad Administrativa Especial adscrita al nivel ejecutivo central, sin personería jurídica, a través del Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible. Creada en 1993, esta unidad administrativa especial fue reorganizada y se constituyó con el decreto ley No. 3572 de 2011. En los siguientes años, las áreas y grupos internos de trabajo al interior de la institución se han reorganizado y creado otras, por ello se adoptó la resolución No. 0180 del mes de junio de 2014 que definió los grupos internos de trabajo actuales de PNNC. Sobre el manual específico de funciones y competencias para los empleados de planta de PNNC se puede revisar la resolución No. 136 de marzo de 2015.

tipo de contratación que tienen y los beneficios que se derivan de ello. El jefe del área Diego Muñoz me comentaba que PNNC tenía dos formas de contratación: por carrera administrativa o por prestación de servicios. Los profesionales contratados por carrera administrativa hacían “*carrera*” dentro de la institución, esto quiere decir, podían ascender a cargos al interior de la institución, sus contratos eran por término indefinido y tenían mejores prestaciones sociales. Ya funcionarios contratados por prestación de servicios debían cubrir sus propios gastos de seguridad social, tenían pocas prestaciones sociales (vacaciones o reconocimientos monetarios) y muchas veces terminaban sus contratos y no eran renovados o demoraba su renovación.

Este tipo de contratación por prestación de servicios, en la cual se encontraban varios profesionales del área incluyendo el jefe del área, “*afecta la confianza en los procesos con la gente*” (Diego Muñoz. Entrevista. 19/01/2015. La Pedrera) algo que me confirmaba Gonzalo Macuna, entonces secretario de territorio y medio ambiente de ACIYA, que veía a cada poco una mudanza en los profesionales del parque¹²⁴:

“El que llega muchas veces no sabe de los procesos y ahí toma un tiempo mientras uno coge confianza para hablar, para trabajar, y esperar a ver si la persona se acomoda o se va” (Gonzalo Macuna. Comentario. 18/05/2015. La Libertad).

Cada uno de los “*parqueanos*” tiene diferentes labores y tipos de responsabilidades, sin embargo, sus acciones en el territorio responden a desarrollar los objetivos de conservación del área protegida en correspondencia con los objetivos del plan de acción institucional 2010-2019 de la UAESPNN, que es el ruterio sobre el cual se basa el manejo de las áreas protegidas de Colombia. Esto conlleva hacer ejercicios de análisis y diagnósticos de las amenazas, vulnerabilidades y fortalezas que tienen los objetivos de conservación del área protegida y establecer “*estrategias de manejo*” para desarrollarlos. En el caso del PNN Yaigojé Apaporis, las primeras acciones se han direccionado a proteger los sitios ó lugares sagrados de amenazas como la minería, tanto la minería a gran escala como la minería informal, o la pesca en lugares sagrados, y esto lo han hecho a través de acciones puntuales de PNNC en el marco del proceso de co-manejo ó a través del mantenimiento de “*acuerdos*” de manejo suscritos entre Asociaciones y comunidades indígenas de los resguardos del bajo Caquetá y de la región del Vaupés en general.

¹²⁴ Por lo menos, desde la declaración del área protegida en el año 2009 parques nacionales ha cambiado 6 veces los profesionales que hacían parte del grupo de trabajo del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis. Al preguntar a algunos por su salida, mencionan los bajos sueldos en relación al trabajo realizado, las complicaciones de tener que trabajar por 2 o 3 meses en “terreno” o simplemente por buscar mejores condiciones laborales en sus ciudades de residencia.

Así mismo, como gran parte de los objetivos del PNN Yaigojé Apaporis están relacionados con el fortalecimiento cultural, en el marco del “*nuevo paradigma de la doble conservación*”, es decir, la conservación cultural y biológica (DUMOLIN, 2005), Diego Muñoz me manifestaba que durante los primeros años de la declaración recorrieron todas las malocas y las comunidades donde los recibieron, para establecer relaciones de confianza con las *autoridades tradicionales y capitanes*, “*para que nos conocieran*”, haciendo una presentación institucional y hablando sobre los intereses entorno a la declaración del área; así mismo realizaron reuniones y congresos para definir actividades de co-manejo del área, acciones a realizar y designar las personas que participarían en estos espacios. Todas estas acciones acompañado con la preparación de documentos e informes acerca de sus trabajos en el área y finalmente llegar después del año 2013 a empezar la elaboración de un documento para el co-manejo del área llamado Régimen Especial de Manejo.

La categoría de *parqueanos* ya pone en evidencia los múltiples relacionamientos que llegan a establecerse entre *blancos e indígenas* con la sobreposición de áreas protegidas, es decir, al hecho de la mayor parte de estos territorios ser manejados por *funcionarios* que no viven en el área basados en leyes y conocimientos que mantienen una concepción moderna de naturaleza, y al mismo tiempo, ser un espacio de vida y habitar de los indígenas que allí residen. Así mismo, la distinción entre *parqueanos ricos y parqueanos pobres* hecha por los indígenas que trabajan en la institución permite percibir mejor las asimetrías de poder económico y político que se establecen en lo local a partir de la valoración de ciertos conocimientos “*técnicos*” o “*especializados*” para el manejo de las áreas protegidas.

Sin embargo, a pesar de las diferencias epistemológicas y ontologías entre funcionarios de PNNC e indígenas del bajo Apaporis sobre el manejo del territorio, como veremos a continuación, es a través de acuerdos pragmáticos (ALMEIDA, 1999) sobre los problemas y las acciones a desarrollar que se comienza a construir, en un principio de manera informal pero mediante mecanismos institucionalizados, unas acciones y prácticas de co-manejo del área protegida con las autoridades públicas de ACIYA. Como se presenta a continuación, el trabajo de co-manejo a pesar que se rija por diferencias epistemológicas y ontológicas distintas sobre lo que significa *manejo*, han permitido fortalecer el proyecto político de esta asociación frente al proyecto minero promovido por algunas comunidades del margen del Departamento del Vaupés.

5.2 “Oño yerika” (t) “Soore” (m), una palabra para “endulzar”: los acuerdos locales y regionales alrededor del *manejo tradicional del territorio* dentro de la construcción del co-manejo.

Después de la declaración del parque el 27 de octubre de 2009, las primeras acciones de co-manejo que se realizaron estuvieron relacionadas con dos temas de importancia fundamental tanto para ACIYA como para PNNC: socializar al interior de las comunidades del resguardo la resolución 2079 que había dado piso legal a la creación del parque y planear las estrategias de protección del territorio frente a la amenaza de minería a gran escala y la minería informal. Fue así que durante el mes de enero de 2010 fue preparado por ACIYA el “*I encuentro regional de intercambio de experiencia en manejo territorial*”, donde participaron *autoridades tradicionales* y representantes de las asociaciones de ACIYA, ACIMA y ACAIPI, con asistencia de invitados como el director de la entonces DTAO Rodrigo Botero y Martín Von Hildebrand de la fundación GAIA Amazonas. Gerardo Macuna, como secretario de territorio y medio ambiente de ACIYA de ese momento (2010), menciona que el objetivo del encuentro era “*Avanzar en la construcción de una estrategia para el manejo del parque, de manera que se fortalezca el territorio; a partir de los conocimientos y manejo tradicionales*” (ACIYA. Acta No. 003, 20 al 22 de Enero de 2010). Gerardo Macuna me comentaba que en este primer encuentro regional:

“Se estableció que los trabajos para el manejo del parque no solo incluían el polígono del parque, sino que la curación y el manejo de los sitios sagrados era para todo el macro-territorio, lo que confirmaron las autoridades tradicionales del Mirití [ACIMA] y del Pirá [ACAIPI] y las cuales afirmaron respetar un acuerdo para seguir con el manejo tradicional del territorio” (Gerardo Macuna. Entrevista. 15/06/2015. El Cocotal).

Gerardo me decía que en esta reunión cada asociación presentó los trabajos relacionados con los sectores de territorio, salud, educación que estaban realizando en el marco de los procesos de descentralización administrativa del Estado como futuras ETI's. Estas asociaciones del bajo Caquetá como ACIMA del río Mirití-Paraná y ACAIPI del río Pira-Paraná, junto con otras asociaciones del bajo río Caquetá y el río Vaupés, comparten los principios de un macro-territorio chamanístico (CAYÓN, 2012; 2014; VAN DER HAMMEN, 1992) basado en el manejo de lugares sagrados y en los intercambios rituales a través de bailes que hacen parte del calendario ritual anual que compone el *manejo tradicional del territorio* o también llamado “*manejo del mundo*”. En ese sentido, adelantan acciones para diseñar programas diferenciales en los procesos de descentralización educativa, en salud y

gobierno territorial reivindicando el “*manejo tradicional del territorio*, fortaleciendo un proceso organizativo transversal en sus áreas de influencia, desde sus principios culturales en relación a los derechos autonómicos estipulados por la CPC de 1991 y en la búsqueda de ser reconocidas como ETI’s y así ejercer su gobierno local (HILDEBRAND Y BRACKELAIRE, 2012).

Uno de los *tradicionales* asistentes al “*I encuentro regional de intercambio de experiencias en manejo territorial*” realizado en la comunidad de Centro Providencia fue Reinel Ortega, quien junto con otras *autoridades tradicionales* y líderes del Pirá-Paraná de la Comisión de Autoridades tradicionales del comité de Territorio de ACAIPI expusieron los resultados de su investigación endógena sobre el modelo ancestral de manejo del territorio llamado *Hee Yaia Ketí Oka (m)*, el conocimiento de los jaguares de Yuruparí, un proceso de recuperación de conocimientos tradicionales para la gobernanza indígena en el ordenamiento territorial y ambiental del territorio, realizado con la asesoría y acompañamiento de la FGA y con dineros del Programa de Concertación Cultural del ministerio de Cultura -entre otros fondos-. Esta manifestación cultural fue reconocida por el ministerio de cultura de Colombia como patrimonio inmaterial de la nación (2010) en el marco de la política de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial de la nación (Ley 1185 de 2008) y al siguiente año fue declarado como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO (2011).

Como estas, otras iniciativas de trabajo intercultural entre asociaciones indígenas, ongs, instituciones de los estados e investigadores académicos que analizan y registran el conjunto de conocimientos alrededor del “*manejo del mundo*” o “*manejo tradicional del territorio*”, perpasan el ámbito regional-nacional y se extienden por otros territorios indígenas del llamado noroeste amazónico de Brasil y Colombia, como lo demuestran varias publicaciones como las organizadas por Aloisio Cabalzar (2010) sobre el “*o manejo do mundo*” y por Geraldo Andrello (2012a) titulada “*rotas de criação e transformação*”, un desdoblamiento de ese primer trabajo sobre el “*manejo del mundo*” pero relacionado a la inscripción de la historia en el paisaje y las historias de origen de diferentes grupos étnicos en el contexto del desarrollo de un programa de educación avanzada a nivel regional en el Alto Rio Negro (Brasil).

También son ejemplos de este proceso regional algunos registros de patrimonialización como el llevado a cabo en la *cachoeira de Iauareté*, reconocida como patrimonio inmaterial de Brasil en 2006 (ANDRELLO, 2012(b)) y la *cartografía de los sitios sagrados del noroeste amazónico* (SCOLFARO ET AL (org), 2014; MINCULTURA, 2016),

una iniciativa binacional entre Colombia y Brasil para la “*salvuarda del patrimonio cultural inmaterial del noroeste amazónico*”, apoyada directamente por la dirección de patrimonio del Ministerio de Cultura de Colombia y el instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Nacional -IPHAN- de Brasil, en el marco del *Programa Ejecutivo de Cooperación Cultural y Educativa* para los años 2009-2012 de la comisión mixta de cultura y educación de Colombia y Brasil, junto con las diferentes ONG’s de la región y asociaciones indígenas locales¹²⁵.

Como ya Manuela Carneiro da Cunha (2009) analizaba para el concepto de “cultura”, en el caso de algunos pueblos de la región del noroeste amazónico, los conocimientos y prácticas que envuelven el *manejo tradicional del territorio* o *manejo del mundo* han servido como un “*recurso político*” frente a procesos de descentralización administrativa de programas educativos y de salud, disputas territoriales por la significación de este tipo de conocimiento y su re-significación en el contexto de políticas de ordenamiento territorial, conservacionistas y patrimonialistas que se desarrollan en la región del noroeste amazónico (CAYÓN, 2013; FRANKY, 2004; CABALZAR, 2010; ANDRELLO, 2012 a).

Sin embargo, más allá de tomarlo sólo como un recurso político “para sí”, los conocimientos alrededor de lo que ellos llaman *el manejo tradicional del territorio* nos invitan a pensar en los significados alternativos, agenciados y relacionales más allá de una representación o simbolización convencional de la “cultura” como metadiscurso (WAGNER, [1975] 2010), que envuelven las relaciones internas de estos grupos y los actuales intercambios políticos y rituales entre los pueblos del llamado por los antropólogos “*complejo cultural del noroeste amazónico*” y que también ha servido como un marco interpretativo de los indígenas para negociar con el estado, los proyectos económicos capitalistas y las políticas de conservación ambiental y patrimonialización (CAYÓN, 2014). En este sentido relacional del concepto *manejo tradicional de territorio*, como un corpus moral y ético de prácticas y conocimientos que evocan una dinámica político-ritual pré-existente, o un sistema intelectual cuya expresión más completa se encuentra en los intercambios rituales y en la vida ritual de las malocas (ANDRELLO, 2012a; 2012b), ahora es agenciado en los actuales escenarios del co-manejo del parque.

¹²⁵ Las asociaciones indígenas locales que participaron fueron en esta primera publicación fueron ACIYA, ACAIPI, PANI, ACURIS y algunas reunidas en la Fundación de las Organizaciones Indígenas del Rio Negro FOIRN. Las Ong’s que participan en este proceso de patrimonialización son por Colombia la fundación etnollano, Tropembos internacional amazonas, fundación Gaia Amazonas, fundación Puerto Rastrojo y el Fondo Patrimonio Natural; por Brasil participó el Instituto Socio Ambiental -ISA-.

Gerardo me comentaba que después de ese “1er encuentro” regional en la comunidad de Centro Providencia, las *autoridades tradicionales* de ACIYA viajaron al siguiente día a “*El Cocotal*” -sede de la FGA sobre el río Caquetá- para establecer un “acuerdo” en el *manejo tradicional* a nivel interno, es decir, “*realizar los bailes y las otras actividades culturales del manejo tradicional de acuerdo con el calendario ecológico cultural*” (Gerardo Macuna. Entrevista. 15/06/2015. El cocotal). Fue así que los *tradicionales* Rondón Tanimuca (La Playa), Benjamín Tanimuca (Bellavista), Gustavo Cabiaryí (Unión Jirijirimo), Joaquín Macuna (Centro Providencia), José Barasano (Bocas del Pirá) y Jorge Tanimuca (Puerto Ñumi), se reúnen con el entonces Director de la antigua DTAO¹²⁶ Rodrigo Botero y Martín V. Hildebrand de la FGA para acordar las acciones que seguirían a los acuerdos que surgieron de ese primer encuentro en Centro Providencia. En el acta de este encuentro, escrita por Gerardo Macuna como secretario de territorio, se lee lo siguiente:

“Los tradicionales se comprometen a trabajar para lograr un acuerdo en la unidad de manejo tradicional, que se formalice en el Congreso, para iniciar las gestiones con las autoridades nacionales, departamentales y locales para avanzar en la unidad política-administrativa del Resguardo” (ACIYA, acta No. 4 del 16 de abril de 2010. El cocotal).

Así mismo en el acta puede leerse que los *tradicionales* solicitaron al director de la DTAO de PNNC que siguiera actuando en su nombre “*ante las autoridades judiciales en la defensa de la creación del parque*”, principalmente frente a los títulos mineros entregados o en solicitud al Ingeominas. Por parte de PNNC, en los meses y años siguientes tanto Rodrigo Botero, Julia Miranda Directora Nacional de PNNC y los abogados de la oficina jurídica, escribieron varias cartas al director de Ingeominas y sostuvieron reuniones para detener la concesión de títulos mineros en el área del parque, acciones que ya venían desarrollándose en el marco del convenio 003 del 27 de febrero de 2009 entre PNNC y el INGEOMINAS, convenio que buscaba aplicar el artículo No. 36 del código minero (Ley 685 de 2001) para desafectar las áreas protegidas con solicitud o entrega de títulos mineros en su interior.

Estas acciones de PNNC lograron que 23 títulos solicitados para hacer minería en el área del parque Yaigojé Apaporis no fueran aceptadas, sin embargo, el grupo de catastro y registro minero de ingeominas ya había firmado el contrato de concesión IGH 15001X con Andres Rendle -representante de la multinacional *Cosigo* en Colombia- el 29 de octubre del año 2009 -2 días después de la declaratoria del parque- y funcionarios de este grupo de catastro hicieron la inscripción del contrato minero el 3 de diciembre del mismo año, a pesar

¹²⁶ Antigua Dirección Territorial Amazonia Orinoquia de PNNC, que cambio a ser ahora DTAM desde 2009 o 2010.

que la oficina jurídica de parques ya había notificado a Ingeominas de la declaración del parque desde el 10 de noviembre.

Ante estas irregularidades, la procuraduría abrió investigación a 8 funcionarios de INGEOMINAS del grupo de catastro y registro minero y a su director, debido a la ilegalidad de la concesión hecha y al registro de un título minero en un área protegida (AMADOR, 2014). Así mismo, INGEOMINAS profirió la resolución No. DSM 0112 del 6 de julio de 2011 para ordenar el desalojo y el retiro cualquier tipo de obra o tipo de trabajo minero u ocupación en el área del título concesionado¹²⁷. Sin embargo, los representantes de Cosigo Resources recurrieron estas medidas de INGEOMINAS y demandaron al Estado colombiano en el tribunal internacional de controversias dentro del marco del tratado de libre comercio firmado en 2009 con Canadá, litigio que está pendiente de resolución actualmente.

Además de estas acciones que varios indígenas del bajo Apaporis y funcionarios del área conceptuaban como “*los blancos protegiendo nuestro territorio de los propios blancos*” o de “*blancos peleando contra los propios blancos*” por la protección del parque, a nivel interno el acuerdo entre *autoridades tradicionales* de ACIYA para el *manejo tradicional del territorio* comenzó a tomar forma buscando la consolidación del *manejo tradicional* a nivel del territorio del resguardo, entre las dos asociaciones.

Fue así que en el marco de la construcción del co-manejo se propusieron realizar recorridos entre *parqueanos* y *los tradicionales* de ACIYA a las comunidades del margen del Departamento del Vaupés de Bocas de Taraira, Vista Hermosa, Curupira y Campo Alegre, quienes a esa época estaban en comunicación con la multinacional minera *Cosigo* para adelantar minería a gran escala dentro del Resguardo y mantenían un conflicto con las autoridades de ACIYA. Gonzalo Macuna, quien entró a formar parte del COT en 2011 me comentaba sobre la situación del conflicto en esos años:

“*No nos recibían Alejandro, no nos hablaban, tampoco se aceptaban entre ellos [autoridades tradicionales], igual entre mismas familias*” (Gonzalo Macuna. Entrevista. 18/05/2015. La Libertad).

En este contexto se da la creación de un llamado “*Comité Coordinador*”, antecedente del Comité Operativo de Territorio como instancia de coordinación entre ACIYA

¹²⁷ En respuesta a las grandes solicitudes de títulos mineros y a los problemas suscitados por la falta de parámetros claros de concesión y delimitación de las “zonas estratégicas mineras” -Ley 1450 de 2011-, el MMAVT presentó la resolución 1820 de 2012, frenando por 2 años la recepción y trámite de sustracción de la ZRFA para la concesión de títulos mineros. Finalmente, debido a una tutela por falta de consulta previa en la creación de la figura jurídica de zonas estratégicas mineras presentada por los consejos comunitarios campesinos del chocó, la corte constitucional eliminó la figura de zona estratégica minera por cambiar la delimitación económica y productiva de los territorios étnicos sin haber consultado previamente, sentencia T-766 de 2015.

y PNNC. Gonzalo me comentó que los trabajos de este comité coordinador se establecieron en un Congreso en la comunidad de Puerto Curupira en el mes de abril de 2010. Para él, como la declaración del parque fue una decisión propia de sus autoridades, un proceso propio en el territorio, ellos mismos estaban encargados de participar y liderar el proceso: *“porque nosotros tenemos que socializar esto a las comunidades, es nuestro proceso”*. En esa asamblea surge el *“Comité Coordinador”*, formado por Edgar Tanimuca y Roque Macuna del sector bajo del río y de comunidades del margen del Departamento del Vaupés, y Gerardo Macuna, Fernando Tanimuca y Lizando Macuna del sector superior del río de comunidades del margen del Departamento del Amazonas, para desarrollar las primeras acciones de manejo conjunto entre PNNC y ACIYA. Este Comité Coordinador -según Gonzalo- debía apoyar la secretaría de territorio en los temas de socialización de la resolución y tareas operativas realizadas conjuntamente con PNNC.

Sin embargo, algo muy interesante del Congreso realizado en la comunidad de Curupira es que fue un primer acercamiento, después de la creación del parque, entre *autoridades tradicionales* de ambos márgenes del resguardo, a partir de la cual se establece un *“acuerdo”* para seguir manejando *tradicionalmente* el territorio *“de acuerdo a los principios de cada grupo étnico”*. El *tradicional* Benjamín Tanimuca estuvo presente en ese congreso y resaltaba que ese fue un proceso de *“endulzamiento”* que venían desarrollando con los demás *tradicionales* desde el acuerdo en enero para detener el conflicto interno surgido por la declaración del área protegida. En su maloca en enero de 2015, el *tradicional* Benjamín me manifestaba con su hijo Edilberto lo que era *“endulzar”* *oño yerika* u *oñerika* (t) ó *soore* ó *hoore* (m):

“Endulzar es como arreglar, purificar, para que no se presente más enredo, soltar, indicar un camino, hacer que la gente entienda de que se está tratando, para que estamos hablando un tema en nuestro territorio, para que la gente entienda que el camino es este, para llegar a un acuerdo del manejo del territorio, para que no se siga enredando el tema, los malos entendidos, purificar los problemas. Guardándolos, purificándonos, para que así sea como estamos aquí, que todo sea compartido como dentro de una maloca, que todos los grupos étnicos entendamos que las cosas, la vida de nosotros está ahí.

Porque eso viene ahí es problema, cuando hay problema en el territorio pues estamos mal, uno piensa otra cosa, otro otra cosa, entonces para que eso no se siga presentando entonces se endulza el mundo, entonces eso toca llegar a caer [llegarle] a la persona, en pensamiento, para que sepa que se está fallando ahí. En el pensamiento se hace y en las reuniones se habla, en las asambleas. En el mundo, en el pensamiento se endulza ya en hablar, en los acuerdos a que se va a llegar, uno va entendiendo, eso es lo que yo estoy

trabajando en el pensamiento, ta [está] dando efecto” (Edilberto Tanimuca. Mambeadero. 28/01/2015. Bellavista).

“Endulzar”, *oño yerika* u *oñerika* (t), hace parte de la palabra de curación, *yeoroka*, la palabra de vida, una palabra que viene desde el origen. Esa palabra dulce que se vive en el *mambeadero* de la maloca, con la cual se *arreglan* los espacios dentro de la maloca, los problemas entre la gente, las enfermedades que trae el mundo, o por ejemplo, como se *arregla* la noche. El *tradicional* Benjamín y Edilberto comentaban que diariamente, cuando el *Yoi’ki* o *tradicional* realiza la curación de la noche, en pensamiento él va llenando las cuyas de mambe de los propios seres de la noche “*para que estén ocupados allá en su cosas y no molesten acá*”, y luego pasa a guardar – *hamo ba yerika* (t)- todos esos males, esos peligros con su palabra y pensamiento, devolviéndolos a sus dueños. En seguida comienza a “*endulzar*” la maloca, “*maloca de espacio dulce, techo de la maloca dulce, estantillos de la maloca dulce*”:

“Edilberto: *todo eso es un espacio para todos los humanos que estamos acá [En la maloca], es un espacio de sanidad, sano, limpio de peligro, oñoka, palabra dulce, así se activa todo...entonces esto, como le digo, le anima, pide la animación, la juventud, los muchachos, los compañeros, que anime contando historias, vamos a estar mambeando, así nació la vida, esa es palabra de vida, palabra de curación, yeoroka.*

Benjamin: *Esto [la maloca] está vivo ¡está vivo!*” (Mambeadero. 28/01/2015. Bellavista).

Luego de contarme que era *endulzar* y como hacía parte de la palabra de vida, palabra de curación *yeoroka*, “*palabra que viene desde el origen*” que se expresa en la maloca, en el *mambeadero*, en otro momento el *tradicional* Benjamín me comentaba sobre las reflexiones que hicieron conjuntamente en ese congreso en la maloca del *tradicional* Serafín Macuna de la comunidad de Puerto Curupira, acerca de cómo vivían sus abuelos, el conocimiento que ellos le habían entregado para manejar el territorio desde el origen, las prevenciones y las curaciones del ciclo anual de rituales, que son la base del *manejo tradicional del territorio*. El *tradicional* Benjamín me comenta que él le preguntó al *tradicional* Serafín Macuna:

“*¿Dónde es el nacimiento de usted? [Nacimiento de origen del grupo étnico macuna]. Usted no es del Vaupés, usted es territorio acá de nosotros [Apaporis]. Son sus abuelos que recibieron este mundo, ¿porque usted hace así? [Promover la minería], ¿Hasta dónde es el banco asiento de nosotros? Usted es pensador, ¿hasta dónde llega arreglamiento del mundo?, para guardar problemas, para guardar enfermedades, hasta donde usted comenta, usted hace así [manejo tradicional] usted sabe. [Benjamín a Serafín]. “Eso es sobrino” decía*

[Serafín]. *Abuelo de nosotros ¿como recibieron territorio de nosotros?* [Benjamín], *¿como recibieron prevenciones, todo?, ¿donde es que nacen?, porque así son boas de hijo* [hijos de boa, ide hino ria], *somos todos boas de hijo* [hijos de boa, nietos de boa] *porque nosotros* [Tanimucas] *somos hijos de tigre* [yairimara] *y estamos aquí con otro dialecto”, yo le dije* [Benjamín a Serafín]. *“Eso es verdad” me decía* [Serafín a Benjamín] *“¿Porque usted me dejó como votado?”* [Benjamín a Serafín], *“no haga esto”*. *“Nosotros somos de acá”*. *Así fue que yo hablé [...] Primero no me contesto nada. Ahí fue que yo conté todo, ta ta ta ta* [Practica de nombramiento] *hasta aquí. Así fue que nosotros recibimos. “Cuanto usted, usted está en lo cierto”* [dijo Serafín]. *Pensador, hasta donde estamos llegando, como manejamos el mundo”* (Benjamín Tanimuca. *Mambeadero*. 28/01/2015. Bellavista).

Como resultado de estas conversaciones en el congreso realizado en la comunidad de Curupira, el *tradicional* Benjamín me dijo que el *tradicional* Serafín Macuna se comprometió a seguir manejando como “*tradicionalmente*” venía haciéndolo y así buscaban la “*unidad de pensamiento*” entre los *tradicionales*. El *tradicional* Rondon Tanimuca comentó en ese congreso -según el acta del congreso- que en ningún momento su padre le dijo que para defender el territorio se tenía que asociar con otra etnia, pero con el tiempo ya con el *tradicional* Isaac Macuna y entre otros *tradicionales* empezaron a asociarse para crear el resguardo y tomar decisiones para el manejo del territorio, resaltando con ese comentario las transformaciones en la toma de decisiones con la declaración del resguardo a través de asambleas donde diversos *tradicionales* y *capitanes* deciden, y ahora, con parques nacionales y sus funcionarios. Así mismo, se menciona en el acta de esa reunión:

“El tradicional Rondón resalta que cuando uno está asentados en otros territorios que no es propio de nuestra cultura por origen, se debe adaptarse a los reglamentos con el que se maneja el territorio por cada grupos étnicos” (ACIYA, acta No. 4 de Febrero de 2010. Puerto Curupira).

Desdoblado esta cuestión, el agenciamiento de estos conocimientos sobre el *manejo tradicional del territorio* a través de nuevos medios como la construcción social del co-manejo del área protegida, que fue tomando formas distintas y fue dándose de maneras más o menos formalizadas -congresos, reuniones-, accionan un debate al respecto de la articulación histórica entre los pueblos indígenas que habitan el bajo río Apaporis y sus conocimientos a partir de la noción de territorios de origen, agenciadas principalmente por ellos mismos. Así se desprende de las palabras del *tradicional* Benjamin Tanimuca cuando interpela el manejo realizado por el *tradicional* Serafín Macuna a partir de su origen “*Usted no es del Vaupés, usted es territorio acá de nosotros*”, diferenciarlo de los “*vaupesinos*” considerados “*allegados*” (venían de otro río) que no respetaban el *manejo tradicional*

promoviendo la minería, como también se puede inferir del registro de los comentarios del *tradicional* Rondón Tanimuca acerca de las normas que deben observar los habitantes asentados en “*otros territorios que no son propios de nuestra cultura por origen*”, refiriéndose principalmente a los “*allegados*”, como son caracterizados localmente los habitantes indígenas que hacen parte de pueblos que no tienen territorios de origen en el río Apaporis, principalmente indígenas llamados *vaupesinos* de filiación tuyuca, bará y otros grupos étnicos que habitaban y tienen territorios de origen en el río Vaupés.

Una rápida reflexión sobre la relación entre los lugares, conocimientos y prerrogativas políticas y rituales movilizadas en este congreso en Puerto Curupira entre *tradicionales*, a través de los comentarios de los *tradicionales* Benjamín Tanimuca y Rondón Tanimuca, puede darnos a entender cómo opera el relacionamiento entre pueblos indígenas del sistema del complejo socio-cultural del Vaupés o sistema regional del Noroeste Amazónico. Más allá del debate sobre los procesos políticos e históricos que conformaran el sistema sociocultural del Vaupés, en el cual la antigüedad de rasgos distintivos *Arawak* o *Tukano* podrían, como sugieren Stephen Hugh Jones (2012) o Gerardo Andrello (2012a) ser insolubles, la manifestación de estos dos *tradicionales* acerca de las prerrogativas en el *manejo tradicional* a partir de los *territorios de origen* permiten acercarnos a la forma en que se establecen las relaciones de territorialidad, alianza y parentesco entre estos pueblos (FRANCKY, 2004) y la construcción cultural y el manejo chamánico de un macro-territorio *Weje Kuerapãiã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m), el territorio de los chamanes jaguares del Yurupari (Ver p. 92), que oriento las acciones bajo responsabilidad de los *tradicionales* de ACIYA como parte de la construcción social del proceso de co-manejo del parque.

Se puede concluir que este acercamiento entre *autoridades tradicionales* de ambas márgenes que estaban en conflicto abierto, fue gestionado dentro de los espacios de construcción de un co-manejo para el área protegida, por iniciativa y trabajo de las *autoridades tradicionales*, del grupo de funcionarios de parques, ONG’s aliadas como la FGA y miembros de la secretaria de territorio de ACIYA. Allí se observa la importancia del agenciamiento de las prácticas culturales para “*endulzar*” y “*alineal el pensamiento*” y cómo las narrativas de origen son una forma de ordenar el mundo y las relaciones políticas entre los diferentes pueblos indígenas que hacen parte del macro-territorio, es decir, permiten desarrollar una política conjunta a partir de la esfera ritual del nombramiento de sitios sagrados –*yeoroka*–, la territorialidad de la maloca, las historias de origen –*majaroka*– y de la realización del ciclo ritual anual de bailes –*bayaroka*–, que es como llaman al “*manejo del*

mundo” o “*manejo tradicional del territorio*”. En este sentido se entiende que en las conclusiones de los acuerdos entre *autoridades tradicionales* de ese congreso en la comunidad de Puerto Curupira se exprese lo siguiente:

“1) *Los tradicionales acuerdan mantener el manejo del territorio de acuerdo a los principios de cada grupo étnico para fortalecer la protección conjunta del territorio.* 2) *Para la gestión conjunta de la secretaria de medio ambiente y territorio se ve la necesidad de trabajo mediante dos zonas, parte baja y parte alta manteniendo un mismo objetivo de trabajo*” (ACIYA, acta No. 4 del 16 de abril de 2010. Puerto Curupira).

El “*endulzamiento*” y la “*alineación del pensamiento*” a partir del *manejo tradicional del territorio* era una de las primeras formas de acercar a las *autoridades tradicionales* y *capitanes* de las comunidades de la margen del Departamento del Vaupés a hacer parte de la construcción del proceso de co-manejo del área protegida y claro está, de los beneficios económicos derivados de esta nueva situación generada a partir de la sobreposición del área. Por ello se aceptó crear el comité coordinador con miembros de ambas márgenes del río, beneficiando económicamente a dos hijos de este *tradicional* desde ese momento y por decisión tomada en conjunto entre funcionarios de PNNC y *autoridades tradicionales* de ACIYA. Este comité coordinador fue el precedente del actual COT de ACIYA.

Otro resultado del Congreso en Puerto Curupira fue el reconocimiento del proceso de construcción social del co-manejo del área protegida. Allí, con la creación del comité coordinador, las *autoridades tradicionales* y *capitanes* junto con los funcionarios de PNNC definieron unas primeras acciones “formales” de co-manejo entre profesionales de PNNC, ACIYA y ACITAVA, con fondos públicos del estado colombiano suministrados a PNNC y otros que comenzaban a ser gestionados con las ONG’s aliadas. Estas primeras acciones estuvieron relacionadas con la socialización en todas las comunidades de la resolución de la declaración del parque, acciones de control y vigilancia en lugares de minería informal en la zona de la *La Libertad* y el *caño de Uga*, el control de la pesca comercial en el lago del grillo (*Mosiro Itaijura*), la formalización de un convenio de trabajo con la ONG Conservación Internacional y por último la elaboración de un convenio interadministrativo entre PNNC y ACIYA, aspecto que será tratado en el siguiente apartado.

5.3 La formalización del co-manejo: la construcción social del Régimen Especial de Manejo -REM- y algunos de sus efectos en el proceso de autonomía territorial indígena.

En el mes de octubre de 2013 tuve la oportunidad de participar como “observador” de una reunión del comité directivo *in situ* del Convenio No. 011 de 2013, mientras espera un momento al final de la misma reunión para presentar a la asamblea de las comunidades de ACIYA mi propuesta de investigación (ver capítulo 1). La reunión del comité directivo del convenio tuvo lugar en la maloca del capitán Tomas López en la comunidad de Bocas del Pirá. Allí, durante dos días seguidos, estuve como “observador” sin derecho a intervenir por solicitud de los funcionarios de parques que allí se encontraban, ya que mi presencia y mi propuesta de investigación no habían sido incorporadas en la pauta de la agenda de trabajo que reunía este comité y no había sido aceptada por ambas partes. Fue en este momento inesperado que conocí una de las instancias formales del co-manejo del área.

El *Convenio Interadministrativo* es la manera como se realiza formalmente el *co-manejo* en áreas sobrepuestas del SNPNN, en donde se establecen unas instancias de coordinación y unos acuerdos para el manejo de las áreas protegidas entre los funcionarios de PNNC y las asociaciones de autoridades o cabildos de cada uno de los Resguardos indígenas sobrepuestos con parques u otros grupos étnicos. Los *convenios interadministrativos* responden al marco normativo de contratación pública del Estado¹²⁸ y se entiende como “*un negocio jurídico de colaboración*” entre *autoridades estatales*, en este caso PNN como autoridad ambiental y las AATI’s ó cabildos indígenas como autoridades públicas especiales, “*con el fin de desarrollar funciones propias de cada una de ellas*” y “*aunar esfuerzos que les permitan a cada una cumplir con su misión y objetivos*” (Manual de Contratación, p. 70. Aprobado por la Resolución 108 de 2017).

Este convenio interadministrativo No. 011 de 2013 tiene dos instancias de coordinación. El Comité Directivo, una instancia para “*orientar técnica, financiera y administrativamente la ejecución del Convenio*”. Es la instancia que toma las decisiones acerca de lo que se debe hacer en el parque a través de la aprobación de los *planes operativos anuales* que sean propuestos por el Comité Operativo, gestiona los recursos para el mismo y sirve de instancia de veeduría y resolución de conflictos. Está conformado por la Dirección General de la UAESPNN, la Subdirección de Gestión y Manejo y la Dirección de la DTAM y por parte de ACIYA por toda la Asamblea de las comunidades que la conforman, más los

¹²⁸ Art. 95 de la ley 489 de 1998 y el Decreto Único Reglamentario 1082 de 2015 (Artículo 2.2.1.2.1.4.4)

invitados que cada una de las partes quieran que participen. Tiene dos modalidades de reunión, *in situ* al interior del resguardo parque y *ex situ* fuera del resguardo parque.

Ya el Comité Operativo es la instancia que implementa las decisiones del Comité Directivo y define los métodos para el desarrollo de las actividades de gestión conjunta. Este comité está integrado por los funcionarios de PNNC como son el jefe, un profesional y un técnico del área, y por parte de ACIYA lo conformaban el actual Comité Operativo de Territorio –COT-, antiguo comité coordinador, que hace parte de la secretaria de territorio y medio ambiente de ACIYA, para entonces conformado por más de 10 personas de las diferentes comunidades del Resguardo Parque. Sus miembros organizan las provisiones, logística y el transporte de las personas a los diferentes eventos, congresos, talleres, turnos en las cabañas del parque que fueron creadas para las tareas de logística y las acciones de control y vigilancia, y reciben una bonificación mensual con fondos del estado.

Estas son las dos instancias de coordinación establecidas en el Convenio que formaliza el co-manejo del PNN Yaigojé Apaporis. El objetivo del convenio No. 001 de 2013 es:

Aunar esfuerzos técnicos, administrativos y logísticos entre la UNIDAD y ACIYA que permitan la construcción y adopción conjunta del Régimen Especial de Manejo - REM, con el propósito de avanzar en el cumplimiento de los tres objetivos de creación del área protegida. Entendiendo como REM: Coordinar la función pública de conservación y del ordenamiento ambiental del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis, a partir de la construcción e implementación concertada y coordinada de un conjunto de reglas y procedimientos que permitan la planeación del manejo, la implementación y seguimiento de las acciones entre las autoridades públicas presentes en el área protegida, a efectos de mantener los recursos naturales, valores culturales materiales e inmateriales y aportar al mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas...” (Convenio No. 011 de 2013).

La reunión del Comité Directivo tenía lugar en la maloca del finado Capitán Tomas Lopez en Bocas del Pirá y la logística de este evento había sido coordinada por miembros del COT con los cuales viajaba. Sin embargo, fuera de la formalidad del convenio en el papel, circunstancias y condiciones del día a día hacían parte de la construcción del co-manejo del parque. Los puntos tratados en la reunión del Comité Directivo tenían relación con las siguientes temáticas 1) el seguimiento a la acción de tutela interpuesta por ACITAVA; 2) los proyectos mineros en las inmediaciones del parque y las intervenciones de la empresa *Cosigo* al interior del territorio; 3) la propuesta de llamar a las Fuerzas Armadas del Estado para controlar la minería informal al interior del área; 4) La construcción de unas cabañas de

control y vigilancia dentro del área protegida; 5) Un análisis de las funciones del Comité Operativo y la Secretaría de Territorio y 6) discutir aspectos en relación a la investigación endógena y la externa dentro del área.

En este primer momento quiero tratar la cuestión de la construcción de las instancias de coordinación creadas en el proceso de co-manejo del PNN Yaigojé Apaporis por dos aspectos que son importantes revisar. En primer lugar está la forma en que las áreas protegidas, como formas de mapear y categorizar al mundo, producen espacios y sujetos que son el efecto de la implementación de las políticas de conservación ambiental *in situ* y de procesos históricos particulares donde tienen cabida. Y en segundo lugar, al analizar estas instancias, podemos examinar esos discursos, sus efectos y las formas en que los sujetos políticos habitantes de estas áreas negocian, disputan y responden a estos condicionamientos (TRENTINI, 2015; PAPALIA, 2012; WEST, IGOE & BROCKINTONG, 2006).

Las instancias formales del co-manejo propuesto para el PNN Yaigojé Apaporis a través de la categoría de convenios interadministrativos entre AATI's y PNNC y las dos instancias de coordinación -comité directivo y comité operativo-, son resultado de por lo menos dos procesos que actúan al mismo tiempo: el primero basado en las experiencias del relacionamiento con pueblos indígenas adquiridas por el entonces Jefe del área Diego Muñoz y otros funcionarios de la DTAM como Edgar Castro y Hernán Montero, quienes trabajaron desde la DTAM y el equipo de ese parque con las autoridades indígenas del PANI¹²⁹ en el PNN Cahuinarí, área que firmó el primer convenio interadministrativo a nivel nacional de Colombia y que se convirtió en una experiencia piloto que permitió delinear los principios de relacionamiento entre pueblos indígenas y PNNC para el co-manejo de áreas sobrepuestas desde la actual DTAM (BOTERO Y ECHEVERRI, 2002 y b; PNNC, 2001b, 2005).

Las particularidades que adquirió el convenio interadministrativo del PNN Yaigojé Apaporis ha surgido de esa experiencia de los funcionarios de parques, como proponer las dos modalidades de reunión del Comité Directivo *-in situ* y *ex situ*- para solucionar problemas en la logística de reuniones de este comité debido a amenazas por el conflicto armado y también, ha sido un momento más de las respuestas políticas que las autoridades públicas de ACIYA han dado frente a este modelo formal de co-manejo basado en la experiencia del PNN Cahuinarí, como exigir que el Comité fuera compuesto por toda la

¹²⁹ PANI *PINE AIVEJU NIMUE IACHIMUA* significa significa “Dios del centro y sus nietos”. Es la única organización regional del bajo Caquetá que decidió poner un nombre indígena a su asociación. Los demás responden a nombres como “organización”, “asociación”.

Asamblea del Resguardo, lo que permitió gestionar los acercamientos y los acuerdos internos de los *tradicionales* en estos espacios para coordinar el *manejo tradicional del territorio* y consolidar la representatividad de las autoridades de ACIYA, y años más tarde ACITAVA, como autoridades públicas del territorio dentro del proceso de construcción del co-manejo del área.

Por otro lado, debido a las complicaciones burocráticas en el primer convenio No. 008 de 2011, principalmente para depositar los fondos de cada año a través de un convenio único, comienzan a elaborar un nuevo modelo co-manejo a través de un convenio marco y un convenio específico anual, que dio pie al entonces convenio marco No. 011 de 2013. En el convenio marco se establecen los objetivos generales del *co-manejo*, firmado por 5 años y ante el cual se mantienen las dos instancias de coordinación mencionadas atrás. Así mismo, la otra modalidad es la de *convenios de cooperación específicos anuales*, donde se establecen los montos de dinero para implementar el *Plan Operativo Anual -POA-*, instrumento local de cada área protegida para definir las acciones de manejo a realizar, que debe tener correspondencia con los objetivos de conservación del área, el plan estratégico de la dirección territorial -DTAM- y del Plan de Acción Institucional de la PNNC 2011-2019. Para el caso de PNNC, el dinero para los convenios específicos anuales viene de fondos públicos del Estado, mientras que en el caso de las asociaciones indígenas la contrapartida es representada por el valor de instalaciones para reuniones y logística para la realización de las acciones de co-manejo en el territorio (Diego Muños. Entrevista. 19/01/2015. La Pedrera).

Es así que el *convenio* desarrolla el punto de acuerdo No. 11 que se estableció en la declaración del parque, relacionado al “*objetivo de gestión sobre la coordinación de las autoridades públicas*” a través de la construcción de un Régimen Especial de Manejo -REM-. Para realizar esta coordinación en aras de construir un REM y realizar las actividades de co-manejo, el comité directivo se reúne por lo menos 2 veces al año y el COT realiza por lo menos tres congresos regionales al interior del área: un congreso de planeación, otro de seguimiento y finalmente otro congreso de evaluación, fuera de las labores relacionadas con la socialización de la declaración del parque a autoridades de municipios y departamentos, la participación en las reuniones de la MPCÍ del Amazonas y del Caquetá, las tareas de control y vigilancia y de las diferentes actividades y programas institucionales de PNNC.

El origen de esta categoría de REM se encuentra en el Decreto 622 de 1977, que reguló parcialmente el CNRNR de 1974 en la parte XIII relativa a los “*modos de manejo de los recursos naturales renovables*” de las áreas de manejo especial, es decir “*reglamentar en*

forma técnica el manejo y uso” de las áreas que integran el SPNN (Art. 4 Num.1). El artículo 7 de este decreto establece que *no existe incompatibilidad* entre la declaración de un parque nacional natural con la constitución de una *reserva indígena*.

“No es incompatible la declaración de un parque nacional natural con la constitución de una reserva indígena; en consecuencia cuando por razones de orden ecológico y biogeográfico haya de incluirse, total o parcialmente un área ocupada por grupos indígenas dentro del Sistema de Parques Nacionales Naturales, los estudios correspondientes se adelantarán conjuntamente con el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) y el Instituto Colombiano de Antropología, con el fin de establecer un régimen especial en beneficio de la población indígena de acuerdo con el cual se respetará la permanencia de la comunidad y su derecho al aprovechamiento económico de los recursos naturales renovables, observando las tecnologías compatibles con los objetivos del sistema señalado al área respectiva” (Art. 7. Decreto 622 de 1977)

Este dispositivo legal ya existía como una norma excepcional para el caso de sobreposiciones de áreas protegidas del SPNN en las antiguas “*reservas indígenas*”, figura jurídica (decreto 2117 de 1969) que consideraba el derecho de los pueblos indígenas al *usufructo* de las tierras públicas nacionales que habitaran antes de darles “*el título definitivo*”, norma que fue muy polémica en su momento pues no respetaba el reconocimiento de los derechos de propiedad indígena en las “*tierras tradicionalmente ocupadas*” que la firma del Convenio 107 de la OIT por parte del estado colombiano (ley 31 de 1967) ya reconocía a los pueblos indígenas. La norma que reconocía las “*reservas indígenas*” finalmente fue derogada por el decreto 2001 de 1988 que mandó transformar las “*reservas*” en “*resguardos*”, este último decreto incorporado en el Decreto 2164 de 1995 que rige actualmente los Resguardos Indígenas, de acuerdo a la CPC de 1991, en vigencia. A partir de consideraciones sobre la “*no incompatibilidad*” entre áreas protegidas y territorios indígenas de *resguardo* o *tradicionales* surgidas de la interpretación del decreto 622 de 1977, PNNC ha establecido varios tipos de *convenios* y *acuerdos* con diferentes pueblos indígenas en resguardos indígenas o territorios indígenas no reconocidos como resguardos sobrepuestos por áreas protegidas desde por lo menos el año 2001.

Sin embargo, hay que dejar claro que ningún PNN creado antes de la política de *participación social en la conservación* (2001) tuvo en cuenta el mismo decreto para su declaración, y solo hasta 2007 PNNC comenzó a firmar los primeros REM en las áreas protegidas sobrepuestas a resguardos indígenas del SPNN, después de años de arduos procesos de concertación con los pueblos indígenas afectados por la sobreposición, con mecanismos como una consulta previa de un borrador de los cambios al decreto 622 de 1977

que nunca fue terminada, y entre los mismos funcionarios de parques, procesos que hasta el momento no están exentos de conflictos acerca de la cuestión de la propiedad del territorio y la distribución y manejo de los beneficios económicos de la comercialización de los recursos naturales y de los pagos por servicios ambientales de las áreas sobrepuestas, la primacía de la autoridad indígena en la toma de decisiones en sus territorios, el debido reconocimiento de las autoridades indígenas como autoridades ambientales, la resolución de controversias y la administración de recursos públicos, entre las más importantes que se puedan mencionar (LABORDE, 2007; ROLDAN, 2000; CECOIN, 2008(a)(b); PNNC, 2014).

Además de estos convenios marco y específicos anuales establecidos entre las dos asociaciones del río -ACIYA y ACITAVA- y PNN, desde la creación del parque los “*aliados*” de ACIYA, como son llamadas las ONG’s Fundación GAIA Amazonas -GAIA- y Conservación Internacional Amazonas -CI-, han tenido que ajustarse a este nuevo marco de gestión compartida firmando convenios marcos de cooperación tripartitas entre PNN y las asociaciones indígenas locales. En el espacio local estas dos ONG-s son reconocidas como *waru mara* (t) o *umani heteña* (m), es decir, gente con la que se negocia, “*aliado*” -me decía Gonzalo Macuna- “*cuñado aliado*” debido a los apoyos y acompañamientos que han prestado constantemente a los procesos autonómicos y de reivindicación territorial, o a programas que han desarrollado en conjunto con ACIYA para fortalecer el control territorial de su resguardo y el fortalecimiento organizacional de su asociación, desde por lo menos la década de 1990.

Debido al reajuste de las instancias de toma de decisiones, principalmente a los requisitos exigidos por PNNC como autoridad ambiental que define las pautas de investigación dentro de las áreas protegidas del SPNN, algunos procesos que se venían desarrollando con “*aliados*” de ACIYA sufrieron grandes efectos. Este es el caso de la ONG Conservación Internacional, que ya venía trabajando con las autoridades del resguardo en varios convenios y a partir de la declaración del área protegida tuvo que esperar más de 7 años para volver a realizar sus actividades al interior del actual Parque. Esto ocasionó un abandono temporal de su programa de investigaciones biológicas en las instalaciones de la Estación Ecológica *Mosiro Itajura* (m), o Caparú, localizada en el lago del grillo, uno de los lugares sagrados más importantes del territorio de los pueblos del bajo Apaporis dentro del resguardo, un sitio de gran endemismos en la amazonía (DEFLER, 2001) así como a detener temporalmente el programa de “*Vigías de Conservación*”, que viene desarrollando desde el año 2008 en los lagos del bajo Apaporis y Caquetá como una iniciativa de conservación local de recursos comunes a través de “*acuerdos de conservación*”, iniciativa en la que participan

más directamente habitantes de las comunidades de Puerto Ñumi, Vista Hermosa y Bocas del Taraira en la parte baja del resguardo parque Yaigoje Apaporis y otras comunidades de los resguardos del bajo Caquetá de Camaritagua, Curare los Ingleses y las veredas Madroño y Villa Marcela¹³⁰.

Diferente a los desajustes en los programas y convenios concertados con CI desde antes de la declaración del parque, las relaciones con la FGA no sufrieron de este traumatismo burocrático que conllevó la sobreposición. La FGA estuvo desde el inicio del proceso de declaración como un “*aliado*”, es decir, aportando recursos para salidas y manutención de los líderes y representantes de ACIYA en Bogotá, para reuniones, congresos locales y recorridos por las comunidades en que sus autoridades discutían la sobreposición del área protegida y financiando las asesorías legales solicitadas por ACIYA en los procesos de negociación con PNNC y otros actores del proceso, todo con fondos internacionales, principalmente del programa COAMA. Además de su acompañamiento durante más de 25 años a ACIYA, las autoridades de parques también han considerado a la FGA un “*aliado*” importante para la consecución de recursos que permitan integrar los conocimientos locales y tradicionales en los instrumentos de *co-manejo* del área, a través de una investigación endógena que será relatada en el próximo ítem del capítulo.

Si bien la fundación GAIA Amazonas no ha estado exenta de críticas por algunos habitantes, por asociaciones indígenas regionales y en informes como los realizados por Kaj Arhem y Anders Rudqvist para la corporación Sida¹³¹, principalmente por la falta de claridad en la implementación de instrumentos de rendición de cuentas en la gestión de recursos y también en la participación de las comunidades locales en los procesos de gestión y evaluación de proyectos, en el congreso de planeación realizado en la comunidad de Bellavista en febrero 2017 en la cual participé, la FGA se comprometió con un nuevo enfoque en diálogo con las asociaciones indígenas del Apaporis, y actualmente por solicitud de sus representantes y de las mismas autoridades del Resguardo han incluido en el convenio marco de cooperación que desarrollan con las dos asociaciones involucrar una “*secretaría técnica de*

¹³⁰ En este programa “*vigías de conservación*” familias de estas comunidades van participando rotando por meses en un ejercicio de control territorial y registro socio-económico de pesca en estos espacios, recibiendo una bonificación mensual por su trabajo, ejercicios de control territorial que han servido para proteger especies endémicas como la arawana (*Osteoglossum bicirrhosum*), el pirarucú (*Arapaima gigas*) y el manatí (*Trichechus inunguis*) en este sitio sagrado, *Mosiro Itaujura* (m), expuestas a la presión de la pesca comercial ilegal propiciada por pescadores brasileños y del corregimiento de la Pedrera desde hace más de 20 años. Erwing Palacios, actual director de Conservación Internacional Amazonas CI amazonas, comenta que este programa fue financiado por la fundación Conservación Internacional, la iniciativa Conservación en la amazonia andina (ICAA) y años después por Corporación Regional Amazonica Corpoamazonia (Erwin Palacios. Entrevista. 15/03/2017. Bogotá por skype).

¹³¹ Anders Rudqvist y Kaj Arhem (2006) Fundación Gaia Amazonas Colombia, 2003-2006. Reporte evaluación Swedish International Development Cooperation Agency –Sida-. Evaluación 06/47. Stocolmo.

coordinación”, que busca envolver a representantes de ACIYA y ACITAVA en la elaboración y gestión de proyectos para conseguir financiamiento, en la elaboración de instrumentos de rendición de cuentas y el estableciendo de parámetros de seguimiento a los proyectos en desarrollo.

Al reflexionar sobre este tópico de las instancias creadas para la toma de decisiones en el *co-manejo* del PNN Yaigojé Apaporis, en el marco de la función pública de la conservación del área protegida entre estas dos autoridades, podemos proponer que a pesar de ser manifiestamente un proceso de *territorialización estatal* de autoridades ambientales y soberanía del estado dentro de los territorios de las asociaciones del Resguardo Indígena (NADASDY, 1999; 2003; BARRETO FILHO, 2010; BOCAREJO Y OJEDA, 2015; PNNC, 2011b), las discusiones locales acerca de quienes intervienen y participan en este co-manejo y cómo lo hacen también ha involucrado la agencia de sus autoridades indígenas, quienes desde la misma solicitud de declaración del área han establecido condiciones para establecer la coordinación, como es partir de los principios culturales para el manejo conjunto del área y definir instancias de coordinación a partir de sus propios espacios de toma de decisión, junto con la definición de tareas y actividades a desarrollar dentro de la construcción participativa de un proceso de co-manejo.

Por otro lado, si bien esta participación de las autoridades locales en los escenarios de co-manejo permite hacer efectivos sus derechos al interior de la construcción social del co-manejo, también permite sobreponer la agenda de PNNC sobre la agenda de las asociaciones indígenas del bajo Apaporis en el manejo autónomo de los componentes de salud, educación y territorio como resguardo indígena. Gran cantidad de actividades y eventos (congresos, reuniones, talleres) son realizados anualmente como parte del proceso co-manejo del área, organizados por miembros del Comité Operativo de Territorio, en los que también participan las *autoridades tradicionales y capitanes*, lo que muchas veces afecta la realización de “*actividades culturales*” y otras reuniones alrededor de temáticas de su gobierno como autoridades públicas del resguardo indígena.

En medio de una de las reuniones de planeación de actividades del COT a la cual pude asistir en el mes de mayo de 2015 en la cabaña de la libertad, cabaña construida para el control y vigilancia dentro del área a finales del 2014, pude observar algunas confusiones que embargan a parte de sus miembros al estar trabajando para el “parque” a través del COT, donde sienten que es un trabajo que está dejando de lado las políticas de descentralización educativa, salud y territorio que venía desarrollando ACIYA, por ser el

nuevo “*rebusque*”, es decir, una nueva forma de adquirir dinero con el trabajo que realizan junto a PNNC.



Figura 20 Reunión planeación del COT en la cabaña de la libertad.

(Al fondo en pie Gonzalo Macuna, entonces secretario de territorio y medio ambiente de ACIYA, miembros de PNNC y del COT).

La reunión tenía como propósito analizar las funciones del COT y realizar la planeación de las actividades del segundo semestre de 2015¹³². En esta reunión participe como “*facilitador*”, es decir, era quien escuchaba a ambas partes y mediaba para establecer la agenda de trabajo del segundo semestre del 2015. Así se hizo un cuadro donde se indicaba la actividad, las fechas y los responsables, que iba siendo diligenciada mientras conversábamos sobre la planeación. En un momento de la reunión, Gonzalo se paró y manifestó que había una confusión en las funciones del COT, tanto dentro de la construcción del REM como dentro de la asociación, pero que debían “*trabajar más allá de lo que se hace con Parques*”, aunque también remarcó que se estaban preparando para “*vestirse la camiseta azul*” en relación a ser funcionarios de parques. Aldemar Macuna, que estaba a mi lado en ese momento entonces me dijo:

¹³² Participaron el jefe del área Diego Muñoz, el profesional Daniel Giraldo, el operario Edgar Tanimuca y la auxiliar técnica Perla Moreno por parte de PNNC. Por parte de ACIYA participaron el secretario de territorio de entonces Gonzalo Macuna, los miembros del COT Aldemar Macuna, Silvio y Roque Macuna, Victor Tanimica, Marcelo Letuama dos nuevos miembros del COT Tania Letuama -de la comunidad de Bellavista- y Jhon Jairo Tuyuca - de la comunidad de Bocas del Taraira, junto con algunos miembros de ACITAVA que venían a asistir por primera vez, como el capitán Fredy Macuna de la comunidad de aguasblancas y Claudio Macuna habitante de Campo Alegre.

“Esta envoltada [enredada] la parte política, la parte del blanco. Antes nosotros sabíamos que es un territorio y convivíamos en bailes, rituales. Ahora con las dos asociaciones no se comprende bien la política del blanco. Antes del parque se trabajaba sobre gobierno propio, salud y educación y eso ha perdido fuerza por el trabajo con parques y la construcción del REM” (Aldemar Macuna. Reunión de Planeación del COT. 17/05/2015. Cabaña de La Libertad).

Al finalizar la reunión salimos para tomar un baño en el río Apaporis con Aldemar. Volvimos a la cabaña de parques y le pregunté a qué se refería cuando decía que estaba “*envoltada*” la parte política. Aldemar me miró y me respondió:

“Muchos piensan que el COT es de parques y se miran a futuro como siendo funcionarios, poniéndose la camisa azul con el osito, pero no Alejo, el COT es de ACIYA y tenemos que trabajar más allá, para nuestra organización, como líderes. No sé porque piensan así. Yo no estoy de acuerdo, porque apenas usted entra a trabajar para la institución pierde la autonomía, porque ya queda bajo las reglas de la institución y el trabajo de la asociación se pierde, ¿si pilla? [¿entiende?] (Aldemar Macuna. Reunión de planeación del COT. 17/05/2015. Cabaña de La Libertad).

La reflexión de Aldemar, que para entonces venía participando desde los últimos 3 años en el COT, nos permite entender algunas de las consecuencias de la sobreposición, pues debido al conflicto por la declaración del parque la realización de bailes y rituales en las que participaran habitantes de ambos márgenes habían menguado y las reuniones conjuntas para desarrollar las políticas descentralizadas de salud, educación y territorio por parte de ACIYA se habían rezagado, ya que miembros de las comunidades del margen Vaupés se independizaron en ACITAVA, demandando su propio autonomía para manejar las transferencias de dineros del SGP y los componentes de salud y educación de las comunidades de ese margen. En este contexto, el trabajo del COT desde 2011 se dirigía a la implementación de la política pública de participación social en la conservación, pero direccionada principalmente a la socialización de la resolución que creó el parque y a ejercicios de control y vigilancia de la minería en el área, mientras que las *autoridades tradicionales* establecían acuerdos locales en el “*manejo tradicional del territorio*” para seguir desarrollando los rituales y bailes.

Por eso Aldemar se refería a que al ingresar a trabajar a PNNC “*pierde la autonomía*”, ya que el trabajo adelantado por ACIYA con el objetivo de ser ETI en salud, educación propia y territorio- había quedado rezagado desde la creación del parque, aunque al mismo tiempo era la nueva forma de “*rebusque*” de algunos habitantes. En un momento pregunté a Gonzalo Macuna porque decía que debían prepararse para “*vestirse la camisa*

azul”, y respondió “*pues como parques llegó, que parques nos dé empleo*”, resaltando la idea de los beneficios económicos que se derivaban de la sobreposición. Luego nuevamente enfatizó que debían prepararse para “*vestirse la camisa azul*” para cuando terminaran de elaborar el documento del REM, porque serían esas personas las que iban a ser contratadas por sus capacidades en relación a lo “*político, lo operativo y lo técnico*”, aunque mencionaba más las conductas, restricciones y prohibiciones que serían evaluadas al entrar a la institución.

Esa relación de PNNC como una nueva forma de “*rebusque*” generando empleo, era uno de los aspectos con los cuales comenzó a conformarse el COT, para distribuir los beneficios económicos de trabajar en ese comité entre la mayor cantidad de habitantes de las comunidades del resguardo, ayudando a disminuir la tensión que alcanzaba el conflicto por la creación del área entre las asociaciones. En esa reunión de mayo de 2015 participaban dos nuevos integrantes del COT, Tania Letuama -comunidad de Bellavista- y John Jairo Tuyuca -comunidad de Bocas de Taraira-. Al hablar de los nuevos Gonzalo mencionaba que esa integración “*buscaba beneficiar a ambas márgenes del río*”, pero también “*articular a Tania con el trabajo de investigación de las mujeres*” y a John Jairo “*en las bocanas del Apaporis*”, la última comunidad de la parte baja del resguardo, quienes habían tenido más resistencia frente al proceso de declaración del parque.

Esta situación comentada por Aldemar y que también se expresaba en las palabras de Gonzalo era uno de los efectos más claros que había tenido la sobreposición del área. Los trabajos que venía desarrollando la asociación en relación a la construcción del Plan de Vida, al desarrollo del gobierno propio, al proceso de descentralización de las políticas educativas y de salud también habían quedado sobrepuestas por la realización de actividades incluidas dentro de las acciones del co-manejo del parque. Como manifiesta la profesora Astrid Ulloa (2012), la ambientalización de estos territorios incluye la sobreposición de agendas en el marco de la conservación ambiental y este era uno de los efectos de la declaración del parque, que muchas veces afectaba la realización de “*actividades culturales*” junto con otras actividades propias de la asociación, muy a pesar de la disposición de los funcionarios del parque para re-organizar constantemente las actividades¹³³.

El otro lado de la cuestión de realizar reuniones y eventos como los congresos regionales en el marco de la construcción social del co-manejo, es que estos eventos y

¹³³ En el congreso de planeación realizado a inicios del mes de febrero de 2017, funcionarios de parques propusieron más de 30 actividades a realizar durante el año, incluyendo congresos, reuniones, recorridos. Frente a esta propuesta, los miembros de la Asamblea del resguardo manifestaron que la “*gran cantidad de actividades*” podía afectar la realización de “*actividades culturales*” y otros espacios internos de las asociaciones. Finalmente priorizaron 19 actividades.

congresos también son percibidos por los miembros de las comunidades como un “*beneficio*” para las comunidades. La realización de congresos va rotando de una comunidad a otra, y se ha convertido en una forma de “*beneficiar*” económicamente a las comunidades, ya que la logística de los eventos son pagos directamente con el presupuesto que PNNC tiene para el área y si participan aliados, con aportes en dinero de aliados, contratando con habitantes de las comunidades “*productos de la región*”¹³⁴ y a las personas que quedan al servicio de la comida.

La financiación de buena parte de estos congresos por PNNC ha desplazado el interés de las autoridades de ACIYA de realizar y financiar sus propios congresos regionales y mantener sus espacios de decisión interna como resguardo, dependiendo cada vez más del presupuesto del parque para organizar estos eventos. O por ejemplo, en algunos casos, las autoridades del resguardo solicitan un día para debatir internamente cuestiones que son de interés de las comunidades y asociaciones antes de comenzar un congreso regional con PNNC, lo cual afecta mantener una agenda propia y supedita la reuniones internas a la agenda con PNNC. Por otro lado, con presupuesto del área protegida se ha podido apoyar la participación de representantes de ACIYA y PNNC en los escenarios regionales de toma de decisión, como la MPCÍ Amazónica y la MPCÍ del Caquetá, donde se discuten y desde donde se busca incidir en las políticas públicas a implementar en territorios indígenas y áreas protegidas (Diego Muñoz. Entrevista. 19/01/2015. La Pedrera).

El siguiente apartado analiza las dimensiones políticas que enmarcan los intentos de integración de conocimientos locales en mecanismos de co-manejo (NADASDY, 1999; 2003). La investigación endógena como un proceso social de producción de conocimientos para incorporar en el REM, demuestran que más allá de ser un instrumento de planeación es, como parte del co-manejo, un campo político de disputa y negociación (TRENTINI, 2015; PAPALIA, 2012) a partir del cual los indígenas del bajo río Apaporis enactúan sus conocimientos e historias, transformando parte de las propias prácticas de manejo al utilizar nuevos dispositivos de memoria escrita y conseguir a través de un nuevo relacionamiento con el “blanco” transformar la misma política pública de co-manejo relacionadas al ordenamiento y zonificación del área protegida.

¹³⁴ Para eventos como los congresos regionales, en los cuales participan durante 3 o 4 días alrededor de 100 o 150 personas, son necesarias grandes cantidades de almidón de yuca para fabricar casabe (beiju), farinha, plátanos -entre otros- y por supuesto proteína animal como dantas, peces, pollos etc. Los productos de la región son complementados con una gran “*remesa*” de “comida de blanco”: espaguetis, arroz, harina, azúcar, avena, milo, enlatados, saborizantes, galletas, etc, además del tabaco en cigarrillos y el “*mambe*”, elementos indispensables para el desarrollo de cualquier reunión o congreso.

5.4. “Esto es para que el blanco nos entienda”: la investigación endógena para la elaboración del Regimen Especial de Manejo.

En mi primera salida de campo en el primer semestre de 2015, por invitación de Gonzalo Macuna y con la autorización de Nelson Ortiz, coordinador de esta investigación por parte de la FGA, pude asistir al 6° taller de investigación endógena realizado en la sede de la FGA “*El cocotal*” sobre el río Caquetá desde el 12 hasta el 23 de enero de 2015, un espacio que reunió a investigadores indígenas locales de por lo menos 8 grupos étnicos de la mayor parte de las comunidades que habitan el bajo Apaporis afiliadas a ACIYA, funcionarios del área protegida como el jefe del área Diego Muñoz y el profesional David Novoa, miembros del COT y los capacitadores de la FGA Olga Chols, Hugo Sastoque.

La investigación endógena ha sido un proceso de investigación local que comenzó en el PNN Yaigojé Apaporis a finales del año 2012¹³⁵. Tuvo como base los compromisos acordados en la protocolización de la consulta previa “*el manejo integral del área se hará con base en el conocimiento tradicional y los reglamentos recibidos desde el principio del mundo por cada etnia*” (Acuerdo No. 3. Resolución 2079 de octubre de 2009. Ver Anexo 3). Basados en este punto y después de dos “*Encuentros de tradicionales del Resguardo*” realizados durante diciembre de 2011 en Centro Providencia y febrero de 2012 en Bocas del Pirá, en el cual participaron funcionarios del área protegida de PNNC y asesores de la FGA, estos actores firmaron un Convenio de acuerdo para apoyar acciones que permitieran integrar los conocimientos de los pueblos indígenas en los instrumentos de co-manejo del área.

Sin embargo, el *tradicional* Benjamin Tanimuca me comentó que la investigación inició plenamente por decisión del *tradicional* Rondón Tanimuca en el marco del “*Encuentro entre médicos tradicionales e intercambio de experiencias de manejo territorial entre ACAIPI y ACIYA*”, que tuvo lugar en su comunidad de Bellavista entre el 2 y 7 de septiembre de 2012. Allí estuvo nuevamente el *tradicional* Reinel Ortega y otros líderes y lideresas de la comisión de coordinadores *tradicionales* del sector de territorio y medio ambiente de ACAIPI, presentando los resultados de su investigación endógena para el ordenamiento territorial y ambiental de su territorio en el río Pirá-Paraná, bajo el marco del proyecto “*Gobernanza*

¹³⁵ Los talleres, acompañamientos y actividades realizadas por la FGA en el proceso de investigación endógena en el PNN Yaigojé Apaporis, que lleva alrededor de 5 años, han sido financiados por la fundación *Gordon and Betty Moore* en el marco de tres proyectos ejecutados por la FGA: 1) “*co-manejo del resguardo indígena y PNN Yaigojé Apaporis*” (2011); 2) “*Planeación y gobernanza para la consolidación de las áreas protegidas y territorios indígenas de la amazonia Colombiana*” (2013) y 3) proyecto “*Integrando el conocimiento indígena dentro de la planificación del uso de la tierra en la amazonia colombiana*” (2015). Información recuperada en marzo de 2016 desde el site de la fundación Gordon & Betty Moore: <https://www.moore.org/grant-detail?grantId=GBMF2048>

ambiental de la amazonía”¹³⁶, a partir del cual se estaban realizando los acuerdos de manejo territorial entre las asociaciones indígenas de los ríos Vaupés, Apaporis, Mirití-Paraná y bajo Caquetá (ver 5.2). De este modo, los *tradicionales* de ACIYA decidieron formar un grupo de investigadores para elaborar materiales escritos que “*apoyaran*” el proceso de ordenamiento territorial y zonificación necesarios para el manejo ambiental y territorial del parque, y que sirvieran para los componentes pedagógicos de los planes de educación propia del resguardo indígena.

El *tradicional* Benjamín me comentaba “*Al principio yo no quería. Eso es mucho trabajo. Pero mi hijo [Edilberto] si quería aprender, entonces ahí ya me animé*”, resaltando con esta frase que fue la transmisión de conocimientos a su hijo mayor lo que le motivó a formar uno de los equipos de investigación. Durante este encuentro a finales de 2012, me contaba que ellos como *tradicionales* expresaron a los funcionarios de PNNC del área protegida que eran ellos quienes sabían del *manejo tradicional del territorio*, en relación al manejo de lugares sagrados y a la realización de los bailes rituales relacionados con el ciclo ritual anual *weje je’raka* (t) ó *Rodori Gaye* (m), también llamado *calendario ecológico cultural*, frente a la iniciativa de un profesional del área que estaba registrando estos conocimientos por varias comunidades. Así mismo, evaluaron las problemáticas relacionadas con el “*manejo tradicional del territorio*” y la transmisión de conocimientos para desarrollar este “*manejo*”, tomando la decisión de organizar un grupo de investigadores locales conformado por un equipo de investigación de cada grupo étnico (Ver tabla 1), entre quienes primaban relaciones de parentesco agnático y quienes autónomamente decidían las temáticas propias sobre las que deseaban desarrollar la investigación. Esto pone en evidencia que lejos de pensar este tipo de conocimientos indígenas como “comunitarios”, del cual las representaciones sobre el conocimiento tradicional hacen eco (SÁEZ, 2007), las jerarquías, las especializaciones rituales y las relaciones de parentesco y alianza son importantes para su transmisión.

¹³⁶ Este proyecto fue financiado por la Unión Europea y desarrollado entre la FGA, PNNC y el Fondo Patrimonio Natural - FPN-. Cada una de estas agencias tenía un rol particular: PNNC tenía como objetivo construir un acuerdo social e institucional basado en el ordenamiento territorial y ambiental con los diferentes actores de la zona de amortiguamiento del PNN Chiribiquete y La Macarena, explorando el pago por servicios ambientales; La FGA buscaba consolidar un modelo de gobernanza ambiental con las ATTIS amazónicas para que tuvieran incidencia en la formulación, orientación e implementación de las políticas públicas que se desarrollaran en sus territorios; la FPN tenía como objetivo diseñar y elaborar herramientas financieras que promovieran el mantenimiento de la conservación ambiental y cultural y el desarrollo sostenible de los recursos de la amazonia.

Tabla 1. Equipo de investigadores locales para la formulación del REM del PNN Yaigojé Apaporis (6° taller de investigación endógena).

Grupo étnico	Comunidad	<i>Tradicional</i>	Investigadores y parentesco con el <i>tradicional</i>.
<i>Yarimara</i> (tanimuca)	La Playa	Rondón Tanimuca	Carlos Tanimuca, Willintong Tanimuca y Maximiliano Tanimuca (Hijos).
	Bellavista	Benjamín Tanimuca	Edilberto Tanimuca y Tarcisio Tanimuca (Hijos).
<i>Yauna</i>	Puerto Coordillera	Juan Yauna Macuna (no asistió)	Jeferson Eliecer Yauna (hijo), Isaías Rodríguez Letuama (sobrino propio), y Mariano Valencia Vanegas (Nuero).
<i>Wejeñememajá</i> (letuama).	Awaurita	†Benito Letuama	Martín Letuama e Hilario Letuama (Hermanos)
<i>Barazano</i>	Bocas del Pirá	†José Yerit Barazano (no asistió)	Fermín Barazano Macuna (Hijo) y Alonso Martínez Restrepo (sin especificar).
<i>~hea ~yara</i> (macuna)		Misael Macuna y Daniel Macuna (no asistieron).	Jairo Macuna (hijo) y Alexander Macuna.
<i>I~bia ~basa</i> (macuna)	Centro providencia	Joaquín Díaz Macuna (no asistió).	Marcelino Díaz Macuna y Robin Elkin Díaz Macuna (hijos)
<i>Kawiyarí Pachakuari</i>	Unión Jirijirimo	†Gustavo Rojas Cabiyari; Vicente Rojas Hernández.	Robinson Jackson Rojas Taiwano, Manuel Kevin Rojas Taiwano y Jardiel José Rojas Taiwano (Hijos).
<i>Yujup Maku</i>	Bocas de Ugá	Omar Yujup	Juan Carlos Yujup, Marcelino Yujup, Andres Yujup y Luciano Yujup (Hijos).

El propósito principal para realizar este 6° taller era socializar los trabajos realizados desde 2013 a los funcionarios de parques, miembros del COT y principalmente a los *tradicionales* de los distintos grupos étnicos que pudieron asistir. En la primera semana, cada equipo de investigación preparó una exposición de los trabajos de registro y sistematización escrita de historias *majaroka* (t) o *~basaoka* (m), dibujos y la elaboración de mapas, presentandolos en *power point* para que los *tradicionales* evaluaran el proceso de investigación endógena durante la segunda semana. Ya en los primeros días de la segunda semana, a la cual asistí como invitado y en la que fui clasificado por ellos como “*investigador externo*” -categoría que me diferenciaba de los investigadores locales-, los diferentes equipos de investigadores se prepararon practicando su presentación con los asistentes presentes.

Las exposiciones de evaluación comenzaron a la llegada de los *tradicionales* el miércoles 19 de enero. El primer grupo en exponer fue el de los *yairimara* de la comunidad de La Playa, ya que Maximiliano Tanimuca, hijo del *tradicional* Rondón Tanimuca, el *tradicional* de mayor jerarquía dentro del resguardo, era el coordinador local indígena del

grupo de investigadores. Siguiendo la exposición de Maximiliano, existían dos objetivos generales de la investigación, cada uno de los cuales leyó para luego explicar en sus propias palabras:

“1. “Elaborar el material escrito de nuestro saber, uso y manejo del territorio como aporte a la construcción del REM”. Esta investigación o trabajo permite una manera de cómo hacerle entender a los de Parques, para poder crear un REM o reglas de manejo dentro del territorio, no solo con los de parques sino también con los mismos tradicionales del territorio, porque hay varios grupos étnicos, para que ellos se puedan coordinar las actividades culturales dentro del mismo territorio.

2. “Construir una herramienta efectiva para la defensa, uso y manejo apropiado del territorio”. El trabajo de investigación también es una forma de como recoger la historia, el conocimiento para poder conservarlo, para poder guardar eso, porque cada día nuestros sabios, los conocimientos, se están yendo a medida que los tradicionales se van muriendo. Por eso las nuevas generaciones no tienen ese conocimiento en total. Es importante dejar una herramienta para esa transmisión de conocimiento” (Maximiliano Tanimuca. 6° taller investigación endógena. 19/01/2015. El Cocotal).

Maximiliano siguió comentando que la investigación también era *“un apoyo a los tradicionales, una palabra más pero de manera escrita [decía] ubicando los lugares, contando la historia para que se pueda llegar a decir “como grupo étnico tenemos este manejo y llegar a coordinar de esa manera”*”. También comentaba cómo la investigación era una herramienta para *“intercambiar”* con otros pueblos indígenas y con el blanco, *“permite una política”* para socializar como es el manejo del territorio frente a otros grupos indígenas y frente al *“blanco”*.

De esta manera como abrió su presentación Maximiliano Tanimuca presentando los objetivos de la investigación, la mayor parte de los otros equipos de investigadores resaltaban estos objetivos: aportar elementos del manejo tradicional del territorio para la formulación del REM y crear una herramienta para la preservación y transmisión de conocimiento sobre el manejo tradicional del territorio a las futuras generaciones a través de su registro escrito. Edilberto Tanimuca, quien expuso después de Maximiliano, añadió otros objetivos que tenía su investigación además de los aportes al REM: *“conocer la curación, las reglas de manejo de los lugares sagrados por medio de las historias”*, así como *“tener disponible material para la elaboración de cartillas y material didáctico para las escuelas”*. Así mismo, Robin Jackson Rojas Taiwano de la étnia *Kawiyari Pachakuari*, quien siguió exponiendo después de Edilberto, mencionó que el objetivo de la investigación era *“fortalecer la identidad”* de su grupo étnico a través de la investigación para el REM e *“inducir procesos*

de construcción de políticas de manejo ambiental de acuerdo a los usos y costumbres con un enfoque diferencial” (Presentaciones equipos de investigación en el 6° taller de investigación endógena. 19/01/2015. El Cocotal).

Estas referencias sobre los objetivos de la investigación endógena presentadas por estos tres miembros de tres equipos de investigación en este 6° taller, pueden ser una muestra de las reflexiones que los miembros de este grupo de investigadores locales realizan acerca del registro escrito de las historias en el contexto de la elaboración del REM¹³⁷. Estas historias, como pude evidenciar, principalmente hacían parte del conjunto de narrativas *majaroka* (t) ó *~basaoka* (m) sobre las historias de origen del mundo y las historias de origen de la humanidad (ver Capítulo 2.2) que cada *tradicional* de cada equipo quería transmitir, historias que detalladamente explican, como mencionaba Edilberto Tanimuca, “*las reglas de manejo*” necesarias para conocer la “*curación*” de los lugares sagrados de cada grupo. Un conocimiento que permite entender las formas de relacionamiento que deben observarse en las prácticas rituales y cotidianas de uso y manejo del territorio, dos de los objetivos de conservación establecidos al declarar el área protegida.

Algunos autores como Arun Agrawal (2002) mencionan como en el proceso registro e incorporación de conocimientos indígenas en instrumentos de manejo ambiental se lleva a cabo un proceso de “cientifización”, que confronta diferencias epistemológicas que tienen los dos sistemas de conocimientos, además de desarrollarse un proceso de “particularización”, es decir, un “*proceso de detención y segregación de los elementos útiles de un sistema de conocimiento*” (p. 3), que para el caso es registrar en escrito las historias *majaroka* (t) ó *~basaoka* (m) y segregadas del contexto donde son narradas -como en el *mambeadero* o sacando hoja de coca en la chagra-, la forma de narrar, la ética del intercambio que incluyen o segregan estas historias de las recitaciones, encantamientos u oraciones que de ellas se desprenden conocidas como *yeoroka* (t) ó *ketioka* (m), que junto con la realización de bailes rituales o *bayaroka* (t) ó *bayaoka* (m), conforman la triada del *manejo tradicional del territorio* que se hace desde la maloca, según mis interlocutores¹³⁸. Esto ha llevado a proponer a varios autores como Virginia Nazarea (2006) la inconmensurabilidad entre esos dos sistemas de conocimientos –científico e indígenas-, señalando que los conocimientos indígenas más que corpus de información es “*cosmos*”, es decir, una práctica y un habitar, tal como la noción de *yeoroka* (t) ó *ketioka* (m) en su acepción de ética de vida (Ver p. 78).

¹³⁷ Para ver otros procesos de escritura de historias o narrativas indígenas, ver Geraldo Andrello (2010, 2008).

¹³⁸ Es necesario recordar la característica mitopoética (GOW, 2014) de estas narrativas como mencionado en el Capítulo 2.2.

Esto fue bien claro a la hora en que Edilberto Tanimuca estaba exponiendo nuevamente la historia de origen para los *tradicionales* en el 6° taller. Edilberto comenzó exponiendo la historia de origen del mundo, luego la historia de origen de la noche, de la maloca y cuando ya estaba terminando, su padre, el *tradicional* Benjamín Tanimuca, hizo una evaluación pública de su exposición donde según me informó el mismo Edilberto, le recriminó la forma en que hacía su narración sin atender a las secuencias y saltándose pedazos de la historia. Edilberto me decía:

“Es que la historia de origen se narra de principio a fin. Uno no puede saltarse pedazos. Yo, por exponer rápidamente me salté pedazos, entonces por eso mi papá me llamó la atención” (Edilberto Tanimuca. *Mambeadero*. 04/02/2015. Bellavista).

Son estas formas sutiles que envuelve la narración, la forma de memorizarlas y la agencia de esta evocación, las que en el proceso de abstracción como “información” para ser incorporadas en los instrumentos de manejo no son tomadas en cuenta, y que son importantes porque la historia narrada tiene acción (TAMBIAH, 1985; SEVERI, [2004] 2010; CADENA, 2015).

Esta inconmensurabilidad entre estos dos tipos de conocimientos se hace más evidente en el hecho que varios investigadores debían cuidar atentamente sus “dietas” alimenticias mientras realizaban la investigación, pues como ellos decían “*podemos enfermarnos si comemos grasoso, mantencoso*” y por eso la FGA adecuó el menú de los eventos a esta circunstancia. Al respecto Gonzalo Macuna decía: “*si no tienen cuidado [los investigadores], podemos matarnos a nosotros mismos*”, en relación a los pagos que cobran los dueños de ese conocimiento si no se tienen los “cuidados” en las dietas. Por otro lado, uno de los *tradicionales* me comentaba que tuvo que “*curar*” de varias “*puyas*” a diferentes investigadores, “*puyas*” enviadas por los *dueños* evocados en esas historias como consecuencia de la falta de “negociación” por el conocimiento que “*salía*” de la investigación, y que para algunos “*investigadores*” y habitantes de las comunidades explicaba la repentina muerte de varios *tradicionales* y algunos de sus familiares.

Este sentido de mantener relaciones de intercambio (troca) recíproco entre seres humanos y otros seres o *dueños*, se difracta en la relación que se establece entre investigadores y *tradicionales*. Entre las técnicas y procedimientos propios de los investigadores estaba el acercamiento a los *tradicionales* a través de la etiqueta básica para aprender y acceder a su conocimiento: tener disposición para aprender, acompañar al

tradicional en las noches de *mambeadero* donde eran registradas las historias para la investigación, participar en las “actividades culturales” del calendario ritual anual y llevar siempre *mambe* y *tabaco* para “pagar” a los *tradicionales* por su conocimiento. También era desdoblada en la relación entre la FGA y los equipos de investigación, quienes recibían una “bonificación” económica por su trabajo en cada taller y además aprendían “*la brujería del blanco*”, es decir, apropiarse de conocimientos en lecto-escritura, manejo de computadores y programas para el registro y sistematización durante los talleres de investigación (Ver MAHECHA, 2006). Esa idea de una ética del intercambio asociada a la transmisión de estos conocimientos, era expresada claramente por Gonzalo Macuna cuando decía:

“El que recibe tiene que dar; el que aprende tiene que enseñar, y si uno desafía [corrige] a alguien es para enseñar. Si el que recibe no transmite su conocimiento, pues ese mismo conocimiento acaba con él y crea desorden” (Gonzalo Macuna. Entrevista. 21/01/2015. El Cocotal).

También Alonso Martínez, investigador del equipo de la etnia *Barazano* de la comunidad de Bocas del Pira, señalaba lo siguiente sobre esta ética del intercambio de los conocimientos entre investigadores y *tradicionales*:

“La naturaleza obliga a devolver el conocimiento. Lo mismo él [el tradicional] tiene que devolver el conocimiento tradicional. Es como decir yo presto recursos de su bonificación y yo tengo que devolver esos recursos que yo presté de usted. Yo le pregunté al tradicional Yerit [†Jose Yerit Barazano], “¿De quién es ese conocimiento?” y él respondió, “ese conocimiento es suyo”. Me dijo que mis abuelos le pasaron ese conocimiento y él tenía que devolver ese conocimiento” (Alonso Martínez. Entrevista. 24/01/2015. El Cocota).

Como señalan Gonzalo Macuna y Alonso Martínez, la enseñanza de los *tradicionales* a los investigadores era una forma de “*devolver el conocimiento recibido*”, una ética asociada al conocimiento, que algunos autores como Oscar Calavia Sáez (2001: p. 5) mantienen es la verdadera “*alteridad*” que presentan este tipo de conocimientos dichos tradicionales, pues como dice, no es el paradigma de la producción sino el paradigma del don, el del intercambio (troca), el trueque, el paradigma característico de los conocimientos indígenas, una ética paradigmática que claramente pueden evidenciarse en las diferentes historias *majaroka* ó *~basaoka* mencionadas¹³⁹.

¹³⁹ En la historia de la noche, los *Īmāri mākārā* (t) o *Ayawas* (m) negocian la noche con su dueño *Ñamiyari* (t) llevando coca y tabaco, lo mismo la historia de origen de la primera maloca, que también es negociada con elementos rituales. Ese paradigma del don también es evidente en la historia del origen de los puercos o en la historia de origen del agua, donde los *Īmāri mākārā* o *Ayawas* roban el conocimiento de su tía *Ñamatu* (t) o *Bokerú* (m) -una reciprocidad negativa- al no permitirles ni comer el cerdo que ella comía a escondidas, ni bañarse con suficiente agua como ella lo hacía, por lo cual fue “cementada”, transformada en piedra en un *Yuika* (t) o *Yuisi* (m) sobre el río Apaporis.



Figura 21 *Ñami Wi'a la maloca de Ñami yari, el dueño de la noche. Dibujo de Edilberto Tanimuca.*

(Fuente: ACIYA-PNN-GAIA: 2015. Cartilla de investigación endógena de los *yairimara* tanimucas de la comunidad de Bellavista).

La importancia ética y social de mantener intercambios recíprocos para realizar la investigación, no solo posibilita el reconocimiento de otros seres con los cuales se relacionan para manejar conjuntamente la selva, sino que ya demuestran la “performatividad histórica” (BLASER, 2013b: 552), la capacidad inventada (BUCHILLET (org), 1991; CARNEIRO DA CUNHA, 2009) y el carácter político de estas prácticas que son enactuadas por los indígenas en el marco de elaboración de la misma investigación dentro del proceso de co-manejo, historias y ontologías desplegadas que sustentan los modos de vivir en esa “selva indígena”, modos que son constantemente rememoradas en contextos de demandas políticas y reivindicaciones de su autonomía ontológica (HOLBRAAD, PEDERSONS y VIVEIROS DE CASTRO, [2014] 2015), tanto frente a los “blancos” como entre sus relaciones interétnicas.

Durante el 7º taller de investigación endógena en el que también participe, realizado durante junio de 2015, Robin E. Dia y Maximiliano Tanimuca expusieron los “*principios culturales y ambientales de las historias de origen*”, una solicitud hecha a raíz de un comentario del coordinador de la investigación de la FGA Nelson Ortiz en el 6º taller, que si bien puede pensarse como un proceso de *ambientalización* que se da en los espacios interculturales de co-manejo (ULLOA, 2012; AGRAWAL, 2005; DEL CAIRO, 2012), exceden el campo multiculturalista del mismo para mostrar la potencia de su ontología

política a través de unos “principios” (BLASER, 2009, 2013b; CADENA, 2015), y que podríamos pensar como un verdadero manifiesto *cosmopolítico* (STENGERS, [1997] 2014):

“1. La madre tierra es un ser vivo, madre de todos. Es el punto de partida para todo lo demás que existe en el territorio.

2. El hombre y la naturaleza constituyen una unidad. La naturaleza es parte de nuestra vida, es allí que se deja plasmado el modo de vida de cada grupo étnico en relación directa con ella a través de ritos culturales, valorando las leyes que nos rigen para vivir en armonía y hacer duradera la vida de las mismas.

3. Hay una relación directa entre el estado de salud de la naturaleza y el estado de salud de los seres humanos. La naturaleza guía y ayuda al hombre.

4. El territorio está ordenado desde el origen como una maloca. Administrar una maloca implica responsabilidades espirituales y de pensamiento.

5. Los sitios de sagrados son lugares vivos que están interconectados formando un sistema: tienen su dueño, que posee todos los objetos de manejo, historias, leyes, normas [...] Los sitios sagrados que quedaron entre Ja’atika hasta el lugar de nacimiento de cada grupo es el camino de pensamiento.

6. El ser humano no es el dueño de la naturaleza. Hay que negociar de manera recíproca y justa con los dueños de la naturaleza. Todos los lugares que existen y que se encuentran en el monte son de ellos, de los dueños de la tierra.

7. El calendario eco-cosmológico ritual es la base del manejo tradicional del territorio.

8. El ritual de yurupari es la base fundamental para la curación del territorio. Para la realización del ritual hay un orden: primero los hermanos mayores y luego complementan con indicaciones los hermanos menores.

9. El conocimiento o palabra Hee yaia keti oka (m) es la base para conservar la creación y ordenar el mundo.

10. Los hee yaia kubua (m) (tradicionales, chamanes, maloqueros) por su conocimiento son las personas encargadas del manejo y curación del territorio y de la toma de decisiones” (Cocotal, 9 de junio de 2015).

En esta exposición de principios resultado de analizar las historias *majaroka* o *~basaoka*, los investigadores locales traen a discusión dentro del proceso de elaboración del REM varios aspectos de su ontología política y de su política interétnica en un proceso de creatividad (Ver WAGNER, [1981] 2010) manifiesto en todo el proceso de construcción del co-manejo, al comunicar los principios culturales que dan soporte a las prácticas que crean y ordenan su mundo, sus formas de existencia y sobre los seres que existen, donde categorías dicotómicas occidentales como seres vivos/seres inertes, natural/cultural, materia /espíritu no sirven de punto de partida, y que como Descola ([1997] 1998) y Arhem (2001a) sugieren, evidencian que lo que llamamos “naturaleza” para los indígenas amazónicos sería más un objeto de relaciones sociales basadas en intercambios recíprocos entre humanos y seres o dueños con quienes comparten su existencia, relaciones mediadas por unos especialistas *hee*

yaia kubua (m) quienes a través de sus prácticas y conocimientos *hee yaia keti oka* (m) crean y ordenan el mundo, como varios trabajos etnográficos ya traen a colación (CAYÓN, 2013, 2012; KOPENAWA y ALBERT, [2010] 2015; VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

La potencia política de estas prácticas que son enactuadas en el proceso de investigación, su “performatividad histórica” (BLASER, 2016) se hace evidente al dimensionar, como bien recomienda Paul Nadasdy (1999, 2003) el contexto social y la dimensión política para los cuales saben darsen su lugar (STENGERS, [1997] 2014). Al pensar en el origen de este proceso de investigación endógena, fueron las alianzas establecidas entre *tradicionales* de diferentes asociaciones y resguardos indígenas como ACAIPI, ACIYA, ACIMA –entre otras- quienes en el marco de las políticas de conservación y patrimonialización desarrolladas con sus aliados e instituciones del Estado, decidieron desarrollar *investigaciones endógenas*. Los temas y contenidos han sido decididos por los *tradicionales* para transmitir conocimientos que entienden como necesarios para un manejo ritual y político conjunto de un macro-territorio chamanístico compartido al que le dan vida, una gran “maloca intercultural”, *Weje Kuerapãiã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~Bakari* (m), el *territorio de los chamanes jaguares del yuruparí*.

Maximiliano Tanimuca comentaba en los objetivos presentados como la investigación era una herramienta para “*coordinar entre tradicionales de diferentes étnias*”, pues normalmente la narración de las historias de origen detallaban claramente la localización de los territorios ancestrales o territorios de origen, la identidad de cada grupo y sus prerrogativas rituales, la posición jerárquica, su autoridad y alianzas para el manejo de ciertos bienes y lugares dentro de esa configuración macro-territorial de estos pueblos indígenas del noroeste amazónico (ANDRELLO, 2012a; 2012b; FRANCKY, 2004; 2006). Sobre este aspecto de la política ritual-preexistente en la región, Robin Elkin Dia del equipo de los *i~bia ~basa* reflexionaba así:

“El territorio [de origen] nuestro queda dentro del gran resguardo del Vaupés [rio Pirá-Paraná]. Entonces nosotros desde un origen, pues hemos tenido muchas relaciones con esos grupos que han estado asentados en ese territorio. También hace parte de las historias que están en los diferentes sitios sagrados, esa relación. Por eso se dio la necesidad de investigar como es el estado actual del territorio. Para llegar a unos acuerdos con los compañeros de ACAIPI, como es el manejo que se tiene que dar en ese territorio ancestral. Allá en estos momentos no está habitando nadie. Los compañeros Yauna vivieron por allá. Entonces cuando se reorganizó el territorio, se vio la necesidad que ellos también volvieran al territorio de origen, al Gricapuya. Hay unos acuerdos anteriores, pero eso no se han venido dando, entonces hay algunas entradas de pesca y caza,

entonces se le está dando mal uso en algunos sitios sagrados” (Robin E. Diaz. 6° taller de investigación endógena. 19/01/2015. El cocotal).

El comentario de Robin E. Día muestra cómo la investigación de las historias de origen permitía identificar el tipo de “*relaciones*” que se mantenían con los pueblos indígenas que comparten una cuenca como la del Pirá-Paraná y un macro-territorio chamanístico, memoria que se mantiene en las narrativas de las historias de origen de cada grupo étnico, historias de “*relaciones*” con grupos antiguos o de relacionamientos recientes, como cuando el grupo Yauna se asentó por un tiempo en caño Cotudo antes de trasladarse a la comunidad de Puerto Coordillera, localizada en las bocanas del caño *Gricapuya*, su territorio ancestral. Como parte de la investigación, una comisión de este equipo de investigación *i~bia ~basa* se desplazó a la micro-cuenca del caño Cotudo, su territorio de origen, para investigar el “*estado actual*” de ese territorio ancestral y “*llegar a unos acuerdos*” con las autoridades y comunidades que hacen parte de ACAIPI sobre el manejo de los sitios sagrados y el aprovechamiento de pesca y cacería. Sobre estos “acuerdos”, Nelson Ortiz, coordinador de las investigaciones de ACAIPI y ACIYA de la FGA, señalaba:

“El territorio de ellos [gente día] está por fuera del Parque. Está en una cuenca [subcuenca] del Apaporis, es un afluente, el caño Ugiya (m), pero no hace parte del territorio del parque Yaigojé [resguardo]. Está en la jurisdicción ACAIPI, Pirá Paraná [Gran resguardo del Vaupés]. Ellos investigaron también sobre sitios sagrados y territorios ancestrales y ese territorio, igual a los de Hea~yara que se va a presentar más tarde, estaban sin información. Eso complementa bastante, es una investigación regional que se está haciendo desde hace varios años, y sirve como un conector también para definir políticas entre las asociaciones, las organizaciones indígenas para el manejo conjunto de la macro-región. Debe ser algo que debe ser tenido en cuenta en el REM. Tal vez en el área de amortiguación”. (Nelson Ortiz. 6° taller de investigación endógena. 19/01/2015. El Cototal).

Nelson Ortiz siguió comentando que al realizar la investigación años atrás con miembros de ACAIPI, sus *tradicionales* no tenían información sobre los lugares sagrados de ese territorio ancestral de caño Cotudo o *Ugiya (m)* de los *i~bia ~basa*, y por lo tanto no tenían conocimiento acerca de su manejo, como tampoco del territorio de los *hea~yara* (gente leña) que se localiza por uno de los afluentes del mismo río Pirá-Paraná, *Kooro (m)*, por cual estas dos microcuencas fueron consideradas como “*áreas de manejo especial*” y quedó prohibido “*establecer viviendas y extraer recursos sin permiso de los tradicionales*”. Esto evidencia que las investigaciones endógenas han ayudado a fortalecer una política interétnica regional pre-existente (ANDRELLO, 2012a; 2012b) a partir de las prerrogativas rituales, de

uso y aprovechamiento asociadas a territorios específicos y de las narrativas que operan organizando estas relaciones a partir de derechos consuetudinarios, nociones de autoridad y poder, es decir, de sus territorialidades (PIETRAFESA DE GODOI, 2014).

Si bien el proceso de “*destilación*” (NADASDY, 1999; 2003) reduce este tipo de conocimientos, relacionamientos y modos de vida al ser incorporados en las estrategias de manejo no en su forma -oral, holística, cualitativa, intuitiva- sino encerrados en documentos escritos, esto no quiere decir que el proceso no vaya más allá de este tipo de registro, sino al contrario, demuestra la potencia política, la fuerza afectiva y experiencial que resulta de recordar y narrar las historias, lo que llevó al *tradicional* Rondón Tanimuca a señalar en un momento del 7º taller al que asistimos con un grupo de “investigadores externos”, con quienes criticábamos este aspecto del proceso, que “*la fuerza de la palabra no queda plasmada en el papel*” (Rondón Taminuca. 7º taller de investigación endógena. 13/06/2015. El cocotal, río Caquetá). Ya Gérard Leclaud ([1987]: 1997) manifestaba al estudiar la tradición y las sociedades tradicionales, como la tradición no es lo que ha estado siempre, sino lo que “*hacemos estar*”, es decir:

“*La utilidad general de una tradición es la de suministrar al presente una razón de lo que es: enunciándola, una cultura justifica su estado contemporáneo [...] La utilidad particular de una tradición es ofrecer a todos aquellos que la enuncian y la reproducen cada día, el medio de afirmar su deferencia y por esos mismo de asentar su autoridad*” (LeCLAUD: [1987] 1997; p. 4. [Traducción propia del autor]).

Al extender el conocimiento de las historias de origen del mundo y las historias de la humanidad que explican el origen de los lugares sagrados como “*conocimientos tradicionales*” dentro de los dispositivos de co-manejo del área, los *tradicionales* extienden un puente para conocer y recorrer su “*historia*”, valorando sus modos de ser, actuar y habitar en esa “*selva indígena*”, realizando un acto de rememoración y de continuidad con los valores de los que ya caminaron su mundo y a quienes se debe el manejo que actualmente realizan, creando en palabras de Tim Ingold ([2009] 2010) las condiciones para transmitir su conocimiento y desarrollar las habilidades de manejo narrando las historias, conociendo los seres que habitan los lugares sagrados y las reglas de relacionamiento con cada uno de estos seres y los demás especialistas rituales de otros pueblos. Esto fue muy claro en las conclusiones que hizo Maximiliano Tanimuca sobre los resultados de la investigación, como coordinador local de la investigación, en el congreso de planeación en febrero de 2017:

“Para encontrar esta política, este manejo, es recorrer esta historia, nuestra constitución como indígenas, este manejo. ¿Por qué es importante la investigación? para valorar nuestro pensamiento, nuestro conocimiento. Cada cuenca tiene un espacio de los grupos étnicos que manejan, la política de cada uno. En cada uno existen los dueños, los sitios sagrados y antes de acabar van a salir a terminar de acabar [...] Hablamos de los lugares sagrados, 1580 lugares de todos los grupos étnicos del río Apaporis. Cada uno tiene su dueño. Todos los lugares son sitios sagrados. Los viejos saben cómo relacionarse, como manejar. Por eso a los dueños se les pide para poder vivir o manejar” (Maximiliano Tanimuca. Congreso Planeación. 07/02/2017. Bellavista).

Como señala Maximiliano Tanimuca, el manejo tradicional del territorio es una “política” en el sentido del relacionamiento que tiene cada grupo étnico al interior de su propio territorio de origen, en “cada cuenca” con otros grupos étnicos y con los “dueños” que habitan en los lugares sagrados. La investigación no sólo permitió “recorrer esta historia” para “encontrar esta política”, saber “cómo relacionarse”, sino también, ha sido una forma de “valorar su pensamiento, su conocimiento” y las formas de saber relacionarse con los otros “seres” con quienes se maneja la “selva indígena”, intercambiando, negociando. Así mismo, es una “política” en relación al manejo conjunto con otros grupos étnicos que comparten territorios de origen sobre un macro-territorio compartido, es decir, establece el reconocimiento de un vínculo imprescindible entre historia, territorialidad e identidad cultural. Así se puede inferir cuando palabras más tarde Maximiliano afirmaba: “Es muy importante en el REM para llegar a manejar el macro-territorio con los otros grupos indígenas”.

Es por eso que el desarrollo de la investigación endógena dentro del marco de elaboración de un REM, señala también un proceso de reconstrucción y fortalecimiento identitario que da lugar a una fuerte reivindicación étnica y a una revalorización del conocimiento y el *manejo tradicional* en términos cosmológicos, simbólicos y materiales, entre ellos mismos y frente a las instituciones y los actores externos, a través de la instrumentalización de la política pública de *participación social en la conservación*, enactuando una realidad que emerge en las propias prácticas. En este sentido, el tradicional Benjamín Tanimuca consideraba la investigación como una estrategia de valoración del “conocimiento tradicional”, de la “ciencia” indígena, que expresa el relacionamiento que mantienen los *tradicionales* con los otros “seres” que habitan en los lugares sagrados para el manejo conjunto de la selva:

“Este trabajo por la iniciativa de Rondón, viendo que muchas amenazas de afuera como la minería, de cómo dar importancia y valorar a la

ciencia que tenemos...no es que se esté acabando la historia, sino que es lo básico para el ordenamiento territorial. Todo lo que tiene el suelo y el subsuelo tiene una vida y un manejo en este territorio. Ese tipo de proyectos grandes [minería] desordenaría a nosotros, por eso hablamos de controlar el manejo de lugares sagrados, como es ese relacionamiento con el cosmos y la tierra. Por no saber, por sacar animales y cosas de ahí [eso] no es bueno para nosotros, porque esos lugares, esos seres ahí tienen vida y tendría efectos sobre el manejo de nosotros” (Benjamín Tanimuca. Congreso Planeación. 07/02/2017. Bellavista).

El *tradicional* Benjamín inicia entonces a hablar sobre como la investigación permitía valorar su “*ciencia*”, narrando las historias básicas para el “*ordenamiento territorial*”, frente a un contexto de una amenaza minera que llevó a la declaración del parque. Es decir, la expectativa con la investigación estaba directamente relacionada a ejercer sus derechos, proteger su territorio y todas las relaciones que allí tienen lugar al “*dar importancia y valorar*” sus conocimientos, “*la ciencia que tenemos*” -decía-. Esa “*ciencia*”, ese “*manejo*” que tanto el *tradicional* Benjamín Tanimuca como el coordinador Maximiliano Tanimuca traen a colación en sus exposiciones.

Es una forma de enactuar la realidad, performándola, creándola en la práctica de narrar sus propias historias con las cuales entienden y actúan en el mundo. Ese desdoblamiento ontológico y político de la investigación endógena, fue el objetivo trazado por el *tradicional* Rondón Tanimuca al proponerla, una “*estrategia*” decía:

“Esa sería una estrategia de generar políticas de manejo de este territorio y en esa mismo se está entregando los resultados. Ahí contiene todas esas reglas, manejo que estoy dejando” (Rondón Tanimuca. Congreso de Planeación. 07/02/2017. Bellavista).

La investigación endógena se convertía así en una “*estrategia*” para generar “*políticas de manejo*”, unas “*reglas*”, un “*manejo*” que dejaban los *tradicionales* para los habitantes del territorio y para ser incorporados en los instrumentos de planeación del parque, como es el REM. Y más allá, en esta cosmopolítica enactuada por funcionarios de PNNC, miembros de ACIYA, investigadores y aliados como la FGA, los resultados de la investigación endógena sirvieron para transformar la misma política de PNNC al respecto de las directrices técnicas para la zonificación y ordenamiento territorial, que estaba siendo debatida entre seguir con la “*homologación*” de las categorías de zonificación de acuerdo al decreto 622 de 1977 o respetar los acuerdos locales que los funcionarios de las áreas de todo el país establecían con las comunidades de las áreas sobrepuestas en los procesos de ordenamiento y zonificación de las mismas.

El artículo 5 del Decreto 622 de 1977 definió la planificación de los parques a partir de la realización de un “*Plan Maestro*”, equivalente al actual concepto de Plan de Manejo, y propuso como herramienta para las áreas sobrepuestas la realización de un REM (art. 7). De la misma forma, en aras de “*reglamentar en forma técnica el manejo y uso de las áreas que integran el Sistema*”, estableció como herramienta técnica la “*zonificación*”¹⁴⁰ al interior de las áreas protegidas a partir de 7 categorías que designan hasta el presente la zonificación de los PNN que no se sobreponen a resguardos indígenas ni a territorios colectivos: zona primitiva, zona intangible, zona de recuperación natural, zona histórico-cultural, zona de recreación general exterior, zona de alta densidad de uso y zona amortiguadora (Art. 5. Decreto 622 de 1977).

En un primer momento, el debate técnico se configuró al interior de PNNC con dos bloques, uno que representaban la oficina jurídica que sugirió la “*homologación*” de las categorías locales a lo dispuesto en el artículo 5 del Decreto, como una forma de “*blindar*” las áreas protegidas de usos e intereses de terceros, y una posición que debatía cómo los procesos de ordenamiento y zonificación local en las áreas debían ser reconocidos como válidos, pues según las mismas indicaciones de la oficina jurídica a 2014, debía primar la homologación a las categorías del decreto 622¹⁴¹. Edgar Castro, funcionario de la DTAM en las EEM, el resumía el debate de la siguiente forma:

“Ellos van y dicen que quieren un parque [ACIYA]; Ahí decidimos en el camino como la vamos a hacer y cómo la vamos a manejar [...] Es un acuerdo trascendental de Colombia ese ejercicio. Pero ya después yo le digo a usted. “No, espere un momento, acá es homologación 622”, ¿Dónde hay, digamos, el elemento de diversidad cultural que es el principal?, entonces ¿ahí usted cómo hace? Y detrás de todo eso, esta territorial ha ganado espacios jurídicos y técnicos para ese dialogo, y eso es lo que está invisible para mirar esa homologación [...] El diálogo no es solo, sino también desde el ámbito político y creo que también es eso parques nacionales, no lo político por lo político sino en el enfoque de derechos” (Edgar Castro. Entrevista. 09/06/2015. La Pedrera).

El problema, decía Edgar Castro, era que la homologación desconocía los procesos locales de ordenamiento territorial y zonificación basado en un diálogo de saberes con los pueblos indígenas, como era la investigación local. Desconocer los resultados de la investigación significaba no tener en cuenta los derechos políticos a la diversidad cultural y a

¹⁴⁰ Según el Capítulo II artículo 5 del decreto 622 de 1977, la zonificación es la “Subdivisión con fines de manejo de las diferentes áreas que integran el Sistema de Parques Nacionales Naturales, que se planifica y determina de acuerdo con los fines y características naturales de la respectiva área, para su adecuada administración y para el cumplimiento de los objetivos señalados. La zonificación no implica que las partes del área reciban diferentes grados de protección sino que a cada una de ellas debe darse manejo especial a fin de garantizar su perpetuación”.

¹⁴¹ Concepto de la oficina Jurídica de PNNC No. 20141300001333 del 28 de abril de 2014.

la autodeterminación política, lo cual, frente a procesos de acuerdos que avanzaban como el de la investigación local, la homologación podría ser un retroceso. Además, era desconocer los avances jurídicos y técnicos propuestos por los funcionarios ligados a la DTAM, que venían promocionando el “enfoque de derechos” y el “diálogo de saberes” para el co-manejo de áreas sobrepuestas desde el año 2000.

Conjuntamente con ACIYA, los funcionarios del área, de la DTAM y la FGA crearon una estrategia para posicionar el proceso de investigación local a nivel interno en PNNC. La “*estrategia*” consistió en posicionar el proceso de investigación en las esferas públicas internacionales y nacionales conjuntamente con de PNNC y la FGA. Para ello, se realizaron videos, notas publicitarias en los principales diarios y revistas, y se postuló y ganó el reconocimiento del premio Ecuatorial del PNUD¹⁴² en el año 2014, como una de las mejores iniciativas de conservación e investigación en ese año, dando cobertura de este proceso de investigación en diferentes instituciones externas e invitando a funcionarios del nivel central de PNNC.

Lo cierto es que debido a esta “*estrategia*” y a los resultados de la sentencia T384 de 2014 (ver capítulo 4.4) que identificó que los criterios básicos en el diseño de instrumentos de planificación y zonificación de las áreas protegidas “*deben respetar la noción de territorio que tienen las propias comunidades, así como su sistema de conocimientos*”, los funcionarios de la oficina jurídica a través de un memorando reconocieron como estos instrumentos deben respetar “*el ordenamiento ancestral, tradicional, cultural y/o “propio” de los grupos étnicos, y asegurar su incorporación en la toma de decisiones relacionadas con los asuntos de regulación y manejo del territorio*” (Memorando Oficina jurídica No. 20161300005763 del 17 de noviembre de 2016. p. 14), criterio basado en el reconocimiento de los derechos humanos, territoriales y culturales de los pueblos indígenas, en el pluralismo jurídico que incorpora la CPC de 1991 y el modelo de gobernanza compartida que promueve PNNC.

Es en este sentido cosmopolítico (STENGER, [1997] 2014; BLASER, 2009) que se puede entender el proceso de investigación endógena, donde a partir de eventos de encuentro entre ontologías múltiples surgen nuevas síntesis, nunca completas, que coexisten “hegemonicamente” y se afectan mutuamente a partir de relaciones asimétricas de poder en

¹⁴² El premio Ecuatorial hace parte de la iniciativa Ecuatorial desarrollada por el PNUD desde 2002, una sociedad que reúne a las Naciones Unidas, a gobiernos, a la sociedad civil, a empresas y a organizaciones de base para fomentar soluciones locales de desarrollo sostenible para las personas, la naturaleza y las comunidades resilientes. El premio se concede cada dos años para reconocer los esfuerzos sobresalientes de las comunidades para reducir la pobreza mediante la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad, y así propiciar el logro de los objetivos del Desarrollo Sostenible (ODS).

eventos o escenarios interétnicos. Para el caso, el proceso de enacción de los conocimientos sobre las narrativas *majaroka* ó *basaoka* (m) y su registro escrito, no sólo habían afectado los sistemas de conocimiento indígena sino al mismo tiempo afectaron la política pública de ordenamiento y zonificación de áreas protegidas de Colombia, una nueva realidad que comienza a crear su lugar a través del proceso de construcción social del co-manejo en el PNN Yaigojé Apaporis.

CONCLUSIONES

Páginas atrás queda un camino recorrido en esta investigación sobre el desdoblamiento de la autonomía territorial indígena de ACIYA en la creación del Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis. La decisión de sobreponer un área protegida a su resguardo indígena, en el contexto político regional y nacional colombiano, había generado discusiones acerca de esta decisión, si era una decisión propia, o surgió del interés conservacionista de algunas ONG's e instituciones del estado, o si fue una simple instrumentalización del discurso conservacionista para proteger su territorio de un proyecto minero de gran porte. Estas perspectivas no dan cuenta del contorno ontológico del conflicto social y territorial que creó la expectativa minera en el raudal de la Libertad. Por eso, la investigación abordó estos contornos ontológicos, sociales y políticos que expresan los análisis indígenas sobre el proyecto minero y las respuestas políticas que desarrollaron para detenerlo.

Y es que desde un primer momento, el caminar el proceso de investigación fue desdoblándose más allá de las dicotomías diferenciadoras a las cuales estamos acostumbrados hacia una mejor comprensión del potencial de los relacionamientos. En un primer momento, como estudiante de antropología social y bajos los ropajes de la academia, las mediaciones y los encuentros fueron dando forma a las relaciones que comenzaba a tejer con las personas con quienes comencé a desarrollar el *proyecto*, un desatino que mientras exponía los desafíos sociales y económicos que rodeaban el contexto de investigación, logró desestabilizar categorías como sujeto u objeto de investigación, desvendando las sutiles asimetrías políticas y epistemológicas de las herramientas antropológicas para dejar que el potencial de la relación me permitiera ocupar un papel como *warú mará*, negociador, un tipo de relación política de alianza que con tropiezos y alegría comenzamos a recorrer a través de mi apoyo a la gestión de proyectos para la asociación.

Ese primer desatino en el trabajo de campo comenzó a construir sus propios relacionamientos y en su dupla interface con la escritura etnográfica, motivó una reflexividad crítica sobre las categorías de análisis con las cuales comencé a abordar el conflicto que llevó a la creación del área protegida. Intente entonces analizar este evento no como parte de una realidad ya establecida, sino permitiendo que la potencia del "otro" y sus maneras de presentar el conflicto, sus razones y sus presupuestos, desestabilizaran ese arsenal

epistemológico previo y propusieran uno más adecuado a lo que afloraba en esta relación, por lo cual opté por analizar el conflicto como un conflicto ontológico (BLASER, 2013a).

Al reconocer la dimensión ontológica del conflicto, no solo estaba más consciente de cómo las herramientas investigativas enactúan la propia realidad que investiga, sino también me permitía prestar mayor atención a como el conflicto era descrito y las razones legítimas que presentaron las autoridades tradicionales del resguardo para sobreponer el parque, razones que por supuesto excedían por completo las dicotomías divisorias sujeto/objeto ó humanidad /naturaleza del multiculturalismo con su realidad única, a través del cual intenta sujetar el control de una naturaleza externa bajo la supuesta razón humana y a través de un discurso científico que le da soporte, y que a contrario, enfatizaban la experiencias que los *tradicionales* como especialistas rituales mantenían entre diversos pueblos y seres o dueños para cuidar la vida, una forma de gestión colectiva del territorio que llaman *manejo tradicional del territorio*.

Una de las conclusiones de este trabajo es que esta categoría local de *manejo tradicional del territorio* ha servido como un marco interpretativo de las relaciones interétnicas entre diversos pueblos indígenas del noroeste amazónico, de estos pueblos indígenas con el capitalismo y el poder del estado en el mundo moderno actual. Y esto porque esta categoría, que se relaciona con prácticas sociales y rituales sobre el manejo de la vida y una ética de los intercambios entre los seres que habitan la selva, sean gente humana, gente de la primera humanidad, dueños, encantados, plantas, animales, elementos, sustancias, esencias o potencias, manifiesta su potencial político para ordenar el presente, sea en relación a diferencias jerárquicas entre pueblos y comunidades en el escenario político interétnico, como también en los espacios interculturales relacionados al resguardo indígena o al co-manejo del actual parque.

Ese potencial político de las prácticas de manejo local del territorio era reiteradamente resaltado por varias personas del bajo Apaporis como el *tradicional* Benjamín y su hijo Edilberto Tanimuca, Gonzalo Macuna y Gerardo Macuna, y muchas otras personas quienes varias veces me decían “*aquí [en la selva] se maneja con historias y con bailes*” ó “*la historia es brujería, la historia es curación*”. Fue en la propia expresión de ese potencial político que esta investigación tuvo contexto, dándose un lugar en medio del proceso de investigación endógena como “investigación externa” y abordando dos categorías locales del manejo territorial que según mis interlocutores *yairimara* de Bellavista y *macunas* eran importantes para entender el manejo tradicional del territorio: *yeoroka* (t) o *ketioka* (m) la

palabra de curación, palabra de vida y la historia de los personajes *majaroka* (t) ~*basaoka* (m).

Según mis interlocutores, estas dos categorías contienen el conocimiento básico para el manejo tradicional del territorio, lo que permitió abordar las territorialidades que existen entre los grupos indígenas del bajo Apaporis. Haciendo una aproximación a estas dos categorías de *Yeoroka* y *Majaroka*, traducidas como *tradición* e *historia* respectivamente, quise resaltar que para los pueblos indígenas del bajo Apaporis no existe separación entre palabras y cosas, o entre pensamiento, palabra y acción, sino que el acto de pensar, contar y narrar los eventos, “*lo que sucedió*”, junto con el buen uso de plantas rituales, activan en el presente su fuerza y las fuerzas de los seres a través de las palabras precisas y los relacionamientos adecuados para “*ordenar el mundo*”, un trabajo para el cual se preparan los especialistas rituales, el *yoi'ki* (t), el *tradicional*.

Ese ordenamiento que se expresa en el camino de pensamiento o camino de curación, una sucesión de lugares sagrados donde habitan los seres de la primera humanidad, seres primordiales, dueños o encantados, es recorrido por los chamanes en los principales rituales anuales y en la construcción del cuerpo de la persona (CAYÓN, 2008; FRANKY, 2004), lo cual permite pensar como las estructuras narrativas *majaroka* fijan la memoria al suelo del lugar, utilizando figuras narrativas, iconográficas, no iconográficas y lugares como parte de la construcción de los espacios culturales de memoria que son significativos para sus sociedades, porque validan y fortalecen los recuerdos y una ética de vida basada en relacionamientos recíprocos entre los seres con quienes comparten ese habitar, “pactos” que establecen una continuidad temporal que supera al individuo a través de las prácticas que lo mantienen vivo.

Mantener esos relacionamientos o “pactos” con los seres que habitan en los lugares sagrados, conociendo el lenguaje preciso y estableciendo relaciones de respeto y reciprocidad, permiten entender el modo de vivir y habitar en esa “selva indígena” y el por qué para curar enfermedades rememoran sus historias de origen y recitan la palabra de curación (BUCHILLET, 1984; FRANKY, 2004; CAYÓN, 2012). La palabra narrada, dicha, ya trae en sí misma la presencia de lo que narra, algo que difícilmente estamos acostumbrados a pensar desde nuestros supuestos ontológicos donde separamos la palabra de su sentido, o la palabra de la entidad a la que se refiere, como analiza Marisol de la Cadena (2015) al estudiar las palabras *Pukara* (*pago*) y *Willakuy* (*historias*), señalando que es necesario mostrar las diferencias ontológicas que tienen cabida en nuestras conversaciones y encuentros

etnográficos para dejar que en las traducciones que hacemos la inconmensurabilidad del otro sea reconocida.

Es este el aspecto de ontología política o autonomía ontológica (HOLBRAAD, PEDERSONS y VIVEIROS DE CASTRO: [2014] 2015) al que responden estas dos categorías y que configuran el contorno político que toma la palabra autonomía para los líderes y autoridades tradicionales del bajo Apaporis, pues que como se mostró páginas no es una palabra que tenga una traducción literal y sea comúnmente usada o conocida por las personas de las comunidades. Para estos líderes y especialistas rituales, la autonomía puede entenderse con “*pensar bien*” ó “*vivir bien*”, un pensar y vivir bien “*como los dioses nos dejaron*”, una obligación moral que surge de mantener su tradición, es decir, unas prácticas culturales que sostienen los principios ético-morales para vivir bien y dar vida al mundo indígena, dando un sentido a su existencia como pueblos y una dignidad como colectivos que involucran los seres humanos y otros seres o dueños con los cuales protegen su mundo.

Ese mismo sentido de libertad de la acción moral incorporado en el mismo concepto de autonomía, también está relacionado como lo menciona Gonzalo Macuna con el conocimiento, la cultura y el territorio de origen entregado a cada pueblo indígena para su manejo a cada uno de los pueblos indígenas que hacen parte del complejo ritual del *yurupari* y que conforman un macro-territorio *Weje Kuerapãĩã* (t) ó *Hee Yaia Godo ~bakari* (m), el territorio de los chamanes jaguares del *yurupari*, un territorio que es interpretado como una “gran maloca interétnica” manejada chamanísticamente por especialistas de diferentes pueblos indígenas desde sus malocas y que ha servido de base para coordinar las actuales reivindicaciones autonómicas de las asociaciones indígenas de por lo menos el bajo río Caqueta, los ríos Mirití-Paraná, bajo Apaporis y Pirá-Paraná en diferentes escenarios interculturales y procesos de patrimonialización y ambientalización que se están desarrollando.

Para mis interlocutores, el manejo tradicional del territorio que reivindican frente a los diferentes proyectos del estado parte del manejo dado por los especialistas rituales a la maloca, como principio de organización ritual, socio-espacial y político de ese macro-territorio. La maloca como centro de reflexión condensa un espacio especial de pensamientos, sentimientos y conocimientos relacionados con el manejo de la vida, de la cultura, la historia y la tradición; es en ellas y a través de las prácticas que le dan vida a la autonomía indígena – plantar yuca, sembrar coca, contar historias hacer bailes- a partir de las cuales se analizaron las respuestas indígenas a diferentes articulaciones o relacionamientos con el “mundo

blanco”, una alteridad radical que cada uno de nosotros experimenta al ser objetivado como “blanco” por las prácticas que enmarcan esa relación -como escribir mi diario de campo, comer comidas diferentes, etc- y frente a las cuales se anteponen las prácticas indígenas, enactuándose juntas.

Por eso, además de presentar la forma en que las historias incorporan la alteridad del blanco, quise recorrer esa imagen a través de la experiencia que enuncia sobre las relaciones de poder asimétricas que hemos establecido con estas sociedades indígenas en diferentes contextos históricos y que pueden ayudar a entender las formas actuales de organización socia-espacial del bajo Apaporis y las alianzas que históricamente han construido para mantener esa autonomía indígena, basada en unos principios éticos y una responsabilidad moral en circunstancias que nunca han dejado de ser hostiles.

De aquí se desprende otra conclusión, acerca de cómo el proceso de autonomía territorial indígena con el estado, que comenzó en circunstancias de crisis demográfica, social y cultural e inició con la recuperación de su tradición y la realización de sus bailes rituales, también se ha construido a través de alianzas alrededor de una mediación científica apoyada por los conocimientos antropológicos y etnocientíficos que posibilitaron un mayor reconocimiento político de los indígenas para dialogar con la sociedad mayoritaria, que es tácitamente negado de otras formas (ALBERT, 2004).

Pero a la vez, trayendo una historia a contrapelo de la historia oficial, de la historia capitalista y la expansión desarrollista de la “locomotora minera”, de las prácticas científicas y los proyectos estatales que configuraron esa realidad, esta disertación pretendió mostrar la potencia política de los análisis indígenas, los espacios de discusión, las prácticas agencias y la importancia de sus relacionamientos rituales y políticos con los dueños de los lugares sagrados para proteger la vida del macro-territorio, una verdadera emergencia “cosmopolítica” de mundos múltiples y diversos que se encuentran (STENGERS, [1997] 2014), respuestas indígenas que como dice Marisol de la Cadena (2015: 145) pueden entenderse como formas de demandar un lugar en el mundo blanco y en sus demostraciones políticas, construyendo prácticas de representación poscritas que disputan el monopolio de la ciencia.

Por ello resalto el valor heurístico del concepto de *equivoco* de Viveiros de Castro (2004) para entender como alrededor de la protección del sistema de lugares sagrados se construyeron *acuerdos pragmáticos* (ALMEIDA, 1999), acuerdos que no niegan las

diferencias ontológicas pero que sirvieron dentro del ordenamiento ambiental y territorial del país, reconocer los derechos políticos y el valor de los conocimientos indígenas del manejo de la naturaleza dentro del discurso de conservación ambiental occidental. Este acuerdo pragmático logró conseguir aliados en el ambientalismo nacional e internacional para la declaración del parque, pero excediendo esta interface, logró convertir un conflicto por lo que existe en un nuevo registro político que surge en las sombras de la historia oficial y la política moderna, prácticas que fueron reducidas al marco del folclor, mitos o cultura, pero que tienen una potencia política con la cual innovan creando nuevas alianzas, generando una nueva configuración de poder menos adversa a sus objetivos como asociación indígena frente a un proyecto minero de gran porte.

En la contemporaneidad de estas realidades que se enactúan juntas, el Parque Nacional Natural Yaigojé Apaporis se presenta como una nueva creación política (WAGNER, 2010) que emerge en la sobreposición al resguardo indígena, una noción de cultura y de lugar que parte de un patamar ontológico relacional, de ser y habitar en esa “*selva indígena*”, que actúa como un equívoco en un proceso de traducción e intercambio con el mundo blanco. La creación del parque no solo responde a un evento en el campo indigenista, sino que también es la respuesta indígena a la negación que la minería hacía de sus relaciones con los *Jasirika Wi’a*, de su conocimiento y de un “*pluriverso*” que reconoce las relaciones de intercambio, respeto y las obligaciones morales con estos seres para el cuidado de la vida, de la existencia.

Este acto chamánico basado en las prácticas rituales agenciadas y en las alianzas establecidas, corroboran que la “*cosmopolítica*” indígena en el bajo Apaporis excede la comprensión multiculturalista del territorio, sea en el campo del desarrollo económico o la conservación ambiental, aunque no niega las potencialidades de estos mundos para enactuar sus realidades en momentos de encuentro, apropiándose de los poderes reconocidos al blanco. Como fue claro en el último capítulo, el manejo tradicional del territorio es un equívoco que abre un espacio de autoridad y decisión de los pueblos indígenas del bajo Apaporis en las políticas de *participación social en la conservación*, en el manejo participativo de áreas protegidas y de los territorios indígenas en el país. Esto no quiere decir que no hayan relaciones asimétricas y de poder en el ejercicio de estas políticas, sino que se abre una oportunidad para cuestionar esas asimetrías y las categorías que encapsulan el “*pluriverso*” a una sola realidad, enactuando otras realidades, otros principios de vida que solo inferimos al aproximarnos a la palabra de vida, la palabra de curación *yeoroka* (t) o *ketioka* (m).

BIBLIOGRAFIA

ACSELRAD, H & COLI, L. “*Disputas cartográficas e disputas territoriais*” pps 13-44. En: ACSELRAD Henri (org.). *Cartografias Sociais e Território*. IPPUR/UFRJ. Rio de Janeiro. 2008.

AGRAWAL Arum. “*Environmentality. Community, Intimate Government, and the making of environmental subjects in Kumaon, India*”. pp. 161-190. En *Current Anthropology*. Volume 46, N. 2, April 2005.

----- “*El conocimiento indígena y la dimensión política de la clasificación*” s.p. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. No. 173. Septiembre. 2002.

ALBERT Bruce “*Situação etnográfica*” e *Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano* pps. 129-143 En: *Campos* 15 (1). 2014.

----- “*Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonia brasileña*”. pp. 221- 258. En: Surrallés, A. y García, P (Edits) *TIERRA ADENTRO. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Documento No. 39. Copenhague 2004.

ALBER. B, & RAMOS, A. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

----- *Ethnographic Situation's and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork*. pp. 53-65. En: *Critique and anthropology*. Vol 17 (1). 1997.

ALBERTANI Claudio. “*Flores Salvajes*” *Reflexiones sobre el principio de autonomía*. pp. 49-65. En: Adamovsky, E. Albertani, C. Arditi, B. Ceceña, A. Gutiérrez, R. Holloway, J. Lopez Bárcenas, F. López y Rivas, G. Mondonesi, M. Ouviaña, H. Thwaites R, M. Tischler, S. Zibechi, R. *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*. 1ª ed. México, D.F : Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

----- *PENSAR LAS AUTONOMIAS. Alternativas de emancipación al capital y al Estado*. 1ra edición México D.F: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

ALMEIDA, Mauro W.B. “*Caipora e outros conflitos ontológicos*”. pps. 7-28. EN: *Revista de Antropologia da Ufscar*. Vol. 5, N. 1. Jan-jun, 2013.

----- “*Direito à floresta e ambientalismo: Seringueiros e suas lutas*”. pps 33-54. *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 19 Nº. 55 Junho, 2004*.

----- “*Guerras culturais e o relativismo cultural*” pps. 5-14 EN *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 14. No. 41 Outubro. 1999.

AMADOR, Patricia Yolanda. “*El espejo del Vaúpes*” pps. 90-93. EN: *Revista Semillas*. No. 55/56. Bogotá. Julio de 2014.

ANAYA James “*NOTA PRELIMINAR SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN COLOMBIA*” En: Informe del Relator Especial sobre la

situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, James Anaya”. Asamblea General de las Naciones Unidas. Consejo de Derechos Humanos. 12º período de sesiones. 24 de septiembre de 2009.

ANDRELLO, Geraldo (Org). Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN. 2012 (b)

----- “*Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés*” pps. 291-330. En: Revista de Antropologia, Vol. 55 No. 1 (janeiro-junho) 2012(a).

----- “*Falas, objetos e corpos. Autores Indígenas no alto rio Negro*” pps. 5- 26 En: Revista Brasileira de Ciências Sociais Vo. 25 No 73. Junho. 2010.

----- “*Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia “faça você mesmo”)*”. 32º Encontro anual da Anpocs. GT 26-Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. Caxambu, MG, outubro de 2008.

Anuario Estadístico Minero Colombiano -AEMC-. Ministerio de Minas y Energia. Bogotá. 2008.

Anuario Estadístico Minero Colombiano. Ministerio de Minas y Energía. Bogotá. 2009

Anuario Estadístico Minero Colombiano. Ministerio de Minas y Energía. Bogotá. 2013-2014.

ARHEM, Kaj. “*From Longhouse to Village: Structure and Changed in the Colombian Amazon*” pp. 123 - 155. En: Rival, L y Whitehead, N (edit) Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Riviére. Oxford University Press, New York. 2001 (b).

----- “*Ecocosmologia y chamanismo. Variaciones sobre un tema*” pps. 268-288. EN: Revista Colombiana de Antropologia. Vol. 37 enero-diciembre de 2001 (a).

----- Makuna: Portrait of an Amazonian People. Whashington D.C Smithsonian Institutions Press. 1998.

----- “*Ecosofia makuna*” pp. 109-126. En: CORREA F (org) La Selva Humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC. 1993.

ARHEM, K. CAYÓN, L. ÂNGULO, G y GARCÍA, M (ARHEM et al). Etnografía Macuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua. ICANH. Bogotá, 2004.

Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis (ACIYA) Estatutos ACIYA. 2011.

Asociación de Capitanes Indígenas del Yaigojé Apaporis (ACIYA) & Fundación GAIA AMAZONAS (FGA). Diagnóstico Ecologico Comunitario. 2003

----- & Fundación GAIA AMAZONAS (FGA). Propuesta de Ordenamiento Territorial del Bajo Apaporis . 2000.

BARCO Virgilio. Intervención en el Corregimiento de La Chorrera, Municipio de Leticia, Comisaría del Amazonas, al hacer entrega del "Predio Putumayo" a las Comunidades Indígenas. La Chorrera, abril 23 de 1988. Inédito. Tomado de www.virgiliobarco.com

BARRAGÁN, Lourdes. Pueblos indígenas y áreas protegidas en América Latina. Programa FAO/OAPN. Fortalecimiento del Manejo Sostenible de los Recursos Naturales en las Áreas Protegidas de América Latina. FAO. Redparques. 2008

BARRETO FILHO, Henyo T. “*Uma perspectiva antropológica sobre as unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira*” pp. 147-216. En: Wagner M.B Almeida & Farias J. Emanuel de A. *Mobilizações Étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. UEA Edições. 2010.

BEBBINGTON A. & BURY J. (edit) *Subterranean Struggles: New Dynamics of Mining, Oil, and Gas in Latin America*. Peter T. Flawn Series in Natural Resources. Austin, US: University of Texas Press, 2013.

BELTRAN Javier (Edit.). *Pueblos Indígenas y Tradicionales y Áreas Protegidas: Principios, Directrices y Casos de Estudio*. UICN, GLAND, Suiza y Cambridge, UK y WWF Internacional, Gland Suiza. XII. 2001.

BLASER Mario. *¿Es otra Cosmopolítica Posible?*. Traducido por Carolina Tytelman y Olatz González Abrisketa de la versión en inglés: *Is Another Cosmopolitics Possible?* CULTURAL ANTHROPOLOGY, Vol. 31, Issue 4, pp. 545–570. 2016.

----- “*Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos socioambientales*”. Versión traducida por el autor de “Notes Towards a Political Ontology of ‘Environmental’ Conflicts” In: Lesley Green Ed. *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*. Cape Town: HSRC Press. 2013 (a).

----- “*Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology*”. Pps. 547-568 EN: *Current Anthropology* 54(5) Octubre de 2013 (b).

----- “*La ontología política de un programa de caza sustentable*” pps. 80-112 En: *Red de Antropologías del Mundo (RAM ó WAN)*. No. 4. Enero de 2009

BLASER Mario & CADENA Marisol de la: “*Introducción*”. Pps. 3-9 EN: *Red de Antropologías del Mundo (RAM ó WAN)*. No. 4. Enero de 2009.

BOCAREJO, D y OJEDA, D. *Violence and conservation: Beyond unintended consequences and unfortunate coincidences*. *Geoforum* (2015), <http://dx.doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.11.001>

BOLIVAR, Ingrid. “*Prácticas disciplinares y promesas de la etnografía: redescubrir el estado*” pps. 49-66 En: CHAVEZ, Margarita (comp). *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. 2011.

BORGUI M, Jacinto Andrea. Afluentes de Memória: Itinerários, Taperas e Histórias no Parque Nacional Grande Sertão Veredas. Dissertação mestrado IFCH-PPGAS. UNICAMP. 1998.

BORRINI- FEYERABEND G, et al., Diversidad biocultural conservada por pueblos indígenas y comunidades locales –ejemplos y análisis, Consorcio ICCA y Cenesta para GEF SGP, GTZ, IIED y UICN/CEESP, Teherán, 2010.

BOTERO, Rodrigo y ECHEVERRI Juan Alvaro. “*Dos “Centros de Pensamiento” para el manejo y conservación del Cahuinari*” pps. 161-184. En: Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques nacionales Naturales de Colombia, Ministerio del Medio Ambiente. Parques con la gente II: Política de participación social en la conservación. Bogotá: 2002 (b).

----- “*¿Política territorial o territorializar la política? Ensayo metodológico en la Dirección Territorial Orinoquia Amazonia*” pps. 267-287. En: Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques nacionales Naturales de Colombia, Ministerio del Medio Ambiente. Parques con la gente II: Política de participación social en la conservación. Bogotá: 2002 (a).

BUCHILLET, Dominique (org). Medicinas tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia, Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991.

----- *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brasil). Thèse présentée en vue du grade de docteur en ethnologie. Université de Paris X. 1984.*

BURY, J. y NORRIS, T. “*Rocks, Rangers, and Resistance: Mining and Conservation Frontiers in the Cordillera Huayhuash, Peru*”. pp. 91-118. En: Bebbington, A y Bury, J (edit) *Subterranean Struggles: New Dynamics of Mining, Oil, and Gas in Latin America*. Peter T. Flawn Series in Natural Resources. Austin, US: University of Texas Press, 2013.

CABALZAR, Aloisio. Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuca no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2009.

----- “O garimpo indígena do Rio Traíra”. p.130-210. En: RICARDO, C. A. (Ed.). *Povos indígenas no Brasil (1991-1995)*. En: São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

CABALZAR Aloisio (edit) *O manejo do mundo. conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. ISA-FOIRN. Brasil. 2010.

CADENA, Marisol de la. *Earth Beings. Ecologies of practice across andean worlds*. Duke University Press. 2015

----- “*Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’*”. pps. 139- 171. En: Red de Antropologías del Mundo (RAM ó WAN). No. 4. Enero. 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 2009.

CARUSO Emily. *State Governmentality or Indigenous soberanía?: Protected Area Comanagement in the Ashaninka Communal Reserve in Peru*. pp. 150-171 En: Stevens, Stan, ed. *Indigenous Peoples, National Parks, and Protected Areas: A New Paradigm Linking Conservation, Culture, and Rights*. Tucson, US: University of Arizona Press, 2014.

CASTORIADIS, Cornelius [1978 / 1987]. “*Poder, política, autonomía*” pp. 1-19. En: “Un mundo fragmentado”. Buenos Aires, Altamira, 1997. Tomado del siguiente link el día 13 de octubre de 2015: <https://hacerypensar.wordpress.com/2015/08/19/castoriadis-cornelius-1997-poder-politica-y-auntonomia-en-un-mundo-fragmentado-buenos-aires-altamira/>

CAYÓN Luis. “*Planos de Vida e manejo do mundo: cosmopolítica indígena do desenvolvimento na amazônia colombiana*”. En: *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*. V. 18. No. 1. 2014.

----- Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

----- “*Lugares sagrados y caminos de curación. Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano Oriental*”. pps. 168-194. En: Andrello, G (org). *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origen dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

----- “*Alianza Perpétua: Bases del manejo ecológico em el noroeste amazónico*” pps. 135-163. En: AVÁ. *Revista de antropologia* No. 19. Universidad Nacional de Misiones. Misiones, Argentina. 2011.

----- “*Descubriendo la naturaleza. Derecho natural y ordenamiento territorial indígena en la Amazonia colombiana*” pps. 199-226 En: *Anuario Antropológico*. I. Junho. 2010. DOI: 10.4000/aa.830

----- “*Ide ma: El camino de agua. Espacio, Chamanismo y Persona entre los Macuna*”. pp. 141-173. En: *Revista Antípoda de Antropología y Arqueología*. No. 7. Universidad de los Andes. Julio-diciembre de 2008.

----- En las aguas del Yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna. Bogotá: Ediciones Uniandes: Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología. CESO, 2002.

----- “*Jé, la fuerza de la creación. Nociones de territorialidad de los grupo tukano oriental*”. pp. 497-521. En: Franky, C y Zárate, C (ed.) *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia Colombiana*. Bogotá: Unibiblos, 2001 (a).

CAYON, L y TURBAY S. “*Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas*” pps. 88-125. En: *Journal of Latin American Anthropology*. Abril, No. 10 (1), 2005.

CENTRO DE COOPERACIÓN INDÍGENA (CECOIN). “*?Son compatibles los territorios indígenas y los parques nacionales? Aproximaciones jurídicas*. CECOIN - Agencia de Cooperación Internacional para el Desarrollo AECID. No. 4. 2008 (a).

----- *Para una agenda indígena sobre áreas protegidas. Problemas y respuestas*. CECOIN - Agencia de Cooperación Internacional para el Desarrollo AECID. No. 5. 2008 (b).

CHAVEZ, Margarita (comp). *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. 2011.

CODIGO DE RECURSOS NATURALES RENOVABLES Y DE PROTECCIÓN AL MEDIO AMBIENTE [1974]. DECRETO 2811 DE 1974. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible. Bogotá 2014.

COMARROF, Jean y COMARROF, John [1992] *Etnografía e imaginação histórica*. pp.1-62. En: *Revista Proa*, No. 2, Vol. 01, 2010.

CONKLIN, B.A. & GRAHAM, L [1995] “*El punto medio cambiante: indígenas amazónicos y ecopolítica*”. pp. 155-187 En: Chavez, M y Del Cairo C (compiladores) *Perspectivas Antropológicas sobre la Amazonía contemporánea*. Bogotá, Instituto Colombiano de antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LA REPUBLICA DE COLOMBIA [1991] Actualizada por el Ministerio de Justicia. Bogotá. 2016.

CONTRALORIA GENERAL DE LA REPUBLICA. *Minería en Colombia: Institucionalidad y territorio, paradojas y conflicto*. Imprenta Nacional de Colombia. Noviembre de 2013.

CORREA R. François. “*Interpretaciones Antropológicas sobre lo “indígena” en Colombia*” pps. 15-41 En: *Revista universitas humanística* no.62 julio-diciembre. 2006

----- *Por el Camino de la anaconda remedio. Dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Edición Tercer Mundo Editores. Bogotá. 1996

COSIGO RESOURCES LTD. *Exploring the taraira gold belt*. March 2014. Tomado del sitio marzo de 2015: <http://www.cosigo.com/>

CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da y DE ALMEIDA, Mauro W.B. “*Populações tradicionais e conservação ambiental*” pps. 277-300. En: CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009

DAVIS Wade [1996] *El Rio. Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*. El áncora editores. Fondo de Cultura Económica. 2010.

DE COSTA, Ravi. “*Snakes That Are Rainbows: Indigenous Worldviews and the Constitution of Autonomy.*” pp. 232-246. En: *Empires And Autonomy*. Vancouver: CA: UBC Press, 2010.

DEFENSORIA DEL PUEBLO. Informe defensorial “Explotación minera en Taraira, Vaupés”. Defensoria Delegada para los Derechos Colectivos y del Ambiente. 2014. Tomado el 4 de marzo de 2017 del siguiente enlace: <http://www.defensoria.gov.co/attachment/103/Informe%20defensorial,%20Explotaci%C3%B3n%20minera%20en%20Taraira,%20Vaup%C3%A9s.pdf>

DEFLEER Thomas R. “*Conservación y la Amazonia Colombiana*” pps. 105-142. En: *Imani Mundo: estudios en la Amazonía colombiana*. C. Franky y C. Zárate (eds.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2001.

DEL CAIRO, Carlos. *Environmentalizing Indigeneity: A comparative ethnography on multiculturalism, ethnic hierarchies and political ecology in the colombian amazon*. Dissertation for the Degree of *Doctor on Philosophy*. School of Anthropology. University of Arizona. 2012

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (DPN) Colombia. Atlas Estadístico Tomo I. Demográfico. Bogotá. 2012.

----- Consejo Nacional de Política Económica y Social. CONPES 3680. Lineamientos para la Consolidación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas. Bogotá, Julio de 2010.

----- Colombia una nación Multicultural y su diversidad étnica. Mayo de 2007.

DEPARTAMENTO DEL VAUPÉS. Diagnóstico, base de producción limpia y programa de capacitación en la explotación aurífera. Convenio Especial de Cooperación para Programas de Competitividad y Desarrollo Tecnológico Productivo entre el Servicio Nacional de Aprendizaje SENA - La Cooperación para el Desarrollo Sostenible del Norte y Oriente Amazónico C.D.A. y la Secretaría Ejecutiva del Convenio Andrés Bello SECAB (Convenio 00051-97). 1998.

DESCOLA Philippe [1997] “*Las cosmologías de los indios de la Amazonia*” pps. 219-227. EN: Zainak. Cuadernos de Antropología-etnografía No. 17. 1998

DIAZ-POLANCO Hector [1991]. *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo XXI editores. 1996.

DOMINGUEZ Camilo. *El Rio Apaporis: Visión Antropo-Geográfica*. Revista Colombiana de Antropología. Vol. 18. Enero-Junio de 1975.

DOMINGUEZ Camilo & GÓMEZ Augusto. *Nación y étnias. Los conflictos territoriales en la amazonia. 1750-1993*. Programa COAMA y Fundación Puerto Rastrojo. Bogotá: 1994.

DUMOLIN David. *“Quién construye la aureola verde del indio global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana”*. Pps: 35-64. EN: Foro Internacional 179, XLV, 2005.

ECHEVERRI, Juan Alvaro. Territorio social y territorio natural: reflexiones sobre a interculturalidad en un área superpuesta Foro Nacional Ambiental. Documento de políticas públicas. No. 21. Bogotá, Colombia. Diciembre de 2007.

EPPS Patience & STENZEL Kristine (eds) Upper Rio Negro. Cultural and linguistic interaction in northwestern Amazonia. Museo do Indio, FUNAI, Museo Nacional. Rio de Janeiro. 2013.

ESCOBAR, Arturo. *“Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”*. pp. 25-38 EN Cuadernos de Antropología Social . No 41. 2015.

----- [2005] Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012.

----- [2008] Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes. Envió Editores. Popayán, Colombia. 2010.

----- “El lugar de a naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? Pps. 169-216. En: Antropología del Desarrollo, teorías y estudios etnográficos en América Latina. Barcelon: Editorial Paidós. 2000.

FABIAN Johannes [1983] O tempo e o outro. Como a Antropología estabelece seu objeto. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013

FAUSTO Carlos (2008) *“Donos demais: maestria e dominio na Amazônia”* pps. 329-366. En: MANA 14(2)

FRANKY Carlos Eduardo. *“We share like brothers, but from envy comes wickedness”*. Shamanism and projects of development among Indigenous groups of the Lower Apaporis (Colombian Amazonia)”. Paper presentado al panel *Alternative Economies, Alternative Politics* del CERES Summer Scholl 2006. Wageningen University. Junio, 2006 (a)

----- *“El poblamiento del noroeste amazónico visto desde los tanimuca (tucano oriental). Una aproximación desde tradiciones orales indígenas de la Amazonia colombiana”*. pp. 187-210 En: MORCOTE Gaspar, CAMARGO Santiago e FRANKY Carlos (edts). Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica. UNAL. Bogotá. 2006 (b).

----- Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuca y el bajo Apaporis (Amazonia colombiana). Tesis de Magíster en Estudios Amazónicos. UNAL-sede Leticia. 2004. Inédita.

----- *“El camino del pensamiento es uno solo, lo que cambia es la lengua. ¿Autonomía étnica o nuevas formas de colonialismo entre los tanimuka y makuna del bajos Apaporis, Amazonía colombiana?”*. Ponencia presentada en el X Congreso de Antropología en Colombia, Universidad de Caldas, Manizales. Sep. De 2003. (Inédita).

----- *Región del Caqueta, Mirití-Paraná y Bajo Apaporis "Gente de tabaco de oler"* En: Territorialidad indígena y ordenamiento territorial. UNAL-Leticia. 2000.

FRANKY Carlos & MAHECHA, Dany. "Objetivizar para gobernar: comunidades indígenas, censos poblaciones, control territorial y políticas públicas en la amazonia colombiana" pps. 123-144. EN: PALACIO German (edit). Ecología política de la amazonia. Las profusas y difusas redes de la gobernanza. ILSA, ECOFONDO y Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. 2010.

FUNDACIÓN GAIA AMAZONAS (FGA). *Yaigojé Apaporis, en peligro por el oro*. 2011. Sin paginación. Tomado del sitio en internet de la fundación el día 28 de noviembre de 2011: www.gaiaamazonas.org

GALLOIS, Dominique. "A categoría "doença de branco": ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?" pps. 175- 206. En: BUCHILLET, Dominique (org). Medicinas tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia, Belém, MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991.

GOMEZ Augusto. "*Raza, "salvajismo", esclavitud y "civilización": fragmentos para una historia del racismo y de la resistencia indígena en la Amazonia*" pps 199-228 En: FRANKY, C & ZARATE C. IMANI MUNDO: estudios en la Amazonia colombiana. UNAL-Instituto Amazonico de Investigaciones IMANI Sede Leticia. 2001.

GONZALES, Miguel y BURGUETE. C. M, A *Introducción*. pp. 9-32 En: Gonzalez, Miguel y Burguete C. M, Araceli y Ortiz, P (Coord). La Autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. FLACSO,GTZ. IWGIA, CIESAS, UNICH, México, 2010.

GROS, Christian [2000] *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Versión e-book 2012.

GUATARI, Felix. *Las tres ecologías*. Editorial: Pre-textos. Valencia, España. 2000.

GUERRERO, E. SGUERRA, S. y REY, C (edit) *Áreas protegidas en América Latina. De Santa Marta 1997 a Bariloche 2007. Parques Nacionales Naturales de Colombia y Comité Colombiano UICN*. 2007.

HALE Charles. "*El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'*". Ponencia para la conferencia, "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado", organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINGUA), Octubre de 2004.

HAMES Raymond. "The Ecologically Noble Savage Debate" pp. 177-190 En: *Annu. Rev. Anthropol.* 2007. No. 36 Doi:10.1146/annurev.anthro.35.081705.123321

HECK Carmen (coord.) *La realidad de la minería ilegal en países amazónicos*. Sociedad Peruana de Derecho ambiental. Perú. 2014

HERRERA C, Alvaro. Proyecto radargrametrico del amazonas, sus metas y su proyección en la economía nacional. pps. 1-15 En : Sociedad geográfica de Colombia. No. 107. Vol. XXIX. 1975

HILDEBRAND, Martín von. “*Notas etnográficas sobre el cosmos Ufaina y su relación con la maloca*”. pp. 177-210. En: Revista *Maguaré* No. 2. 1984

----- “*Cosmovisión y concepto de enfermedad entre los Ufaina*”. pp. 48-63. En: *Medicina, shamanismo y botánica*. Bogotá: Funcol., 1983.

----- “*Introducción a la estación antropológica de la pedrera*” pps. 14-19. En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. 18. Enero-junio de 1975 (b)

----- “*El origen del mundo según los Ufaina*” pps. 321-382. En: Revista Colombiana de Antropología No. 18. Bogotá: Enero-junio 1975 (a).

HILDEBRAND, Martín y BRACKELAIRE, Vincent. Guardianes de la selva. Gobernabilidad y autonomía en la Amazonia colombiana. Fundación GAIA Amazonas. Bogotá, Colombia. 2012.

HILL Jonathan D. “*History, power and indentity: Amazonian perspectives*”. pp. 25-47. En: Identity Politics: Histories, Regions and Borderlands. Acta Histórica UNiversitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica III, 2009.

----- “*Introduction: Myth and History*” En: Hill, Jonathan (Editor) Rethinking History and Mith. Indigenous South American Perspectives on the Past. University of Illinois Press. Urbana and Chicago. 1988.

HOLBRAAD, M; PEDERSON, M.A & VIVEIROS DE CASTRO, E. “*La política de la ontología: posiciones antropológicas*”. Traducción Francisco Pazzarelli. 2015. En: anarquiacoronada.blogspot.com.br/2015/12/la-politica-de-la-ontologia.html (tomado o dia 14/09/17). Texto original: Holbraad, Martin, Pedersen, Morten Axel and Viveiros de Castro, Eduardo: "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13, 2014. <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

HUGH-JONES, Christine [1979]. Desde el Río de Leche. Procesos espaciales y temporales en la Amazonía noroccidental. Universidad Central. Bogotá, 2013.

HUGH-JONES, Stephen. “*Escrita na pedra, escrita no papel*” pps. 138-167 En: ANDRELLO Geraldo (org.) Rotas de criação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro. ISA, FOIRN, 2012.

[1979] La Palma y las Pleyades. Iniciación y cosmología en la amazonía noroccidental. Universidad Central. Bogotá, 2011.

----- “*Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization*” pps. 95-120. EN: L’Homme Tome 33 No. 126-128. La remonté de l’Amazone. 1993. doi : 10.3406/hom.1993.369631.

----- “*Lujos de Ayer, Necesidades de Mañana; Comercio y trueque en la amazonia noroccidental*” pp. 77-103. En: Boletín del Museo del Oro. No. 21. 1988 (b).

----- “*The Gun and the Bow Myths of White Men and Indians*” pps. 138-155. En: L’Homme 28 (106) January 1988 (a). DOI: 10.3406/hom.1988.368974. 1988 (a)

----- “*Historia del Vaupés*”. Revista Maguaré. No. 1. 1981.

HUMAN RIGHTS EVERYWHERE. Diagnóstico sobre la minería en territorios indígenas en Colombia. Serie: Tierra Profanada 2. Impacto de los megaproyectos en Territorios Indígenas en Colombia. 2011. Tomado del sitio oficial en internet el día 20 de marzo de 2012: www.hrev.org

INGOLD Tim [2001] “*Da transmissão de representações à educação da atenção*” pps. 6-25 En: Educação, Porto Alegre. Vol. 33 No. 1. Janeiro-abril. 2010.

----- “*Jornada ao Longo de um Caminho de Vida- Mapas, Descobridor Caminho e Navegação*” pps. 76- 110. En: Religião e Sociedade. Vol. 25 No. 1. Julho de 2005.

----- “*The temporality of the landscape*” pps 152–174 En: World Archaeology, 25 (2) 1993. doi:10.1080/00438243.1993.9980235

INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZI (IGAC). Atlas básico de Colombia. Bogotá: IGAC, 2008.

JACKSON Jean. “*The impact of Recent National Legislation in the Vaupés Region of Colombia*” pps. 120-151. En: The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology. Vol. 1, Issue 2., March. 1996.

KIRSCH Stuart. Mining Capitalism. The relationship between Corporations and Their Critics. University of California Press. 2014.

----- . Reverse Anthropology. Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea. Stanford University Press and California. 2006.

KOCH-GRÜNBERG Theodor [1906] “*Informe sobre mis viajes al alto río Negro y al Caquetá en los años 1903-1905*” pps. 113-134. En: Boletín del museo del oro. No. 36. 1994.

KOPENAWA David & ALBERT BRUCE [2010] A queda do céu; Palavras de um xamã yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: companhia das letras. 2015.

LABORDE Ramon E “*¿Conservación o desarrollo? Análisis de la política ambiental y extractiva en la Amazonia*” pps. 163-185 En: PALACIO, German (Ed) Ecología política en la Amazonia. As profusas y difusas redes de la gobernanza. ILSA, ECOFONDO, UNAL Sede Amazonia, Bogotá, 2009.

----- “*Los territorios indígenas traslapados con áreas del sistema de parques nacionales naturales en la amazonia colombiana: situación actual y perspectivas*” pps. 1-11 En: Foro Nacional Ambiental. Documento de políticas públicas. No. 23. Bogotá, Colombia. Diciembre de 2007.

LATOUR Bruno. Políticas da natureza. Como fazer ciência na democracia. Trad. De Carlos Aurélio Mota de Souza. Bauri, Sp: Edusc, 2004.

LEVI-STRAUSS, Claude [1962] O pensamento selvagem. Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

MINISTERIO DE AMBIENTE, VIVIENDA Y DESARROLLO TERRITORIAL. (MAVDT) Resolución 2079 de 2009. República de Colombia. 2009.

MAHECHA, Dany. *Masã Goro*. La crianza de “personas verdaderas” entre los macuna del Bajo Apaporis. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. IMANI, 2015.

----- “Leer y Escribir “Brujería del blanco”: Los Procesos de Escolarización en el Bajo Apaporis” pps. 185-214. En: GARZÓN, Omar A (comp). Educación, escuela y territorio en la amazonia colombiana. La Fundación Gaia Amazonas y su participación en los procesos de organización escolar en la amazonia colombiana. FGA-Bogotá, D.C. 2006.

MAHECHA, D y FRANKY, C “Objetivizar para gobernar: Comunidades indígenas, censos poblacionales, control territorial y políticas públicas en la Amazonia colombiana” pps. 122-144. En: PALACIO, German (Editor). Ecología Política en la Amazonia. Las profusas y difusas redes de la gobernanza. Bogotá: UNAL sede Amazonia. ILSA. 2009.

MARÉS DE SOUZA FILHO C,F, & BUENO WANDSCHEER, C (COORD.). *Mineiração e povos indígenas: Brasil, Colômbia, Bolívia, Peru e Equador*. Letra da Lei, 2016.

MARTINEZ-NOVO Carmen. “*Multiculturalismo en América Latina: ¿democratización o consolidación de la desigualdad?*” pps. 27-42. En: Chavez, Margarita (comp). La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado. 2011.

MASTRANGELO, Andrea. “*Análisis del concepto de recursos naturales en dos estudios de caso en argentina*” pps. 341-355 En: Ambiente & Sociedade. Campinas, Vol XII, N. 2 jul.-dez. 2009.

MINISTERIO DE CULTURA DE COLOMBIA (MINCULTURA). *Salvuarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del Noroeste Amazónico*. Iniciativa binacional entre Colombia y Brasi. Metodologías para la salvaguardia de la Cultura y Gobernanza. Segundo informes de avances. MINCULTURA. UAESPNN. TROMBEPOS. FGA. PANI. ACIMA. ACIYA. ACAIPI. ACURIS. AATIZOT. Bogotá, Colombia. 2016.

MISIONES APOSTÓLICAS. *Las misiones en Colombia*. Obra de los misioneros capuchinos de la Delegación Apostólica del Gobierno y de la Junta Arquidiocesana Nacional en el Caquetá y Putumayo. Bogotá. Imprenta de la cruzada junio. 1912.

MONDONESI Massimo. *Subalternidad, Antagonismo, Autonomía*. Marxismos y subjetivación política; y autonomía. 1a ed – Buenos Aires: consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; Promoteo Libros, 2010.

----- *“El concepto de autonomía en el marxismo contemporáneo”*. pp. 19-47. En Adamovsky, E. Albertani, C. Ardit, B. Ceceña, A. Gutiérrez, R. Holloway, J. Lopez Bárcenas, F. López y Rivas, G. Mondonesi, M. Ouviaña, H. Thwaites R, M. Tischler, S. Zibechi, R. Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y al Estado. 1ª ed. México, D.F: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra, 2011.

NADASDY Paul. *“Reevaluating the Co-Management Success Story”* pps. 367-380. EN: ARTIC Vol. 56, NO. 4. December. 2003.

----- *“The Politics of TEK: Power and The “Integration” of Knowledge”* pps. 1-18 EN: Artic Anthropology. Vol. 36, Nos. 1-2. 1999.

NASCIMENTO, Isaura. *Globalização ambiental. Organizações não governamentais e redes na Amazônia*. Manaus: Editora Valer e Fapeam, 2014.

NAZAREA Virginia. *Local Knowledge and Memory in Biodiversity Conservation*. pp. 317-335 The Annual Review of Anthropology. No. 35. 2006.

ORGANIZACIÓN NACIONAL INDÍGENA DE COLOMBIA (ONIC) Conclusiones Primer Congreso Indígena Nacional. La lucha por la tierra, baluarte de nuestro progreso y de nuestra independencia política ONIC. 2012 Inédito. Observatorio étnico CECOIN www.observatorioetnicocecoin.org.co

----- *Palabra Dulce, Aire de Vida. Forjando Caminos para la Pervivencia de los Pueblos Indígenas en Riesgo de Extinción en Colombia*. 2011.

OSLENDER Ulrich. *“Ontología Relacional y cartografía Social: ¿Hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica?”* Pps. 247-262 En: Revista Tabula Rasa. No. 26. Bogotá. Enero-junio de 2017.

OVERING Joanna. *“O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”*. pp. 107-140. En: Mana. Estudos de Antropología Social. Vol. 1. No. 1. Rio de Janeiro, Outubro, 1995.

PAPALIA Muriel. *“Construcción de demandas políticas de comunidades Mbyá guaraníes en contextos de conservación de la naturaleza”*. pp. 119-150. En: Cuadernos de Antropología Social No. 36. FFyL-UBA. 2012.

PARDO Alvaro. *“La Amazonia colombiana en el modelo de desarrollo minero”* pp. 31-40 En: Revista Colombiana Amazónica. No. 6 Instituto de Investigaciones Amazonicas SINCHI. 2013.

PARQUES NACIONALES NATURALES DE COLOMBIA (PNNC) Elementos para entender la relación entre parques nacionales naturales y los pueblos indígenas. Boletín No. 1. Bogotá, Colombia. Agosto de 2014.

----- Ordenamiento Ambiental y Conservación: La experiencia de las áreas protegidas traslapadas con territorios indígenas en la Amazonia Colombiana. Bogotá, Colombia. 2011 (a).

----- Áreas protegidas amazónicas colombianas. Elementos para la gestión en zonas de frontera. Bogotá, Colombia. 2011 (b).

----- . Ruta para la Declaratoria de Nuevas Áreas y Ampliaciones en el Sistema Nacional de Areas Protegidas. Bogotá, febrero de 2009.

----- Aspectos conceptuales de la planeación del manejo en Parques Nacionales Naturales. Bogotá. Colombia. 2005.

----- Política de participación social en la conservación. Consolidación del sistema de parques nacionales de Colombia. Unidad Administrativa Especial – Sistema de parques nacionales naturales. Ministerio de Medio Ambiente. Bogotá, D.F. 2001.

PAX. Democracia vale más que el oro. El proyecto minero La Colosa y el derecho ciudadano a la participación. Paisés Bajos. Agosto. 2016.

PEREIRA Edmundo. Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui. Brasília: Paralelo 15, 2012.

PERES Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro. Teses doutorado IFCH/UNICAMP. São Paulo: campinas. [s.n] 2003.

PIETRAFESA DE GODOI, Emilia. *Territorialidade*. pp. 443-452 En: Sansone, L y Alves F, C (org) Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa. Salvador. EdFBA, 2014.

----- O TRABALHO DA MEMÓRIA: Cotidiano e história no sertão do Piauí. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1999.

PIETRAFESA DE GODOI, E y NIEMEYER, A. Além dos Territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, Mercado de Letras, 1998.

PINEDA C, Roberto “*Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonía oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000)*” pps. 355- 375. En: Jean-Pierre Chaumeil, Óscar Espinosa de Rivero & Manuel Cornejo Chaparro (eds.). Por donde hay soplo: estudios amazónicos en los países andinos. Actes et Mémoires 29. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (ifea), Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (caaap) y Centre Enseignement et Recherche en Ethnologie Amé- rindienne (erea-lesc). 2011

----- “*Historia oral de una maloca sitiada en el Amazonas. Aspectos de la rebelión de Yarocamena contra la Casa Arana, en 1917*” pps. 163-182. En: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 16-17. 1988.

PINEDA Giraldo, Roberto. “*Inicios de la Antropología en Colombia*” pps. En Francisco Leal Buitrago y Germán Rey (edit) Discurso y Razón. Una Historia de las Ciencias Sociales en Colombia.. Ediciones Uniandes. Bogotá. 2000.

POZZOBON, Jorge [2002]. “Vocês, brancos, não tem alma”: historias de fronteira. 2a Edição. Rio de Janeiro: Beco do Azouge; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.

PRECIADO Juan Carlos. “La mesa permanente de Coordinación interadministrativa. Una experiencia en la construcción de entidades territoriales indígenas” 12 paginas. EN Foro Nacional Ambiental. Documento de Políticas Públicas. No. 22. Bogotá, Colombia. Diciembre de 2007.

RAMOS, Ana. “El Nawel y el Pillan. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche” pps. 57-80. En: Red de Antropologías del Mundo (RAM ó WAN). No. 4. Enero de 2009.

REICHEL-DOLMATOFF, G. [1976]. Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico. Londres: Themis Books. 1997.

----- [1968] *Los Desana*. Bogotá: Procultura. 1986.

REZENDE R, RIBEIRO DE CASTRO R, y ALMEIDA M. “*Caminhos fechados: coerção aos meios de vida como forma de expulsão dos caiçaras da Jureia*”. pp. 545 – 567. En: MARÉS, C. MONTEIRO, P. DA COSTA, A. PARACAMPO, B. FERNANDEZ, E. MACEDO, E y TROTTA, M (Organizadores) *Direitos Territoriais de Povos e Comunidades Tradicionais em Situação de Conflictos Socioambientais*. IPDMS, Brasília. 2015.

RICARDO Carlos A (ed) *Povos Indígenas no Brasil. 1996-2000*. São Paulo. ISA. 2000.

ROLDAN Roque. Territorios indígenas y parques nacionales naturales. Aproximación al Examen Jurídico sobre la Naturaleza, los Fines y Potenciales Concurrencia y Coexistencia de Ambas Figuras sobre unos Mismos Espacios Físicos. Documento de trabajo No. 9. COAMA-FGA. 2000.

ROMERO, Mauricio. *Pesquisando en tierras indígenas. Una Aproximación a las encrucijadas de la minería informal en la concepción y acción en el mundo-medio rio Caquetá, Amazonía colombiana*. Tesis de maestro en antropología. Ciudad de México. CIESAS, 2016

ROSALDO Renato [1989] *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador. 2000.

RUBIANO G, Sebastián. *El oro en la selva. Minería y ordenamiento territorial en la Amazonia colombiana, Taraira y el bajo río Apaporis (1984-2014)*. Monografía de Maestría. Universidad de los Andes. Bogotá. 2015.

SÁEZ, Oscar C. “*Prometeo de pie. Alternativas étnicas y éticas a la apropiación del conocimiento*” pps. 1-15. En: *Ensayos e Investigaciones-Cuadernos de Bioética*, Buenos Aires, p., 2001. Disponible en: <http://www.bioetica.org/cuadernos/enscons17.htm> . Accesado en diciembre de 2015.

SAHLINS Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro. Zahar: 2003.

SANCHEZ Leandro E. Una revisión epistemológica de la autonomía [En línea]. IV Encuentro del Centro de Reflexión en Política Internacional, 17 y 18 de septiembre de 2009, La Plata. Disponible en Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tab_eventos/ev.889/ev.889.pdf

SANDLOS John. *National Parks in the Canadian North: comanagement or Colonialism Revisited?*. pp. 133-149 En: Stevens, Stan, ed. *Indigenous Peoples, National Parks, and Protected Areas: A New Paradigm Linking Conservation, Culture, and Rights*. Tucson, US: University of Arizona Press, 2014

SANTOS-GRANERO, Fernando [1998] “*Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha*”. pp. 187-220. En: Surrallés, A. y García, P (Edits) TIERRA ADENTRO. Territorio indígena y percepción del entorno. IWGIA. Documento No. 39. Copenhague 2004.

SANTOS, Luis Fernando de Souza. *O panóptico verde: a invenção ambiental da Amazônia*. Manaus, editora Valer e Fapeam. 2014

SCOLFARO, A. OLIVEIRA, A. HERNÁNDEZ, N y GÓMEZ, S (Organizadores) *Cartografía dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil - Colômbia (Primeiro informe de avanços)*. São Paulo: ISA Brasília: IPHAN; Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2013.

SERJE Margarita (editora) *Conflictos Culturales en áreas protegidas*. Observatório del Patrimonio cultural y Arqueológico OPCA Universidad de los Andes. Boletín No. 4. Noviembre de 2012.

-----“*La invención de la Sierra Nevada*” pps. 197-229. En: Revista Uniandes. No. 7 (10) 2008.

SEVERI Carlo [2004] *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires. Sb. 2010.

SIDOROVA Ksenia. “*Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales*” pps. 93-103. En: Revista Alteridades Vol. 10. Num. 20. Julio-diciembre. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México. 2000.

SOTO H, Alvaro. “*POLITICA INDIGENISTA. Planteamiento de una política indigenista para Colombia*” pps. 22-28. En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. 18. Enero-junio de 1975 (b)

----- “*Una introducción al programa de las estaciones antropológicas*” pps. 11-13 En: Revista Colombiana de Antropología. Vol. 18. Enero-junio de 1975 (a).

STENGERS Isabel [1997] “*La propuesta cosmopolítica*”. pp. 17-41. En: Revista Pleyade. No. 14. Julio-Diciembre de 2014.

STEVENS Stan. “*Indigenous Peoples' and Community Conserved Territories and Areas in the High Himalaya. Recognition and Rights in Nepal's National Parks*”. pp. 261-282. En: STEVEN, Stan, ed. *Indigenous Peoples, National Parks, and Protected Areas: A New Paradigm Linking Conservation, Culture, and Rights*. Tucson, US: University of Arizona Press, 2014(b).

STRATHERN Marilyn. O efeito etnográfico e outros ensaios. Cosac Naify. Brasil, 2014.

TAMBIAH Stanley. Culture, Thought and social action. An anthropological Perspective. Harvard University Press. 1985.

TAUSSIG Michael T [2006]. Walter Benjamin's Grave. US: University of Chicago Press. 2010.

----- [1946]. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la curación. Bogotá: Editorial Norma, 2002.

----- [1980] El diablo y el fetichismo de la mercancía en suramérica. Editorial Nueva Imagen. México, 1993.

TOBON, Marco A. Humanizar o feroz. Uma antropologia do conflito armado na amazônia colombiana. Teses de doutorado. IFCH/UNICAMP. Campinas, SP: [s.n]. 2016

TRENTINI Maria Florencia. ----- Pueblos indígenas y áreas protegidas: Procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. Tesis doctoral en Antropología. Universidad de Buenos Aires. 2015.

Tropenbos International Colombia y Fundación AVINA (TROPENBOS y AVINA). Contribuciones locales a una historia de la minería en la Amazonia colombiana [En línea]. 2013 Consultado en 2016 de www.tropenbos.org/file.php/1304/mineria-amazonia-colombiana_final.pdf

TRUJILLO Luis A. “Y llegaron los dragones: dragas y drogas en el bajo Caquetá” En: Revista Mundo Amazónico, No 5. pp. 425-453. Bogotá. 2014.

TURNBULL David [2000] Masons, Tricksters and Cartographers. Comparative Studies in the Sociology of Scientific and Indigenous Knowledge. Routledge. London & New York. 2003.

ULLOA Astrid *Geopolíticas del desarrollo y la confrontación extractivista minera: elementos para el análisis en territorios indígenas en América Latina*. pp. 425-458. En: GOBEL B. y ULLOA A. (editoras) Extractivismo minero en Colombia y América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá). Facultad de Ciencias Humanas. Grupo Cultura y Ambiente / Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, 2014.

----- Los Territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. p. 1-23 En: Scripta Nova- Revista Electronica De Geografia Y Ciencias Sociales ISSN: 1138-9788 ed: Universidad De Barcelona Vol. XIV fasc. 418, 2012. Tomado el 11 de marzo de 2013 de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm> .

----- *Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia*. pp. 73-92. Revista Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.13. Julio-diciembre, 2010. Tomado en febrero de 2012 de <http://www.revistatabularasa.org/numero-13/03Ulloa.pdf> 2010a

----- *La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales.* pp. 287- 326. En: CADENA M (Ed). Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina. Enviñón Editores. Popayan. 2007.

----- La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá. ICANH-Colciencias. 2004

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA (UNAL) Hacia un CONPES INDÍGENA amazónico. Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Vol. I y vol. II. UNAL. MIJ. IMANI. OPIAC. Colombia. Leticia, 2012.

URIBE V, Alvaro. *Intervención del Sr. Álvaro Uribe Vélez Presidente de la República de Colombia en el 64º Período de Sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas.* New York, 23 de septiembre de 2009.

VAN DER HAMMEN, Maria Clara. El MANEJO DEL MUNDO. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana. TROPENBOS Colombia. 1992.

VERA Juan Pablo. *“Multiculturalismo, etnografía y estado: retóricas del derecho y jurisprudencia indígena en las márgenes del estado”* pp. 135-148. En: La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado. 2011.

VIEIRA ANDRADE Karenina. *“Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye’kuana”* pps. 185-206. EN: TRAJANO FILHO Wilson. Lugares, pessoas e grupos. As lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. 2ª Edição. Brasília. ABA Publicações, 2012.

VILLORO, Luis. *Los pueblos indios y el derecho a la autonomía.* s.p. En: Revista NEXOS online. Mexico. 1994. Tomado del sitio en internet de la revista nexos el 19 de marzo de 2014: www.nexos.com.mx/?p=7057

VIVEIROS DE CASTRO, E. *“A Natureza em primeira pessoa: sobre outras práticas de conhecimento”.* 14 pags. Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio negro”. Instituto socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 22 a 25 de maio. 2007.

----- *“Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”* pss. 3-22. EN: Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2. Iss. 1, Article 1. 2004. Tomado (15 de marzo de 2017) de: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>.

----- *“O Nativo Relativo”* pps. 113-148. En: Mana vol.8 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2002 (b).

----- *“Os termos da outra história”* pps 49-54 En: RICARDO Carlos A (ed) Povos Indígenas no Brasil. 1996-2000. São Paulo. ISA. 2000.

----- “*Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*” pps. 115-144. En: *Mana* 2 (2). 1996.

WAGNER Roy [1975] *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify. 2010.

----- “*Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites*” pps. 143-155. En: *Annual Review of Anthropology* Vol. 13. 1984.

WARNAARS Ximena. *Territorial Transformations in El Pangui, Ecuador: Understanding How Mining Conflict Affects Territorial Dynamics, Social Mobilization, and Daily Life*. Capítulo 6. pp. 149-171 En: Bebbington y Bury (edit) *Subterranean Struggles: New Dynamics of Mining, Oil, and Gas in Latin America*. Peter T. Flawn Series in Natural Resources. Austin, US: University of Texas Press, 2013.

WEST, P. IGOE, J. BROCKINGTON, D. “*Parks and Peoples: The Social Impact of Protected Areas*.” pp. 251-277. *Annu. Rev. Anthropol.* No. 35. 2006. Doi: 10.1146/annurev.anthro.35.081705.123308

WILD, R y McLEOD, C (Editores) *Sítios Sagrados Naturales: Directrices para Administradores de Áreas Protegidas*, Gland, Suíça: UICN. 2008

WRIGHT Robin. “*Prophetic Traditions among The Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon*”. pp. 269-294 En: Hill, J. & Santos, K F. (ed) *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Illinois. 2002.

----- [1992] “*História Indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas*” pps. 253-266 En: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: companhia das Letras: secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1998.

----- “*Aos que vão nascer*” *Uma etnografia Religiosa dos índios Baniwa*. Teses de livre docência. UNICAMP. 1996.

ZERNER, Charles. “*Moving Translations: Poetics, Performance, and Property in Indonesia and Malaysia*”. pp. 1–23 En: *Culture and the Question of Rights: Forests, Coasts and Seas in Southeast Asia*. Charles Zerner, ed.. Durham, NC: Duke University Press. 2003.

ANEXOS

Anexo I. Mapa de los lugares sagrados del área de la comunidad de Bellavista. 2017.

Anexo II. Cuadro sobre segmentación y formación de nuevas comunidades en el bajo Apaporis.

Anexo III. MVADT. Decreto 2079 de 2009. Puntos de Acuerdo.

Anexo IV. Acta de socialización de los resultados de investigación a la asamblea de ACIYA. Comunidad de Bellavista, 11 de febrero de 2017.

Anexo I. Mapa de los lugares sagrados del área de la comunidad de Bellavista.
2017 (versión pdf al final del documento).

Anexo II. Cuadro sobre Segmentación y formación de nuevas comunidades en el bajo Apaporis.

1993	1998	2003-2005	2007-2010
Centro providencia (®)	Puerto Cedro (®)	Bocas de Taraira	Awaurita
Bellavista	Puerto Castaño*	Puerto Ñumi	Aguasblancas (®)
Bocas del Pirá	Santa Clara (®) **	Puerto Curupira (®)	
Paromena	Puerto Coordillera	Puerto Sabana	
Jotabeya	Villa Rica		
La Libertad*	La Playa		
Caño Toaka*	Unión Jirijirimo		
Puerto Nuevo*			

* Estas comunidades se trasladaron o cambiaron de nombre. Por ejemplo, la Libertad se desintegró y formó la comunidad de Bocas de Ugá (Yujup) y la comunidad de Bocas de Taraira (Tuyucas). Caño Toaka ahora se asoció a ACAIPI en el Pirá Paraná y ahora forma Puerto Antonio; un segmento *yuiwejemaja* tanimuca de Puerto Nuevo formó la actual comunidad de Vista Hermosa.

(®) Comunidades segregadas de Centro Providencia.

** Estas comunidades se desintegró en 2014.

FUENTE: Consulta a Carlos Franky (2004), Dani Mahecha (2015), MAHECHA y FRANKY (2010) junto con información corroborada en el trabajo de campo (2015-2017).

Anexo III. Puntos de acuerdo del Decreto 2079 de 2009 del MAVDT.

“1. Las Autoridades Tradicionales indígenas han venido manejando los elementos ambientales del territorio, garantizando la vida según los principios de cada grupo étnico y solicitaron la creación del área protegida con el fin de garantizar la protección integral del territorio.

2. El nombre para la figura de Parque en el Resguardo será Yaigoje Apaporis.

3. El manejo integral del área se hará con base en el conocimiento tradicional y los reglamentos recibidos desde el principio del mundo por cada etnia.

4. La propiedad de la tierra continuará siendo de los indígenas bajo la figura de Resguardo. Parques Nacionales se compromete a inscribir el Parque en el registro de matrícula inmobiliaria como una condición ambiental especial del territorio, ratificando la propiedad del Resguardo.

5. La constitución del Parque no afectará la autonomía de los Pueblos Indígenas en su resguardo, sin perjuicio de la coordinación integral de la función pública entre la Autoridad Indígena y la Autoridad Ambiental para la conservación del territorio.

6. El cumplimiento de las funciones y el ejercicio de las competencias de autoridad ambiental se hará en coordinación entre la Autoridad Pública Indígena (*Capitanes* y Autoridades Tradicionales) y Parques Nacionales.

7. Ninguna acción de coordinación en la gestión, la planeación o la administración del Parque podrá ir en contra de los objetivos y lineamientos que se establecen en los principios culturales de los grupos étnicos involucrados.

8. Se respetaran las prácticas de cultivo, recolección, pesca y cacería propias de los pueblos indígenas bajo las reglas culturales de cada etnia.

9. Los desacuerdos se resolverán por consenso en todos los casos. No habrá decisiones unilaterales.

(...)

11. Objetivo de Gestión sobre coordinación de autoridades públicas:

“Coordinar la función pública de la conservación y del ordenamiento ambiental en el área protegida, entre la Autoridad Pública Indígena (*Capitanes* y Autoridades Tradicionales) del Resguardo Yaigoje Apaporis y la Unidad Administrativa del Sistema de Parques Nacionales Naturales de Colombia, con fundamento en los sistemas culturales de regulación y manejo del territorio de los pueblos indígenas Macuna, Tanimuka, Letuama, Cabiari, Yauna y Yujup Macu, mediante la construcción e implementación de un conjunto de reglas y procedimientos que permitan la planeación del manejo, la implementación y el seguimiento de las acciones coordinadas entre las autoridades públicas presentes en el área, el cual se denomina Régimen Especial de Manejo – REM”.

12. Se establece que en la creación del Parque Nacional Natural Yaigoje Apaporis el polígono comprenderá la totalidad del Resguardo Yaigoje Apaporis, incluyendo el lecho del Río Apaporis desde el Caño Rana e la parte noroeste del resguardo, aguas abajo, hasta la desembocadura del Río Taraira en el Río Apaporis al sur del Resguardo.

13. Dados estos acuerdos los capitanes abajo firmantes reiteran que se acogen a las decisiones de las Autoridades Tradicionales para el manejo del territorio y a su solicitud para la creación del Parque Nacional Natural Yaigoje Apaporis”

(Acta de protocolización de la Consulta Previa 25 de julio de 2009; Decreto 2079 del 27 de Octubre de 2009).

Anexo IV. Acta de socialización de los resultados de investigación a la asamblea de ACIYA. Comunidad de Bellavista, 11 de febrero de 2017.

Comunidad de Bellavista, Resguardo Indígena y PNN Yaigóje Apaporis,
11 de febrero de 2017.

Señores
SUBDIRECCIÓN DE GESTIÓN Y MANEJO DE ÁREAS PROTEGIDAS
PARQUES NACIONALES NATURALES DE COLOMBIA
Bogotá

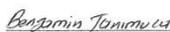
Ref: Socialización de los resultados de investigación de maestría Alejandro Ramírez Jaimes, permiso de investigación científica 005 de 21 de julio de 2014.

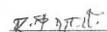
Coordial Saludo,

Por medio de la presente, nosotros las autoridades tradicionales y capitanes indígenas de la Asociación de Capitanes Indígenas y Autoridades tradicionales del Yaigóje-bajo Apaporis -ACIYA- reunidos en esta Asamblea, queremos informar que el señor Alejandro Ramírez Jaimes con cédula de ciudadanía 13.874.193 de Bucaramanga, socializó los resultados finales de la investigación "Enfermedad Occidental se cura con remedio occidental: historia de la creación del Parque Nacional Natural Yaigóje Apaporis en la amazonia colombiana". La investigación fue aprobada en la asamblea realizada en Bocas del Pirá el 25 de octubre de 2013 y cuenta con permiso de investigación científica No. 005 de 21 de julio de 2014 de la Unidad Administrativa Especial de Parques Nacionales Naturales de Colombia.

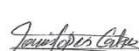
Así mismo, mencionamos que como contribución al manejo del área protegida, el investigador Alejandro Ramírez ha correspondido con un primer borrador del Protocolo de Investigación que será incluido e implementado en el Régimen Especial de Manejo del área protegida. Además, el investigador ha contribuido con varias actividades dentro de los espacios de capacitación y con él estamos desarrollando actividades de apoyo y gestión al proceso organizativo, por lo tanto, cuenta con nuestra aprobación para seguir contribuyendo y visitándonos en nuevas oportunidades con el ánimo de apoyar al fortalecimiento de nuestras organizaciones indígenas con visitas y actividades que serán concertadas con nuestra asociación y los funcionarios del área protegida.

Atentamente,


Benjamín Tamimuca Com. Bellavista

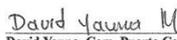

Rondón Tamimuca. Com. La Playa

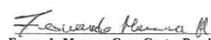

Mauricio Letuama. Com. Paromena

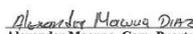

Tomás López. Com. Bocas del Pirá

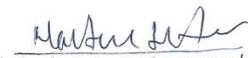

Jackson Rojas. Rep. Com. Unión Jirijirimo.

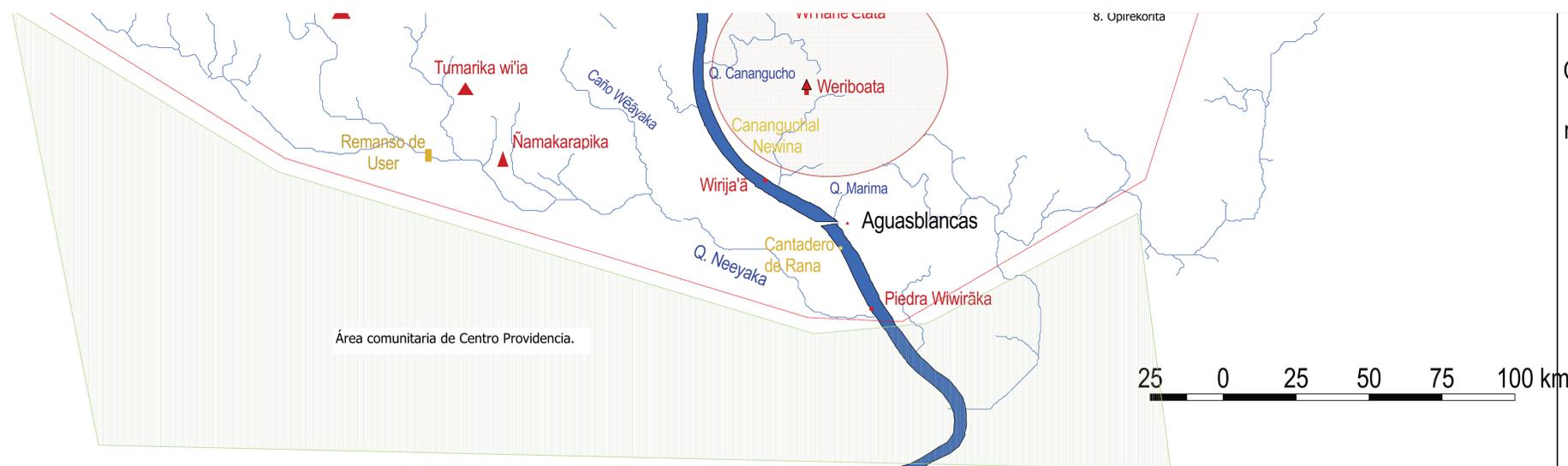

Vicente Majiña. Rep. Puerto Sabana


David Yauna. Com. Puerto Coordillera


Fernando Macuna. Com. Centro Providencia


Alexander Macuna. Com. Puerto Cedro


Martín Letuama. Com. Awawritá



Mapa elaborado en la comunidad de Benavista el 11 de marzo de 2016 y digitalizado en el laboratorio de Antropología, Territorios y Ambientes del Centro de Estudios Rurales (LATA/CERES), de la UNIVERSIDAD ESTADUAL DE CAMPINAS -UNICAMP- en el marco de la investigación antropológica de maestría "Enfermedad Occidental se cura con remedio occidental: la creación del Parque N. N Yaigoje Apaporis".

Asesor Tradicional: Benjamin Tanimuca
 Apoyo en la realización Local: Camilo Yauna (correcciones Isaías Yauna y Wilmer A. Letuama).
 Realizador: Alejandro Ramirez Jaimes.

Agosto de 2017.

Autorización de investigación Asamblea ACIYA del 25 de octubre de 2013 y Autorización científica de PNN Colombia No. 005 del 21 de julio de 2014