



Bifo yïira jïira uai: “con la palabra se va a curar, cuidar y recibir este territorio”.

**Narrativas orales de los murui-muina en el resguardo de Tukunare,
municipio de Puerto Leguízamo**

Irene Ariza Moreno

Tesis para optar por el título profesional de Antropología

**UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
ÁREA DE CULTURA Y SOCIEDAD**

Bogotá D.C., 2018

CONTENIDO

	p.
Índice de mapas	iii
Índice de figuras	iv
Índice de fotografías	v
Índice de anexos	vi
Agradecimientos	vii
Introducción	1
Capítulo 1: ¿Quiénes son los murui-muina o “uitoto”?	8
1.1. Origen del pueblo murui-muina	11
1.2. Tukunare como escenario de vida: un tejido vivo	14
1.2.1. La llegada al río Caucaiyá	14
1.2.2. “Para ir a estudiar, teníamos que ir a remo hasta Cecilia Cocha”	18
1.2.3. De junta de acción comunal a resguardo	20
1.2.4. “Para habitar el territorio tuvimos que hacer acuerdos”	25
1.3. Historia de los auges cauchero, maderero, de pieles, entre otros	28
Capítulo 2: El canasto de cuentos de Marceliano Cobete en la maloca de Tukunare	37
2.1. Lo que pide la autoridad tradicional para abrir el mambeadero	41
2.2. El mambeadero en un relato de campo	45
2.3. Narraciones que hablan de yuca, mambe de coca y ambil de tabaco	53
2.3.1. El pájaro flautero	55
2.3.2. La mujer diablo	61
2.4. La comunidad y la palabra que se entrega	67
Capítulo 3: Jitoma y Kechato: el mito inagotable, inacabado y vital	70
3.1. . <i>Jitoma y Kechato</i> en la voz de Marceliano Cobete	72

3.2. Comentarios al relato anterior	95
3.2.1. La palabra entregada en el mambeadero por el abuelo Marceliano Cobete	95
3.2.2. Las dos versiones de Jitoma y Kechato en el resguardo de Tukunare	102
3.2.3. El territorio que se cuenta y el territorio en donde se cuenta: el territorio de la narración y el territorio donde sucede la narración	104
Conclusiones: “cerrando canasto”	108
Lista de referencias de audio	cxiii
Bibliografía	cxiv
Anexo 1. Relato de campo: “De cómo se empezó a tejer esta historia”	cxx
Anexo 2. Relato de campo: “El arte como tejido social”	cxxxi

ÍNDICE DE MAPAS

	p.
Mapa 1. Localización del Parque Nacional Natural “La Paya”	9
Mapa 2. Resguardo de Tukunare.	10
Mapa 3. Cordillera Adófikí en el río Igarapará.	106

ÍNDICE DE FIGURAS

	p.
Figura 1. Pilares del sistema de pensamiento murui	35
Figura 2. Palma de canangucho, Moreno, Blanca, 2016.	cxxvi

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

	p.
Fotografía 1. Río Caucajá. Tomada por Ariza Moreno, I.	17
Fotografía 2. Casa del abuelo Marceliano Cobete.	69
Fotografía 3. Baile tradicional en maloca del casco urbano. Puerto Leguízamo.	cxxxviii
Fotografía 4. Dibujo: maloca de Tukunare (visión externa)	cxxxii
Fotografía 5. Dibujo: maloca de Tukunare (visión interna)	cxxxiii
Fotografía 6. Dibujo de garza en el río	cxxxiii
Fotografía 7. Dibujos de animales de la selva	cxxxiv
Fotografía 8. Dibujo de río y peces, con pasteles al óleo y fondo de tinta azul	cxxxiv
Fotografía 9. Máscaras al aire libre	cxxxv
Fotografía 10. Máscaras al aire libre	cxxxv
Fotografía 11. A la mañana siguiente...	cxxxvi
Fotografía 12. Máscaras de animales del territorio	cxxxvii
Fotografía 13. Taller de cerámica	cxxxviii
Fotografía 14. Tejiendo “Ojos de Dios”	cxxxil
Fotografía 15. Actividades en ACILAPP	cxli
Fotografía 16. Actividades en ACILAPP	cxli
Fotografía 17. Escuela de Jiri Jiri	cxliv
Fotografía 18. Haciendo adivinanzas con el abuelo Liborio	cxliv
Fotografía 19. Dibujo con símbolos juveniles de origen urbano	cxlv

ÍNDICE DE ANEXOS

	p.
Anexo 1. Relato de campo: “De cómo se empezó a tejer esta historia”	cxx
Anexo 2. Relato de campo: “El arte como tejido social”	cxxx

AGRADECIMIENTOS

¿Cómo agradecer a todas y cada una de las personas que me han acompañado de distintas maneras para la construcción de este tejido? Este trabajo se pudo llevar a cabo gracias a todas y cada una de las personas que he encontrado en el camino, desde aquellos que me abrieron las puertas de su casa, me cuidaron y me direccionaron durante las dos etapas de campo, hasta aquellos con los que pude conversar sobre el tema y me fueron orientando, aclarando ideas, de modo que pude ir tejiendo poco a poco una “mochila”, donde se iban depositando y decantando palabras y conceptos hasta coger forma. Quiero agradecer el apoyo de aquellas personas que estuvieron siempre ahí, apoyándome y fortaleciéndome.

A mi madre Blanca Moreno por ser mi compañera de viajes y aventuras, por enseñarme a hacer las cosas con el corazón y verlas con el alma, por disfrutar siempre del paisaje, maravillarse con las palmas de canangucho y por ser una mujer tan maravillosa. Sin su compañía, este trabajo simplemente no habría tomado la fuerza ni la sensibilidad. Su mirada, su amor, sus risas y sus palabras siempre han sido de vital importancia para mí. Ella siempre hace magia con los colores, siempre está sonriendo, siempre estuvo dispuesta a crear y aportar a mi trabajo de campo a través del arte y los distintos materiales que compartimos en el resguardo de Tukunare.

A mi padre Francisco Ariza, por ser un hombre sabio, de un corazón noble, por ser una persona paciente y por guiarme y sostenerme durante toda mi vida, por acompañarme también a la selva al inicio, maravillarse por la inmensidad del paisaje y enfrentarse a una variedad de acontecimientos desastrosos y divertidos a la vez, simplemente por amor y comprensión. A él siempre gracias por entender mi amor por la selva y el paisaje. Porque de vez en cuando, sentado en la sala de la casa mirando su celular, me decía: “Ire dame un

poquito de mambe, que quiero entender”. Y conversamos sobre la selva y el universo indígena que tanto amo...

A mi hermana Valentina Ariza por ser mi compañera de ombligo, por regresar siempre a nuestra casa, a su lugar de origen, aun sabiendo que en la distancia estamos siempre unidas y nuestro amor sobrepasa la distancia y el tiempo. Por estar siempre y en todo momento. Por ser simplemente mi hermana, por ser mi ejemplo a seguir.

A María Paula Henao, por ser mi otra compañera de viajes y aventuras, por brindarme su amistad y construir un increíble equipo de trabajo, por compartir sueños juntas, historias, vivencias y horas de risas a la orilla del río Caucajá. A ella gracias infinitas por enseñarme a tejer mochilas, por incontables horas de conversación acerca del tema, por ser una mujer maravillosa, por caminar juntas el territorio, cayéndonos, levantándonos, embarrándonos, nadando, cocinando juntas, algunas veces llorando, otras riendo y es que de eso se trata la gran trama de la vida...

Quiero agradecerle también a Puerto Leguízamo como territorio. Al río, a las ceibas y a la naturaleza porque fue allí donde múltiples lazos de amistad se fortalecieron, siempre cantando y hablando sobre los distintos temas...

A las personas del resguardo de Tukunare, a todos y cada uno infinitas gracias por todas las vivencias. En especial a José Muñoz y a Franckly Muñoz (q.e.p.d.) por acompañarme de principio a fin en todo el proceso de investigación. A Libardo Matapí, por abrirme las puertas de la escuela para trabajar en los talleres de arte con los niños; a Harol, Efren, Rogelio y Alcides Magno; gracias también a Ángela y Jessenia. Al Abuelo Marceliano Cobete por estar siempre dispuesto a trabajar conmigo en el mambadero, por sus explicaciones, y por sus relatos. A doña Rosa, a doña Cecilia y a todos y cada uno de los niños y jóvenes de Tukunare, por guiarme, cuidarme y apoyarme, siempre gracias.

También quiero agradecer a todos y cada uno de los funcionarios del PNN “La Paya” y a la asociación indígena ACILAPP por abrirme las puertas y darme la oportunidad de conocerlos, conversar, reír y entender el trabajo con la institucionalidad. Fue un hecho maravilloso... en estas líneas no caben la mitad de agradecimientos y ni los vivos recuerdos que de ellos tengo.

De igual manera, agradezco a todos los profesores de la Universidad Externado de Colombia con quienes que tuve la oportunidad de compartir, discutir y aprender sobre diversidad de temas. En especial a María Clara Van Der Hammen, Ángela Parra, Martha Saade, Guillermo Páramo, Roberto Lleras y a todos los profesores que me acompañaron de distintas maneras durante mi formación académica. Infinitas gracias.

Quiero agradecerle también a Sandra Zuluaga, por nuestras innumerables discusiones que enriquecieron el tema y la construcción de esta tesis; quiero también, agradecerle a Fabián León por sus conversaciones y su agudo sentido del humor, mientras hablábamos de manera informal o formal... A los dos infinitas gracias por ayudarme a no perder las esperanzas y seguir hasta el final.

A Catalina Wilches, por acompañarme moral, espiritual y físicamente en este proceso, y por nuestros lazos de amistad y confianza...

Al gran tejido de personas maravillosas, que me han acompañado y me han visto crecer. Mi “manada”, mi familia del corazón, a todos y cada uno mil gracias, en especial a Sarita Bennet por transmitirme desde pequeña su amor por la selva y los micos; también quiero agradecerle a Patricia Vargas y a Lucía Franco, a Marta Pabón y Maytick Avirama, María Victoria, Juan Álvaro Echeverri y Nicolás Bermudez, a ellos gracias siempre por nuestras conversaciones y reuniones en especial durante estos últimos años.

¡Infinitas gracias a todos!

INTRODUCCIÓN

Comenzar un tejido es una labor difícil ya que uno se cuestiona cómo empezar a partir de una fibra. En cierta forma eso nos sucede cuando nos cuestionamos por dónde comenzar; seguramente todavía no vemos por dónde, pero justamente, a medida que vamos agregando fibras, veremos que va cogiendo forma, nos preguntamos cómo voltearlo hasta tener volumen. Por eso dicen que un canasto es un cuerpo humano, representa el conocimiento de un pueblo. La imagen de tejer me parece representativa, de tejer juntos, de ir entretejiendo con fibras diferentes un proceso de interrelación y fecundación. Los paisanos dicen que el creador nos hizo distintos porque si nos hubiera hecho iguales no tendríamos de qué charlar. Entonces como somos distintos tenemos muchas cosas para preguntar al otro. (Echeverri, 2010, p. 16)

El viento, el agua, el cantar de las aves y en general toda la naturaleza, nos ha inspirado de formas maravillosas permitiendo que nuestra imaginación y creatividad lleguen a conformar una gran diversidad de estructuras de pensamiento y, sobre todo, formas de vivir en cada territorio.

Este, más que un lugar en el espacio, es un referente social y cultural con significado, fruto de una historia. Además es el resultado de múltiples factores políticos y económicos con dinámicas regionales, locales y externas en el que se establecen relaciones entre los pobladores y el medio natural que los rodea (Polanco, 2013).

El presente trabajo trata sobre cómo las narraciones orales del pueblo murui-muina que habita el resguardo de Tukunare, ubicado en el municipio de Puerto Leguízamo, en el departamento de Putumayo, se relacionan con su territorio.

Gracias al permiso y al interés de la autoridad tradicional y de los habitantes del resguardo, me fue posible recoger aproximadamente 30 horas de conversaciones y narraciones que me permitieron entender cómo se puede curar, recibir y cuidar el territorio a través de la palabra. El trabajo de campo fue realizado en dos etapas: la primera durante julio de 2015 y la

segunda desde diciembre de ese mismo año hasta enero de 2016. En las noches de mambadero y en las conversaciones informales, por medio de un proceso de investigación participativa, pude recoger fundamentalmente dos tipos de narraciones: cuentos o relatos míticos e “historias de vida”. Transcritas posteriormente, estas narraciones constituyeron el punto de partida del presente estudio.

Dispuse, así, como objetivo general de esta investigación el buscar comprender cómo las narrativas del pueblo murui-muina ponen de manifiesto el manejo del territorio y la importancia que estos saberes tienen para un pueblo que se encuentra en constante cambio, tensión y dinámica cultural.

En la primera etapa de campo se recogieron los cuentos o relatos míticos que narró la autoridad tradicional, Marceliano Cobete Mogore, en la maloca de este resguardo y en los espacios tradicionales que son los mambaderos. Meses después, llegué a Tukunare en la segunda fase de campo, buscando aclarar algunas palabras en lengua *bue* contenidas en los relatos que don Marceliano me había contado. En esta segunda etapa fue fundamental la cooperación de José Muñoz, otro miembro del resguardo. Avanzando en el trabajo de investigación, tuve la posibilidad de escuchar y registrar otro tipo de relatos relacionados con la historia del territorio amazónico durante la época de la Casa Arana y los diferentes auges que se sucedieron: el auge de las pieles, las bonanzas madereras y los cultivos ilícitos; así como narraciones sobre la llegada de las familias al río Caucaiyá, el asentamiento en su territorio actual y su organización como comunidad y posteriormente como resguardo. Quería comprender este territorio en su complejidad, desde sus diferentes aspectos: histórico, político, administrativo, social, cultural y ritual.

Generalmente, en la Amazonia los mambaderos son espacios masculinos y Tukunare no es la excepción. Siendo mujer, blanca, estudiante y soltera tuve acceso a este espacio ritual

gracias a la aceptación por parte de la autoridad tradicional, y me fue necesario desde el inicio adecuarme a las modalidades de diálogo usuales para los integrantes del resguardo.

El hecho de iniciar un proceso investigativo en Tukunare requería “aprender las estructuras conceptuales” (Guber, 2001) con las que las personas de la comunidad actuaban, “estar allí” o “estar adentro”; requería encontrar y generar espacios para el diálogo. Con un poco de “ingenuidad epistemológica” (Muratorio, 1998), trataba entonces de adecuarme y dejarme permear por el contexto y las prácticas sociales y culturales de las personas del resguardo. Tenía claridad de que el abuelo Marceliano Cobete y algunas personas de este lugar abrían el diálogo en el mambeadero, donde Marcialiano contaba sus cuentos y yo los grababa; quería escuchar aquello que él quisiera compartir de manera informal: comentarios, anécdotas y conversaciones, además, claro está, de los cuentos o relatos míticos. Para el trabajo de campo, tuve en cuenta el concepto de reflexividad de Guber¹ recordando que el abuelo Marceliano era agente de un legado cultural y de un pasado; por esto quise que sus cuentos se relataran de la forma en la que él los quería contar, sin un orden establecido y permitiendo que el abuelo expresara su propia forma de narrar su territorio y sus relatos.

Por otra parte, en el municipio de Puerto Leguízamo se encuentra ubicado el Parque Nacional Natural “La Paya”, institución que posee un régimen especial de manejo, ya que es con este régimen que se plantean estrategias de uso y gestión de los recursos naturales entre la autoridad ambiental y los habitantes que allí se encuentran, que habitan en traslape parcial o total con esta área protegida. Esta región posee una amplia diversidad cultural, puesto que

¹ Según Guber, “la reflexividad señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión. El relato es el soporte y vehículo de esta intimidad. Por eso, la reflexividad supone que las actividades para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir esas situaciones (Coulon 1988). Así, según los etnometo-dólogos, un enunciado transmite cierta información, creando además el contexto en el cual esa información puede aparecer y tener sentido. De este modo, los sujetos producen la racionalidad de sus acciones y transforman a la vida social en una realidad coherente y comprensible” (Guber, 2001, p. 18).

se entrelazan en el mismo territorio los pueblos indígenas kichwa, siona, koreguaje y murui. De igual manera en este mismo territorio habitan colonos y campesinos o “mestizo-amazónicos”, todos ellos producto de procesos de migración y asentamiento por los diferentes hitos de la historia de la Amazonia. Puerto Leguízamo es, así, una región en donde se involucran aspectos ecológicos, políticos, económicos, sociales y culturales; que construye identidades diversas, fruto de procesos históricos complejos.

Fue por esto que después de recopilar los cuentos o relatos míticos en las noches de mambadero, se hizo necesario indagar acerca de la historia de sus habitantes y de cómo ellos viven, sienten, explican y habitan su territorio. Recogí entonces relatos con contenido histórico, denominados “historias de vida”, con un contenido diferente y espacios distintos: durante algunos días se hicieron indispensables los espacios del mambadero, para reunirnos y hablar sobre temas históricos, administrativos, técnicos etc.; pero a medida que se fueron fortaleciendo los lazos de amistad y confianza, las reuniones empezaron a poderse realizar en las casas de algunos miembros de la comunidad y en la unidad de control y vigilancia de Parques, de manera más informal. Las entrevistas eran entonces semi-estructuradas y los narradores contaban anécdotas, reflexiones con un agudo sentido del humor, historias de largos viajes y de amor. Estas, así como las anteriores, fueron grabadas, aunque observé que las personas con las cuales pude tener este acercamiento, por lo general reaccionaban y relataban de forma más natural cuando yo terminaba de grabar y exigían un intercambio de historias y de experiencias también de mi parte. Me decían: “pero póngame cuidado que yo después le voy a preguntar” y entonces yo también les contaba sobre mi vida.

Por otro lado, durante las dos etapas de campo, surgió la necesidad de encontrar la mejor manera de establecer y fortalecer los lazos entre la “comunidad” y la “investigadora”: tenía entonces que pensar qué “sabía hacer” y la respuesta fue el arte. Decidí, así, planear una serie

de talleres artísticos con la colaboración de mi madre, la pintora Blanca Moreno, con la intención de lograr el acercamiento y la interacción con los niños, jóvenes y adultos en un espacio abierto y creativo. No fue planeado utilizar el trabajo artístico como herramienta de análisis antropológica, ni hacer cartografía social; sin embargo, en el proceso de los talleres resultó evidente que el arte manifiesta aspectos de la vida individual y colectiva fundamentales para la comprensión de una comunidad y, en cuanto lenguaje universal, permite un diálogo intercultural de gran inmediatez y genuinidad. Me di cuenta, así, de que las actividades artísticas pueden ser una valiosa herramienta para la etnografía.

Por otra parte, el hecho de realizar estas actividades de arte en Puerto Leguízamo, me llevó a pensar en mi propia historia, en mi abuelo paterno Gonzalo Ariza, que dedicó su vida a la pintura del paisaje montañoso de los alrededores de Bogotá y en Blanca Moreno, mi madre, quien lleva más de 30 años pintando el paisaje del país, convencida de que no hay separación entre el individuo y lo que lo rodea. Hacer estos talleres de arte como parte complementaria al trabajo de campo implicaba también unir los lazos de mi historia, transformar y poner en diálogo aquello que era mi entorno familiar con el nuevo entorno en el que me encontraba.

Al terminar estas dos etapas de campo, me enfrentaba a un nuevo reto: encontrar la relación existente entre los dos tipos de narración mencionados anteriormente. Y justamente la relación que encontré es que las historias de vida se comprenden a través de los relatos o cuentos míticos y estos, a la vez, permiten comprender el territorio de Tukunare.

Ante la necesidad de sistematizar el material y las reflexiones recogidas a lo largo de la investigación, decidí formular el presente documento incluyendo fragmentos de mi diario de campo que dan cuenta de los hechos directos que ocurrieron durante el trabajo en la comunidad, dado que, de acuerdo con Rosana Guber:

Si los datos de campo no provienen de los hechos, sino de la relación entre el investigador y los sujetos de estudio, podría inferirse que el único conocimiento posible está encerrado en esta relación. Pero esto es solo parcialmente cierto. Para que el investigador pueda describir la vida social que estudia incorporando la perspectiva de sus miembros, es necesario someter a un continuo análisis - algunos dirían "vigilancia" - las tres dimensiones de la reflexividad que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus *habitus* disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población que estudia.

La reflexividad de la población opera en su vida cotidiana y es, en definitiva, el objeto de conocimiento del investigador. Pero este carga además con otras dos reflexividades alternativa y conjuntamente (Guber, 2001. p 46).

De este modo, el lector encontrará, entre los textos citados, fragmentos del diario de campo escritos en primera persona, referidos especialmente a los momentos en que se hizo necesario explicar algunos elementos del mambeadero y lo que ocurría dentro de este espacio ritual. Como el lector podrá comprobar, esta tesis no presenta la configuración de la "etnografía tradicional", puesto que, en calidad de investigadora, también afecto y modifiqué el espacio al que llego.

Aún sabiendo que la oralidad indígena es un universo casi interminable (y esta investigación es apenas un comienzo), se realizó una selección de las narraciones recopiladas, que se hallan entrelazadas con los fragmentos del *Diario de campo* antes mencionados, con la intención de hacer del presente texto un tejido en el que un conjunto de voces y narraciones

contribuyen a recrear la complejidad de la vivencia cultural del territorio. A lo largo de este documento, el lector encontrará, así, la referencia a un “canasto” de narraciones, que debe ser entendido –sin ahondar en otras implicaciones - solo a nivel metafórico, como forma para referirse al esfuerzo de tejer juntos, de realizar el tejido que pueda unir la historia del territorio con los relatos míticos.

En este orden de ideas y buscando responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo se expresan los saberes sobre el territorio en la comunidad murui del resguardo de Tukunare? ¿Cómo los indígenas del pueblo murui-muina entienden su territorio y cómo lo manejan? ¿Cómo se puede recibir, nombrar, curar, y cuidar este territorio a través de la palabra?, el texto se desarrolla en tres capítulos. El primero, titulado “¿Quiénes son los murui-muina o ‘uitoto’?”, hace evidencia sobre la historia tanto de este pueblo, como del resguardo de Tukunare y los distintos hitos históricos que afectaron al territorio amazónico, desde la época del caucho hasta hoy en día. Para este primer capítulo tuve en cuenta el aporte metodológico de taita Lorenzo Muelas y de Martha L. Urdaneta (2005), quienes reconstruyen la historia de Guambía a partir de voces colectivas. Un segundo capítulo, titulado “El canasto de cuentos de Marceliano Cobete en la maloca de Tukunare”, se centra en los cuentos o relatos míticos que la autoridad tradicional me compartió en el espacio del mambadero. Y un tercer capítulo, titulado “*Jitoma* y *Kechato*, el mito inagotable, inacabado y vital”, evidencia este mito relatado a dos voces principales: la voz de Marceliano Cobete Mogore y la voz de José Antonio Muñoz Lino, mostrando que este relato, además de tener múltiples variaciones según la voz del relator, hace evidencia de Tukunare como un territorio en constante acuerdo y cambio.

Capítulo 1

¿Quiénes son los murui-muina o “uitoto”?

El municipio de Puerto Leguízamo se ubica en el interfluvio de los ríos Caquetá y Putumayo; limita con el departamento de Amazonas por el Oriente, por el Occidente con los municipios de Puerto Guzmán y Puerto Asís; al Norte con el departamento de Caquetá y al Sur con las fronteras de Perú y Ecuador. Además, posee un eje carretable entre las poblaciones de Puerto Leguízamo y La Tagua. El Parque Nacional Natural “La Paya” abarca el 36.3% del territorio municipal, contando con 422.000 hectáreas de área protegida, instituida a partir del “Acuerdo 015 de abril de 1984 aprobado mediante la resolución ejecutiva N° 160 del 24 de agosto de 1984”, según refiere el Plan de Manejo del Parque Nacional Natural “La Paya” (Parques Nacionales Naturales de Colombia, 2007), con el objetivo de “conservar la flora, la fauna, las bellezas escénicas naturales, complejos geomórficos y manifestaciones históricas o culturales” del lugar (Polanco, 2013, p. 78). Es importante aclarar que dicha resolución, en su momento, generó conflictos territoriales por el uso y tenencia de la tierra, puesto que antes de ser declarado Parque Nacional, ya estaban asentados en ese territorio campesinos, colonos e indígenas. Sin embargo, si bien es cierto que la figura de Parque Nacional como autoridad ambiental implica ciertas restricciones de uso y acuerdos de manejo, este ofrece y garantiza a los pobladores del municipio la posibilidad de ver la zona rodeada de selva y animales de monte (Polanco, 2013).

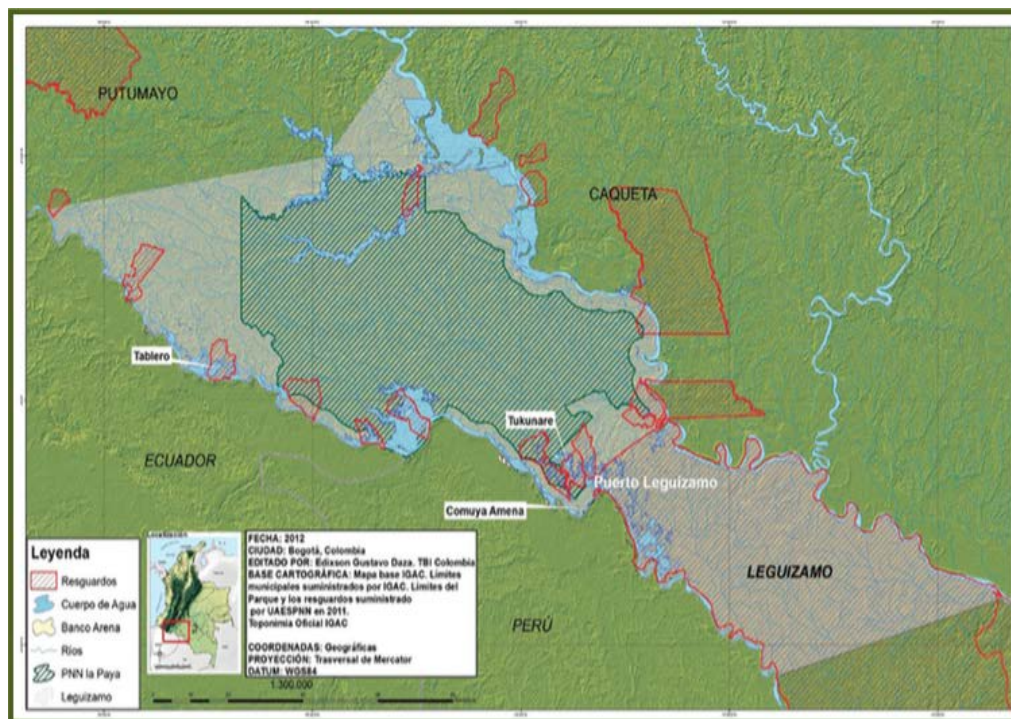


Mapa 1. Localización del Parque Nacional Natural “La Paya” (Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia colombiana [SIATAC], 2018).

Por ser esta zona selvática con bosque húmedo tropical, correspondiente a un bioma de llanura amazónica, posee un sistema hídrico variado compuesto por los ríos de origen andino (Caquetá y Putumayo) y por tres afluentes de origen amazónico (Caucayá, Sencella y Mecaya) con áreas de pantano, bosques y zonas inundables. Los suelos son generalmente ácidos y cuenta con una gran variedad de fauna silvestre.

Por otro lado, en este mismo territorio, ocho resguardos de las comunidades étnicas murui-muina, kichwa, koreguaje y siona se traslapan total o parcialmente con el área protegida, estos son: Jirijiri, El Hacha, Tukunare, Lagarto Cocha, Cecilia Cocha, Aguas Negras y Consara.

El resguardo de Tukunare, perteneciente al pueblo murui-muina, se encuentra localizado en la cuenca del río Cauca yá, tiene 2.898 hectáreas de extensión, de las cuales el 10% aproximadamente está traslapado con el Parque Nacional Natural “La Paya” y colinda al Oriente con el resguardo murui-muina de Lagarto Cocha y con el resguardo kichwa de Cecilia Cocha al Occidente. En el resguardo están registradas 19 familias y un total de 101 personas (ACILAPP, 2008).



Mapa 2. Resguardo de Tukunare. Editado por E. Daza, Tropenbos Colombia (Polanco, 2013, p. 107).

1.1. Origen del pueblo murui-muina

Como dice Fernando Urbina Rangel en su libro *Las palabras del origen: breve compendio de la Mitología de los Uitotos*:

En la literatura etnográfica se conoce con el nombre de “Uitotos” a una nación amerindia que habita en la Amazonia colombo-peruana. Sin embargo, a razón de la violencia generada por los distintos hechos históricos en la Amazonia, en la actualidad se encuentran dispersos por el río Caquetá, Cara Paraná, Igaraparaná, Leticia, Puerto Leguizamo, Villavicencio y Bogotá. Según su cosmovisión, su lugar de origen es el “*Kom+mafo*”, ubicado en La Chorrera (Urbina Rangel, 2010, p. 9).

De acuerdo con Urbina Rangel, la asociación indígena ACILAPP, en su *Plan de Salvaguarda* (ACILAPP, 2012, p. 26) afirma que el pueblo murui nace en un hueco o caverna sagrada en La Chorrera, Amazonas, llamado *Kom+mafo*. Según el mito de creación murui, los primeros hombres que salieron de este lugar primordial fueron Muinama, Muina y Muruima. Estos hombres nacieron por obra del Creador en la noche. Más adelante siguieron saliendo los demás, hasta que amaneció. Los que no alcanzaron a salir quedaron convertidos en micos. Estos primeros hombres que salieron del *Kom+mafo* se iban bañando en un pozo de agua y lo hacían porque salían embarrados. En este mismo pozo salió una boa (*Agaro*) la cual fue cazada por *R+ama* para alimentar a la gente; luego de cocinarla la repartieron a cada persona, en este acto se distinguieron los diferentes dialectos (*bue, n+pode, m+ka, m+n+ka*). Después de este acto, los primeros hombres partieron y llegaron a un punto llamado *Guiriyaidu* (“Loma Alta - sitio donde se repartió la comida”).

Urbina Rangel complementa diciendo que:

En la entrada de esa caverna se agolpan unos seres indefinidos que no son micos ni humanos. Están aún indiferenciados. Un demiurgo ubicado de este lado de la abertura permitirá que dichos seres salgan, uno a uno, solo después de haberles recortado las colas maromeras valiéndose de los interesados servicios de una avispa carnívora. El día no alcanza para mutilarlos a todos: unos obtendrán la figura humana, otros – sin emerger de la matriz silvestre – permanecerán como micos para siempre. Los sin cola se dirigen a la laguna del origen, donde arrojan sus cordones umbilicales y se bañan para quitarse el barro que los enmugra. Del baño salen hacia los cuatro puntos cardinales a poblar la ancha tierra, pero al sentirse incompletos vuelven, y entonces descubren que sus ombligos se han unido y conformado la gran anaconda: ser sapientísimo, originario, que guarda el decreto de sus nombres. Con ayuda de una rapaz la capturan, trocean y reparten, y al distribuir sus segmentos obtienen sus nombres tribales y sus respectivos idiomas. Es que sin nombre y sin lenguaje particular no es posible ser verdadera gente. Se marchan de nuevo, pero han de regresar para recibir lo que más humaniza: el banco de contar historias, porque un pueblo que no sepa y cuente su historia desde el origen, no puede ser verdadera nación (Urbina Rangel, 2010, pp. 34-35).

El *Plan de Salvaguarda* (ACILAPP, 2012, p. 28) afirma que los carijonas llamaron a los murui-muina *f+toto* que en su idioma se refiere a una hormiga carnívora. Los denominaron así por el enfrentamiento que tuvieron las dos etnias en el pasado. Este término se fue deformando en *uitoto* con el tiempo y comenzó a ser utilizado para designar al pueblo murui-muina. Es válido aclarar que esta denominación es incorrecta porque no designa una “tribu” sino que se trata de un apodo impuesto por los carijonas y re-interpretado por antropólogos e

investigadores; hecho que trascendió al reconocimiento académico, al código de etnias del Gobierno Nacional e incluso a la apropiación de las mismas comunidades.

Urbina Rangel (2010) indaga la denominación de este pueblo por parte de los muinanes, hipotizando la derivación del término *murui* a partir de un préstamo de la lengua uitoto, que con el vocablo *murumio* designa las cabeceras de los ríos que desde Occidente fluyen hacia Oriente. Y es que los antiguos habitantes tradicionales (los uitoto) eran gente de cabeceras, en tanto que los muinane lo eran de las bocanas. Los clanes que vivían más arriba, hacia el Occidente, se denominaban murui y los que vivían cerca de los muinane, hacia Oriente, se denominaban muina. De ahí que algunos antropólogos comenzaran a referirse a los uitotos con el apelativo murui-muina buscando evitar el peyorativo contenido en la expresión de origen carijona.

A continuación se hará una breve reconstrucción histórica del resguardo de Tukunare, teniendo en cuenta el aporte del taita Lorenzo Muelas, indígena guambiano, y de la antropóloga Martha L. Urdaneta en su libro *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía* (Muelas, Urdaneta, 2005), en el cual Muelas expone la historia de su pueblo a través de varias narraciones individuales que dan voz a la colectividad. De este modo, Muelas logra, a partir de un minucioso trabajo de documentación, dar un aporte fundamental para la reconstrucción de la historia guambiana durante la época de las terrajerías en el Cauca. Siguiendo el método utilizado por Muelas, lo que se encuentra a continuación es un breve recuento histórico del resguardo de Tukunare como escenario de vida, relatado a cuatro voces principales²: la de Marceliano Cobete, autoridad tradicional, y

² Todas las narraciones se presentarán según su transcripción literal, a partir de las grabaciones de audio realizadas durante el trabajo de campo. Con las paréntesis (...) se señalarán fragmentos incomprensibles de la narración.

las de José Muñoz, Harol Magno y David Magno, integrantes del resguardo, los dos últimos hermanos.

1.2. Tukunare como escenario de vida: un tejido vivo

Las narraciones de estos cuatro miembros del resguardo fueron recogidas durante la segunda etapa de campo, en la que los narradores relataron anécdotas sobre su vida, sus desplazamientos de otros lugares, y aclararon cómo y cuándo llegaron y cómo se fueron relacionando entre ellos, sus historias de amor, la formación de sus familias, la construcción de la escuela, las mingas de trabajo, la construcción de la Maloca y cómo se fue convirtiendo Tukunare en un nuevo escenario de vida. La importancia de estas historias radica en que muestran claramente la relación entre el individuo y la historia conocida de su comunidad, porque como explica María Clara Van Der Hammen “existen además sucesos relacionados estrictamente con la vida del relator que llegan a construir básicamente anécdotas históricas” (Van Der Hammen, 1992, p. 9). Por otro lado, se trata de formar un contrapunteo entre la historia regional, local y personal puesto que, de acuerdo con la misma autora, “los indígenas no solamente sufrieron la historia, sino que también la hicieron, es más: continúan haciéndola, mostrando la existencia de una conciencia social de los procesos históricos” (Van Der Hammen, 1992, p. 3).

1.2.1. La llegada al río Caucaiyá.

La primera etapa del recuento histórico del resguardo se refiere a la llegada de los pobladores al río Caucaiyá. Este río es un afluente del río Putumayo; a lo largo de su curso se encuentran ubicados tres resguardos: Lagarto Cocha, Tukunare y Cecilia Cocha. Los dos primeros pertenecen al pueblo murui-muina y el resguardo de Cecilia Cocha pertenece al pueblo kichwa. Su nombre viene del vocablo siona *gaosia* que significa “garza” y la

terminación -ya indica río; entonces *gaosiaya*, y posteriormente Caucayá, quiere decir “río de las garzas” (Polanco, 2013, p. 42).

Entre los años 1942 a 1956 fueron llegando los primeros pobladores del actual resguardo de Tukunare, antiguo territorio de los sionas, pues este era un territorio deshabitado. “Porque cuando llegaron al Caucayá esto era solo o sea solo monte y ríos, no había gente” (Muñoz, J. 2016). “Esto era baldío. Caucayá no se podía andar, mucha boa, mucho caimán, muchos espíritus malignos, lobos en cantidad... pescado sí se podía coger: había bocachico y araguana” (Cobete, 2015a). En ese entonces llegaron desde el departamento del Amazonas y desde Perú, pero antes de llegar a Tukunare anduvieron por muchos lugares a causa de la violencia generada principalmente por la explotación del caucho y el conflicto colombo-peruano.

En el recuerdo de José Muñoz:

Mi mamá viene de Leticia, se crió en Tarapacá y mi papá viene de la Chorrera. Entonces mis abuelos han sido netamente de la Chorrera, pero por motivos de violencia y todo entonces emigraron. Y ya con el tiempo pues ya se encontraron, pues mi abuelita ya tuvo a mi papá. Entonces ya mi papá creció acá, y fue cuando de pronto él se encontró con mi mamá. Eso fue en el cuarenta y dos, cuando por primera vez llegaron al Caucayá. Entonces llegaron y se posicionaron en el sitio donde todavía sigo viviendo y pues ahí crecimos todos, nosotros somos nueve hermanas y dos hermanos (Muñoz, J., 2016a).

Marceliano Cobete relata:

En la era del conflicto de Colombia con Perú, nosotros fuimos desplazados, a mis papás los llevaron a Lima, al Perú. y así fue, los agarraron y los llevaron. En esa época yo no había nacido; y nos dejaron en el río Napo, en el río Napo había un puerto que era llamado Piguayabo, allí mi madre me sacó al mundo. Nosotros, desplazados, no teníamos ni amigos, ni nada, nosotros éramos como unos cuarenta o cincuenta indígenas que nos llevaron y nos sacaron a ese monte. Nosotros llevábamos fariña, casabe todo lo que (...) la comida nuestra. En el treinta y tres fue la guerra Colombia contra Perú, bueno así fue y anduvimos por todo lado. De ahí vino una lancha llamada Águila; de allá cogieron a mi mamá y a mi papá y nos llevaron para Leticia. En Leticia (yo soy del '33) yo no sé bien, porque no me acuerdo; yo no sé bien cuantos años tenía, estuvimos en Leticia quién sabe cuanto. Volvimos y nos vinimos en una lancha llamada (...) en la misma Águila de allá nos vinimos otra vez para acá, entonces mis padres volvieron a territorio nuestro, vinimos a San Rafael (Cobete, 2015a).

Inicialmente llegó la familia de Antonio Muñoz de la etnia murui en 1942 al Río Caucaiyá; luego se trasladó don Juanito Magno de la etnia kichwa; seguido por doña Ortencia Masicalla; después don Jaime Torrijo y por último llegó don Marceliano Cobete. Cada familia, a medida que fue llegando, fue creando sus lugares de trabajo (*chagras*) y sus integrantes se fueron asentando en distintos lugares del territorio, viviendo entonces dispersos, hasta ubicarse en el lugar donde vive hoy cada familia.

Según Jose Muñoz:

Ahí ya quedó mi papá y mi abuela y ahí pues ya se fueron la gente moviendo. Ya después llegaron los Magno, que fueron los que vivieron más acá, doña

Hortencia Masicalla, Muñoz porque Masicalla era el esposo de ella. Entonces ya se fueron como armando cada uno sus lugares de trabajo. Hacia el lado de donde yo vivo, pues mi papá ya estuvo mucho tiempo; acá vivía doña Hortencia y don Juanito Magno; después llegó don Torrijo y de últimas llegó don Marceliano. Donde vive él ahora (Muñoz, J., 2016a).

Y así con el paso del tiempo, cada familia de las que hoy habitan el resguardo de Tukunare, fue llegando al río Caucaiyá, fue construyendo sus casas y sus lugares de trabajo. Es decir: los padres de José Antonio y Julio Muñoz y sus hermanos; los padres de Harol, Rogelio, Efrein, David y Alcides Magno (que fueron dueños de una parte de la tierra de lo que hoy es el resguardo de Tukunare, a lo que ellos llaman “finca”); Marceliano Cobete y la familia Masicalla, naciendo entonces una nueva generación, que hoy en día son los adultos del resguardo y que de niños tuvieron que ir a estudiar a la escuela del actual resguardo de Cecilia Cocha. “Ahí tuvimos el momento de vivir dispersos, en ese entonces no había comunidad y todos los niños estudiaban en la escuela de Cecilia Cocha”, decía José Muñoz (2016a). “Esta era la finca de mi padre, mi papá pues siempre mantenía acá alentadito y en la chagra” (Magno, H., 2016). “Y entonces, yo mirando todas esas consecuencias, bueno mi papá luchó por ahí, bueno de todos modos, entonces ya empezaron ellos a reunirse acá en las mingas” (Magno, D., 2016).



Fotografía 1. Río Caucaiyá.
Tomada por Ariza Moreno, I.,
2015.

1.2.2. “Para ir a estudiar, teníamos que ir a remo hasta Cecilia Cocha”.

Acceder a la educación significaba abrir nuevas posibilidades de conocimiento, tener la oportunidad de ir a estudiar y aprender a escribir, multiplicar y dividir; estudiar era un valor de prestigio “para que el indio no se quedara ignorante” o “no los trataran como un animal”; así como una actividad que seguramente a sus padres se les había dificultado en su infancia.

Bueno, a nosotros mi papá, siempre él nos decía que estudiáramos, pues él no fue muy estudiado, pero tuvo la mentalidad de que nosotros aprendiéramos siquiera a dividir, cualquier cosita aprendiéramos a leer y a escribir el nombre; él le decía a mi mamá “vamos a luchar para que estos muchachos estudien y aprendan a firmar el nombre, que no se vayan a crecer y con el tiempo cualquiera los ponga a trabajar como cualquier animal”. Entonces resultó que hicieron la escolita allá arriba en Cecilia Cocha. De aquí nos tocaba a nosotros, o sea a todos mis hermanos y a todos los que estábamos por aquí, hasta a Julio Muñoz [...], bueno, ir a remo hasta allá para aprender las letras que hoy sabemos. Eso fueron cinco años por lo que fue la primaria. En ese tiempo el bachillerato no lo daban sino (...) por allá en el pueblo ya había bachillerato, pero no lo hacía sino gente que tenía plata, en ese tiempo había una pobreza, como dice el cuento, muy tenaz por acá (Magno, D., 2016).

También José Muñoz recuerda las dificultades que enfrentó para estudiar la primaria en la escuela de Cecilia Cocha, que era la más cercana:

Todos nacimos aquí en el Cauayá y pues en el municipio donde yo fui nombrado, donde tengo la casa. Ahí nos criamos, ahí pudimos tener educación básica, porque no pudimos ir a la secundaria porque era difícil en ese tiempo.

no había muchas garantías, entonces yo no pude sino llegar hasta el quinto año de primaria (Muñoz, J., 2016a).

Esto implicaba desplazarse a remo para llegar todas las mañanas a estudiar a donde hoy es el resguardo de Cecilia Cocha, de 8 a.m a 2 p.m. Casi toda esa generación cursó la educación básica primaria, puesto que era complicado llegar a la secundaria, por distintos motivos, el principal de los cuales era la falta de recursos. Por esto, casi todos ellos estudiaron hasta quinto de primaria, “pues en esa época quinto de primaria valía mucho pero hoy en día no vale ni el bachiller” (Cobete, 2015a).

Estudí aquí, en el resguardo de Cecilia Cocha hice mi primaria, con la ayuda de mis padres. Me tocaba madrugar, mi mamá se levantaba desde las cuatro de la mañana, nos hacía el desayuno y nos íbamos a remo de aquí a la Cecilia, entrábamos a las ocho y salíamos a las dos de la tarde y ya nos tocaba devolvernos por la tarde; llegar a la casa y hacer las tareas” (Magno, H., 2016).

Poco a poco las familias se fueron organizando en sus casas, con el día a día y las mingas de trabajo, hasta que decidieron reunirse, pues estaban cansadas de que sus hijos tuvieran que desplazarse hasta Cecilia Cocha a estudiar, e hicieron la solicitud para construir la escuela de Tukunare.

El papá de Julio Muñoz, con mi papá eran compadres, pues ¿no? Entonces mi papá le dijo, “compadre lo que pasa es que yo ya estoy cansado que, pobres mis hijos, vea en un año acaban un bote, una quilla de esas y yo pues no tengo plata y me toca vender el marranito para devolver y usted que sabe hacer quillas para usted, me toca pagarle para que haga una quilla para mis hijos... ¿Cómo hacemos? Yo no sé hasta cuando voy a tener y, vea, todavía me

quedan cuatro pequeños para que sigan otra vez para allá, yo ya estoy aburrido de ese tema”. Y el otro dijo “pues yo tengo cuatro muchachas que todavía están pequeñas y todavía me toca echarlas para allá, porque qué hacemos compadre...”. Entonces así, don Torrijo dijo: “ pues yo también tengo otros hijos que siguen en la misma ruta”; don Marceliano también. Entonces a lo último dijo mi papá: “pues hagamos una cosa, hablemos con el director, que maneja la escuela allá, ¿y por qué no nos reunimos a ver qué nos dice? Porque aquí - esta finca era de mi papá, esta vereda -, yo me siento capaz de donarle un pedazo de tierra, donado, no se lo vendo, para que el director, según lo que diga, nos mande a hacer una escuela y nos evitamos que los muchachos estén subiendo tanto”. Esa fue la primera palabra de mi papá. Entonces el papá de Hugo dijo “ pues sí, compadre, hagamos eso”. Entonces cuando ya subieron allá, lo invitaron aquí a un almuerzo al director, aquí en la casa de mi papá y le plantearon. El director en ese tiempo era muy flexible, dijo: “Claro, sí hay capacidad de muchachos”. Claro, había como treinta muchachos acá no más, dijo: “Claro, yo les mando a hacer una escuelita” (Magno, D., 2016).

1.2.3. De junta de acción comunal a resguardo.

“Pasado un tiempo, como en el noventa y cuatro, se pensó que se podía hacer comunidad acá, entonces se organizaron, se empezaron a reunir”, –dice José–. Y fue cuando las personas del actual resguardo de Tukunare empezaron a hacer los documentos para conformar la Junta de acción comunal, nombrando a Julio Muñoz (hermano de José) como presidente de la Junta. Posteriormente, de junta pasó a cabildo y para el año 1995 se constituye el resguardo de Tukunare, nombre que propone don Jaime Torrijo, pues anteriormente existía un caño que se llamaba Tukunare. Don José afirma que, si bien el resguardo es multiétnico, se estuvo

mirando el censo de la población y en el territorio habitaban más familias murui y entonces se decidió que iba a ser un resguardo perteneciente al pueblo murui-muina. Como afirma José:

Se organizaron, cuando ya se empezaron a reunir, mirando la cantidad de niños que había acá, entonces: “No, que esto puede ser una comunidad, ¡tenemos que buscar asesoría!”. Fue cuando de pronto ya hablaban de acción comunal. Posterior a eso, pues ya trabajaba una parte en acción comunal, nombrado a Julio Muñoz presidente de la junta... Rogelio Magno, y así por su rango de capacidad, entonces se fueron acomodando ya, se formó la Junta de acción comunal. Se trabajaron seis meses, se consiguió algo por parte de acción comunal, que es la escuela que está ahí, la de tabla; y de ahí, pues ya, llegó un compañero del alto Putumayo - era don Domingo -, para tener una asesoría para trabajar como comunidades indígenas. Entonces cambió el rol de acción comunal a cabildo; y ahí siguieron trabajando, ya con Julio como gobernador, Rogelio alcalde mayor, don Querubín y así se fue acomodando toda la historia del resguardo. Entonces ya, como cada año se cambia, entonces volvieron y re-eligieron a Julio, se siguió trabajando en el documento del resguardo; en el noventa y cinco cuando ya Julio no era gobernador, entonces los documentos del resguardo ya quedaron listos para hacer trámites, entonces montaron ya a doña Rosa, fue gobernadora. Entonces en eso ya se hizo el trámite de los documentos legales para que después se haga resguardo. Posteriormente, nace el resguardo número 49, resolución 17 de octubre de 1995, entonces ya se forma el resguardo (...). Así se conformó con las primeras familias que eran: Antonio Muñoz, Juanito Magno, Alberto Torrijo, Jaime Torrijo y don Marceliano. Pasando ese tiempo pues ya, don Querubín Jipa, ya con los hijos, don Fernando Hernández, que pertenecen a Amaron

Cocha, hacían parte de la comunidad. Entonces, a medida que se iba viendo el trabajo, pues la gente trabajaba, muy constantes, o sea, en ese tiempo había unidad. No se contaba con recursos porque, cuando esto no era resolución, pues el sistema general de participación no existía. Entonces cada uno con sus aportes de lo que se vendía acá, lo que se cultivaba pues se iba vendiendo y luego se reponía para poder hacer trámites de algunas cosas que se necesitaban. Y la minga como siempre, se hacía la chicha, el guarapo y todo el mundo trabajaba, desde el más chico hasta el más grande. Entonces eso es lo que nosotros nos ponemos a ver ahora en este momento, que solo los adultos trabajamos y los muchachos ya no le hacen caso a los papás - ¿cierto? -. Entonces uno mira cómo cambia la situación de un tiempo a otro. Entonces en esos años que ya se formó el cabildo, pues nombraron a mi papá como cacique, como autoridad tradicional. Entonces ya, como él seguía sus costumbres, sin necesidad de que a él lo nombraran, él tenía su sentadero en su casa, donde nos daba la dirección de que era nuestra educación propia. Pero como yo te comentaba, pues como nosotros somos dos apenas, las que escuchaban eran nuestras hermanas, pero ellas escuchaban hasta cierta parte y se cansaban y entonces se quedaban ahí dormidas. Y uno cuando ya estaba muy cansado entonces mi papá decía -no, váyanse a descansar-. Y él seguía y entonces todo eso, en este momento uno dice, pues el resguardo se ha constituido, ha tenido la primera etapa que fue una autoridad tradicional que de verdad a él le gustaba mucho esto, él a estas horas ya él estaba tostado su mambia o había otro compañero que se llamaba Elías que le tostaba, nosotros ya machucábamos y ya. Mi mamá en su sitio también allá, haciendo casabe o haciendo masato pero cada uno nos distribuíamos el trabajo. Y entonces así

nace el resguardo; a partir del noventa y cinco hasta ahora pues que hemos tenido el resguardo, queremos ampliación, estamos en el trámite de ampliación porque hasta ahorita no tenemos claro, siempre va a haber ampliación y quedamos con la resolución que tenemos ¿no? Eso es como tratarle de resumir el trabajo que tenemos del resguardo. (Muñoz, J., 2016a).

Cabe aclarar que mientras las familias se iban organizando y se iba viviendo el día a día, realizando mingas, haciendo chicha, guarapo, yendo a estudiar, trabajando en la chagra y las demás actividades cotidianas, los integrantes del resguardo fueron testigos de la fiebre de la explotación maderera, del auge de las pieles y posteriormente el apogeo de la coca. Según Rocío Polanco:

En los años '50 llegaron colonos del Tolima y Santander, huyendo de la violencia en esos departamentos e incorporándose a la extracción de maderas [...] Puerto Leguízamo, por ese entonces, era uno de los principales centros de acopio de cedro; los antiguos puertos caucheros pasaron a ser los centros de acopio de la madera. (Polanco, 2013, p 61)

Marceliano narra:

Bueno, en ese tiempo ya empezaron a comprar pieles y madera o compraban micos, compraban loros, compraban morrocoyes (...) para hacer abrigos, cueritos, para hacer zapatos. Los primeros que entraron por este lado, fueron los ingleses. Los ingleses que compraban, comenzaron a comprar canela [...], compraban la castaña, y siguieron comprando [...] después, comenzaron a comprar caucho [...], ahí fue la esclavitud de los pueblos indígenas, compraban caucho, compraban siringa". (Cobete, 2015b)

Por su parte, Harol Magno expone:

Estudié bien hasta cuarto de primaria, a mediados de cuarto de primaria, en ese tiempo pues estaba empezando la coca. Y me fui porque como mi hermano Efrein, mi hermano Juanito y mi cuñado, pues también ya tenían cultivo, entonces a mí pues ya me gustó la plata y pues me volé de la casa y me fui a cosechar coca. Me demoré seis meses. Cuando volví, pues en ese entonces mi mamá era muy rígida con nosotros, me sacaron y mi papá me dijo que si quería seguir estudiando, o si no, pues que siguiera cosechando. Pero mi papá me dijo que hiciera un esfuerzo de que terminara siquiera el quinto... Yo lo escuché y pues, sí, terminé mi quinto. (Magno, H., 2016)

A causa, de esos y muchos otros sucesos ocurridos en el territorio ocupado del Cauca, a mediados de los años ochenta, se analizó que por todos estos auges de la explotación y extracción ocurridos en el municipio de Leguízamo y a lo largo del curso del río Cauca, se llegó al borde de una extinción de especies tanto de la flora como de la fauna silvestre. Así fue como llegó “la mirada de la conservación” al municipio de Puerto Leguízamo, sin embargo esta se introdujo sin tener en cuenta la posición de las comunidades y sin realizar una consulta previa, como Marceliano Cobete lo presenta:

En el año 1968, por primera vez, nosotros ya convivíamos acá,[...] ya existían los inganos y entró por primera vez - antes de Parques -, una entidad llamada Inderena. Nosotros no sabíamos para qué era eso... (Cobete, 2015a).

Y luego complementa diciendo que:

Llegó el Inderena, el Inderena. Bueno acá llega Parques Nacionales,[...] pero tampoco nos preguntaron, no hubo consulta previa [...]. En ese tiempo no

había todavía resguardo [...], en esa época nosotros no éramos reconocidos por el Estado, a nosotros nos decían “indígenas brutos” [...], nosotros éramos como unos animales, a nosotros no nos respetaban y nos trataban como de mala gana [...]. Nosotros estábamos en medio de Parques [...], ahora nosotros somos reconocidos, del ‘91 para acá, somos reconocidos. Ya nos dieron cédula... (Cobete, 2015b).

Luego, llegó otra entidad institucional al territorio, el Parque Nacional Natural “La Paya”, que intenta aun hoy integrar a las comunidades indígenas con su trabajo de conservación e integración con la institucionalidad.

José Muñoz expone:

Pues el rol que he estado cumpliendo, me ha tenido en relación con todas las instituciones y eso me ha dado para poderme capacitar y poder conocer muchas cosas, que a favor de los pueblos indígenas uno pueda luchar por ellos. Nacimos aquí, crecimos [...] y hasta el momento, pues, estoy aquí en el resguardo y [...] hago parte también de apoyar la organización indígena. (Muñoz, J, 2016a).

1.2.4. “Para habitar el territorio tuvimos que hacer acuerdos”.

Si bien el territorio de Tukunare se encuentra en constante cambio, construcción y acuerdo, en las narraciones de Marceliano Cobete y José Muñoz se encontraron dos momentos claves en que ambos hablan de acuerdos espirituales para arreglar, recibir y habitar el territorio. El primer momento, relata Marceliano, fue cuando su padre y el amigo de este mismo, llegaron a Cecilia Cocha, antiguo territorio siona, y construyeron una maloca en la

cual posteriormente se hicieron unos bailes para “arreglar y acordar” espiritualmente el territorio. Porque “esos espíritus eran bravísimos” y “en el Caucajá no se podía criar un niño” (Cobete, 2015b). En otro momento, José complementa diciendo que anteriormente los pueblos murui y siona tuvieron enfrentamientos espirituales, hecho que generó el desplazamiento y, sucesivamente, la necesidad de reunirse para armonizar este territorio y permitir que los murui lo pudieran habitar tranquilamente, “sin guerras, pues estábamos en territorio ajeno”. “Ahora ya no hay más guerra, estamos buscando la unión, para trabajar como pueblo, en grupo”, dice José Muñoz (2016b).

Bueno, allí en Cecilia cocha se hicieron dos bailes grandes, bailes tradicionales. Cecilia era territorio de los sionas, en esos bailes rehicieron los acuerdos espiritualmente: no persona con persona, fue espiritual. Fue mi papá finado y fue Manuel Nofureyma, los dos hicieron los acuerdos espiritualmente; entonces no hay más espíritus, porque esos espíritus eran bravísimos por aquí, no podía criar un niño... (Cobete, 2015b).

José complementa diciendo:

Volvieron y buscaron un sitio. Y como Julio ha trabajado mucho con el pueblo siona, se dio el sitio para que llegaran a Tukunare. Hoy ya está armonizado esto, ellos dicen que esto ya es para que el pueblo murui pueda seguir trabajando. Porque antes, muchos años atrás, el pueblo siona y el pueblo murui tuvieron choques ¿no? Porque nuestra historia dice que Puerto Leguízamo hacia abajo, es territorio murui hacia el Caquetá. Allí vivía el pueblo murui, los koreguaje y esto por acá era puro siona. Entonces como tuvieron problemas espirituales, hubo un choque muy duro, entre el murui y el siona. Tuvieron peleas. Entonces ellos huyeron; unos se fueron por el Caucajá, y

cruzaron hacia Casa Cunte y otros se fueron por el Putumayo, entonces abandonaron su territorio. Porque era una guerra espiritual muy dura; por eso es que muchas veces, a las orillas del Cauca yá, encontrábamos ollas de barro, tiestos. Porque ellos ya hace mucho tiempo, habían vivido aquí. Hoy ya, como te digo, se armonizó, ya no hay guerra, ahora es la unión de los pueblos para seguir trabajando en grupo y hoy se dice que ya no vamos a estar en guerra con el siona, con el kichwa o con el koreguaje, sino es unificar un solo pensamiento para poder trabajar como pueblo. Entonces por eso es que nosotros vivimos dispersos, porque se alinearon mucho más por la parte del Caquetá. Entonces allá está viva la parte espiritual, el abuelo con sus seguidores, están organizados; pero acá no, acá todavía falta mucho para sentarnos, para seguir fortaleciendo la parte espiritual y seguir capacitando más la gente, haciéndoles conocer nuestra educación propia ¿Qué es nuestra educación propia? ¿Para qué es la educación propia? Entonces eso es como un recuento de lo que había pasado, porque mirando muy a fondo, conociendo la historia, porque pelearon el pueblo siona con el murui, pues como dijo el abuelo Marceliano ¡nos amanecemos! Entonces esa es como la parte de que nosotros acá, estábamos en territorio ajeno. Pero con la llegada de los abuelos, se sentaron en la Maloca, dialogaron, tomaron remedio, armonizaron y dejaron ya esto para que nosotros como murui siguiéramos ya en esta posición (Muñoz, J., 2016b).

Para comprender mejor lo descrito con anterioridad, es importante reconocer la historia por la que ha tenido que pasar la comunidad Murui Muina, como se verá a continuación.

1.3. Historia de los auges cauchero, maderero, de pieles, entre otros

Los pueblos indígenas en Colombia y en específico los de la Amazonia colombiana han sido víctimas de grandes etnocidios, como lo ocurrido en la época de las caucherías. Durante el siglo XIX se extrajo la quina, en el siglo XX se comercializaron las pieles de animales de la selva y maderas, extrayéndose sin medir las consecuencias ni ecológicas ni humanas. También en la segunda mitad del siglo XX el narcotráfico y el conflicto armado afectaron a los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, generando muerte y pérdida de sus territorios, de manera que comunidades enteras se vieron obligadas a grandes desplazamientos, por lo cual actualmente su dispersión es bastante amplia, contando con familias desplazadas tanto en Bogotá como en Villavicencio.

La primera referencia encontrada en torno al auge cauchero es *La Vorágine* de José Eustasio Rivera, en cuyo inicio se lee: “Antes de que me hubiera apasionado por mujer alguna, jugué mi corazón al azar y me lo ganó la violencia” (Rivera, 2016, p. 57). Probablemente estas palabras sean las menos violentas de su obra literaria. Sin embargo, esta obra literaria, escrita en prosa, cuenta toda una historia cargada de violencia tanto de sus personajes, como de la Amazo-Orinoquía de Colombia.

Como afirma el profesor Carlos Guillermo Páramo en su programa de radio “La vorágine ayer y hoy”(Páramo,) si bien es cierto que esta novela describe la historia de la violencia a principios del siglo XX, en pleno conflicto entre Colombia y Perú, este es un texto fundamental que se puede leer en una doble clave: historia y mito. Se trata de una historia hecha mito y un mito hecho historia, pues llama la atención que esta sea la gran novela que cuente sobre la Amazonia y la Orinoquía, dentro de la literatura colombiana. Es un diálogo entre mundos: se mueve entre el mundo blanco y el mundo indígena; es una novela que ocurre en la frontera, que da cuenta sobre el mestizaje. Encontramos personajes buscando

negocios y guiados por la ambición, el amor y la violencia; personajes que utilizan elementos macabros y brujería para esclavizar, para manejar la enfermedad; personajes que se ubican en la selva, se saben orientar allí, casi como brújulas vivientes que se distinguen de los forasteros como Arturo Cova o Alicia; por último, personas que se adentran en la selva, se dejan compenetrar y se pierden en ella... Aparecen descripciones del paisaje geográfico amazónico. Es una novela que contiene metáforas sobre la selva caótica, monstruosa y peligrosa, llena de brebajes y elementos que capturan, conquistan, seducen o debilitan a los personajes, principalmente al mundo blanco o colono. Un texto lleno de simbolismo que se mueve entre el amor, el odio, la magia de la selva, la barbarie, la violencia, los maltratos hacia los indígenas y los hechos cotidianos del trabajo cauchero.

Es por esta razón que *La Vorágine* se convierte en una obra literaria que es a su vez referente académico cuando se trata de comprender la historia del territorio amazónico.

Más recientemente han sido Pineda Camacho (2000), Echeverri (2013), Polanco (2013) y Davis (2011) quienes han retomado la historia de este territorio.

Como lo menciona Roberto Pineda Camacho en su libro *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana* (Pineda Camacho, 2000), a finales del siglo XVIII, los portugueses empezaron el cultivo del cacao, esclavizando poblaciones indígenas y esto dio lugar a grandes desplazamientos en la cuenca de la Amazonia. El auge del caucho comenzó en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La extracción del caucho en ese momento era muy importante para la economía de la guerra, ya que el caucho era la materia prima básica para la industria militar, sin él no había llantas, ni impermeables, ni botas para los soldados. Entre tanto, Inglaterra se estaba llevando semillas de caucho para sembrar en Asia. Los lugares en donde se explotaba el caucho eran a lo largo y ancho del río Amazonas y sus afluentes. Estaban conformados por extensos territorios en donde se cultivaban de 100 a

200 árboles de *Hevea*, ligados a un campamento en donde vivía el “siringuero” con su familia. La mano de obra trabajadora vivía dispersa, así los trabajadores debían llevar a cabo largas jornadas extrayendo el caucho, en las cuales se les proveían herramientas y comida con la condición de que siempre llegaran con este producto. Durante esta época, los indígenas fueron esclavizados conformando así una serie de relaciones de mano de obra fundamentadas en lógicas de deuda o endeude.

La “sangre blanca de la selva”: así Wade Davis, en su libro *El Río* (Davis, 2011) denomina el látex blanco que salía del árbol del *Hevea*, la variedad más apetecida en ese entonces, con más de 100 variedades. Los hombres de las comunidades que habitaban la región, acompañados por mujeres y niños, se adentraban en la selva en busca del látex que produce el árbol; las cicatrices quedaron en el trapecio amazónico, cicatrices de un “tiempo de violencia, de un tiempo de etnocidio y crudeza” (Pineda, 2000).

Los gomales o lugares de explotación del caucho estaban conformados por un grupo de “estradas”, donde vivía el siringuero, que trabajaba generalmente una “estrada” por día. (Pineda, 2000). Había un personaje que supervisaba a los extractores de caucho y los vigilaba en sus labores de jornada de trabajo; era una “cadena vertical” económica y de poder cuyo fin último era exportar el caucho a Europa o Estados Unidos. La extracción del caucho trajo consigo un crecimiento económico en la cuenca amazónica, pero la población indígena se vio reducida a una décima parte y tuvo que reorganizarse y reubicarse. Produjo, además, desplazamientos de los caucheros por toda la cuenca amazónica, llegando a territorios indígenas, que no habían tenido aún contacto con el “blanco”, como la región del Caquetá y el Putumayo, hacia finales del siglo XIX.

Aunque el tráfico de esclavos indígenas por la cuenca amazónica era alto, la mano de obra indígena estaba organizada en comunidades con sus propios referentes sociopolíticos y sus

autoridades y de esa forma las comunidades indígenas del trapezio amazónico mantenían una cierta autonomía, en el sentido de que hablaban sus propias lenguas, que sin duda eran extrañas para los caucheros.

En el artículo de Juan Álvaro Echeverri “Canasto de vida, canasto de tinieblas. Memoria indígena del tiempo del caucho” (Echeverri, 2013); el autor plantea dos maneras de abarcar el pasado indígena en la Amazonia colombiana: el tiempo del caucho pertenece al “canasto de las tinieblas”, puesto que contiene “malas memorias”; en contraste a este canasto, existe otro denominado “canasto de vida”, donde están colocadas las semillas del futuro, las nuevas generaciones, dejando atrás los recuerdos de un tiempo de violencia, crudeza y etnocidio. Echeverri se plantea tres preguntas: ¿Qué nos revela esto sobre el funcionamiento de la memoria y la representación de la historia? ¿Cuál es la verdad por buscar en el pasado? ¿Es el pasado para ser recordado o para ser curado? En contraste, el autor conceptualiza el “canasto de vida” que trata de reconstruir un tejido social que fue roto y crear nuevas formas de identidad colectiva. Echeverri menciona que existe un discurso político y ceremonial llamado *rafue* que pertenece al canasto de vida y hace referencia a la palabra de coca y tabaco, con la cual los mayores cuidan el territorio e incrementan la vida. A este canasto pertenecen “la ética de trabajo hortícola, la crianza de los niños, la producción de comida y la celebración de los rituales. [...] Las narrativas mitológicas y las memorias históricas de hechos violentos – incluyendo aquellas del tiempo del caucho - no tienen lugar en este canasto” (Echeverri, 2013, p. 479). En contraste con el discurso social y político del *rafue*, existe un discurso secreto étnico en las comunidades amazónicas que está muy relacionado con la mitología, ya que este tipo de narrativas contienen el registro de los eventos de seres malignos asesinos y vengativos. Estas narrativas hacen parte de lo que es llamado “el canasto de las tinieblas” y no pertenecen al discurso público y común del *rafue*, son guardadas y sostenidas por cada grupo étnico, como una fuente de brujería, poderes dañinos y de defensa. El “canasto de

vida” se refiere a la historia precisamente por el hecho de que evita recordar el pasado, y pretende mantener, reproducir y proteger la vida, a diferencia del “canasto de las tinieblas” que pretende mantener secretas las memorias de eventos violentos y peligrosos del pasado. Entre “el canasto de las tinieblas”, que queda en una posición de olvido aparente; y “el canasto de vida”, en el cual se ubica el *rafue*, palabra de coca y tabaco, palabra dulce que mira hacia el futuro, se crea una nueva tensión creada por la nueva generación: “un espacio reflexivo”, como menciona el autor, que está configurado por elementos nuevos los cuales son: escritura, escuela, idioma español y relacionamiento inter-institucional.

A finales de la década de los ‘50 comenzó otro de los tantos auges colonizadores y extractivos que ha habido a lo largo de la historia de la Amazonia: la extracción de maderas finas como el cedro, negocio que era manejado por empresarios de Florencia, Cali y Neiva, que se prolongó hasta mediados de los ‘80, en que empezó la “bonanza de la coca”, con la cual se aumentó la migración hacia el bajo Putumayo, por ser esta una zona “ideal” para su producción. A la vez, se inició la explotación de arawana y la cacería de tigrillos, llamada la “época de las tigrillas”. Sin contar con que a esta región fueron llegando poco a poco colonos y ganaderos con técnicas agropecuarias aptas para la región andina, pero no para áreas selváticas. De esta manera, los ríos Caquetá, Putumayo, Cauca y Mucuyá, fueron siendo habitados por campesinos de otras regiones del país, creando, así, una población colona-campesina y mestiza-amazónica.

Como lo explica Jorge Gasché, los procesos de reubicación y desplazamiento crean nuevas categorías, como los mestizos *bosquesinos*, en constante redefinición y cambio:

La categoría “bosquesino” no distingue *a priori* entre “mestizos” e “indígenas” en una época en la cual la sociedad bosquesina evoluciona día a día, los indígenas “amestizándose” hasta cierto punto y los mestizos

“indigenizándose” en cierto grado [...]. El concepto genérico de “bosquesino”, que, desde luego, abarca a todos los que hemos llamado hasta ahora “campesinos”, “mestizos”, “ribereños” e “indígenas”, nos plantea el reto de definir, en cada lugar observado, la sociedad existente en sus propios términos específicos, sin reducirla *a priori* a las categorías vagas de “indígena” o “mestiza”. En la observación, descripción e interpretación de cada comunidad, entendida como una muestra específica del modelo genérico de la sociedad bosquesina, cabe tomar en cuenta su historia y lo que podemos llamar “tradiciones étnicas” (incluyendo la lengua) de algún pueblo indígena o de varios pueblos, pues existen hoy comunidades cuyos miembros son descendientes de diferentes “etnias” (Gasché, 2012, p. 31).

A partir de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, la influencia del conflicto armado y el narcotráfico comenzó a tener consecuencias devastadoras para los pueblos indígenas de la Amazonia. En un intento por proteger y reconocer sus derechos en territorios ancestrales, el 6 de abril de 1988 se constituyó el resguardo denominado “Predio Putumayo”, según la resolución número 030 del año 1988, proferida por el INCORA. Después de la constitución de 1991, Colombia se declaró una nación multiétnica y pluricultural y el país dio un vuelco al entender que las comunidades indígenas son portadoras de un saber ancestral que necesita ser reconocido y fortalecido. Nació entonces la consulta previa libre e informada, que da el derecho a las comunidades indígenas de decidir autónomamente sobre sus territorios. Un paso más se dio a partir de la sentencia T-025 de 2004, gracias a la cual se emitió el Auto 004 de 2009 (Corte Constitucional, 2009), que busca la “protección y defensa de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos indígenas desplazados por el conflicto armado o en riesgo de desplazamiento forzado”. Por medio de este Auto, la Corte Constitucional abordó el derecho legal de ejercer y proteger estos derechos fundamentales de

las personas y comunidades indígenas desplazadas por el conflicto armado, en riesgo de desplazamiento forzado o en peligro de ser exterminadas física y culturalmente.

Los planes de salvaguarda uitoto del auto 004, comprenden 11 capítulos, mas no se debe entender como un plan de salvaguarda unificado, pues los resguardos ocupan un territorio muy amplio de la Amazonia, cada autoridad de base tiene sus propios manejos y la identidad indígena amazónica no puede comprenderse como una realidad única ni estática.

Los once capítulos son: Bogotá, Villavicencio, Puerto Leguízamo, Florencia-Solano, Araracuara, Chorrera, San Rafael- Encanto, Puerto Arica, Tarapacá, y Leticia; con proceso de pre-consulta y diagnóstico todos ellos y solamente en Puerto Leguízamo se ha llegado a la etapa de concertación e implementación.

Cada uno de estos planes de salvaguarda cuenta con una matriz conocida como “líneas de acción”, en la cual se pone a colación la proyección del Plan de Salvaguarda en programas, proyectos, compromisos e instituciones responsables en un cronograma a corto, mediano y largo plazo.

Asimismo, el Plan de Salvaguarda tiene en cuenta la necesidad de los grupos indígenas de tener un cuerpo político estructurado o una autoridad que promueva los diferentes proyectos de las comunidades frente al Ministerio del Interior y a otras organizaciones. En la Amazonia colombiana funciona el sistema de Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas (AATIS) con su propia jurisdicción territorial. Para el caso del municipio de Puerto Leguízamo y, específicamente del pueblo uitoto, está ACILAPP, al mismo tiempo que, desde sus respectivas malocas, se encuentra organizado también un sistema de gobernabilidad propia con unos instrumentos que les entregó “el Padre Creador” como el maguaré (o tambor tradicional), el mambe, el ambil y la yuca dulce.

Estos pilares o componentes, según el sistema de pensamiento del pueblo murui, son sustentados y direccionados por “cuatro sabios espirituales”, a saber: *Yua Buinaima*, *Z+k+da Buinaima*, *Noin+Buinaima* y *Menigu+ Buinaima*, los cuales se encargan de “manejar la palabra con el objetivo de capacitar a las nuevas generaciones para el manejo adecuado del territorio y el gobierno tradicional” (ACILAPP, 2012, p. 25).

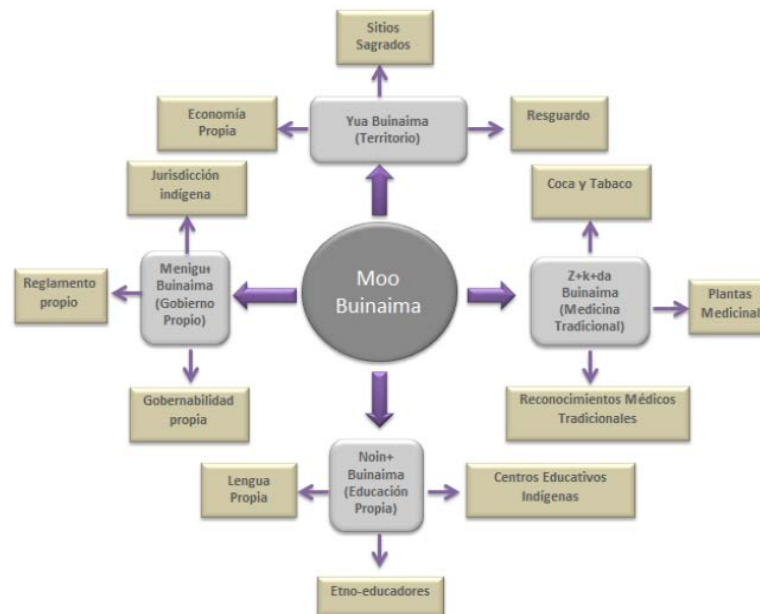


Figura 1. Pilares del sistema de pensamiento murui (ACILAPP, 2012, p 27).

Esto hace que sea de suma importancia que los planes de manejo de Parques Nacionales en territorios indígenas se modifiquen de tal manera que se puedan integrar mecanismos participativos, en los que se promueva el diálogo de saberes para el manejo y las diferentes visiones que existen sobre un área protegida trasladada con resguardos indígenas para el diálogo, conciliación y acuerdos de uso y manejo entre autoridades tradicionales y autoridades públicas ambientales en conjunto.

Hoy en día los indígenas murui–muina se encuentran dispersos en un amplio territorio que abarca el medio Caquetá y los departamentos de Amazonas, Putumayo, Meta y

Cundinamarca. Las comunidades han tenido profundas afectaciones en su proceso organizativo tanto al interior de cada resguardo, como en sus procesos organizativos como pueblo. En síntesis, están en una disputa, dicotomía o controversia constante entre permanecer en sus territorios fortaleciendo sus tradiciones ancestrales y articular sus modos de vida y gobernanza con la sociedad dominante. Se enfrentan, además, a otra problemática: los proyectos extractivos en territorios ancestrales de productos como el oro, el petróleo y la madera, que unidos a los cultivos ilícitos y la ganadería han generado un debilitamiento de las chagras, alimentos tradicionales y del gobierno propio, así como la pérdida de la lengua materna, con sus distintas “variantes de lenguaje” las cuales son *m+nika*, *n+pde*, *m+ka* y *bue*, y las leyes e historias de origen, transmitidas oralmente de generación en generación junto con el conocimiento de las plantas sagradas: tabaco, coca y yuca dulce.

Capítulo 2

El canasto de cuentos de Marceliano Cobete en la maloca de Tukunare

La historia del resguardo de Tukunare nos permite entretrejer visiones y búsquedas que el pueblo murui viene contando en el encuentro con un territorio que está en constante dinámica de cambio cultural. De esta manera, en los siguientes capítulos abordaremos los relatos míticos de la autoridad tradicional de Tukunare, comprendiendo, como dice Patricia Vargas, que “los llamados mitos son la historia de los pueblos ágrafos” por lo cual es importante “dilucidar las relaciones y los significados necesarios para entender la historicidad de las narraciones” (Vargas, 2016).

No en vano, el abuelo marceliano Cobete inicia contando la historia del territorio con la historia de *Kuiyodo buinaima*, la madre tierra, y es pertinente mencionar que todos sus relatos, contados como relatos míticos, dan cuenta de un territorio “ampliado”, en constante redefinición, dado que se superponen el Parque Natural “La Paya” con el territorio indígena, y que además este último supone un tejido indisoluble con el territorio sagrado o *kom+mafo*, donde nace el pueblo murui.

Cabe recordar aquí una de las primeras noches de mambadero, en que Cobete presentó el territorio Tukunare como un territorio “que se está peleando”:

Fue en una de las primeras noches de mambadero en las que él [Marceliano Cobete] me preguntó qué quería decir “geología”, yo para resumir un poco opté por explicarle que *geos* en griego quería decir “tierra” y *logos*, “estudio”, es decir, el estudio de la tierra. Entonces claramente el abuelo empezó a hablar sobre la tierra, sobre *kuiyodo buinaima*. Todos mambeábamos y escuchábamos, apenas nos estábamos conociendo y por esos mismos días dentro de las infinitas agendas institucionales se estaban organizando

reuniones para tocar el tema de los acuerdos políticos de voluntades con ACILAPP y Parques Nacionales.

Cuando le conté a Marceliano de dónde venía la palabra geología, Marceliano dijo: “Sí, y la madre tierra... Esta tierra tiene nombre. Esta mujer se llama *kuiyodo buinaima*”. Y siguió hablando de *kuiyodo buinaima*, luego agregó: “*jusinamu+*” quiere decir que luchó por el territorio, “el territorio que estamos peleando hasta este momento”. (Ariza Moreno, 2015).

A continuación, comenzó a contar el relato de *Kuiyodo buinaima*:

Y la madre tierra, esta tierra tiene nombre, esta mujer se llama "*Kuiyodo buinaima*", esta es la primera hija del hombre, la hija de "*Yoeramo*". El primer hombre que hizo la tierra es "*Yoeramo*" para nosotros; y el hombre blanco dice Padre eterno o Dios poderoso. Y ese nunca se sabe de dónde vino, no tuvo papá, no tuvo tíos, no tuvo nada. Y por eso es que se llama *Yoeramo*, porque es la risa, es como fierro o vainas así. Fuera de eso, ¡póngale cuidado! Fuera de eso nace "*Jusinamu+*" de ahí el segundo, pero él mismo no es sino los trabajos ese nombre, *Jusinamu+* quiere decir que peleó por el territorio, por eso el territorio que estamos peleando hasta este momento.

Bueno, después de eso *Jusinamu+* peleó por el territorio, arregló los territorios, porque había mucha maldad. Más adelante, vamos a ver a "*moo buinaima*", porque el agua también estaba enferma, había mucha enfermedad, entonces se metió en el agua, ahí se llama "*buinaima*", ahí es donde nos ponemos a decir somos *buinaima*, porque todos somos *buinaima*, todo el mundo es *moo buinaima*. Después de *moo buinaima* ahí uno que se llama *humuañide+ma*, *humuañide+ma* es el que ya (...) para uno tomar los remedios, para chupar ambil, para uno emborracharse, pues es *humuañide+ma*

porque ya uno se está emborrachando, mirando las cosas. Hasta ahí yo le hablo. (Cobete, 2015c).

Este relato es de gran importancia, pues constituye la puerta de entrada hacia la comprensión del pueblo murui, que vive hoy en un territorio por curar, por recibir, todavía joven y “pícaro”, como llamará Marceliano Cobete a los hermanos “huérfanos del sol” (en el capítulo final del presente documento).

En este momento nos adentraremos en las profundidades de un discurso ritual que nos permitirá comprender cómo se está curando el territorio de Tukunare a través del tejido vivo que recrea la gente murui en sus relatos míticos fundacionales.

A pesar de los auges económicos mencionados anteriormente, que diezmaron la población y, como dice Urbina Rangel, ocasionaron “una matanza sistemática de sabedores, para arrebatarse el llamado permanente de estos líderes por conservar su cultura” (Urbina Rangel, 2010, p. 18), sigue siendo impactante la capacidad del pueblo murui-muina de sobreponerse al despliegue de la cultura dominante y colonial. Esta acción de sobreponerse ha sido posible sólo gracias a la permanencia de prácticas tradicionales como mezclar *ambil*, *cernir* y *pilar coca*, cocinar *yuca dulce* y con ello, cazar la “Cosa verdadera” o la palabra que se hace verdadera: el *rafue*.

Cabe mencionar que *rafue* –la palabra como Cosa verdadera–, fue entregada a la lengua escrita por el abuelo Hipólito Candré en su libro *Tabaco Frío y coca dulce*, en compañía del antropólogo Juan Álvaro Echeverri (Candré, Echeverri, 2008). Esta palabra dio sentido y lugar a la presente investigación, pues a medida que se escuchaban las narraciones del abuelo Marceliano Cobete en el mambadero, la diversidad de historias contadas, los comentarios realizados por la autoridad a cada uno de estos cuentos y las pausas, ponían de manifiesto un “orden” particular: algo que, de ahora en adelante, será comprendido en términos de discurso

ritual, pues consiste en una forma organizada de entregar la palabra que se mambea, para así dar sentido a la aparente diversidad de narraciones, que en principio no tienen un hilo conductor claro, pero a medida que se avanza en el discurso ritual, empiezan a tener sentido y forma.

De modo específico en Tukunare:

El mambeadero inicia, por lo general, a las 7 de la noche, con un saludo de quienes estamos presentes, una oración, un agradecimiento y cada persona da su palabra de inicio. El mambeadero está abierto a todas las personas del resguardo que quieren asistir. Generalmente nos acompañan personas del resguardo: José Muñoz y Franklin Muñoz, Libardo Matapí –el profesor de la escuela de Tukunare–, algunos funcionarios del Parque, que varían según su turno de control y vigilancia en la balsa de Parques Nacionales, pero que generalmente son Willinton Briñez y Leonel Gómez, además del abuelo Marceliano Cobete y yo. [...] El abuelo Marceliano habla de la hoja de coca y de los otros pueblos indígenas que también la utilizan, para aclarar cómo es el saludo particular, de ellos, en el resguardo. Entonces dice: “los nasa también hablan de coca, pero yo mambeo y eso es muy diferente. El saludo de nosotros es el ambil primero, después la coca, y el saludo de los nasa primero sacan sus hojas de coca que tienen en el bolsillo. Ellos no se dan la mano sino que dan la hoja de coca el uno al otro y ya están saludados” (Ariza Moreno, 2015).

Desde el principio se muestra lo importante que es el manejo correcto de las plantas tradicionales y, por la misma razón, la palabra que se entrega en el mambeadero tiene su propia ritualidad y se manifiesta casi por sí misma, a través de la autoridad tradicional, que en este caso es Marceliano Cobete. Cada momento, dentro del mambeadero, es necesario y por

lo tanto, ninguna de las acciones realizadas pueden pasar desapercibidas o mirarse de manera aislada. Es fundamental darles sentido en su conjunto.

2.1. Lo que pide la autoridad tradicional para abrir el mambeadero

La autoridad tradicional da el permiso de empezar las narraciones. Es él quien tiene autoridad sobre “el oro” (Marceliano Cobete llamará de este modo, en su momento, a aquello que se entrega en la oralidad). En este sentido, es necesario un permiso formal (con un acuerdo anterior donde se deja claro qué se hará en la investigación y con qué propósito), tanto como un permiso espiritual. El permiso espiritual se refiere a las plantas que curan la palabra y al modo en que esas plantas tradicionales se entregan (quién y por qué razones las entrega) en el mambeadero que se abre con un propósito concreto.

Es importante comprender que la palabra es entregada solo a través de este compromiso mutuo y viene a construir espacios de confianza e intercambio de dones, donde las historias y las narraciones constituyen valores culturales fundamentales. Cuando el abuelo Marceliano reconoce, en sus propias palabras: “«estamos enseñando, para que aprenda» y pide que consiga más mambe para seguir con el trabajo de investigación” (Ariza Moreno, 2015), hace un corte en la tradición, pues convierte a la investigadora en parte de “la comunidad narrativa”, es decir, aquella que recibe la palabra mítica.

Por lo mismo, ya no se está ante un proceso etnográfico tradicional, donde el antropólogo (en este caso la antropóloga), observa las prácticas y las acciones que dan sentido al ejercicio narrativo, sino que nos encontramos ante un proceso de intercambio donde la comunidad murui-muina y su autoridad tradicional, tienen conocimiento del quehacer antropológico y se establece una relación horizontal de conocimiento mutuo.

La relación sujeto-objeto, propia del conocimiento científico clásico, es anulada por una relación de conocimiento mutuo que es posible solo entre dos identidades singulares, entre dos sujetos. Para comprender cómo se presenta esta relación, es necesario entender que es la antropóloga quien pide permiso para entrar al mambadero: un espacio tradicional (por lo general masculino), donde la autoridad tradicional y las personas que acompañan a la investigadora son hombres. Por esta razón, el primer sujeto que se manifiesta y a quien se pide permiso es a “la autoridad tradicional Marceliano Cobete”, quien encarna la voz de la comunidad murui-muina en el resguardo de Tukunare. El segundo sujeto que se manifiesta es “la antropóloga”, que encarna un ser femenino, capaz de conocer, y como bien se expone en el diario de campo, “parece un ser extraño, pues se le permite mambear, aunque la acción de mambear sea un trabajo exclusivo de los hombres” (Ariza Moreno, 2015).

Las mismas mujeres de la comunidad preguntan por qué mambeo y lo único que podría decir, si les contestara, sería: porque soy blanca. Pese a que se me permite mambear, no me dejan pilar el mambe que la autoridad tradicional le pide a todo aquel que llega a preguntar. Cualquiera persona que llegue al mambadero a pedir curación, oración o palabra del abuelo Marceliano Cobete, debe llevar su propio mambe y es con este con el que se realiza la entrega de la palabra.

Cuando pido mambe, por primera vez, debo decirle a alguno de los hombres de la comunidad, ya sea José, Harold, Franklin o el profe Libardo, que si puedo conseguirlo acá (en el resguardo). Al principio lo traigo de la maloca de Julio Paredes (pero es un poco costoso), entonces me sugieren que mande traer la hoja de coca, para que aquí mismo puedan tostarla y pilarla y, como ellos dicen: “una parte queda para usted y el abuelo y otra parte queda para las

actividades con la institución”. Ellos van a Limón Cocha, cerca del Cauca yá. Cogen la hoja, la tuestan y la pilan. Yo participo de estos espacios. Ahí contamos chistes y hablamos de cosas personales de la vida cotidiana, mientras ellos pilan y tuestan. Se tuesta en la casa de alguno de ellos o en la maloca de Tukunare. Al final, me entregan la bolsita de mambe y yo se la doy al abuelo antes de iniciar el mambeadero. El abuelo Marceliano dice: “el que viene aquí, mambea conmigo, ¡o como es la vaina!”. Todos mambeamos y chupamos ambil. El abuelo habla y la nube verde que deja salir de su boca abre el mambeadero (Ariza Moreno, 2015).

Ante estos dos sujetos, que no son sujetos de investigación, sino sujetos de conocimiento (una comunidad y una antropóloga), se entregan las narraciones que serán objeto de estudio en las páginas siguientes.

Con lo anterior, es necesario aclarar cuáles son los elementos fundamentales con los que se puede entregar la palabra mítica de las narraciones, que el abuelo Marceliano Cobete puso en los mambeaderos a lo largo de este periodo de investigación: el mambeadero es posible con el manejo correcto de las plantas tradicionales del pueblo Murui, que son *Jibina* (mambe), *d+ona* (tabaco) y *fareka* (yuca dulce). A través de estas plantas la palabra se cura, se enfría y se hace verdadera.

Con relación al intercambio, a la entrega de mambe como una condición para narrar, debemos recordar lo que dice Juan Álvaro Echeverri al describir el modo en que el abuelo Kinerai (Hipólito Candré), autoridad tradicional, “quien es okaina por linaje paterno, pero su madre es uitota, y ha vivido en este grupo étnico, por lo tanto habla el idioma uitoto, conocido como dialecto *m+n+ka*” (Echeverri. 2008, p. 4), entregó su palabra mítica en el año 2012. Escribe Echeverri: “al ser “una historia de canasto”, es decir, una historia que hace

parte de los conocimientos del clan, [es solicitada] expresamente a *Kinerai*, preparando sal de monte, ambil de tabaco, mambe de coca nuevo y caldo de manicuera” (Echeverri, 2015. p 178). De este modo la palabra y la preparación de las plantas son elementos indisolubles y todo aquel que entra al mambadero empieza a formar parte de la “comunidad narrativa”, sin excepción, pues sólo así, se puede entregar la palabra mítica.

Por otro lado, entregar mambe a una autoridad significa, por una parte, un intercambio, lo que Mauss denomina “intercambio de dones” (Mauss, 2009). En el trabajo de campo este intercambio consistía en entregarle algo a Marceliano para que él entregara algo a cambio, en este caso el intercambio del “don” era el mambe. Marceliano recibía el mambe y la investigadora recibía las narraciones. Por otro lado, como explica José Muñoz, “cuando una persona se acercaba a un abuelo, el pago anteriormente era con ambil y mambe” (Muñoz, 2016c). Este acto de acercamiento a una autoridad para preguntar, o en este caso investigar, contiene entonces un “pago”, un intercambio porque o como afirma Jorge Gasché (Gasché, 2010, p.24), en su intervención en el Primer encuentro amazónico de Experiencias de diálogo de saberes, “los bosquesinos mezquinan su conocimiento”, y por eso, es necesario el intercambio.

Este conocimiento que cuesta es un conocimiento discursivo y gestual – un saber y un saber hacer– que no es compartido por todos los miembros de la sociedad, sino que se reservan ciertos especialistas – curanderos y dueños de rituales– que cumplen con roles o cargos sociales específicos. “Ellos mezquinan su conocimiento”, se dice en la sociedad bosquesina. Y en este caso la “mezquindad” no es un reproche, no es la denuncia de una conducta social [...] Mezquinar su conocimiento de especialista, desde luego, parece no infringir la regla de la reciprocidad que subyace a las relaciones sociales de la sociedad bosquesina. O

dicho en otras palabras, la infracción de esta regla parece ser socialmente aceptada y justificada. (Gasché, 2010, p. 24).

Cabe aclarar, para este caso, que en el resguardo de Tukunare ya no se prepara sal de monte, aunque para la tradición murui siga siendo de gran importancia, como mencionará Echeverri en otro de sus textos. En el resguardo de Tukunare, la sal de monte se manda a traer y solo se pila coca y se mezcla ambil. Es importante mencionar también, que algunos abuelos ya no utilizan pilador tradicional sino molino manual, lo que constituye un corte drástico en las tradiciones ancestrales.

Lo anterior nos ha permitido comprender el manejo correcto de las plantas tradicionales, que harán posible, dentro del mambadero, encontrar y cazar la palabra que es “Cosa Verdadera” (como dirá Kinerai en Candré, Echeverri, 2008) o, como se verá en los párrafos que siguen, cuando Marceliano Cobete, la autoridad tradicional, con el manejo del tabaco, la coca y la yuca dulce, entablará una conexión directa con la palabra de origen del Padre Creador, *Moo Buinaima*.

Lo que encontraremos a continuación será la palabra mítica entregada en los mambaderos, con las narraciones y los elementos que dan cuenta de su complejo entramado de relaciones, dentro de los cuales se juega la existencia del pueblo murui-muina en un territorio nuevo, alejado de aquel que fue, en otro tiempo, su territorio de origen (*el kom+mafo*).

2.2. El mambadero en un relato de campo

Se consideró necesario mostrar lo que sucedía durante el mambadero: el modo en que se daba inicio y se manejaban las plantas tradicionales, las relaciones que se establecían entre las oraciones, los relatos míticos, las intervenciones de los participantes, la manera en que las

narraciones iban tomando forma y sentido gracias al momento presente, no como historias distantes en el tiempo remoto, sino como realidad viva, que daba valor a la vida contemporánea.

Pues como dice Patricia Vargas:

Las sociedades principalmente orales tienen una memoria desarrollada y utilizan mecanismos nemotécnicos como el ritmo, el rito, la simetría de los sintagmas, las repeticiones, la sucesión de acontecimientos, que en el recuerdo, el uno conlleva al otro. También es importante la teatralización, el lenguaje no verbal y el vínculo directo con la espacialidad, de forma que recorrer y observar territorios, paisajes y lugares permite recordar historias .
(Vargas, 2016, p. 182).

El relato que viene a continuación tiene como finalidad mostrar estas relaciones entre mito y tiempo presente:

Entrego el mambe pilado (algunos días por José y Franklin, otros días pilado por Harol Magno, esto se da según los tiempos internos del resguardo) al abuelo Marceliano. Todos nos sentamos en círculo, porque como explica José: “sentarse en círculo permite que cada una de las personas presentes se cuiden la espalda”. Cada uno se sienta en un tronco para mambear, que nos permite tomar una posición casi de cuclillas.

Se recibe mambe y ambil, a medida que el abuelo va narrando. El mambe y el ambil se encuentran sobre el suelo, en el centro de la Maloca, por lo tanto cada quien puede chupar ambil y mambear cuando siente que lo necesita. Cuando inician las sesiones del mambeadero, como son estas las plantas tradicionales

que acompañan el acto narrativo y ritual, se consumen según los tiempos que va dictando tanto el espacio tradicional, la autoridad y las personas que participan en éste y según la autoridad vaya indicando los momentos en los que las personas presentes puedan volver a mambear y chupar ambil.

Cabe aclarar que en estos espacios rituales y narrativos hay momentos en los que el abuelo descansa y habla de otros temas o explica lo narrado hasta el momento, puesto que como decía Marceliano, “los momentos de descanso son para que las personas que participan en el mambeadero, vayan entendiendo la palabra y el consejo de la autoridad, porque esto no es fácil, mire que solo un loco puede aprender –dice–”.

[...]

Otro día Libardo Matapi –profesor de la escuela– da una pequeña oración: “Buenas noches con todos. Ofrecer este espacio ante la presencia de *Moo*, para que nos ilumine esta noche, que no seamos nosotros los que hablemos, sino *Moo*, *jibina*, *d+ona* y *fareka*, para que limpie y direcciona estos espacios”.

“El *jibie* (coca) –explica Libardo– es para dialogar, para ver cómo van los procesos y mirar cómo es el manejo del mundo. También hay que mirar los diferentes espacios que tiene el pueblo Murui, que son los del calendario ecológico. Mirar los espacios que son verano, invierno y el tiempo de enfriaje”.

[...]

Willinton (funcionario de Parques) hace una reflexión en el mambadero diciendo: “primero que todo buenas noches, pues agradecer a Dios por este espacio. Yo creo que este espacio es de mucho respeto y estamos acá partiendo de un principio: uno lo que hace es reflexionar acerca de lo que aprende y acerca de la dirección también que dan las plantas, que son las herramientas de los pueblos, sea yagé o coca. Yo creo que todo lo que se hable acá, está direccionado por una dirección de Dios y la idea es tener elementos fundamentales para poder dar cumplimiento a iniciativas que cada uno hemos tenido. Desde la comunidad, desde el espacio que cada uno puede aportar, poder aportar al territorio para recopilar y argumentar cosas importantes del territorio”.

A continuación, el abuelo Marceliano Cobete mambea y narra el cuento “La charapa”. Todos escuchamos.

Resulta que una vez, los tigres vinieron y se comieron a la charapa.

Resulta que nuestros antepasados tenían ese manguare grandote,

la charapa supo que venían los tigres subiendo,

y eso es verídico por que eso pasó aquí en el río Putumayo.

Ahí no había tigres pequeñitos, solo grandes.

Una tarde, venía un tigre por la orilla buscando qué comer.

Allá en la quebrada había un canasto tejido de pura chambira.

La charapa cantó. Duró un tiempo vacilando a los tigres.

Por último, se salió y uno de esos tigres quedo allá atrás en la puerta

y se fue escondidita, brincó la charapa y comenzó a cantar.

Cuando vino el tigre lo agarró.

– ¡Uy! Mijo, sobrino, ¿qué hace usted aquí?

¡Quieto abuelo, que de pronto me mata! –.

– Vengo a conversar con usted –.

Gordita la charapita...

– Le voy a preguntar...–.

– Bueno, dígame una cosa, ¿qué come usted?

¿Qué le da a su papá de comer?–.

El tigre comenzó a mostrarle a la charapa los ojos, las narices, los cabellos,

la cara, los dedos todo le mostraba el tigre. Por último dijo el tigre:

– Eso es lo que me daba de comer mi papá –.

– ¿Cómo? ¿Y dónde le iba a dar de comer?–.

– En este palo, allá encima mi papá me daba de comer –.

– ¿Y usted tiene hambre? –.

– Lo que pasa es que yo no he comido, tengo ganas de comer –.

El tigre le puso los testículos en la cara, la charapa se los mordió y lo mató.

Y los demás lo buscaron, los otros tigres, sin encontrarlo,

hasta que se cansaron. Ya se había muerto uno de los tigres.

[...] Eso significa que es una venganza de la charpa,

porque los tigres se comieron al papá.

[...] Por eso es que nosotros miramos, como estamos nosotros en nuestro territorio colombiano de venganza. Y eso no se acaba, hasta que uno llegue en

este puntico de contado, para poder arreglar, para poder dominar toda la

potencia que hay en el suelo de nuestro territorio, de la historia de nuestros

pueblos y nuestra madre tierra.

“Anoche –interviene Willinton–, hacíamos un análisis de las historias que contaba el abuelo. El análisis que hacíamos era que todos los animales son indicadores, como cuenta el abuelo; son indicadores que muestran un cambio y están mostrando lo mismo que estamos viviendo en el presente. Por lo menos uno escucha el cuento que acaba de terminar acerca de la charapa, que habla de la venganza; eso es parte de una historia que si los mismos animales en su cosmovisión o su historia de vida, lo han planteado, eso ha quedado. Cada uno tiene su propia manera de defender sus intereses, su territorio. Es parte de la defensa de cada uno. Cada animal no solamente es importante como alimento para el ser humano, sino que también tiene una historia.[...] La parte importante cultural que tiene el animal, que tiene el río, que tiene el bosque”. Y Willinton continúa hablando sobre la importancia del territorio y la naturaleza y el hecho de que todo está organizado, pero tenemos que organizar la mente para entender.

Marceliano dice: “todo lo que estamos conversando, es porque Jesucristo está conversando. No es la coca, no es el ambil, es Jesucristo que ha dejado cómo puede el indígena sostener el territorio. Cómo puede uno relacionarse con el bosque, con el agua, con todo[...]. Es que todas las cosas son así. Todo ha existido y lo que pasa es que nosotros lo hemos olvidado por adaptarnos a la cultura blanca [...]. Mire, si nosotros no negociamos, estamos dormidos. Acá nos quedamos dormidos. Nosotros tenemos cosas muy sabias. Nosotros nos sostenemos para no morirnos, no entregando lo que es la fuerza indígena. La fuerza indígena jamás la soltaré, aunque venga mi papá a preguntarme [...]. Y ahora, ¿por qué el Estado busca a los indígenas?. El indígena, sentado en la maloca, piensa y maneja el mundo, no necesita armas”.

Marceliano Cobete pregunta, para empezar a cerrar la sesión: “¿cómo la ven ustedes compañeros?, ¿se sienten inquietos?, ¿en qué parte están inquietos?, ¿qué quieren preguntar? Es que así es en estos espacios: hay que preguntar; pero si ustedes dicen que todo está bien, pues está bien porque Dios está hablando. Eso es todo”.

El abuelo canta para cerrar el mambeadero y habla en lengua *bue*, dice: “Ahí ya le bendije. Eso toca saberlo, para que la gente quede contenta. Para que no soñemos mal” (Ariza Moreno, 2015).

La narración anterior comprende elementos fundamentales como las plantas tradicionales, la autoridad, la comunidad que lo acompaña, la misma maloca, como espacio sagrado y el círculo de cuidado en torno al cual todos se sientan. Estos elementos entran en relación a través de una ritualidad inevitable: lo primero que sucede es la oración, donde se entrega el espacio a *Moo Buinaima*, Dios, Jesucristo, para que sea él quien hable en el mambeadero (no las personas particulares), y así, este se convierte en un espacio humano-divino. Después se entrega el relato mítico, que en este caso es el de la charapa, y solo en la medida en que se da la palabra al círculo, este relato toma forma; se puede decir que empieza a ser completado con la palabra de quienes están presentes. Por esta misma razón, la palabra mítica es un relato inacabado que siempre se está creando, como si antes de ser contado estuviera dormido y sólo en la medida en que se va narrando, se manifiesta y se realiza. Cuando ya no hay preguntas, dice la autoridad tradicional que Jesucristo ha hablado, que ya se ha dicho todo, así como en otro momento dirá “cuento contado, cuento terminado” y hace un cierre, donde bendice, para que todos sueñen bien, o mejor, para que no sueñen mal. En este sentido, Patricia Vargas afirma que:

La palabra en su enunciación es creación, vínculo y compromiso. El discurso oral varía de acuerdo al contexto de exposición y se negocian los significados con los receptores. La audiencia determina la retórica de la enunciación, interpreta el mensaje y lo reescribe en elaboradas estructuras de participación. (Vargas, 2016, p. 182).

Gracias a que el resguardo de Tukunare se ha construido en una relación institucional con las autoridades de Parques Nacionales, existe una especie de híbrido entre el orden institucional de una reunión (donde se habla del orden del día y del asunto que los convoca) y el orden tradicional de un mambeadero. Sin embargo, cuando se mambea, la palabra que se conversa vuelve a su relación tradicional con los elementos originarios, como se hizo evidente en el relato anterior. Pero vale la pena aclarar que los mambeaderos en el resguardo de Tukunare están claramente mediados por la institución, además Marceliano habla en español para que la investigadora entienda y el “mambeadero tradicional”, donde las autoridades hablan primero en lengua, se da de acuerdo a lo que la autoridad decida explicar y narrar.

Otro de los elementos importantes que se ponen en evidencia dentro del relato, es aquello que la antropóloga María Clara Van Der Hammen afirma, es decir, que la relación con la naturaleza y el concepto de mundo como categoría no solo se refiere al mundo físico, sino que también incluye otros mundos sobrenaturales que interactúan con el mundo en el que vivimos. Entonces en el lenguaje indígena encontramos diversidad de referencias ecológicas que ligan a todos los seres entre sí (Posey, 1987 citado por Van Der Hammen, 1992, p.2) . Tal como plantea Willinton en una de sus intervenciones, después de terminado el relato mítico de la charapa, todos los animales son gente y todos los sitios, árboles y plantas tienen sus dueños.

2.3. Narraciones que hablan de yuca, mambe de coca y ambil de tabaco

Con lo anterior se ha dejado claro qué palabra es entregada en el mambeadero y cuál es su importancia para que el pueblo murui “no se quede dormido” en su encuentro con las prácticas de la cultura dominante (como se verá en el apartado “la comunidad y la palabra que se entrega”). Ahora nos corresponde comprender cuáles fueron las narraciones entregadas y por qué Marceliano Cobete se refiere a ellas como “el oro que le estoy entregando”, “si viera cuánto oro le estoy dejando ahí”.

Para comprender la lectura que hacemos de los relatos que encontraremos a continuación, será necesario partir de una claridad: según el Plan de Salvaguarda del pueblo murui-muina, capítulo Putumayo, el Padre Creador entregó al hombre murui tres plantas sagradas: el tabaco, la coca y la yuca dulce. Estas tres plantas cumplen la función de orientar, sostener y direccionar al hombre y a la mujer murui en su quehacer cotidiano, pero cabe aclarar que estos espacios a los que se denominan mambeaderos, ocurren generalmente en la maloca, mediante el *yetarafue* (palabra de concejo) y es orientado por el *einamak+* (concejo de sabedores tradicionales). A su vez, según este mismo Plan de Salvaguarda, en su estructura política y social al *einamak+* le sigue el *n+mairama* (sabio consejero). Es en ese lugar (la maloca) donde la palabra de concejo sucede por medio de la orientación de estas tres plantas sagradas. Por otro lado, es importante hacer presente que este pueblo cuenta con una amplia tradición oral y la palabra *yetarafue* también hace referencia a “consejos para el buen vivir”. Dentro de este complejo ritual y narrativo, se encuentran historias y mitos no exentos de peligro, oraciones, canciones y adivinanzas. Además del *yetarafue*, existen otras dos palabras que son: el *rafue* y el *bakak+*, unidades de análisis que tanto Echeverri como Urbina Rangel han estudiado. El término *bakak+* dentro de las historias, contiene un sentido negativo en cuanto son historias “dañinas” que contienen conocimientos maléficos, porque se infringen

normas sagradas o rituales. Ahora bien, como se ha explicado anteriormente, *rafue* quiere decir “palabra o cosa verdadera”, pero además se refiere a palabra en acción, palabra de poder o palabra de vida. En este orden de ideas, *rafue* no siempre se refiere a mitos de origen, sino que también busca el crecimiento de la gente: “hacer amanecer la palabra” es hacer acción de la misma en los espacios del mambadero, pues es en la maloca donde el *einamak+* por medio del ambil y el mambe, busca el bienestar de las personas a partir de la tradición oral y el conocimiento de las plantas sagradas.

Por otro lado, mambear coca, según Echeverri y Pereira (2005), es una disciplina de conocimiento masculino, ligada a la educación corporal y moral, pero también es un vehículo de la vida social y política expresado en los espacios de mambadero; este es también un espacio ritual que es acompañado por el consumo de tabaco, donde coca y tabaco tienen un “espíritu”. En el uso social de la coca en el mambadero, las personas, generalmente los hombres, se sientan a hablar sobre tres asuntos: 1. defenderse y cazar; 2. enfriar y curar; 3. ofrecer y dialogar. Estos tres asuntos están intrínsecamente relacionados con el manejo de relaciones sociales con entidades naturales y espirituales y una cierta ética de comportamiento cauteloso y respetuoso, la cual el hombre y la mujer indígena deben aprender a lo largo de su vida.

Las narraciones que encontraremos a continuación son “historias de oralidad”, sobre las que se vuelve siempre que debe ser tomada una decisión importante dentro del territorio, pues constituyen una parte (aunque mínima) de la cosmovisión murui-muina. Cabe recordar que:

La oralidad, el ejemplo y la práctica son las formas principales de transmisión de conocimiento y de la experiencia ancestral en los pueblos. La oralidad, como memoria colectiva e individual, es intrínseca a todas las culturas pero

cobra mayor fuerza e importancia para quienes no manejan la cultura alfabética. (Vargas, 2016. p. 182)

Las historias que encontraremos a continuación son “El pájaro flautero” y “La mujer diablo”, dos historias que se convirtieron en caminos para comprender las relaciones entre las plantas tradicionales y el territorio del pueblo murui-muina, teniendo en cuenta que ponen en evidencia la importancia de la yuca en su relación con las demás plantas y prácticas tradicionales. En estas dos historias encontraremos elementos de análisis que nos permitirán comprender cómo se establecen vínculos sutiles y decisivos entre el mundo humano en el trabajo de la vida cotidiana y el mundo espiritual.

2.3.1. El pájaro flautero.

Esta historia se contó después de que José Muñoz dijera: “ella [refiriéndose a la antropóloga], apenas está empezando. Todavía no tiene novio y apenas está enamorando”. Así que el abuelo Marceliano continuó: “el hombre enamorado, enamora mujer bonita y es que aquí no solo venimos a hablar de trabajo. Aquí nos estamos conociendo. Si no hubiera mujeres en el mundo, no hubiera creación del mundo”. Entonces advierte: “pero póngame cuidado porque yo no lo voy a contar todos los días. Este cuento es una oración, una curación para que las mujeres no sufran” (Cobete, 2015c).

Resulta que había una muchacha que quedó huérfana, se le murió el papá y solamente quedó con la mamá. Todos los días ella iba a trabajar a la chagra, todos los días ella iba a la chagra limpie, arranque yuca.

Y resulta que venía un pájaro flautero y un día la muchacha le dijo:

– ¡No moleste, hombre!, no me haga bulla que estoy trabajando, vuélvase gente y venga ayúdeme a limpiar aquí y arrancar yuca –.

Ella, ya arrancando yuca, cuando se le paró ahí un joven y ella le preguntó:

– Y ¿usted quién es? –

Y él le dijo: – ¡Pues yo!

¿No me dijo que viniera a ayudarlo a arrancar yuca? ¿A limpiar?

En ese tiempo todo era de saberes, poderoso. Ya le dijo la muchacha:

– Ya esta tarde, vamos a recoger la yuca y nos vamos -.

En ese tiempo nadie llevaba canasticos pequeños ahí, llevaba canastos.

Llenó ese canasto a ambos lados de yuca y se fue para donde la mamá.

Como a eso de las cinco llegó ella con el canasto lleno y le dijo:

– ¡Mamá!-, dijo, - ¡Kei³! -.

A lo que la mamá le pregunta:

– ¿Dónde consiguió este canastico? –

– Allá estaba, mamá...

Estaba desyerbando, yo lo llamé y vino, me ayudó a desyerbar.

Vea, le traje un canasto de maní, un canasto de ñame, un canasto de casabe...-.

Y la mamá le respondió:

– Usted sabe que el pájaro es pájaro, ¿no? –

Pero él nunca se acostó con la mujer, no.

Dormido en una hamaca cerca al fogón, en ese tiempo pues nadie dormía así.

Y ella pues tenía calentura, pues lo jalaba de la hamaca.

– ¡Estése quieta-, le dijo.

³ En lengua Murui significa “mamá”.

*Y ella jale y jale. Y allí amanecieron. Al otro día lo mismo,
le dio de comer caguana, pescado, casabe. Entonces la suegra dijo:*

– Bueno, yerno, usted ya durmió con mi hija –, le dijo,

– Mañana quiero que coja toda esa leña y siembre–.

*Como era poderoso, en la mañana cogió el machete,
eso fue ¡ya!, al otro día quemó.*

El pájaro le dijo a la suegra:

– Bueno, suegra, pues esto ya está quemado–, dijo,

– pues hay que sembrar, ahí está, para que siembre...

Sembramos esta acá, luego sembramos este por allá y así -.

Al otro día dijo el pájaro a la mamá:

– Bueno, pero ya esta la yuca, plátano y de todo suegra –.

–¡Tráigalo!–, le respondió ella.

Fue y trajo la yuca, trajo plátano, ¡trajo de todo!

Él era un hombre bien trabajador. y ella ahí estaba,

pero nunca este señor tocó a la muchacha.

– Oiga, venga, tengo frío– dijo.

– No más rato –.

Y amanecía. La muchacha con ganas de quien sabe que será.

Ese día, como que a la suegra le dio rabia y le dijo a la muchacha:

*– Usted para que esta con éste, si no sirve, no quiere comer, para trabajar sirve,
pero para comer, de pronto se muere de hambre. Vaya, déjelo de donde lo trajo-.*

Y mandó a la muchacha a la chagra a dejarlo en la chagra. Se subió ella encima

y allá arriba comenzó el pájaro a tocar flauta y ella comenzó a sufrir.

*Ahí vienen los sufrimientos, ese es el primer pecado que cogió la mujer (por la mamá),
por eso muchas veces las niñas pierden marido por la mamá.*

Hasta que le cogió la noche, con la comida ahí, y siguió al otro día lo mismo.

Quién sabe cuántos días anduvieron. A última hora bajó el pájaro y le dijo:

*– Bueno hija, ustedes están solas, yo llegué aquí para ayudarlas,
pero ustedes no me quisieron, su mamá no me quiso, yo ya me voy -.*

– ¿Para dónde se va? -.

– No, pues yo me voy para donde mi gente, allá está mi gente -.

– ¿Y cuál es la gente? -.

De todo era gente, el dueño de la maloca.

*Y por eso es que las mujeres sufren, cuando ya se dejan con sus maridos comienzan
a andar de mano en mano, que nunca van a conseguir un hombre bueno. [...]*

Bueno, pero estos trajeron de todo ugua, umari, mmm... pero ella quiso también,

entonces el papá de ese muchacho le dijo:

– Venga hijo, ¿usted qué hizo? ¿Para qué trajo esa mujer?

Dijo: – Papá, esta mujer es muy brava -.

– No nos sirve, vaya llévela -.

Muy bien. Al otro día por la mañana le dijo:

*– ¡Vea! ¿Si ve? Por ahí está su camino, ahí está su casa, ahí está su mamá,
ahí está su chagra, pero no vaya a mirar a nadie porque en el camino
hay mucha gente que la va a molestar.*

Los primeros momentos obedeció, ¡para qué!

– Oiga ¡pero qué muchacha tan bonita, venga! –.

*Más para allá otro joven le dijo lo mismo, el primero que le dijo fue el tintin,
el segundo el guara, más para allá apareció el "n+umaida"...*

¿Cómo se llama ese nombre? Se escondió ese nombre.

Ya no más estaba cerquita a la chagra y más adelante la muchacha dijo:

– ¡Ay! ¡Yo tengo hambre!– dijo ella.

Ya dijo: – Vea, ¿quiere comer? Le traje una piña...–.

Ella con hambre comió la piña y cuando volteó a mirar ya no había camino.

¿Sabe quien era? El zorro, por eso el zorro trajo la piña y despistó a la muchacha.

Y así es la vida de las mujeres, por eso es que las muchachas

deben vivir con un solo hombre.

Bueno, y ahora para regresar, para regresar de ahí para adelante,

nada, ande ella hasta que oscureció, mate zancudo...

Así es el sufrimiento de las mujeres, cuando salen de un hombre bueno.

Pues ahí le estoy contando es una oración y una curación.

Bueno, pues ya como a las cuatro de la mañana:

– Oiga, viene una persona por ahí, oiga, ¿quién será?

¿Quién será que viene? Está muy pesada esta yuca... –.

– Oiga– dijo.

– Tío– dijo.

–¿Usted de dónde viene?–

– Oiga, sobrina– dijo, –¿Porque está sufriendo?

– Usted tiene la culpa.

– *Yo quiero que me indique, ¿dónde queda mi yuquera?,*

¿dónde está mi mamá?, ¿dónde está mi casa?

– *Vea – dijo.*

– *Óigame bien, vamos a tratar, vamos a negociar.*

– *Necesito que me saque de aquí...*

– *¡Claro, yo la saco!*

– *¿Sabe qué? –dijo.*

– *Yo la voy a sacar a donde su mamá, pero eso sí,*

me siembra harta yuca para yo comer.

Desde ese momento la boruga come yuca, ella hizo el negocio,

pues sacó a esa muchacha la boruga y la llevó a su casa.

Cuento contado, cuento terminado.

Dentro de la multiplicidad de interpretaciones que pueden realizarse acerca del sufrimiento de la mujer, como el abuelo Marceliano explica, esta narración tiene un elemento que construye la trama de la historia general: la yuca que se trabaja en la chagra y es alimento esencial para la vida del pueblo murui.

En este sentido, la narración del pájaro flautero permite poner en relación tres elementos importantes: el trabajo en la chagra como cualidad de un hombre que le sirve a una mujer, la lealtad que tiene la mujer con su palabra y con su marido, y la importancia de mantener siempre yuca sembrada. Es importante comprender que la yuca es una de las tres plantas tradicionales del pueblo murui, con las que se realizan la caguana – que no debe faltar nunca en el mameadero – y el casabe como alimento de la vida familiar. En la narración anterior sembrar yuca es una condición que le pone la Boruga a la mujer, para enseñarle el camino de regreso a casa después de haber faltado a su palabra.

El sufrimiento de la mujer está en constante relación con el trabajo que supone sembrar, cosechar, cargar el alimento: la yuca (como opuesto al deseo carnal). Y es el hombre el que sabe acompañar esta labor, aquel que debe ser cuidado y a quien se debe lealtad. Ya en este momento se pone en evidencia la importancia de la yuca como elemento vinculante, para establecer relaciones sólidas entre los hombres y las mujeres.

El cuento que se presenta a continuación⁴ es “La mujer diablo”, pues en esta narración vuelven a mencionarse la yuca – caguana y casabe –, en relación con el manejo correcto del ambil de tabaco y el mambe de coca. En la narración se irán comprendiendo las preparaciones de yuca como alimentos de mucho valor.

2.3.2. La mujer diablo.

El abuelo cuenta este relato y al terminar dice: “ahí estamos barriendo, arreglando” (Ariza Moreno, 2015). Esta historia cuenta que en una época los abuelos (padres y madres) vivían en la maloca y se iban todos los días a trabajar a la chagra con machete y canasto, dejando la caguana preparada y a sus niños solos. Cuando los abuelos regresaban ya no había caguana.

Cansados de la situación, el cacique le preguntó a los niños: “¿Qué pasa con la caguana, muchachos, ustedes que viven aquí en la casa?”. Los niños respondieron: “Es una abuela grandota y barrigona que trae un canasto y nos pone a bailar. Ahí tomamos caguana bailando. Pero cuando ustedes vienen cerca, ella se va”.

“Esa noche, los abuelos, los grandes sabedores, mambearon y chuparon ambil. Le cogieron el espíritu a la vieja”. Al día siguiente se fueron y esperaron a que ella llegara y

⁴ Se reproduce aquí en una versión resumida, intercalando en el texto citas literales del narrador, don Marceliano Cobete (Cobete, 2015c).

cantara, y entonces regresaron. Cuando ella los vio llegar, se escapó, pero los niños les indicaron el camino para encontrarla. Alrededor de la casa “encontraron ese gusano de guamo”. “Sentada con esa barrigota llena de caguana, la viejita cantaba” y cuando ellos le preguntaron por qué se tomaba la caguana, ella respondió que tenía mucha sed. Los abuelos la golpearon hasta reventarla. Marceliano Cobete explica que “en ese tiempo no había barro. Nace el barro de ese gusano. Por eso donde hay gusanos, ellos se cagan y eso se vuelve una melcocha”.

Ella tenía un compañero que era el diablo, quien llegaba y se llevaba el casabe y todo lo que había en el canasto. En su lugar dejaba ñame de monte. Entonces volvieron los abuelos a preguntar a los niños: “¿Qué hacen con la comida (el casabe)? ¿Quién se la come?”. Uno de los niños dijo que una mujer venía, cantaba y bailaba. Cuando llegaron los abuelos ella se escapó. Furiosa de verse expuesta, hizo un canasto grande de puro guamo, invitó a los muchachos y los emborrachó. Los puso en el canasto y los despedazó, excepto a uno que alcanzó a esconderse en el techo de la maloca, pues no cupo en el canasto.

Por donde ella caminaba “iban quedando dedos, brazos, pies, cabezas, destrozados. Y cuando llegaron los grandes caciques hicieron una reunión; hicieron buena mambia, buena coca y trabajaron”.

La vieja llegó a un palo donde vivía gente: chimbe, boruga, culebra, toda clase de animales. Los abuelos la siguieron hasta encontrarla y mataron a todos esos animales. Ella no respondía a lo que preguntaban. “Por ese motivo el estómago de nosotros es un canasto. Ahí nace la enfermedad, pero al mismo tiempo estamos arreglando, estamos arreglando...”.

La narración de “La mujer diablo” pone en relación el canto y el baile como elementos que pueden servir para distraer cuando se hace mal uso de los alimentos que se preparan con la yuca. Así como en otras narraciones, sirven para curar, como lo cuenta Marceliano Cobete en

otra narración, “El Salado”⁵: “hay un pájaro que canta [canto]. Está curando lo que se está dejando y a los que van a nacer”.

Con relación a los bailes tradicionales, estos se encuentran relacionados con los 4 pilares de la maloca y los 4 seres espirituales que la componen (mencionados anteriormente, en el capítulo 1). Estos bailes se realizan según la época del año, algunos de estos son el baile de frutas y el baile de cacería, como lo explicó José Muñoz durante enero de 2016, en su casa, leyendo un pequeño cuento que transcribió de su padre:

Buinaima y Buinano: ellos vivían muy felices, hasta que aparecía la mujer de los sapos, quien, envidiosa, devoró a Buinano; devoró a Buinano y se hizo parecida a ella para quedarse a vivir con él. Pasado un tiempo Buinaima descubrió la mentira, pisoteó furioso a la mujer falsa y ella vomitó a la verdadera esposa, que estaba a punto de dar a luz. La mujer buena se convirtió en una charapita y le dijo al marido: – Nuestro hijo va a ser la primera planta de yuca, cuídala–. Buinaima así lo hizo y cuando la mata de yuca tuvo ramas, repartió la primera yuca entre todos sus hijos: al mayor la rama más grande para que hiciera el baile de la charapa; al segundo hijo, le dió otra rama y su baile es el de la cacería; al hijo menor le dijo: – Ten esta rama, que es la del baile de las frutas –. El tronco de la mata de yuca, es para mí y es mi propio baile. (Muñoz, J. 2016c).

Horacio Calle e Isabel Crooke, en su artículo “Los Huitotos – notas sobre sus bailes y su situación actual” (Calle, Crooke, 1969), complementan información sobre este tema, mencionando que existen bailes uitotos relacionados con el mito de la creación, los cuales

⁵ Grabada durante la prima fase de campo, por motivos de espacio no se incluye en el presente trabajo.

son, principalmente: “el baile del *Yadico*”, “el baile de *Menisai*”, “el baile de *Zuke*” y “el baile de *Yuag*”, entre muchos otros que realiza el pueblo murui. El baile del *Yadico*, dice el mismo autor, representa el tronco principal de la yuca, y *Menisai*, *Zuke* y *Yuag* son los bailes que corresponden a los tres hijos de *Buinama*, como se explica en el cuento corto transcrito por José.

Teniendo en cuenta lo anterior, y al comprender el lugar que ocupan los bailes como pilares del pueblo murui, vemos en el relato “La mujer diablo” cómo se presentan la caguana y el casabe como alimentos de gran valor, que son arrebatados por la “mujer diablo”, a quien pueden atrapar solo con el trabajo que los abuelos realizan al mambear y chupar ambil. El canasto donde se pone la yuca de los abuelos y donde fueron puestos los niños, es el estómago, en el que nace la enfermedad y al mismo tiempo la cura.

De esta manera, Marceliano cuenta los relatos anteriores, relacionados con el manejo de las plantas tradicionales, su importancia para el sostenimiento del pueblo murui-muina y después dice: “Yo ya le conté cómo fue la creación del mundo”, dando a entender que estos procesos son indisociables. En este sentido, la creación del mundo tiene directa relación con el trabajo de la chagra, la lealtad de la palabra de la mujer y la siembra de yuca (cfr. “El pájaro flautero”). Al mismo tiempo, entra en relación con el cuidado del equilibrio cultural, que en el caso de la “mujer diablo”, se manifiesta al recuperar el manejo correcto de las preparaciones de yuca (caguana y casabe), y de cómo este equilibrio se hace posible a través del mambeo que los sabios abuelos realizan en la noche.

Estos relatos, aunque se cuenten como historias sin tiempo, pues están referidas a un tiempo mítico, constituyen el sostén de la comunidad. La vida diaria de las familias entra en relación directa con prácticas de manejo de plantas tradicionales, para trabajar la chagra, sembrar yuca y demás alimentos, pilar mambe y mezclar ambil. En ello se basa el equilibrio

necesario para sobrellevar las duras rupturas que se viven entre el territorio mítico y el territorio donde habita hoy la comunidad.

Es importante resaltar que, en un relato complementario, doña Rosa Macicaya, esposa de Marceliano, nos permite conocer, con claridad, el lugar que ocupa el buen manejo de la yuca y la importancia de su uso, que se convierte en tejido de la vida en comunidad al unir la cotidianidad del trabajo de la chagra y el trato de los alimentos, con la espiritualidad en el mambeadero.

Al respecto, dice doña Rosa (Macicaya, 2015), con relación a la yuca: “lo tradicional es la comida nuestra” y es importante prepararla bien, pues es un saber que pasa de abuelas y madres a hijas y nietas, para que el cuidado del alimento que la mujer da su marido, para que él pueda hacer su trabajo, dé equilibrio espiritual en las noches de mambeo. Así, se concibe como fundamento del equilibrio cultural. Dice doña Rosa:

En primer lugar, nosotros tenemos la chagra. En la chagra, uno siembra la yuca brava, la yuca dulce, la yuca para rayar y para sacar el agua para tomar, los que mambean. De yuca brava, hay varias clases, pero son tres no más: la brava, la dulce y la *fareka*, *farekatofe*, esa es la yuca para tomar, la que uno raya y hace el agua de panela. Los que mambean, la toman de noche para refrescar el corazón.

Las mujeres cocinan eso, la yuca. La yuca brava sirve para madurar, para hacer el casabe. La yuca dulce para rayar, para sacarle el almidón y hacer la caguana. Esa nunca falta en la maloca. A cualquier momento, usted llega cuando está la gente ahí reunidos, pues nunca falta la caguana. Todo el tiempo está sentada la olla. La que vive en la maloca, ella madruga de una vez a hacer la caguana. Todos los días hay caguana: de milpeso, de canangucho, de piña.

Y el agua para hacer el ají, el agua del casabe, es de la yuca madurada. Madrugan las ancianas y a las tres de la mañana ya están prendiendo el fogón, cocinando la melaza esa.

El “matafrío” se usa para exprimir la yuca. Uno lo exprime y lo exprime y esa agua que cae es para melar, esa no se bota. Después de exprimir la yuca uno la machuca y vuelve y la cierne nuevamente. Y ahí uno ya va haciendo la torta. Si usted va a hacer faraña, pues hace una parte faraña, otra parte lo remoja para hacer envueltos. Y ya con eso, cuando se está melando el ají, pues cuando ya se mela usted le echa el ají. Porque ella sola no va a quedar picante, tiene que echarle el vinagre para que quede picante. De ahí, pues ya queda para comer el casabe.

Las abuelas se brindan de unas a otras, hacen intercambio de casabe. Por eso mi mamá decía que hay que saber quien hace casabe bueno. Hay que hacerlo bien, para que su marido coma cosas buenas y no quede mal hecho. Entonces las que hacen casabe tienen que ponerse las pilas y hacer las cosas bien hechas para que coma el marido o una gente que llega para brindarle. Cosas bien hechas. Si está mal, usted no sabe hacer, no cuida a su marido. Ahí están rechazando las abuelas. (Macicaya, 2015).

De esta manera, el alimento se concibe como realización humana y su cuidado se relaciona con el equilibrio del mismo territorio, pues a través de estas preparaciones, se mantiene el vínculo entre la vida cotidiana y el territorio sagrado, es decir, se establece la humanidad. Ya lo dirá Urbina Rangel cuando se refiere al *rafue*:

El *rafue* es una palabra ya purificada, referida a los actos culturales más decantados, más probados, repetidos, como son los que aluden al alimento

cultivado y procesado, especialmente cocinado; aquel cuya ingestión va a permitir que el hombre sea humano, en un mundo humanado, mundo último, superación de los anteriores – que son como borradores, pero que mantendrán por siempre su secreta presencia con toda su fuerza (Urbina Rangel, 2010, p. 18).

Teniendo en cuenta lo anterior, será necesario comprender la manera en que la comunidad recibe estas historias y las dificultades que se encuentran en la necesidad de dar continuidad a las prácticas tradicionales, como se verá a continuación.

2.4. La comunidad y la palabra que se entrega

Al preguntar si en algún momento han pensado en reunirse todos, en comunidad, para hablar de estas historias, teniendo en cuenta que los cambios a los que se han visto enfrentados tienen fuertes repercusiones en su forma de vida actual, el abuelo responde:

Nosotros muchas veces nos debilitamos, perdemos nuestra vocación de sabiduría, cuando hay dos cosas en una comunidad, o sea, dos remedios para ser más claro. Entonces, el uno jala para un lado y el otro hala para el otro lado. Ahí nosotros perdemos. Ahí uno pierde la dinámica que uno conversa. Entonces el pueblo murui tiene su *jibina*, su *d+ona*, su *farekatofe*. Eso es propio de él. Pero acá, nosotros tenemos otro remedio llamado yagé, el yagé también habla, dice cositas muy buenas, pero ese es una película, ese es una borrachera. En cambio aquí uno no se emborracha, pero está hablando, está diciendo, está explicando. (Cobete, 2015b).

El resguardo de Tukunare es un territorio habitado por culturas diversas. En él convergen prácticas y saberes, lo que hace necesario, para el pueblo murui, fortalecer su identidad y los vínculos con el territorio ancestral sagrado.

Al preguntar cómo está el proceso de reunión para el fortalecimiento de su cultura, el abuelo dice: “nos falta mucho, ¿no ve que estamos poquitos? Porque hemos perdido nuestros derechos, nuestra propia identidad y ¿por qué? Porque estamos aculturizados. Eso es lo que nos falta” (Cobete, 2015b).

Por esta razón, para el caso de Tukunare, es posible afirmar que el hilo conductor que conecta lo ancestral con la vida presente, a veces pierde equilibrio y se hace débil. Solo gracias a la recuperación de la palabra que se cura, se mamea y se entrega, la comunidad empieza a vivir de nuevo.

Abrir el mameadero es una forma de convocar a la gente – el pueblo murui – a despertar, como el mismo abuelo reconoce en párrafos anteriores, porque abrirlo es también negociar con la sociedad dominante, con las nuevas prácticas que han llegado a la vida cotidiana de la comunidad y de esta manera, direccionar el camino a seguir. Si no se abriera el espacio propio de la palabra verdadera, aquella que es entregada por el Padre Creador, *Moo Buinaima*, Dios, Jesucristo, a través del manejo correcto de las plantas tradicionales, todos seguirían dormidos. Entonces mamear es una forma de despertar.

Cuando el abuelo menciona la palabra aculturación, en la narración anterior, aparece una imagen del lugar en donde él y su familia viven: “en la casa del abuelo está encendido el radio. Marceliano Cobete saca una biblia que él tiene en lengua uitoto, abre una página, la mira y ahí termina la primera parte de esta investigación” (Ariza Moreno, 2015).

En el mismo sentido, es importante resaltar que las historias fueron contadas en español por decisión del abuelo Marceliano Cobete, lo que hace aún más evidente lo que él llama aculturación y la necesidad de hacer una negociación constante con la cultura dominante, ya que no puede ni es de su interés, entregar su “fuerza indígena”.

El abuelo canta una canción en lengua. Y luego dice: “vaya aprendiendo, después no vaya a decir que yo la estoy llamando solamente para estar sentados. Este es el modo de mambear, doña Filomena⁶. Así mambeamos nosotros los indígenas: contando cuentos, contando oraciones, contando cualquier cosa que esto es un bien para nosotros, cuidando el ambiente, cuidando nuestro territorio. Pero hay que saber. Yo por lo menos, si me pongo a hablar en idioma, usted no entiende, por eso le estoy contando en español”. Y continúa diciendo: “es que yo le hablo claro. De una vez voy explicando lo que voy diciendo, con alguna que otra palabra en lengua”. (Ariza Moreno, 2015.



Fotografía 2. Casa del abuelo Marceliano Cobete, julio de 2015. Tomada por Moreno, B.

⁶ Apelativo que don Marceliano decidió adoptar para dirigirse a mí en nuestros diálogos.

Capítulo 3

Jitoma y Kechato: el mito inagotable, inacabado y vital

En este capítulo se contará la historia de *Jitoma y Kechato*, que a diferencia de las anteriores, permitió abordar con mayor claridad la complejidad del territorio de Tukunare, constantemente recreado, rehabilitado y nombrado por las personas que lo habitan.

Tanto Konrad Theodor Preuss en los años '20 ya había recogido este mito en las comunidades que vivían sobre el río Igaraparaná. La obra de Preuss, escrita en dos volúmenes y titulada *Religion y mitología de los uitotos*, es una recopilación bilingüe uitoto-alemán (Preuss, 1994). De este autor se revisó el primer volumen, donde se encuentra el mito de *Jitoma y Kechato*. Juan Álvaro Echeverri, más recientemente, realizó un estudio junto al abuelo Hipólito Candre en su necesidad de poner por escrito, para la educación de generaciones futuras del pueblo Murui, la cultura oral sobre la cual recae el equilibrio del territorio (Echeverri, 2015; Candre, 2015).

Este mito permite comprender que el resguardo de Tukunare se encuentra en constante tensión y acuerdo, dado que muestra el encuentro entre la autoridad tradicional del resguardo, Marceliano Cobete y otra de las personas que hace parte de la comunidad, José Muñoz. Por otra parte, este mito se convirtió en “un hilo conductor”, durante las dos etapas del trabajo de campo, puesto que cuando la autoridad tradicional lo narró, tiempo después José Muñoz fue el que dio explicaciones a la antropóloga (con sus variaciones), para que ella entendiera la palabra del abuelo.

Es importante reconocer que los mitos se diversifican a medida que se vuelven a contar en el tiempo y en el espacio, tal como plantea Urbina Rangel y ya que esta es su naturaleza:

Lo creado siempre requiere de una nueva creación, que al tratar de englobarlo, resulta diversificándolo, agregando algo: con un poder opuesto jamás se habría salido de la nada o lo que es lo mismo, del paraíso, de la uniformidad esencial: sería, en el fondo, el aburrimiento absoluto, aburrimiento del que salieron los dioses cuando tuvieron la buena idea de crear al ser humano, un ser díscolo, travieso, que no hace otra cosa que inventar mundos nuevos y nuevas divinidades. [...] Todo mito queda, en cierta medida, abierto. Nunca concluye del todo. Su trama se despliega y continúa en otros relatos. Es una manera de continuar fraguando la creación. Ya sea porque con los mitos se descubren nuevas facetas de la realidad, o bien porque se generan. [...] De ahí el papel dinamizador del mito, siempre abierto a constelar de otra manera, para enriquecer aquello que se piensa. [...]. La variación es su esencia. (Urbina Rangel, 2010, p. 23).

Tal como habíamos venido planteando en el capítulo dos, los relatos míticos se avivan con la voz que cuenta, se completan en el momento presente y, por lo tanto, siempre quedan abiertos, inacabados. El mismo Marceliano Cobete contará el mito de *Jitoma* y *Kechato* como si él estuviera llegando junto a los dos hermanos, al lugar donde concluye la historia, como si el mito se volviera a vivir cada vez que se cuenta.

Habiendo aclarado la diversificación “abierto a nuevas constelaciones”, que es esencial a la palabra mítica, podemos encontrar en el resguardo de Tukunare dos versiones que además de distinguirse en ciertos elementos de contenido, en datos concretos acerca de la historia, ponen de manifiesto la complejidad de llegar a acuerdos en torno a la forma con la cual se entrega la palabra mítica.

Hasta cierto momento de la narración, como se verá a continuación, el mito de *Jitoma* y *Kechato* es contado a una sola voz (la voz del abuelo Marceliano Cobete). En el momento en que muere la madre de los hermanos “huérfanos del sol” (como escribe Echeverri, 2015), ellos inician una búsqueda incansable, que inicia con la necesidad de encontrar fuego para quemar el cuerpo de su madre muerta (como es la tradición), hasta el encuentro con el trueno. Esta búsqueda, sin embargo, se verá acompañada, en la segunda parte, por una segunda voz, pues José Muñoz, vendrá a redescubrir la narración del mito y empezará a alimentarla.

3.1. *Jitoma* y *Kechato* en la voz de Marceliano Cobete⁷

Don Marceliano (2015c) comienza a narrar el nacimiento de *Jitoma* y *Kechato*:

Una vez había un señor llamado Monakorei.

Ese señor tiene dos hijos y la mujer, pero esos dos hijos eran pequeñitos.

Uno se llamaba Jitoma, otro se llamaba Monayimo.

Pero estos sinvergüenzas, salieron deportistas y un día jugando, Jitoma pateó al hermano.

¿Quién sabe a dónde lo mandaría? Yo no sé por dónde fue a parar. Fue a caer a la mar.

Entonces comenzó este Jitoma a preguntarle a la mamá:

– ¡Ay!, mamá –dijo– ¿y mi papá dónde está?

– Ustedes no tienen papá -.

–¿Y entonces cómo hizo para tenernos? -.

–A usted lo hice dentro de mi mano – respondió ella.

–¡Hábleme de mi hermano!

⁷ La forma en la que se divide la narración es funcional a la investigación para una mejor comprensión del mito.

–No, a ustedes los hice en esta rodilla. Tanto preguntar... –le dijo la mamá.

- Vea, a usted lo hice del huevo del picaflor -.

Corrió el Jitoma y buscó el huevo del picaflor, y sí lo trajo, sí lo trajo.

- Bueno mamá -, dijo Jitoma, - aquí esta el huevo -.

–Ah bueno –, contestó ella, - tranquilo -.

Y la mamá consiguió un pedazo de tiesto nuevo y lo puso ahí en la orilla del fogón

y ahí puso el huevito, quién sabe cuántas horas o cuántos días.

Un día estaba el Jitoma: – jitomaia+y+no+– cantó.

No sé cuantas veces lo engañó así a su hermano.

Jitoma entonces buscó una espina de la palma de coco, le chuzó las patas, le reventó un ojo y por eso es que se llama Kechato (los blancos dicen tuertos ¿no?).

Bueno y como ya quedó tuerto, volvió a salir de allá.

Pero este otro sinvergüenza no se había ido. Las puertas anteriormente eran de hoja, escondido, salió ese Kechato de ese huevito y Jitoma lo agarró con toda la fuerza.

–Hermano – dijo – ¿dónde estaba?

– Quieto, quieto, que usted ya me reventó el ojo, no me moleste –,

le dijo Kechato a Jitoma.

Bueno ahí ya conseguimos el hermano de Jitoma, él se llama Kechato.

Jitoma y Kechato le preguntan a su mamá,

comenzaron los dos hermanos a preguntarle a la mamá:

– Bueno, y ¿quién tumbó ese palo? -.

– Pues yo– dijo.

– Bueno, mamá, pues yo quiero ver si es cierto que usted tumbó ese palo,

¿por qué no tumba ese palo? -.

–¡Claro!– dijo.

*La vieja cogió el hacha, no eso estaba todo mordisqueado,
en cambio el que estaba tumbado del papá estaba parejo.*

–No, está diciendo mentiras– dijo.

Comenzaron esos dos hermanos a jugar con flechitas.

Cogió el Jitoma y le dijo a la mamá:

*–Por eso es que a un niño no se le puede negar el papá, porque los hijos le buscan la forma
cómo llegar: ¿cómo murió? ¿qué pasó? ¿dónde está el papá?*

Bueno, Jitoma le dijo a la mamá:

–Bueno, mamá, pero yo quiero que me diga dónde es que está nuestro papá...

¿Qué pasó? ¡Cuéntenos la verdad!

*–Le voy a contar... Su papá se fue a matar un yaiño⁸ y de ahí se cayó,
a garrotear ese animal, y ahí se murió.*

Y como Jitoma ya tenía hermano le dijo: – ¡Vamos hermano!–.

Lo llevó por allá a una punta, lo empujó, no, ¡Jitoma cayó parado!

–Mamá, nos está mintiendo, no quiere decir la verdad–, dijo.

*– ¡No! mamá usted está mintiendo, ¿dónde está mi papá, dónde se murió?,
ya no me mienta más –.*

–No, vea, su papá se fue al monte y pisó una culebra, lo mordió y se murió–, dijo.

*Se fue, buscó una equis, la botó al pie del hermano,
estuvo por todas partes la culebra pero no lo mordió.*

*–Mamá, no quiere morder, ¿dónde está? –, dijo– si así fuera,
ya me habría mordido ese animal. –No, no, no, está mintiendo–.*

⁸ *Yaiño* en lengua murui significa “perico”.

Prosiguió luego don Marceliano (2015c) con el relato de cómo *Jitoma* y *Kechato* aprendieron a flechar:

Ya estaban grandes, estaban jóvenes, ya comenzaron a matar, comenzó a matar mariposa.

*Pero toda esa gente le decía que si les iban a decir quién mató a su papá,
pero todo era mentiras, todo era mentiroso.*

Comenzaron a flechar pájaros, de todos a todos.

Por eso, esos pájaros que vuelan, esos fueron flechados por ellos.

Flecharon cuanto pájaro y más sangre en cantidad, no poquitos.

*Pero no duraba la comida, la comida no duraba, porque la mamá le llevaba la cacería
al mozo, para darle de comer.*

Ahí es donde empieza a entrar Gaimo, donde Gaimo era que llegaba la mamá.

– Estoy más aburrida...– decía ella.

A lo último ya me flecharon los carpinteros, unos pequeños, de esos pequeños.

Ya le dijo Kechato a Jitoma:

*– No, hermano, no los cure más, que nuestra mamá nunca nos dice nada,
en vez hay que curar al halcón.*

Todos estos animalitos murieron.

Como para adelantar el cuento, bueno, llegó ese carpintero grande, estaba comiendo uva.

Por eso es que esos animales comen uva, dañan la fruta, por esa razón. Cayó el animal.

–“kueyi+yana, kueyi+ yana”, yo sí le voy a decir la verdad – dijo el carpintero a Jitoma.

–“ja+ danore, ja+ danore”, no, no, no– le dijo Kechato a Jitoma.

Y Jitoma curó al carpintero.

– Bueno, le voy a contar la verdad , dijo el carpintero.

– *Las cosas son así: a su papá lo mató fulano fulano.*

Su mamá, ya se estuvieron bañando y se lo comió, se fue al río y este se llama Gaimo -.

Ya sabían la verdad, lo que no sabían era cómo coger, cómo matar a Gaimo.

Estos dos siguieron cazando cacería y el carpintero dijo:

– *¡Vea! Para que usted no esté preguntando tanto, yo vivo ahí donde vive Gaimo, el tigre.*

Dijo: – Ese Gaimo se comió a su papá –.

– *Y por esa razón, ese Gaimo se come la cacería que ustedes cazan -.*

– *Y mire, toda la tarde su mamá se va llevando casabe, llevando cacería.*

Yo vivo allá, toco mi maguare, toda la tarde –, dijo.

– *No es sino que hagan una cacería bien grande y la llevan –, dijo.*

–*Esta tarde voy a sacudir allá a la entrada de la maloca, ahí está la bodoquera,*

ahí está el veneno, ahí están todas las flechas, ahí están,

con eso ustedes pueden matar a Gaimo.

– *Y su mamá lleva el casabe en bolso y para matar, usted tiene que hacer esto:*

envolver un comején en la hoja de yarumo blanco, como casabe –, dijo.

Ya tenían todo, ya tenían todo listo y ellos ya no tenían cacería suficiente.

Y un día le dijeron a su mamá:

– *Queremos que nos haga un fiambre grande. Nos vamos de cacería lejos -.*

Ya tenían bodoquera, ya tenían todo, ya estaba bien analizado.

Eso ya habían tocado el palo donde vivía Gaimo. El bañadero está por ahí.

–*Gaimo sale es aquí, así–, les dijo el carpintero.*

– *Su mamá llega y toca ese bejuco.*

– *Él sale, pero el que sale primero, ese no es.*

Ese es el secretario, después de eso sale Gaimo.

– *Gaimo tiene unos testículos grandes.*

Entonces, Jitoma y Kechato le dijeron a la mamá:

– *¡Ay! mamá, pero es que las flechas de nosotros, ya no quieren matar pájaros,
ya no quieren matar nada –.*

–*¿Usted no sabe de veneno? – dijeron ellos.*

– *¡Claro!– dijo la mamá.*

– *Yo sé de veneno, vaya traiga la flecha, échele veneno
para que puedan matar pájaros, ¡tapen sus ojos!– dijo.*

Ambos se los taparon, Jitoma sí se tapó los ojos.

Pero Kechato estaba mirando por entre sus dedos.

–*¡Nuestra mamá no echó nada, no echó nada de su vagina! – dijo Kechato.*

–*¡Bueno señores!– dijo la madre, - Ya, con esto matan pájaros,
con esto matan cacería grande– dijo.*

– *¡Claro mamá!– dijo Jitoma.*

–*¡Con esto matamos churuco, venado, lo que sea!–. Jitoma estaba contento.*

– *¡Hermano!– dijo Kechato.*

–*Oiga, hermano– dijo. –Mi mamá no ha echado ningún veneno–.*

–*¿Por qué? -, dijo Jitoma.*

– *Yo estaba mirando, la vagina de ella es veneno. Ella tiene un veneno ahí.*

*Mataron ese día micos, venados, y la mamá, inocente, cogió los animalitos,
los arregló ahumaditos ella, los ahumó. Muy a las seis, se perdió la mamá.*

– *Es cierto lo que nos contó el carpintero, mañana vamos a hacer fiesta – dijo Jitoma.*

Esa noche ellos disfrutaron y se reían, desayunaron y se fueron a matar animales.

La mamá estaba en la chagra; ellos cogieron una hoja de yarumo y también consiguieron

un comején, después los envolvieron en la hoja de yarumo blanco.

–¡Bueno–, dijo Jitoma a Kechato,

*– usted se va a hacer el trabajo, va a dejarle la comida a Gaimo
en el lugar en que nuestra mamá le deja —.*

Kechato hizo la tarea encomendada por Jitoma y movió el bejuco tres veces.

– Hoy llegó la comida temprano– dijo Gaimo.

*El secretario salió y miró que sí estaba la comida. Entonces salió a mirar Gaimo
y lo flecharon, en el primer flechazo él del susto volvió a su casa, luego salió otra vez
y volvieron a flecharlo por segunda vez. Y con el segundo flechazo ya cayó al suelo.*

*Cuando cayó, lo primero que le cortaron Jitoma y Kechato fueron los testículos,
el cuerpo de Gaimo fue repartido entre los pájaros, al pájaro llorón le dieron una parte
y al resto de pájaros les repartieron las otras partes del cuerpo.*

Solamente se quedaron con la cabeza y los testículos;

la cabeza la cocinaron para poder sacar los dientes, para hacer collares.

Con la viruta de los colmillos, ellos maldijeron y nace una hormiguita,

llamada la majiña⁹.

Cuando rompieron los dientes, estos fueron perforados con espina de palma de coco.

En este punto de la narración Cobete descansa, como se puede apreciar en el *Diario de campo*:

Y luego el abuelo Marceliano dijo: “bueno ahí vamos hasta la mitad, vamos a descansar”, y les preguntó a todos si habían oído esa historia y luego continuó diciendo “eso es lo que llamamos *bakak+*, *rafue*”. Y Franklin tocó el *maguaré*

⁹ Hormiga diminuta y de picadura muy dolorosa.

de la maloca. Y luego Marceliano agregó: “Bueno, vamos a seguir” (Ariza Moreno, 2015).

Entonces Jitoma le dice a Kechato:

—¿Bueno hermano, ahora qué vamos a hacer? —.

Y Kechato le responde: — No, hermano, ¿no dice que usted es poderoso?

Es Jitoma y también es Buinaima, ¡pues vámonos para el cielo! —.

Entonces empezaron a hacer los bejucos, ahí comenzaron a nacer diferentes bejucos para subir al cielo y resulta que allá arriba estaba el wuara, que mordía la punta del bejuco,

por lo tanto ellos no podían subir, entonces volvieron y pensaron.

Cogieron el bejuco-escalera y de ahí subieron con todo el cargamento.

En el camino se encontraron al pájaro Tobayo o “facue”,

la hermana de Jitoma y ella les dijo:

—¡Oigan, hermanos, llévenme con ustedes!—

Y ellos le respondieron: —Mmm... ¡usted estaba por aquí!

¿Porque no nos contó cómo fue que desapareció mi papá? —.

Y no la quisieron llevar con ellos.

Por eso es que los hermanos son malos con las hermanas.

Hasta este momento se ha escuchado el relato solo en la voz del abuelo Marceliano Cobete (Cobete, 2015c). De ahora en adelante, la narración del mito será intervenida por las palabras de José Muñoz (Muñoz, J., 2016c), quien consideró necesario aclarar partes del mito, corregir algunas palabras y expresar su conocimiento del relato, desde su tradición, siendo ésta distinta a la de Marceliano Cobete. Las intervenciones de José Muñoz no fueron realizadas en el momento en que el abuelo Marceliano narraba y mambeaba. Por el contrario, José Muñoz

tuvo oportunidad de escuchar las grabaciones de la historia y por esta razón, encontró importante hacer aclaraciones. Puede decirse que la narración fue intervenida.

Como se verá a continuación y por claridad del lector, será necesario ubicar las intervenciones de José dentro de la misma narración realizada en el mambeadero (aunque se haya dicho ya que no ocurrieron de manera simultánea) y se entregan de esta manera, para comprender dónde y bajo qué criterios interviene José en la presente narración. Por lo anterior, es necesario tener en cuenta las palabras de José Muñoz, según lo registrado en el *Diario de campo*:

Cuando José Muñoz intervino en las explicaciones del mito, dijo que era para aclarar ciertas partes de la palabra de Marceliano, pero que el trabajo real, desde un principio, era con el abuelo, con la autoridad y que él no podría dar toda su versión. Entonces, él simplemente era una persona que podía dar claridad a la investigadora (Ariza Moreno, 2016).

La voz de Marceliano prosigue relatando la muerte de la mamá de *Jitoma* y *Kechato*:

Y siguieron su camino. En el camino se encontraron a la mamá, y la mamá les dijo:

–¡Ay, hijos, ustedes no saben! El ratón se comió toda mi yuca, ya no hay yuca,

yo quiero comer carne, ¡hace tiempo que no como carne!

Vayan y hagan trampa para matar los ratones, +reg+ –.

–Hijos, vengan a mirar mis pies, porque tengo niguas, mátenlas!

En el primero, me echan achiote y en el segundo me le echan carbón -, dijo.

Entonces la mamá les preguntó: –¿Hijos ustedes ya armaron la trampa? –.

– No –, contestan ellos. Entonces la mamá les dijo:

– Hay que armar la trampa para que vayan a la madrugada a revisarlas.

Hay ratones grandes que no mueren rápido; si ustedes ven que la trampa se mueve,

hay que pisar la trampa para que pueda morir el animal –.

*A eso de las cinco de la madrugada Jitoma y Kechato salieron a revisar la trampa
y vieron que la trampa se movía. Entonces ellos pisaron la trampa
y mataron al ratón, miñ+e¹⁰.*

*La mamá se había convertido en ratón. Jitoma y Kechato recogieron el ratón
y se fueron a la casa y cuando llegaron a la casa dijeron en idioma:
– ¡Mami, ya llegamos! -, y la voz de la mamá cada vez era más suave.
– Mmmm...– Ellos entraron a la casa y no encontraron nada,
fueron a revisar el fogón y el fogón estaba apagado.*

Kechato le dijo a Jitoma: – ¿No será que matamos a nuestra mamá? --.

*Y regresaron a mirar el ratón y le miraron las patitas,
la señal que ella había les había dejado y en efecto habían matado a la mamá.
Entonces ellos se pusieron a llorar.*

*En ese tiempo las personas no se enterraban, sino que se quemaban,
pero ya no había candela, entonces Jitoma le dijo a Kechato:
–Vaya y conviértase en picaflor– dijo.*

*Y Jitoma le puso un pedacito de carrizo, un pedazo de algodón de raia¹¹
en la garganta al picaflor.*

José Muñoz explica, acerca de lo contado por Marceliano:

¹⁰ Ratón.

¹¹ Hormiga pequeña que vive en la copa de los árboles y su nido es como un musgo de algodón.

Jitoma le dice a *Kecha*: - ¿Qué hacemos ahora?-, entonces *Kecha* le dice a *Jitoma*: - ¿no dice que es fuerte, que usted es poderoso? ¡Vamos a buscar la candela! -. Entonces, bueno, ahí varía un poquito, varía cuando los hermanos sacaron el rayo, sacaron todo eso [la candela y todo lo demás], porque ellos pasaron muchos obstáculos, muchos problemas. Pero sobrevivieron [sic] el reino. Entonces eso es parte de una nueva actividad que tiene oraciones, tiene *bakak+*, *bakak+* es cuando usted quiere aprender, pues bueno usted dice: - Abuelo, mire, que por este lado me gustó -. Entonces dan oraciones, hasta aquí hay una oración, ahí está curando enfermedad. Cuando ellos hablan de candela, cuando la fiebre está en alto grado, ahí ya le enseñan la medicina, qué planta usted puede coger para curar, para enfriar el cuerpo. Entonces todo eso va con muchas enseñanzas, pero como la está contando así de rápido, entonces solo estamos en historia, no estamos buscando una planta que sirva para curar. Pero ahí está todo... Porque no mira que ellos cuando cogieron el rayo [pues hacia el final de la historia *Jitoma* y *Kechato* encuentran el rayo], se probaron porque *Ameone* les dijo: - Bueno, ¿ustedes saben utilizar eso? -. Ellos le dicen que sí, entonces les dice: - Bueno, entonces pruébenlo con sus manos y llega él y lo saca y lo vuelve nada a *Jitoma*. Y vuelve y lo sopla.

Por eso los abuelos dicen que cuando están en una curación, que él abuelo [soplo] así. Cuando Dios hizo la tierra, eso sopló y formó la tierra. Entonces eso va en esa narración, todo lo que se sopla, por eso dicen: -Hay un paciente-, y el abuelo lo que hace es soplarlo, pero al soplar tienen muchos significados también eso.

El abuelo Marceliano continúa:

Jitoma le dijo al picaflor:

–Vaya a la orilla del mar. Ahí está mi tío haciendo una balsa de chonta y la hija está cocinando, pero usted cáigase por el lado de arriba de la orilla, para que ellos vean que usted se está ahogando y lo recojan –, dijo Jitoma.

Y eso hizo Kechato. Cuando llegó a la orilla del río, hizo como si se estuviera ahogando y la hija al ver que se estaba ahogando el pajarito, le dijo al papá que lo recogiera para tenerlo como mascota y ella recogió alimento para darle al picaflor, pero él no quería comer, lo que sí quería era comer candela.

Entonces la hija le dijo al papá que el pajarito sólo quería comer candela y el papá le dijo:

–¡Pues dele candela! –.

Y entonces el picaflor seguía recogiendo chispas de candela.

– Papá, mi animalito quiere es pura candela –, dijo ella.

Y él le responde: – ¡Pues dele un tizón! –.

Y le dio el tizón y en un descuido el picaflor se fue volando

y la hija le dijo al papá: – ¡Papi mi animalito se fue! –.

Y el papá le respondió:

–¡Cual pájaro, ese no era ningún pájaro, ellos fueron los que mataron a la mamá y vinieron por candela! –.

Mientras Kechato conseguía candela, Jitoma estaba preparando

“paja de zorro” (kanico) para quemar a la mamá.

Una vez ardió la candela, echaron a la mamá a la candela y la ceniza que quedó la diluyeron en agua y cada uno tomó su parte.

Jitoma y Kechato se fueron para el cerro de la Chorrera, Adofik+.

Viendo que ellos quedaron solos, Kechato le dijo a Jitoma:

– *Hermano, ¿qué hacemos?* –.

Y Jitoma le respondió a Kechato:– ¡Vamos a cantar! –.

Kechato empezó a cantar y cantó mal.

–“*Eiñojubieñot+ iyameinoka+ kajubieri*” (*después de la muerte de la madre, de hambre nosotros vamos a pasar hambre*) –. *Y Jitoma le dijo:*

– *¿Por qué canta así? ¡Así no se canta! Así como usted cantó, va a haber males, va a haber hambruna y enfermedades. ¡Ahora voy a cantar yo!-, dijo Jitoma -. Y Jitoma cantó bien para que hubiera abundancia :*

–“*Eiñomoniñot+ iyameinoka+ kamonieri*” (*después de la muerte de la madre de abundancia, nosotros vamos a tener abundancia*) –.

Y luego Marceliano dijo: “bueno así vamos, ¿cómo la ve Irene? Para que usted se vaya contenta, para que usted cuente qué es lo que vio acá y quién contó. Así fue el sufrimiento de nuestros primitivos antiguos, yo le estoy contando de la creación del mundo. Así es, así se habla. No vaya a creer que esto es fácil de contar, yo lo cuento porque yo lo sé, porque yo he aprendido. Hay personas que se demoran para nombrar una palabra” (Ariza Moreno, 2015).

Entonces don Marceliano prosigue:

–*El trabajo de nosotros es arreglar lo que hay malo,*

vamos a llegar a donde vamos a llegar, pueden pasar días, meses y años – dijo Jitoma.

Cante meses, días y noches...

– *Se vino nuestra mamá acá* –.

–*¡Ay verdad!* –, *dijo Kechato, -Así es* –.

- *Como un sapo se vino, ese se llama Udaka, él grita en el verano* –.

– *uuu, uuuu, uuu* –, *cantando.*

Después de esto dice don José en acuerdo con Marceliano:

Udaka, o sea ellos escucharon cantar un sapo, él cantó y dijo: - Por ahí está nuestra mamá -, dijo él. Pero él, ese animal, el sapito canta en el verano, él canta y él vive en un hueco o sea él vive subterráneo, pero entre más lo busca, usted nunca lo encuentra.

Así, Marceliano Cobete continúa el relato:

– ¡Ay! –, dijo – ¿cómo se nos escapó nuestra madre? –, dijo Kechato.

Y ese Kechato sí era bien necio. Y Kechato empezó a escarbar.

Y ese tuerto y escarbe ese tuerto. Por ahí desde las doce del día:

– uuuu– “Monaiya Jitomaia+y+no+ muna ya de Jitoma”–, cantó.

– Oiga, hermano ¡venga!, ¿dónde está escarbando? –, dijo Jitoma.

– ¿A dónde está llamando?–

– Vamos a mirar quién es–, le dijo Kechato a Jitoma.

Y llegaron al yarokamena. El yarokamena es un palo grandísimo de gran potencia de la maldad, donde iba mucho estudiante sabio, a bajar ese bicho que estaba allá.

– ¡Deje de matar la gente– dijo.

Pero ¡no! viera donde estaba, había puro esqueleto, nadie se arrimaba allá.

Sobre este punto José Muñoz afirma que el cuento es un poco diferente según su memoria y tradición de contarlos:

Ahí varía. O sea *Yarokamena* era el gusanito que tenía la antena, *Yaroka* se llama el gusano y el palo en idioma es *Amena*. Entonces lo pusieron *Yarokamena* porque el gusano ahí creció y al estar ahí, pues como el gusano

era de gran poder. Por eso es que ahí cambia, o sea, él dice que iban muchos sabedores allá y nunca volvían. Entonces nosotros ahí, es más diferente la historia porque ese animal vivía a la orilla de un río y los niños en un cernidor iban y recogían sardinas. Y ese día el gusano estaba bravo, ahí fue cuando ahí le pegó a la primera, le pegó en el pecho con la antenita, en los senos. Y a la otra, le pegó en la parte de abajo, que fue la vagina y se le infló como una adulta ya. En cambio él dice que no, que fueron muchos sabedores y no volvían, porque se morían. Entonces los papás se fueron a cobrar la venganza, pero nunca pudieron y eso iban en grupo, mambeaban y se iban y nada... Como era de gran poder, no llegaban, la tribu se estaba acabando. Entonces se dieron cuenta ellos, *Jitoma* y *Kecha*, se dieron cuenta de que tenían que salvar ese pueblo, porque se estaba exterminando. Los estaba matando el gusano. Se fueron a ver y no pudieron tampoco ellos, entonces se fueron a buscar a la dueña del sueño, que era la culebrita dormilona. Después de que buscaron al sueño, buscaron a *Ameoma*, entonces subieron al cielo a buscar el rayo. Entonces cuando ya encontraron todo eso, ellos vinieron ya y sí pudieron. Pero en la tribu habían poquiticos. En cambio él aquí lo narra diferente. Nosotros no nos sabemos la historia así.

Marceliano continúa:

Dijo el tuerto al hermano: - ¿Y ahora qué hacemos? -,

a lo que Jitoma le respondió: - ¿Pues qué hacemos? No hay qué hacer -.

El tuerto mismo le dijo a Jitoma:

-¡Venga hermano!- dijo, - nosotros tenemos un abuelo que se llama Uiz+kado.

Él vive en tal parte, él come un pájaro azul. Ese pájaro se llama Zafiko¹²–.

- Camine -, dijo. Quién sabe hasta dónde... El abuelo estaba colgado en una mata de coca.

Y allá estaba soñando el abuelo, como ronca el abuelo,

y ronque el abuelo y ronque el abuelo...

– ¡Uzu, uzu¹³!–. Siguió roncando, ellos cogieron y lo sacudieron:

– ¡Uzu! ¡uzu!–.

– Nosotros vinimos a visitarlo abuelo, Vinimos a tal cosa, vinimos al sueño –.

– Ustedes sí son nietos -, dijo, - ¿ustedes sí saben pensar?

¿Cómo vinieron aquí a visitarme? –.

No había sueño. Ellos dos hicieron el sueño.

Así continúa Marceliano:

– ¡Ya!–, dijo el abuelo.

– Pero eso sí, hijos, cierren ojos –, dijo.

Y se taparon con la mano, pero ese pícaro miraba por entre los dedos.

El abuelo cogió una hoja y al rato dijo:

– ¡Bueno, ya! Tome esto, pero eso no lo vayan a destapar porque si lo destapan,

ustedes son los que van a caer –.

Y bien advertidos quedaron. Bueno, vinieron de allá los dos pícaros.

Al respecto, José Muñoz hace una anotación:

¹² Un pájaro pequeño parecido al azulejo.

¹³ *Uzu* en lengua Murui quiere decir “abuelo”.

Jitoma llegaba y cerraba los ojos, mientras que *Kecha* no, él se hacía el que cerraba los ojos pero por medio de los dedos él miraba todo lo que estaban haciendo.

El relato de Marceliano prosigue:

Ya bien lejos de allá, Kechato le dijo a Jitoma:

– El abuelo no nos dio nada, destapemos y miremos.

El abuelo no cogió nada, Miremos a ver– dijo Kechato.

Y destaparon, pues al suelo cayeron juntos los dos hermanos.

El tuerto cayó en la pura tierra, el otro en el cinturón de los testículos del Gaimo.

Y ahora, sin saber cuántas horas durmieron. Cuando Jitoma se despertó, se despertó primero, y miró al hermano lleno de lombrices, diferentes lombrices.

Antes no existían los bejucos. Ellos inventaron los bejucos y ahí nacieron los bejucos.

– ¡Ay hermano! ¿por qué hacía esto? –, dijo.

Y el hermano le dijo:

– ¡Ay! Pues vamos otra vez a buscar al abuelo, ¡vamos!

Ahí matamos dos pájaros de un solo tiro, ¿no? –.

La mata de coca estaba ahí, la yuca estaba ahí, no había nadie, grite y nadie...

– Mmmm –, le dice el tuerto:

– Usted es poderoso, más que yo, haga viento, y sopla –.

Y entonces nace el viento. Luego ese viento casi tumba el monte,

y sonaba cuando por allá gritaba el abuelo:

– “Ebema, Jitomaia+y+no+, ab+ maif+nori” (bobos Jitoma y Kechato, arreglen su cuerpo) –.

– ¡Oigaa! ¿Dónde estaba el abuelo? ¡Lo encontramos! –, dijeron ellos.

*El abuelo se había subido a la mata de coco,
y esa mata estaba que bailaba. Llegaron y le dijeron:
– Oiga, pícaro abuelo, ¿usted porqué está allá metido? –
– Pícaros son ustedes, ahora sí va a venir el sueño a todos los nacientes –.*

Por eso es que existe el sueño, o si no, no durmiéramos.

*Listo, bajó el abuelo, se comió los pájaros y dijo:
– Cierren bien las manos, porque ustedes son pícaros y dijo:
- ¿Para qué necesitan esto? –
–Es que en tal parte se está muriendo la gente en tal palo,
por eso nosotros vamos a donde Ameoma.–, dijeron ellos.*

Jitoma y Kechato llegan a donde Ameoma.

*Ameoma tenía todo, tenía el rayo, los sapos, también remedio.
Cuando ellos vieron, venía caminado una muchacha, bonita, ella se llamaba Yokohe.*

*Coja los senos, los coge y los convierte en caimo.
–¿Ustedes no comen caimo? ¡Pero cómalo!–, dijo ella.*

*Ellos iban bien preparados porque este abuelo los preparó,
así que destaparon ese sueño y toda esa gente cayeron dormidos.*

Ellos llevaron un yarumo podrido que había por ahí.

Cayó el Ameona (macana de rayo), cayó el espejo.

*Pero cuando iba llegando la muchacha aún estaban con el caimo ahí,
quedaron hipnotizados por los senos de ella.*

*Ella empezó a cantar. Comenzaron a despertarse todos los sapos,
pero cuando ellos se levantaron a coger ese rayo,
esa gente se quebró con el yarumo que habían llevado.*

Bueno lo siguieron después, pero ya lo alcanzaban, ya lo alcanzaban.

– Vamos a acercarnos por el abuelo, si no nos alcanza y nos acaba –, dijeron ellos.

José Muñoz cuenta su versión de las cosas:

Ellos consiguieron el sueño para llegar allá donde estaba *Ameoma*, porque él tenía anillos de seguridad, y ¿cuáles eran los anillos de seguridad? Pues los pájaros. El mochilero, la cacambra, ellos empezaban a cantar, a avisar. Entonces ellos llevaron el sueño para que todos los animales se quedaran dormidos. Llevaban un yarumo seco, cuando llegaron ellos.

Él dice que *Jitoma* le sacó los senos a la niña y los convirtió en caimo, nosotros decimos que *Jitoma* le sacó el corazón a ella, lo cocinó con el caimo y se lo entregó a ella. Por eso, ella lo dejó hipnotizado. Porque le dijo: – No se coma ese caimo hasta que no volvamos –, pero acá le dice que le sacó los senos y los convirtió en caimo y le dicen que no se vaya a comer esos caimos. Coinciden en los caimos, pero en el de nosotros se sacó el corazón y se lo entregó. Entonces ellos ya entraron, el abuelo estaba dormido también. Entonces ellos robaron el espejo. Y bajaron, cuando ellos salieron entonces le quitaron el caimo, porque ese caimo no era caimo, si no era de la sabiduría de ellos, era lo que le entregaron a la niña. Cuando ya iban lejos, entonces se despertó el abuelo, los pájaros eran la alarma de ellos. Ya cuando ellos empezaron a decir que había peligro, pues ya *Jitoma* y *Kecha* se habían ido. Entonces el anciano se despertó y de una vez cogió el espejo y, mentiras, eso era un yarumo donde tenía el arma de él y no pudo hacer nada porque ya ellos se lo habían llevado. Entonces él bajó y los siguió.

Marceliano continúa con el mito:

Vomitó un poco de piña y bejuco, pero no había por donde andar.

Pero ellos ya quedaron con ese poder, con el rayo, con todo,

pero seguían cometiendo errores y el tuerto dijo:

–¿Será que trajimos lo que no es? ¡Cantemos! –.

Es que la desobediencia siempre aparece.

Cogió el bolso y lo golpeó, y tan pobre el tuerto quedó hecho nada.

Por eso es que nosotros estamos así, por la desobediencia. En eso está el blanco.

Cómo es que le indígena vive y tiene el poder. Cómo es que maneja eso.

Ahí estamos hablando de territorio.

Bifo yïira, bifo jïira (reciba este territorio, cure este territorio).

Arreglando eso para que no haya maldad.

Bueno, pero no quedó nada, y allá la gente grite en ese palo.

Llamó a todas las hormigas, desde avispas, abejas de todos los animalitos,

a recoger todo lo que había quedado, los llamó, los bendijo,

para recoger las carnecitas, sangre. Una montonera...

– ¡Oiga! -, lo llamó y le dijo: - Venga, armaron al hermano –.

Esa parte es para curar un enfermo, estamos hablando de curación de historia,

cuando uno medio sabe hay que ir avisando.

Dijo: – Ya recogieron todo, vámonos, vamos a Yarokamena –.

Y allá también había un sapo chicua; cuando estos dos llegaron,

Yarokamena se dio cuenta tarde.

Y ¡taaaaaan!, hicieron sonar el trueno y todos los que habían ahí perdieron la vida.

Y dijo:

– *Estos que están en el palo los vamos a botar al río, y todo lo convirtieron en pescados, garopa, gamitana, singo, hasta el rayo, que es el temblón, y el espejo.*

Por eso es que uno puede ver la cara en el río.

En este momento aclara José Muñoz:

El rayo lo botaron al agua, ya después que se subieron al *Yarokamena*, con todas las astillas que cayeron del gusano, cada astilla le iban poniendo un nombre, garopa, gamitana, el singo. Y ya último ellos botaron el rayo al agua, que se convirtió en el temblón. Ellos botaron el espejo, por eso es que hay parte en donde uno se puede mirar. Ellos botaron el espejo y el rayo al agua.

El relato de Marceliano Cobete continúa:

Unos se metieron en la bodoquera, unos mirando para bajo y otros para arriba.

El monte lo quemaron, de eso todavía queda tierra negra.

José Muñoz interviene para decir:

Ellos después de que hicieron eso, dice ahí que se metieron en la bodoquera, y quemaron el territorio. Uno quedó mirando para abajo y el otro quedó mirando para arriba. O sea, ellos dos, no eran todos. Ellos se metieron en la bodoquera que consiguieron en la muerte del papá, ellos consiguieron la bodoquera.

Marceliano prosigue:

Pero la bodoquera sí no se quemó.

Bueno, ya se quemó, todo el monte no quedó nada, y se salieron de la bodoquera.

Luego el tuerto dijo:

– *Bueno, ¿y ahora para dónde vamos? Ya hemos quemado todo el territorio, pero no hemos perdido la bodoquera, allá va a ser el lugar*

donde de aquí a mañana cojan pescado todos nuestros renacientes –.

El episodio es retomado por José Muñoz:

O sea, allí donde ellos mataron a *Yarokamena*, ya sale la abundancia de los peces. Y es idéntico a la parte donde dice que se cayó el árbol de la abundancia, que es el *Moniyamena*, como pueblo murui.

Marceliano avanza en el relato:

Bueno, se vinieron, camine días y noches, meses...

de tanto andar ya se cansaron esos dos. Dijo el tuerto:

– ¡Oiga, hermano, yo estoy cansado, vamos a dormir aquí, vamos a descansar! –.

Había un palo grande, uno se sentó abajo y el otro arriba.

Durmieron la santa noche, ya por ahí a las tres de la mañana:

– ¡Están pesados!, ustedes no oyen, quiten de ahí ¿no ven que están pesados? –.

Ya iba aclarando y de nuevo: - ¡Pero es que ustedes no oyen, no tienen oídos, que se quiten!

No vieron nada, entonces le preguntaron al palo:

– ¿No será usted? –.

Y ¡tan! ¡tan!, golpearon el palo, y el palo se sangrentó [sic].

Dijo: – ¿A dónde vamos? Todavía falta, ya vamos a llegar –.

Y se fueron. Ande días, noches, meses y sin saber si años también...

Llegaron cansados de tanto andar.

– Vamos a descansar aquí, ya no nos alcanza –.

José encuentra matices en el relato:

El primer palo, es que ellos llegaron y se recostaron en las raíces del palo y, claro, pues ellos pesaban. Y era el palo “sangre de toro”. Entonces toda la

noche, pues ya ellos eran pesados para él. Entonces él les dice: – ¡Oigan! ¡Que están pesados! -. Estaba el palo cansado.

Marceliano Cobete concluye:

Durmieron toda la santa noche, no había nadie, solo esa montaña guardiana.

Y otra vez: – ¡Oiga! ¡Ustedes dos están muy pesados, que se quiten! –, dijo.

Y nada... Amaneció y dijo: – No vemos nada. ¿No será usted? –.

Y otra vez ¡trantran!, iban despedazando, ñame de monte.

Allá iban ellos llegando, bueno, –¿y ahora para donde vamos? –, dijeron.

– Ya vamos llegando al cerro –.

Se fueron cantando felices porque ya iban llegando al cerro,

hasta que se encontraron una cocha, esa aún existe, encontraron cachamas,

botaron el esqueleto, comieron bien llenos y ahora, hasta aquí es nuestro trabajo,

vamos a jugar, vamos a jugar trompo y se quedaron jugando trompo.

Cuando yo los fui a mirar, allí estaban jugando trompo...

José aclara:

Entonces ellos después de que llegaron al ñame de monte siguieron caminando, y llegaron a la sabana. La sabana ya es donde está la creación del hombre murui, según la historia: donde esta el *kom+mafo*. Hasta ahí ellos caminaron. Ya llegando ahí pues está la creación de los clanes. Pero ellos no jugaron trompo.

3.2. Comentarios al relato anterior

Dentro de la narración de *Jitoma y Kechato*, escrita a dos versiones, es necesario poner a consideración tres discusiones principales: la primera de ellas se refiere a la palabra entregada en el mambadero por el abuelo Marceliano Cobete, la segunda aborda las dos versiones de *Jitoma y Kechato* en el resguardo de Tukunare y la tercera discusión pone en relación el territorio que se cuenta y el territorio en donde se cuenta (el territorio de la narración y el territorio donde sucede la narración).

3.2.1. La palabra entregada en el mambadero por el abuelo Marceliano Cobete.

Es necesario comprender que a lo largo del relato, el abuelo Marceliano interviene y explica lo que vienen a hacer. Las pausas son tan importantes como las intervenciones, pues gracias a ellas se permite, a quienes escuchan el relato, responder y estar presentes. Como él mismo explica: “el que cuenta historias o cuentos, descansa, mientras los otros charlan o cantan”.

Otro elemento central tiene que ver con el público al cual se dirige el abuelo Marceliano en el mambadero, pues él le habla al pueblo murui, aunque, como hemos indicado en capítulos anteriores, todavía son pocos quienes se acercan a preguntar: “que vengan las personas que están interesadas y que son los indígenas y son los murui” y todos responden “*kaimak+*”, “*ñeeee*”. (Ariza Moreno, 2015).

Dentro del relato mítico de *Jitoma y Kechato* se pueden reconocer momentos de *yetarafue*, *rafue* y *bakak+*, pues este relato, en su conjunto, da cuenta de la particularidad del territorio murui-muina. A medida que se va creando el territorio, con el recorrido de los dos hermanos “huérfanos del sol” en busca de respuestas y curación, y en la necesidad de restablecer el

equilibrio, la autoridad tradicional entrega en el relato la materialidad de la palabra, es decir, la palabra que se realiza mientras se narra.

En primer lugar, la palabra como consejo de vida o *yetarafue* se expresa en los momentos en que el abuelo explica, a través del mito, lo que sucede hoy en el *territorio amplio*, que abarcaría el territorio sagrado murui-muina, el resguardo de Tukunare, y su relación con la cultura dominante. De esta manera se refiere a la picardía de los hermanos cuando *Kechato* mira a través de sus dedos lo que no debería mirar:

Por eso es que nosotros estamos así, por la desobediencia. En eso está el blanco.

Cómo es que le indígena vive y tiene el poder. Cómo es que maneja eso.

Ahí estamos hablando de territorio.

Bifo yïira, bifo jïira (reciba este territorio, cure este territorio).

Arreglando eso para que no haya maldad.

Cuando el abuelo Marceliano explica el mito, para hablarle a una antropóloga blanca acerca de la cultura dominante y de la cultura murui, da al momento presente su valor fundante, pues es allí donde se restablece el mito originario y entonces el relato mítico habla también de “los blancos” y los blancos están incluidos en el mito murui como formas anteriores de desobediencia. Por eso, esta palabra de consejo se dirige al pueblo murui, quienes deben recibir este territorio y curar este territorio. El territorio solo se puede recibir y curar cuando se recibe y se cura la palabra mítica en el momento presente con la palabra de los abuelos sabedores.

En otro momento, Marceliano Cobete explica por qué los hermanos tienen recelo a las hermanas, pues *Jitoma* y *Kechato* habían encontrado al pájaro Tobayo o *facue* (su hermana) y ella les había pedido que la llevaran con ellos. Entonces los hermanos respondieron: “mmm ¡usted estaba por aquí! ¿Porque no nos contó cómo fue que desapareció mi papá?--”. Razón

por la cual no la quisieron llevar. Y dice el abuelo: “por eso es que los hermanos son malos con las hermanas”. Ocurre de nuevo la intervención del abuelo para poner juntos el tiempo presente y el tiempo mítico. Solo de este modo, explica las relaciones fraternales y la manera en que se pueden manejar en los procesos de la vida cotidiana.

Lo anterior para evidenciar la manera en que puede ser presentada la palabra de consejo o *yetarafue* en el resguardo de Tukunare.

Por otra parte, encontramos las intervenciones de José Muñoz referidas a lo que podría llamarse *rafue* o “Cosa verdadera” que debe ser realizada, como acción concreta, en la narración. Para hacer claridad, según Echeverri:

Rafue no se refiere, de hecho, ni a una “palabra”, ni a una “cosa”; *rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas – es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo. Este movimiento está sintetizado en las dos raíces que forman el vocablo *rafue*: *raa*- “una cosa” e *-ifue* “algo que se dice”. Cuando la actividad de *rafue* apenas comienza, se manifiesta como palabra con “poder”; hacia final de la actividad, “*rafue*” se manifiesta como “Cosas” – comida, cacería, criaturas etc., es decir, lo que se buscaba (Echeverri, 2008, p. 28).

El ejemplo más claro de esta palabra ocurre en el momento en que los hermanos deben ir por el fuego para quemar a su madre y José interviene diciendo: “cuando ellos hablan de candela, cuando la fiebre está en alto grado, ahí ya le enseñan la medicina, qué planta usted puede coger para curar, para enfriar el cuerpo. Entonces todo eso va con muchas enseñanzas” (Muñoz, J., 2016c).

José Muñoz da cuenta de un elemento fundamental cuando habla de lo que se hace al entregar la palabra: esta palabra debería estar acompañada por una acción concreta, de un saber más amplio, que define la manera en que se enseña la medicina, se enfría el cuerpo e incluso debería dar cuenta de las plantas que se deben coger para curar. Cuando José dice que esta palabra tiene *bakak+*, se refiere a lo siguiente: en el momento en que se nombra, se debe hacer algo que al mismo tiempo cure la palabra dada, tal y como se hizo al principio del relato, cuando muere *Gaimo* y el abuelo Marceliano aclara: “eso es lo que llamamos *bakak+*, *rafue*”.

La importancia que da José Muñoz al *bakak+*, o para ser más precisos, a la ausencia de algo que debía incluirse dentro de la narración de Marceliano, nos invita a retomar lo planteado por Urbina Rangel:

El contenido simbólico de la fórmula *bakakī* es particularmente importante toda vez que *bakī* se utiliza para referirse a aquello prohibido que puede ser causa de contaminación. Así, por ejemplo, hay alimentos que son *bakī* para alguien, ya sea en forma permanente u ocasional. El término – en uso en Occidente- que más se le aproxima es “tabú”. La razón de aplicarlo a los mitos reside en que una variedad muy importante de estos relatos contienen la historia (arquetipos) de acciones prohibidas. [...]. En este sentido, se puede afirmar que el *bakakī*, el *īigai* o el *jagai* son palabras ligadas a los orígenes de los seres anteriores al hombre; por ser muy primerizos están todavía contaminados con una fuerza no domeñada del todo, no del todo decantada, no morigerada y endulzada y diferenciada (Urbina Rangel, 2010, pp. 17-18).

Parece que José estuviera en desacuerdo con Marceliano, porque el abuelo evita realizar ciertas pausas necesarias (según José), acompañadas de ciertas acciones. Sin embargo, con la

siguiente intervención, tendremos oportunidad de explicar lo que está haciendo el abuelo Marceliano, que lejos de suponer un desacuerdo, hace evidente una necesidad. José Muñoz explica:

Porque [el abuelo] no mira que ellos cuando cogieron el rayo, se probaron porque *Ameone* les dijo: – Bueno, ¿ustedes saben utilizar eso? -. Ellos le dicen que sí, entonces les dice: – Bueno, entonces pruébenlo con sus manos y llega él y lo saca y lo vuelve nada a *Jitoma*. Y vuelve y lo sopla.

Por eso los abuelos dicen que cuando están en una curación, que él abuelo [soplo] así. Cuando Dios hizo la tierra, eso sopló y formó la tierra. Entonces eso va en esa narración, todo lo que se sopla, por eso dicen: - Hay un paciente -, y el abuelo lo que hace es soplarlo, pero al soplar tienen muchos significados también eso. (Muñoz, J., 2016c).

Él habla de una palabra que se cuenta, ya sea como dicen ellos, por afán, sin el contenido propio que esta palabra encarna (sin “soplar así”), y por esta razón no parece contener la fuerza necesaria, como palabra de poder, como *rafue*. Como explicará Patricia Vargas:

La memoria, ya sea oral o escrita, regula y sugiere lo que es importante o no para recordar, actualizando el pasado y lo que constituye identidad. De esta forma la memoria también marca sus silencios, sus olvidos y asigna significados [...]. El mantenimiento de la memoria está relacionado con la profundidad, vigencia de las tradiciones, cercanía a los lugares sagrados y a los espacios y tiempos para su reproducción. En Colombia los mayores sabedores están muriendo sin dejar discípulos en su arte y conocimiento, lo que indica la prevalencia de un sistema que los niega. (Vargas, 2016, p. 183).

En este sentido, es importante recordar que este es un relato para el pueblo murui, no para la gente blanca y por la misma razón José Muñoz plantea que es la población murui la que debe ir a preguntar a su autoridad, para que así el abuelo tenga oportunidad de enseñar la palabra como Cosa Verdadera.

Se puede afirmar, entonces, que no existe un desacuerdo real entre Marceliano y José en relación a la forma como se cuenta la historia; por el contrario, parecen llegar a un acuerdo: que es el pueblo murui el que debe ir al mambadero y es Marceliano quien dice: “es muy importante que vengan [refiriéndose a la comunidad], porque muchas veces no nos acompañan”.

En este punto se hace necesario presentar un comentario de Franklin Muñoz (sobrino de José), que podría aclarar las tensiones entre las dos versiones (la de Marceliano y la de José) al plantear que todavía “están arremedando” y que aún hace falta direccionamiento:

Yo, pues, ya tengo 35 años. En esto de la medicina, pues soy muy niño, estoy apenas comenzando a conocer y lo que uno pueda entender en la parte de las historias del territorio, eso es muy largo; es, pues, un trabajo muy duro, hay que pedirle permiso a nuestros abuelos porque ellos son los que antes conocían las historias, anteriormente no era mambear por mambear sino para cuidar a los hijos, para cuidar el cuerpo, para salir en las acciones del mañana. Y uno pues está entendiendo esa parte (...), si uno no está bien direccionado en la parte del *jibina*, del *d+ona*. Porque nosotros somos en la parte ancestral, pues hay una parte que está la cultura viva y nosotros como pueblo murui y acá en Tukunare, pues no hay una persona que dirija a la planta cómo se debe hacer. Se deben enseñar las oraciones y las historias. Por eso tenemos un *ananeko* donde tiene que estar el abuelo para él direccionarnos, para darnos

direcciones a toda la familia, porque si hay un abuelo, pues nosotros somos los hijos para él, tenemos que estar muy atentos a los concejos que él tiene para dar. Pero como nosotros no tenemos eso, entonces estamos casi desubicados en la parte tradicional, donde anteriormente se manejaba el *rafue* y donde se manejaba el *bakak+*, se llamaban para dialogar, conversaban por ahí dos tres horas en su lengua. Entonces ya andaban, cada persona para lo que se podía hablar. Como dijo José, estamos arremedando, porque no hay esa base, donde nos den esa dirección del mambe, más tenemos esa parte de más conocimiento de los pueblos siona; porque he cogido un poquito de experiencia en la parte del *jibina*, del *d+ona*; más que todo las historias las tiene más José porque él ha estado mucho más, al estar con los abuelos en reuniones ha escuchado las historias del pueblo murui. Yo casi no, porque estos dos años que estuve, pues me he acercado un poco pues a mambear y a escuchar. Pero uno no puede contar lo que uno no sabe, si va a inventar, pues hay muchas cosas para inventar. Con esto uno no puede inventar porque si inventa pues uno se vuelve un mentiroso, uno tiene que comentar lo que es, lo que ha visto, lo que ha escuchado, lo que ha aprendido. Uno tiene que cuidar mucho esa parte porque esto es muy sagrado. Aquí nosotros estamos mambeando, chupando nuestro *yera* y si hablamos mal, pues ellos están escuchando. Ellos tienen su mambe, ellos vienen a escuchar, vienen a mirar qué quiere, qué está hablando. Ellos vienen a mirar y si uno está hablando mal, pues lo regañan a uno. ¡*Jakado!* (Muñoz, F., 2016).

A medida que se presenta la diversidad de voces, comprendemos a Tukunare como un lugar que se encuentra entre el territorio ancestral, el resguardo y la cultura dominante, es decir, como un *territorio ampliado*, donde se superponen un sinnúmero de prácticas y donde

la necesidad de encontrar sentidos va desde el espacio institucional hasta el espacio ritual. El relato de *Jitoma* y *Kechato* entre los acuerdos y los desacuerdos, da cuenta de esta ampliación constitutiva y la lectura que hace Franklin Muñoz acerca de cómo se llamaba para dialogar y se hablaban dos o tres horas en lengua, va muy acorde con la necesidad que ha planteado Marceliano de abrir los espacios de mambeo de una manera menos institucional y más dirigida al discurso ritual, a los relatos míticos que convocan al pueblo murui.

3.2.2. Las dos versiones de *Jitoma* y *Kechato* en el resguardo de Tukunare.

Además de lo anterior, las narraciones dan cuenta de una diversidad de saberes y de formas de contar:

Marceliano dice que se quedaron jugando trompo cuando él los miró. Cuando él llegó, ellos (*Jitoma* y *Kechato*), estaban jugando trompo y esta es la forma que tiene él de terminar el cuento, de concluir la historia contada como si él hubiera llegado junto a los dos hermanos y se hubieran quedado todos jugando trompo. Sin embargo, José dice que no: ellos llegaron al cerro y es en el cerro en donde sucede la creación del hombre murui. Marceliano deja abierto el relato pero José dice que “es importante terminarlo” (Ariza Moreno, 2016).

Es posible explicar con claridad las dos versiones de los mitos, dado que José Muñoz y Marceliano Cobete provienen de territorios diferentes y de variantes lingüísticas distintas (*bue* y *m+n+ka*). Además de esto, ambos aprendieron de sus respectivos padres, sus historias de vida tienen solo algunos puntos en común, tanto como sus aprendizajes y ambos pertenecen a generaciones distintas, puesto que José es mucho más joven que Marceliano.

Se hace evidente que en el resguardo de Tukunare confluye la historia de familias enteras que se encuentran por casualidad en el territorio, con una raíz común: su origen, pues son la gente del *Kom+mafo* y una intención común por fortalecer su identidad y su pueblo.

Por otra parte, se hará referencia a dos versiones más, que dan cuenta de elementos importantes para estudiar el mito de *Jitoma* y *Kechato*: la versión de Preuss (Preuss, 1994), en la cual el autor narra el mito y lo interpreta, y la versión de Kinerai, que fue grabada por Echeverri en el año 1992 y publicada por la Universidad Nacional de Colombia en el año 2015 (Echeverri, 2015).

En las tres ediciones (la de Marceliano, la de Kinerai y la de Preuss) podemos señalar dos temas importantes. En primer lugar, se amplía lo que Marcelino denomina “gente”, al referirse a los animales, ya que en la versión de Kinerai, todos los animales llaman a *Jitoma* y *Kechato* “sobrinos”, dando a entender que aún si están hablando de un tiempo distinto al tiempo de la humanidad tal y como la conocen hoy, todos siguen siendo familia.

El segundo tema importante es la referencia a las partes sexuales del cuerpo, pues Kinerai solo menciona que *Jitoma* y *Kechato* lanzan una flecha que da justo en los testículos de *Gaimo*. Sin embargo Marcelino Cobete hace tres referencias a las partes sexuales del cuerpo, en momentos distintos: él dice que *Gaimo* tenía los testículos muy grandes y que *Jitoma* y *Kechato* sólo guardaron de *Gaimo* los testículos y la cabeza. Ahora bien, antes de esto se había mencionado que la vagina de la madre era un veneno con el que matarían a *Gaimo* y, pese a que Kinerai no lo menciona en su relato, es posible encontrar una referencia de Preuss cuando dice: “ya [*Jitoma* y *Kechato*] comienzan a cazar y la madre se encarga de envenenar sus dardos con la substancia mágica de *ioi*, al introducirlos en su vagina, para lo cual ellos deben cerrar los ojos”. Preuss lo interpreta de la siguiente manera:

Al introducir los dardos en su vagina, con el fin de envenenarlos, *Jizabeño* (la madre) es comparable con *Uziyaikoño* (la que arde), quien acurrucada toma de su vagina el *ioi*, y con él, como si se tratara de una antorcha, puede alumbrar a lo lejos e incluso quemar. En otras palabras, *Jizebeño* es una figura lunar, su nombre alude al mismo tiempo a la liana de la cual se prepara el veneno para los dardos. Por consiguiente, en el plano mitológico, el veneno es equiparado con el fuego. Además, la posición en cuclillas con las rodillas separadas está en relación con los cuernos de la luna. El motivo por el cual los hijos deben cerrar sus ojos durante el proceso de envenenamiento, no obedece en absoluto al pudor, pues anteriormente las mujeres uitotas andaban completamente desnudas, sino al hecho de no causar daño a sus ojos. (Preuss, 1994, p.80).

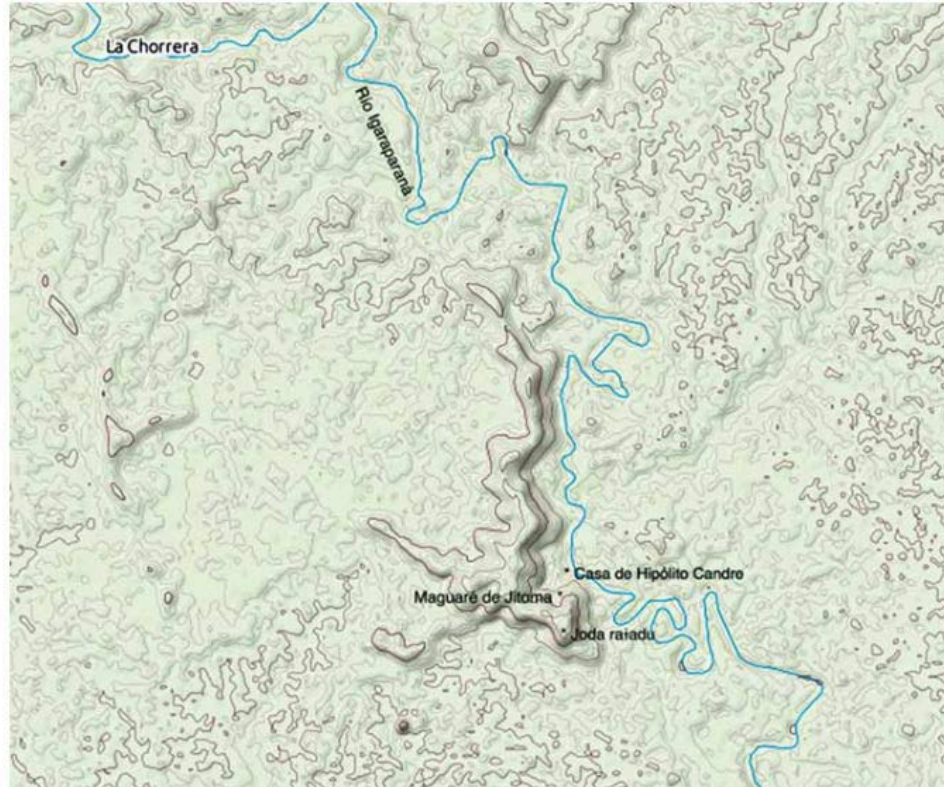
Como mito de origen, es importante reconocer que las partes sexuales del cuerpo humano se explican como elementos de poder, que al mismo tiempo son creadoras y destructoras.

Además de los elementos anteriores, el mito relatado da cuenta del territorio ampliado, al que se ha hecho referencia en dos ocasiones.

3.2.3. El territorio que se cuenta y el territorio donde se cuenta: el territorio de la narración y el territorio donde sucede la narración.

Para empezar, es importante reconocer que un tema central en la versión de Kinerai es el territorio mítico o lo que puede llamarse, de manera explicativa para este caso, “el mitoterritorio”, pues por donde se camina, según Kinerai, se escucha, se ve, se habita el mito, pues Kinerai, en el momento de la narración, habitaba en el territorio mítico sagrado. Así lo menciona Echeverri:

Esta historia hace parte del “canasto” de conocimiento y poder de Kinerai y su clan *jikofo kinereni*, y está asociado estrechamente a la cordillera *Adof+ki* del río Igaraparaná, donde Kinerai vivió y murió. La cordillera *Adof+ki* es el afloramiento rocoso más al sur del conjunto de afloramientos que conforman la Serranía de Araracuara y que son una extensión del macizo del Chiribiquete. Este cerro es conocido también como “la casa del sol” y en sus formas y su geografía han quedado inscritos los episodios narrados en el mito [historia de los Huérfanos del Sol]. La cima más al sur del cerro - una planicie con grandes bloques de piedra amontonados uno encima del otro - es conocido como *Jodaraiaadu*, ‘El escarbadero de Joda’ [...]. El pájaro carpintero (*eto*) que revela a “los Huérfanos del Sol” cómo murió su padre [...] es el que le da nombre a una quebrada que baja del cerro y desemboca un centenar de metros arriba de la casa de Kinerai: la quebrada *Etoye* (quebrada Carpintero). Aguas arriba sobre esa quebrada se encuentra el Bañadero de Jitoma (*Jitoma nooiraji*), [...] y aguas abajo dos lajas de piedra que retumban como un maguaré cuando el agua las golpea, son conocidas como el Maguaré de Jitoma (*Jitoma juai*). Este sonido es reminiscente del golpeteo del carpintero que sirvió a los Huérfanos para encontrar al asesino de su padre (Candre, Echeverri, 2008, p. 117).



Mapa 3. Cordillera Adófikí en el río Igaraparaná (Candre, Echeverri, 2015, p. 177).

Lo anterior nos habla de un abuelo (Kinerai, Hipólito Candre) que relata el origen del territorio donde vive.

Para el caso que nos convoca, Tukunare, don José ubica el mito en el tiempo. Él habla del origen del pueblo murui, lo que no hace Marceliano. Sin embargo Marceliano en su narración hace referencia a horas, días y meses. Ahora bien, el territorio donde sucede el mito, el resguardo de Tukunare, está alejado de su lugar de origen.

Pese a la distancia entre el territorio sagrado y el resguardo, pareciera que este relato estuviera narrándose y reconstruyéndose constantemente en el territorio donde ellos habitan. Es decir, se puede pensar que el resguardo de Tukunare se encuentra en constante diálogo y tejido. Las dos versiones de este mito se encuentran en tensión y desacuerdo, pero es desde

ese lugar donde las personas de este territorio van construyendo y tejiendo su comunidad y su territorio.

El territorio, entonces, es entendido “como aquella zona de refugio, de subsistencia, que está compuesto por el paisaje y sus relaciones ecológicas, siendo también una región geopolítica que tiene una inscripción de un pasado histórico, de memoria colectiva, y que, además, es fuente de recursos” (Polanco, 2013, p 15).

En este sentido, para entender este territorio en su complejidad, resulta esclarecedor el concepto de Echeverri de “territorio no areolar”, por el que el territorio se concibe como un modelo relacional, como un tejido, no como un conjunto de áreas. Esta noción se asemeja más a un cuerpo que nace, crece y se relaciona con otros, transformándose; es muy frecuente que los indígenas amazónicos representen el territorio como una maloca o el cuerpo de una mujer y que los bailes, rituales o ceremonias, intercambios de entre grupos y curaciones, sean entendidos como manejo (ordenamiento) territorial. (Echeverri, 2004). Esta noción de territorio como tejido relacional ubica a los actores en los nodos y los canales entre unos y otros, como pulsiones vitales que llevan frecuentemente a la competencia o disputa entre los diferentes intereses y contribuye al orden o desorden del sistema en su conjunto. Por lo tanto, el territorio no se debe pensar como una entidad abstracta, sino también como un tejido entre las personas y su relación con el espacio en donde viven. En el caso de Tukunare, las narraciones no solo dan cuenta del dinamismo y de la complejidad social y cultural del resguardo, sino que a través de la palabra mítica y de sus variaciones, contribuyen a construir y redefinir constantemente la identidad del pueblo murui.

Conclusiones: “cerrando canasto”

Las migraciones de las familias que fueron llegando hasta Tukunare desde diferentes zonas geográficas, por causa de los mencionados hechos históricos que ocurrieron en la Amazonia colombiana y en las zonas de frontera, hicieron de este, como ya se ha podido ilustrar, un resguardo bi-étnico, ubicado en territorio siona. Esto hizo que las prácticas rituales y ceremoniales (vinculadas por un lado a la coca y al tabaco, y por el otro al yagé) se dividieran entre los diferentes núcleos familiares, según su proveniencia. Esto mismo sucedió con las parcelas de trabajo y la construcción de casas dispersas en el territorio, lo que generó que los lazos de una comunidad “unida”, no fueran tan fuertes. A lo largo de este trabajo de investigación se pudo observar que la falta de diálogo, comunicación y organización es un problema interno significativo. A esto se une el debilitamiento de las tradiciones causado por el impacto de la cultura dominante, la educación al estilo occidental que reciben las nuevas generaciones, la pérdida del lenguaje materno y el uso de los nuevos medios de comunicación.

Todo esto lleva a un debilitamiento de su cosmovisión y por lo tanto a un cambio en sus relaciones con el entorno. Con todas estas transformaciones, las nuevas generaciones van olvidando sus raíces, se genera una brecha generacional entre los jóvenes y los adultos y se da un cambio en los roles de cada individuo en su comunidad. Sin embargo, al concluir este estudio se puede apreciar cómo la realidad de Tukunare, con su complejidad y constante dinamismo histórico, social y cultural, nos obliga a poner en discusión ciertas categorías conceptuales, como la de “identidad”. A este propósito, Jorge Gasché y Vela Mendoza (2012), denominando los habitantes de esta área “ribereños” y “bosquecinos”, llegan a redefinir el concepto de “identidad”, visto no como un concepto estático e inmutable, sino como producto de una visible diversidad de pensamientos de matrices distintas y de

conocimientos sobre cómo habitar el territorio de esta zona selvática de frontera. El concepto de identidad resulta ser así dinámico, cambiante y en constante redefinición.

Estas dinámicas de cambio se reflejan en las historias individuales de los habitantes de la zona y en el tejido que las une se va reconstruyendo una memoria colectiva, que da lugar a comprender el territorio, nombrarlo, sembrarlo, hacer amanecer la palabra, arreglarlo y luchar por él. El territorio se debe entonces entender como el lugar a partir del cual los pueblos indígenas y, en específico los habitantes del resguardo de Tukunare, están planteando día a día un proyecto territorial, político e histórico. En este sentido, hay un antes y un después. Los relatos y cuentos míticos que se recogieron dan cuenta de un tiempo anterior, de un tiempo pasado en el cual está implícito el *yetarafue*. Este se materializa cada vez que las personas del resguardo se reúnen en espacios rituales como el mambadero, puesto que siempre retornan a un tiempo antiguo en el que los abuelos se sentaban a pensar, mambear y chupar ambil. Por otro lado, la Cosa Verdadera, la palabra-acción implícita dentro del discurso del *rafue* necesita ser acordada y entrar en diálogo con la institución y la complejidad del presente, a través de un proceso de constante diálogo y reinención que se proyecta también hacia el futuro.

Por otra parte, el discurso político y ritual del *yetarafue* y del *rafue* tiene un orden particular y un sentido: cada vez que la autoridad se sienta en las noches a narrar, estos relatos empiezan a tener forma en el momento en que Marceliano los nombra. El habitar un territorio implica entonces saberlo manejar adecuadamente, lo que requiere un conocimiento y un uso adecuado de las plantas sagradas, que en última instancia son las herramientas de las que dispone el pueblo murui-muina para sostener y direccionar desde el ámbito ritual su vida cotidiana. El uso de estas plantas tiene, de este modo, una relación y un valor intrínseco en el momento en que la palabra es entregada por el abuelo, y los espacios ceremoniales donde se

entrega y se nombra la palabra se dan en la medida en que se tiene un propósito concreto con el cual se va a dialogar o preguntar.

Así mismo, alejado de su territorio de nacimiento y su lugar de origen, el indígena (en este caso tanto el abuelo Marceliano como José) al momento de entregar la palabra, contar sus historias y mencionar los personajes míticos (aquellos que en algún tiempo vivieron y lucharon por el territorio), traen al presente el territorio sagrado. Así, se manifiestan estos personajes sin tiempo, pero con vida, al momento de ser otra vez narrados y recordados por el relator en los espacios rituales (a través de las plantas sagradas y la palabra que se entrega y se materializa).

El relator vuelve a su tiempo y lugar de origen, porque es así como recuerda su fuerza, esa fuerza que a pesar de todo sigue viva y como dice Marceliano “el indígena nunca perderá su poder, el indígena nunca entregará su fuerza”. Entonces, ese lugar de nacimiento y de origen no solamente es un espacio geográfico, es también un espacio materializado en el pensamiento, es decir, el territorio de origen del “bosquesino” es un lugar vivo y recreado, a través del uso y manejo de las plantas y los espacios rituales, pero también de su memoria y su forma de pensamiento.

Por otro lado, el territorio como categoría indígena, debe entenderse como un lugar donde los límites entre la humanidad y la naturaleza son mínimos, puesto que existe una íntima relación entre estos dos mundos. Los seres míticos tienen poder y conocimiento, por eso enseñan; la fuerza vital está presente en todos los seres. Marceliano menciona que es Jesucristo el que indica al indígena cómo puede sostener el territorio, cómo uno puede relacionarse con el bosque, con el agua, con el todo. Sin embargo, afirma que lo que sucede es que se ha olvidado todo ese conocimiento a causa de la adaptación a la cultura blanca, para concluir que hay que negociar con el blanco, que hay que entrar en diálogo, por que, si no, se pone en riesgo la sobrevivencia de la comunidad.

De otro modo, el recibir, nombrar y curar este territorio para que no haya maldad implica comprender que ese territorio habitado y en constante tensión necesita ser otra vez nombrado, dialogado y defendido. Ese territorio con límites geográficos y políticos necesita ser dialogado; por esto los mambeaderos son también espacios políticos; y es necesario reestablecer acuerdos con la institución, con las personas que habitan ese territorio, siempre complejo, siempre en traslape, siempre reinventándose, siempre acordándose.

Tenemos todos un reto enorme: ver al otro con más sensibilidad, observar y entenderlo con los ojos del alma, buscar soluciones juntos, aportar ideas y tejernos; entender que el otro es producto de una historia y un legado cultural. Y es por esto que el arte juega un papel importante porque permite disipar las barreras, abriendo un espacio de creación y de comunicación universal y manifestando, a través de formas y colores, aspectos sobre el conocimiento del entorno muchas veces no manifiestos en el lenguaje verbal.

Si muere un abuelo, muere todo un libro de conocimiento. Si no se dialoga, si no se cuida el territorio, si no se abren nuevos caminos para habitarlo, entenderlo y defenderlo, en cuanto a sus derechos, ¿cómo hace el indígena para seguir mambeando y pensando en sus malocas? En últimas, son los indígenas los que día a día le dan sentido a la materialidad de su palabra, sentados en las noches de mambeo hablando horas con las mejillas llenas de mambe, narrando en su lengua o en español, revisando, nombrando personajes míticos que contienen enseñanzas únicas, con infinidad de variaciones y versiones de cómo se debe contar, cómo se debe pensar, cómo se debe mambear y cómo se debe enfriar la palabra: “porque los abuelos están escuchando”.

Una noche en Puerto Leguízamo, el jefe me preguntó:– Bueno, ¿y por qué la Amazonia?-. En ese momento no supe qué responder, hoy digo simplemente que la maravilla de la selva reflejada en el agua, su inmensidad, la “recocha” de los “bosquesinos” y los relatos míticos, son únicos: es maravilloso escucharlos, aunque parezca difícil comprenderlos al inicio. A

todos y cada uno de los integrantes de Tukunare, gracias por enseñarme sobre el quehacer antropológico. “Cerrar este canasto -tesis”, significó concluir un capítulo entero de mi vida, en más de un sentido.

LISTA DE REFERENCIAS DE AUDIO

Cobete Mogore, M., (2015a). *Historia de vida*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Cobete Mogore, M., (2015b). *Relatos de territorio*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Cobete Mogore, M., (2015c). *Cuentos o relatos míticos*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Macicaya, R. (2015). *Hacer casabe, hacerlo bien*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Magno, D. (2016). *Historia de vida*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Magno, H. (2016). *Historia de vida*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Muñoz, J. (2016a). *Historia de vida*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Muñoz, J. (2016b). *Relatos de territorio*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Muñoz, J. (2016c). *Cuentos o relatos míticos*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

Muñoz, F. (2016). *Sobre las plantas medicinales*. [Ariza Moreno, I., entrevistadora]. Resguardo de Tukunare, Puerto Leguízamo, Putumayo.

BIBLIOGRAFÍA

- ACILAPP. (2008). *Plan de vida pueblos murui-muinane, nasa y corebaju*, ACILAPP ka+iyano uai - *Nuestro inicio*, ka' mod kaimo f+eka uai - *Nuestro Dios a nosotros nos dejo la palabra*. Puerto Leguízamo, Colombia: ACILAPP.
- ACILAPP. (2012). *Plan de salvaguarda Bie It+no ñue ar+ ka+ y+nuano del pueblo murui na+ ra+ (huitoto) - Capítulo Putumayo, resguardos Huitorá y Aguas Negras, departamento del Caquetá*. Puerto Leguízamo, Colombia: ACILAPP.
- Andrade, C. A. (2014). *Monáitaga úai – Palabra que se hace amanecer: el cambio en las formas de “gobierno propio” entre la Gente de Centro del medio río Caquetá, Amazonia colombiana*. (Tesis de Maestría. Universidad de Montréal, Montréal, Canadá). Recuperado de:
https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/11594/Andrade_Leon_Camilo_Andres_2014_memoire.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Consultado el 29/07/2018.
- Ariza Moreno, I. (2015), *Diario de campo* (inédito). Resguardo de Tukunare, Putumayo, Colombia.
- Ariza Moreno, I. (2016), *Diario de campo* (inédito). Resguardo de Tukunare, Putumayo, Colombia.
- Bermúdez Vélez, N., Rivera Páez, M. V. (2005). *Tejiendo relatos: aprendizajes metodológicos para la construcción intercultural de alternativas al desarrollo convencional en territorios amazónicos*. vol. 10. Bogotá, Colombia: CIDER, Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales, Universidad de los Andes.

- Brittain, L., Lowenfeld, V., (1980). *Desarrollo de la capacidad creadora*. 2a ed. Buenos Aires, Argentina: Kapelusz Ed.
- Calle, H., Crooke, I. (1969). Los huitotos. Notas sobre sus bailes y su situación actual. En *Revista Universidad Nacional*. (3). [pp. 80-95].
- Candre, H. (2015). Jaieni Jitoma iaiyinoi ikaki. Historia de los Huérfanos del Sol. Presentación y recopilación de Echeverri, J. A. En *Mundo Amazónico*,6(1). [pp.175-210].
- Cárdenas, M., Correa, H. D., Gómez Barón, M. ed(s). (1992). *Derechos territoriales indígenas y ecología en las selvas tropicales de América*. Bogotá, Colombia: CEREC.
- Chaves M., Del Cairo C., comp.(s). (2010). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.
- Echeverri, J. A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?. En Surrallés, A., García-Hierro, P. ed(s). *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno* (pp. 259–275). Copenhagen: IWGIA.
- Echeverri J. A., Pereira E. (2005). Mambear no es es pintarse la boca de verde. Notas sobre el uso ritual de la coca Amazónica. En Chaves M., Del Cairo C., comp.(s). (2010). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (pp. 565- 592). Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.

- Echeverri, J. A., Candre, H. (2008). *Tabaco frío, coca dulce. Palabras del anciano K+nera+ de la tribu del Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de los huérfanos*. 2a ed. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Echeverri, J. A. (2010). Ceremonia de apertura. En Echeverri, J.A., Pérez, C. ed.(s). (2010). *Memorias, I encuentro amazónico de experiencias de dialogo de saberes. Leticia, 10 al 12 de Noviembre de 2008* (pp. 13-16). Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Echeverri, J. A., Pérez, C. ed.(s). (2010). *Memorias, I encuentro amazónico de experiencias de dialogo de saberes. Leticia, 10 al 12 de Noviembre de 2008*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.
- Echeverri, J. A. (2013). Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En Correa Rubio, F., Chaumeil, J.P., Pineda Camacho, R. ed(s). *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia* (pp. 471–484). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- Echeverri, J. A. (2015). Presentación a Candre, H. (2015). Jaieni Jitoma iaiyinoi ikaki. Historia de los Huérfanos del Sol. En *Mundo Amazónico*,6(1). [pp.176-178].
- Friedemann, N., Arocha, J. (1985). *Herederos del jaguar y la anaconda*. Bogotá, Colombia: Carlos Valencia Ed.
- Gasché Sues, J. (2010). ¿Qué son ‘saberes’ o ‘conocimientos’ indígenas y qué hay entender por ‘diálogo’?. En Echeverri, J.A., Pérez, C. ed.(s). (2010). *Memorias, I encuentro amazónico de experiencias de dialogo de saberes. Leticia, 10 al 12 de Noviembre de 2008* (pp. 17-31). Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

- Gasché Sues, J., Vela Mendoza, N. (2012). *Sociedad bosquesina*. Iquitos, Perú: Instituto de Investigaciones de la Amazonia peruana.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá, Colombia: Ed. Norma.
- Mauss, M.,(2006), *Manual de etnografía*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, M., (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid, España: Katz Editores.
- Muelas Hurtado, L., Urdaneta, M. L. (2005). *La fuerza de la gente: juntado recuerdos sobre la terrajería en Guambía*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Muratorio, B. (1998). *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo 1850 - 1950*. Quito, Ecuador: Ed. Abya-Yala.
- Páramo, C.G. (2014). *La Vorágine ayer y hoy*. Recuperado de:
<https://www.senalmemoria.co/articulos/la-vor%C3%A1gine-ayer-y-hoy-1/>. Consultado el 11/03/2018.
- Parques Nacionales Naturales de Colombia. (2007). *Plan de manejo Parque Nacional Natural “La Paya”*. Colombia: PNN.
- Pineda Camacho, R. (2000). *Holocausto en el Amazonas Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá, Colombia: Planeta Colombiana S. A.

- Pizarro, A. (2009). *Amazonía. El río tiene voces*. Santiago, Chile: Fondo de cultura económica.
- Polanco, O. R. (2013). *Legúzamo: hacia una construcción histórica del territorio*. Bogotá, Colombia: Tropenbos Internacional Colombia.
- Preuss, K. T. (1994). *Religión y mitología de los Uitotos. Primera parte*. [Transcripción y traducción de Castañeda Nieto, R. y Petersen de Piñeros, G.]. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Quiñones, J. (1948). *En el corazón de la América virgen*. Bogotá, Colombia: Ed. ABC.
- Restrepo E. (2006). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. En *Jangwa Pana*, 5(1), [pp. 24-35].
- Rivera, J. E. (1974). *La Vorágine*. Ed. crítica conmemorativa de los 50 años de la primera edición. Bogotá, Colombia: Caja de Crédito Agrario.
- Sistema de Información Ambiental Territorial de la Amazonia colombiana – SIATAC (2018). Sistema de Parques Nacionales Naturales de la región amazónica colombiana. Recuperado de: <http://www.siatac.co/PNN/ParquesNaturales.html/>. Consultado el 06/08/2018.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo. Colonialismo y el hombre salvaje*. Trad. Valencia Goelkel. Bogotá, Colombia: Ed. Norma.
- Teteye Botyay, J. B. (2008). *Los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce* (Trabajo de grado). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Urbina Rangel, F. (2010). *Las palabras de origen. Breve compendio de la mitología de los Uitotos*. Bogotá, Colombia: M. de Cultura Ed.

Van Der Hammen, M. C. (1992). *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonía colombiana*. 2a ed. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Eds. y Tropenbos Internacional Colombia.

Vargas Sarmiento, P. (2016). *Historias territoriales en Colombia biocentrismo y antropocentrismo*. Bogotá, Colombia: P. V. Patricia Ed.

Wade, D., (2001). *El río, Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica*, Bogotá, Colombia: Banco de la República - El Áncora Eds.

Referencias jurídicas

Corte Constitucional Colombiana. (2009). Protección de derechos fundamentales de personas e indígenas desplazados por el conflicto armado en el marco de superación del estado de cosas inconstitucional declarado en sentencia T-025/04. [Auto 004/09]. Recuperado de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm/>. Consultado el 06/08/2018.

Ministerio de Agricultura. República de Colombia. (1984). Resolución por la cual se aprueba el Acuerdo 015 de la Junta directiva del Instituto Nacional de los Recursos Naturales Renovables y del ambiente INDERENA. [Resolución 160 del 24 de agosto de 1984]. Recuperado de: http://siatac.co/c/document_library/get_file?uuid=f3c6a68e-f253-4889-b69c-cf8e66197a56&groupId=762/. Consultado el 06/08/2018.

Anexo 1: Relato de campo: “De cómo se empezó a tejer esta historia”

Navego por los ríos de mi memoria. Rumbo al Sur comenzó este viaje tan esperado a Puerto Leguízamo, Putumayo. ¿Por dónde comenzar, cuando hay tantas memorias, risas, lágrimas, palabras, miradas profundas, sonidos y silencios?

Fue un seis de enero del 2012 cuando por primera vez llegué a Puerto Leguízamo, Putumayo; estaba en el segundo o tercer semestre de la universidad, todo era nuevo y distinto a lo que me había imaginado. Estaba empezando a ver otras realidades y por una u otra razón la vida me fue llevando a conocer al taita Isaías Muñoz Macanilla y a su familia.

Ese día era el Festival de Blancos y Negros, así que el pueblo estaba de fiesta; me recibió doña Margarita, la mamá del taita Isaías, autoridad mayor del pueblo kichwa. Me recibió también Ramiro, uno de los hermanos del taita y entre globos llenos de agua y pinturas de color rojo, negro y un ambiente agradable nos pusimos a conversar. Recuerdo que en ese viaje llegué a Cecilia Cocha, el resguardo kichwa de donde es originaria la familia del taita, junto con otras personas de Bogotá.

Fue el primero de muchos otros viajes y aventuras en Puerto Leguízamo; sin embargo pasó mucho tiempo hasta mi regreso al Putumayo, pues sabía que trabajar en la selva requería fuerza, prudencia y el permiso de los abuelos para entrar al territorio.

Inicialmente pensé en hacer el trabajo sobre memoria, historia e identidad del pueblo kichwa, luego consideré hacerla sobre historias del jaguar en el Amazonas; pero algo en mí seguía anhelando viajar a Puerto Leguízamo y volver a ver la gran ceiba situada frente al poblado, en la orilla peruana del río Putumayo. Después de algún tiempo definí el tema de la tesis: estudiaría la relación entre la tradición oral y el territorio.

El seis de Enero de 2015 volví rumbo al Sur con maletas en mano y las manos pintadas con el tinte azul del *huito*¹⁴, con un poco de miedo pero siempre con la esperanza y la alegría de volver a encontrar a la familia Macanilla. Pensaba otra vez en la enorme ceiba y en el canto de los grillos al anochecer. Me recibió de nuevo doña Margarita y ese día me contó sobre el *huito* porque su abuela se pintaba el pelo con este fruto y lo preparaba con ceniza para hacerlo. Como hacia las tres de la tarde Isaías vino por mí; el pueblo estaba otra vez de fiesta así que había música, cerveza y calor por todas partes. A la mañana siguiente nos levantamos temprano, fuimos a hacer mercado y a comprar gasolina. Navegamos en *peque* *peque*¹⁵ por el río Putumayo, río arriba y luego por el Caucayá, nos fuimos para Cecilia Cocha, con maletas al hombro. Estaba maravillada por la inmensidad de la selva y sus reflejos en el río.

En Cecilia Cocha conocí a María Paula Henao, futura bióloga de la Universidad Nacional, quien iba a realizar su trabajo de grado en el Parque Nacional Natural “La Paya”, acerca de cuáles semillas dispersan los murciélagos de la zona y qué historias y conocimientos existen sobre ellos. Así que decidimos unirnos para pedir los permisos requeridos para realizar nuestros trabajos de grado en el resguardo de Cecilia Cocha, ya que los trabajos inicialmente iban a ser con este resguardo kichwa. Aún recuerdo con un poco de gracia los nervios que teníamos al presentarnos en la asamblea del domingo frente a las personas del resguardo. Finalmente, el gobernador de Cecilia Cocha nos dijo que volviéramos en Semana Santa para poder hablar bien sobre los temas de nuestros trabajos, no sin antes reunirnos y dialogar en la balsa de Parques (un puesto de vigilancia situado en medio del río Caucayá, frente al resguardo murui–muina de Tukunare) con Walker Hoyos, quien era en ese momento el

¹⁴El zumo de *huito* o *jagua* (*genipa americana*) con la oxigenación del aire produce un tinte de color azul oscuro.

¹⁵Este término refiere a una canoa hecha en madera con un motor de cola larga parecido a la guadaña.

profesional encargado, sobre los temas de tesis y quien nos animó a no perder las esperanzas y seguir con los trámites de permisos, tanto en Parques, como en los resguardos.

Como habíamos prometido, volvimos en Semana Santa con María Paula a Puerto Leguízamo en marzo de 2015 para seguir con los trámites y permisos. Dada la falta de respuesta por parte de la comunidad del resguardo de Cecilia Cocha y el interés demostrado por parte del cabildo gobernador del resguardo de Tukunare, expusimos en la asamblea del domingo en Tukunare, los temas de los trabajos de grado y pedimos permiso para trabajar allí. Nos recibieron la autoridad tradicional Marceliano Cobete y las personas de la comunidad, quienes manifestaron su interés y nos dijeron que nos esperaban en junio para comenzar con los trabajos. Por esta razón se decidió trabajar con el pueblo murui-muina en el resguardo de Tukunare.

Así que el 24 de junio de 2015, con maletas en mano nos encontramos en el aeropuerto El Dorado para regresar a Puerto Leguízamo. Como el vuelo fue cancelado, llenas de angustia tomamos la decisión de cambiar el avión por el transporte terrestre. Partimos rumbo a Mocoa, nuestra primera estación, pasando por los departamentos de Cundinamarca, Tolima, Huila y finalmente Putumayo. De la montaña a la selva, del frío al calor húmedo, nuestra primera parada fue en el resguardo Kametza Villá. Nos recibió Jairo, un taita joven, con una mirada clara y una sonrisa sincera, compañero de una amiga de María Paula llamada Érica.

Llegamos con la lluvia, cansadas del viaje el sonido del agua resonaba en las hojas de los árboles y en los techos de zinc. Allí la tierra estaba húmeda, color de arcilla. Había una casa sencilla pero acogedora, con dibujos, rodeada de verde y flores rojas y en el centro una virgen; me sentí segura y esa tarde dormimos arrulladas por la lluvia. En la noche conversamos, comimos y reímos; contamos historias de amor, hablamos sobre los trabajos de tesis y sobre el ir y venir de nuestras vidas. Poco a poco los grillos nos fueron arrullando y nos fuimos a dormir y descansar acompañadas por una gata pulgosa, peluda y con bigotes

largos, llamada Pepita. Aunque por la noche era un poco inquieta, nos salvó de las cucarachas. Esa noche soñé que me curaban y me cantaban los abuelos, sentí que de alguna manera nos estaban dando poco a poco la bienvenida al río Putumayo.

Amaneció lloviendo. Con la compañía de Pepita, la gata, y entre palabras y reflexiones pasamos una mañana tranquila hablando sobre murciélagos (el objeto de la investigación de María Paula) e historias. Trataba de entender cómo llegar a Leguízamo sin ningún problema. Fuimos a dar una caminata por el resguardo; pensaba en el ir y venir de mi vida, pero estaba tranquila. Fuimos caminando montaña arriba, la selva en Mocoa es todavía montañosa. Hablábamos entre el barro y el verde de los árboles sobre tintes naturales para pintar, bejucos e historias, hasta que finalmente llegamos a la maloca del resguardo. Alrededor de la maloca había una pequeña chagra y yo seguía pensando en los tintes naturales y cómo pintar con ellos, cuando nos mostraron un arbolito que tenía un líquido rojo, parecía sangre, era rojo vivo y manchaba. Después fuimos a una cascada, el agua era rosada por el barro y el color de la tierra. Me concentré en pedir permiso al territorio, ver la grandeza de la naturaleza. Eso fue algo maravilloso, sentía frío y calor al mismo tiempo y sonreía y miraba con respeto y admiración el agua y los diferentes tonos del verde de los árboles. Por la tarde María Paula y yo nos fuimos rumbo a Puerto Asís, nos quedamos una noche y al día siguiente salimos a las dos de la mañana en un bus para coger la línea hacia Puerto Leguízamo. Llegamos temprano, a las seis de la mañana a conseguir los tiquetes, no había cupo y otra vez los nervios se nos pusieron de punta, finalmente conseguimos dos pasajes en la línea Cootranspiñaña.

Llegar por fin al Río Putumayo y volver a ver la inmensidad de la selva con sus misterios, sus historias y sus paradojas, su grandeza y su belleza y volverme a encontrar en el calor húmedo, sentirme de nuevo tan cerca a ella, me emocionó profundamente. Pedía permiso y prudencia, cantaba por dentro, cantaba de alegría, tenía miedo y sueño, veía las ceibas que sobresalían por entre las copas de los árboles. El río estaba crecido y la inmensa selva nos

cantaba, el viento era fuerte pues la línea iba rápido; de un lado Colombia, del otro Ecuador y Perú, fronteras marcadas y a la vez invisibles, intangibles. Río abajo, selva abajo, árbol tras árbol, hoja tras hoja, nos íbamos acercando poco a poco a Puerto Leguízamo y llegamos hacia las tres de la tarde por fin a nuestro destino. Nos fuimos a un hotel, dejamos las maletas y nos dirigimos a la maloca del cacique Julio. Entre el mambe, la yuca dulce y el ambil, el universo de las conversaciones se hacía cada vez más grande. Fuimos con Camilo, un amigo que estaba trabajando con el Ministerio del Interior sobre la reseña histórica del pueblo murui, así que se habló sobre el trabajo, nosotras tejíamos, también hablábamos sobre los murciélagos y sobre las historias, Julio cantaba, Camilo tomaba fotos y nosotras escuchábamos mientras tejíamos.

Durante la primera semana en el pueblo, nos levantábamos tarde para desayunar y almorzar y así poder ahorrar dinero, caminábamos de aquí para allá, tomábamos jugo de mango, tejíamos y de vez en cuando íbamos a visitar el río y disfrutar del atardecer. Fuimos a la oficina del Parque Nacional Natural “La Paya” a avisar que habíamos llegado y a organizar el traslado al resguardo Tukunare del pueblo murui.

Una vez en el resguardo, hablamos con el abuelo Marceliano y don José, el gobernador encargado, y un poco tímidas nos fuimos acercando poco a poco. Yo iba a trabajar con el abuelo Marceliano en las noches y María Paula iba a trabajar con don Rogelio instalando trampas para los murciélagos de su estudio. Nos dijeron que éramos bienvenidas, que nos estaban esperando y que fuéramos a la asamblea del domingo. Pero ese día, que era un martes, no nos quedamos en Tukunare porque se encontraba allí un equipo de investigación enviado por el Ministerio del Interior para realizar entrevistas y escribir la reseña histórica del pueblo murui del Putumayo, así que volvimos a bajar al pueblo y el jueves ya subíamos con maletas y remesa en mano.

Ese día por fin pudimos subir al resguardo pero nos quedamos en la balsa del Parque “La Paya”. Con el sol del atardecer, las múltiples tonalidades de color verde de la selva se veían reflejadas en el agua. Pronto anocheció y la luna llena se asomaba por entre los árboles, descargamos el equipaje y el universo de las conversaciones se iba ampliando poco a poco. También nos íbamos conociendo con los funcionarios del Parque, que hacían turnos de vigilancia en la balsa. Para ir al baño era necesario montarse en una quilla¹⁶ y remar hasta el baño de la escuela, así que tuvimos que aprender a remar y a tener equilibrio; la balsa de Parques flota sobre el agua, así que era casi una vida anfibia. Los primeros días nos levantábamos, tomábamos café y galletas, nos bañábamos, cantábamos mientras que lavábamos ropa; varias veces me caí al agua tratando de remar a la otra orilla. Lentamente y sin prisa nos fuimos acomodando a la vida cotidiana de las personas del lugar.

Cuando uno se dirige hacia un abuelo para que le cuente historias y cuentos o realizar una actividad en general, debe llevarle mambe, así que Marceliano me pidió mambe y cigarrillos para iniciar el trabajo.

Sentado en la maloca, con una mirada profunda, Marceliano de vez en cuando en las noches se sienta a contar y cantar; en la selva se cuenta, se canta y se cura a la luz de la luna y las estrellas.

Al día siguiente, después del mambeadero, el día comenzaba temprano: preparábamos el desayuno y nos bañábamos, mientras las canoas o quillas se deslizaban por el río con sus remos, manejados por adultos o niños para conseguir el pescado fresco del día. La yuca y la cacería, la siembra y la cosecha, hacen parte del día a día. Entre tanto resonaban las risas, las conversaciones y el chapuzón de los niños al bañarse en el río.

¹⁶Una canoa pequeña, hecha en madera.

Por esos días hubo una reunión de Parques con varios, no todos, los resguardos murui y koreguaje; se discutió la posibilidad de ampliar su territorio dentro del área del Parque, pero también se habló sobre el territorio ancestral, los planes de salvaguarda y de un tiempo en el que la palabra se cumplía y no había necesidad de escribirla, de la chagra, la familia y “de remojar” y “endulzar la palabra” para llegar a acuerdos. Yo escuchaba atenta, en silencio tejía mientras que los abuelos, el jefe del Parque en ese momento y un profesional encargado (biólogo) iban hablando. Recuerdo que me tocó presentarme en esa reunión y muy tímidamente dije mi nombre y que era estudiante de antropología, todavía lo recuerdo con cierto humor.



Figura 2. Palma de canangucho, Moreno, Blanca, 2016.

El mambe se acababa rápido, así que había que tostar la hoja de coca y hacer más, tostarlo con la hoja de yarumo, pilarlo y cantarle o en su defecto empezar a contar chistes; mientras tanto, prender un tabaco y seguir cantando. Tostábamos primero la hoja de coca en la casa de doña María, la cuñada de don José, yo tejía y mi madre, que había llegado para acompañarme a realizar unos talleres de arte con los los niños de la escuela, se maravillaba con las flores y las palmas de canangucho. Mientras que iba quedando el mambe conversábamos y mambeábamos y mi madre pintaba sus palmas y sus flores, hasta que entraba la noche y teníamos que

llegar a la balsa del Parque, unas noches dormimos en la maloca, otras en la balsa. Bajábamos al pueblo y volvíamos a subir en la lancha de Parques, los niños tenían clase en la mañana y además hacíamos talleres de arte en la misma jornada, porque estos eran un complemento al trabajo de campo y una manera sensible de acercarme a las familias del resguardo. Para finalizar, en la noche íbamos a escuchar la palabra de Marceliano. Un día subí a su casa a escucharlo y allí pasamos toda la mañana. Él me contaba cuentos más cortos¹⁷ y ese día me contó también un poco sobre su historia de vida junto con su mujer, doña Rosa, quien nos regaló un canasto hecho por ella y ahí terminó el trabajo con don Marceliano, en la primera fase de campo.

El 19 de julio de 2015 bajamos al pueblo para asistir a un baile en la maloca del cacique Julio Paredes, al cual llegaron habitantes de dos resguardos más: Samaritana y Progreso¹⁸. Toda la noche danzamos, nos volvimos a encontrar con el equipo de la reseña histórica, que estaba realizando un registro fotográfico. Trajimos un “regalo de cacería”¹⁹, las mujeres comimos envuelto de yuca y pescado ahumado, mientras los hombres mambeaban y cantaban al ritmo del *maguare*.

El 22 de julio ya teníamos mi madre y yo el vuelo a Bogotá, así que el último día aprovechamos para despedirnos y agradecer, con la promesa de volvernos a encontrar, hasta diciembre de 2015 y enero de 2016, durante la segunda fase del trabajo de campo.

¹⁷Pude observar que la narrativa cambiaba dependiendo del tiempo: si era de día los relatos eran más breves y sencillos; si era de noche, en el espacio del mambeadero, la palabra adquiría más fuerza y profundidad.

¹⁸El resguardo de Progreso se encuentra en la zona de la Tagua, Caquetá, y el resguardo de Samaritana se encuentra ubicado a 5 km al oriente del municipio de Puerto Leguízamo. Se puede llegar a pie, atravesando los predios de la base de la armada.

¹⁹ Para asistir a los bailes es necesario llevar un regalo, a cambio del cual se recibe comida durante la celebración. En nuestro caso, decidimos encargar una porción de carne en el pueblo.



Fotografía 3. Baile tradicional en maloca del casco urbano. Puerto

Durante los meses de permanencia en Bogotá, escuché con mucha atención los audios de los relatos recopilados para transcribirlos y traducir de la lengua *bue* (hablada por el abuelo) al español. El hecho de transcribir los cuentos orales fue un reto porque no entendía muy bien, puesto que además de su lengua materna la mayoría de las palabras estaban acompañadas por el mambe. Aunque le subiera el volumen al computador y revisara un pequeño diccionario bue-español, la tarea de transcribir se complicaba.

En diciembre de 2015 y enero de 2016 volvimos a Puerto Leguísimo con mi madre Blanca Moreno, pues habíamos acordado con el jefe del Parque la realización de unos talleres de arte en la cuenca del Río Caucaiyá. Naturalmente, para mí era la oportunidad de solicitar ayuda a José Muñoz para las transcripciones de los cuentos narrados por el abuelo Marceliano y revisar si las palabras en lengua *bue* estaban bien escritas.

Traíamos lanas para tejer “Ojos de Dios”²⁰, linóleos para hacer grabados, pasteles de aceite, tintes naturales y otros materiales de arte para trabajar con los niños especialmente. Pero los pulsos y los tiempos de la selva son distintos y terminamos haciendo los talleres de arte en la asociación ACILAPP, haciendo grabados en linóleo, tejiendo Ojos de Dios y mochilas en *yanchama*²¹ y otros hilos sintéticos. Luego los llevamos a cabo en el resguardo de Jirijiri, en la zona de la Tagua, pintando con los niños el territorio, la chagra y los animales. Allí conocí al abuelo Liborio, familiar de uno de los funcionarios del Parque. Por esos días tuve un sueño en el que trataba de aprender a tejer un canasto que contenía muchas semillas y frutas y ese fue también el inicio de querer hacer de mi tesis un gran canasto²², que contuviera otros pequeños canásticos con historias y narraciones sobre el territorio e historias de vida.

Así que poco a poco me fui preguntando cómo podía tejer este canasto, cómo podíamos tejer entre todos un canasto de narraciones que contuviera la historia del territorio amazónico, en particular de la cuenca del Cauca, en un lugar en donde a través de la palabra se entrelazan la memoria, la historia y las narraciones individuales.

Al proponer la actividad de elaboración de los Ojos de Dios, me di cuenta de que podían representar un recurso metafórico que simbolizara no solo los cuatro puntos cardinales, sino también los cuatro pilares de la maloca. Añadiendo más palillos, estos podían a su vez

²⁰Los “Ojos de Dios” son tejidos Huicholes (mexicanos), generalmente hechos con lanas de colores y palillos de madera. La forma básica es un rombo, haciendo referencia a un centro y a los cuatro puntos cardinales. La intención de llevar lanas y palillos para hacer Ojos de Dios era, por un lado, utilizar una herramienta que conocía y que podía enseñar; por otro, poder recordarle a la comunidad que se podía tejer con otras fibras naturales del territorio. Y una de las razones más significativas era, precisamente, la de tejer, compartir historias y construir conocimientos juntos.

²¹Fibra natural extraída de la palma de cumare. Con esta fibra se pueden tejer mochilas, collares y otras artesanías.

²²Aquí hago referencia a “canasto” en lenguaje metafórico. Si bien el concepto de “canasto”, en la Amazonia posee diversos significados entre ellos: “el canasto de sabiduría”, “canasto de memoria”, “canasto como cuerpo y como territorio”, “canasto de vida y canasto de tinieblas”, “canasto para cargar yuca” entre muchos otros, aquí se utiliza la idea de “canasto” como una referencia al acto de tejer juntos, de realizar un entretejido que una la historia del territorio con la tradición oral sobre este.

encarnar otros símbolos como el territorio, la familia, la chagra, la cultura, la lengua y la cacería; y los hilos que conformaban el tejido podían representarnos a nosotros mismos y, como era año nuevo, nuestros propósitos para el 2016.

A finales de enero de ese mismo año regresé a Bogotá, enriquecida por los numerosos diálogos con varios miembros del resguardo, cuidadosamente grabados en un soporte digital, y sintiendo inmensa gratitud por las múltiples enseñanzas y los lazos de amistad surgidos durante esta experiencia.

Anexo 2. Relato de campo: el arte como tejido social

Al llegar al resguardo de Tukunare y sentarme en las noches de mambadero con el abuelo Marceliano a escuchar y grabar sus historias, sentía que el trabajo con el arte podía ser una herramienta complementaria y adecuada para acercarme a la comunidad y empezar a tejer relaciones con el entorno en el que me encontraba, a pesar de las diferencias culturales y del modo como cada uno veíamos y sentíamos el territorio: para los miembros del resguardo era el espacio físico vivido en donde crecieron; para mí era un territorio aún desconocido, en donde se entretejían recuerdos, emociones y vivencias. A medida que pasaba el tiempo en este territorio, la investigación iba teniendo varios espacios, uno de ellos fue precisamente tratar de explorar el universo de posibilidades de la creatividad, esa capacidad de emplear otro modo de expresión y lenguaje frente al medio. El arte fue también un hilo conductor de relaciones e intercambios: era la manera de preguntar a niños y adultos cómo veían y sentían su territorio desde sus sentidos y sus vivencias, así como el modo de tejer e ilustrar las historias que el abuelo Marceliano me había contado e indagar qué historias se sabían o les habían enseñado en la escuela o, en su defecto, sus padres o abuelos.

En el proceso de dibujar, pintar o construir, los niños reunían y elaboraban diversos elementos de su experiencia para formar un todo con un nuevo significado. Así, al seleccionar, reformar y representar, los niños me mostraban sus mundos internos y sus sensibilidades. Durante las distintas actividades ellos encontraban la oportunidad de expresarse auténtica y espontáneamente, de maravillarse de sus propias habilidades, de la transformación de los materiales y de la belleza de sus producciones. Blanca Moreno, María Paula y yo, en los talleres de arte proponíamos el contacto con materiales específicos, acompañábamos a los niños, los conteníamos y hacíamos con ellos distintas actividades, entre

canciones, juegos y refranes. Al final, socializábamos, celebrábamos y realizábamos un registro fotográfico de sus creaciones.

Entre máscaras, origami y dibujos en la escuela y la maloca de Tukunare

Con el permiso del abuelo Marceliano y de acuerdo con el profesor de la escuela de Tukunare Libardo Matapí, me dispuse a organizar los materiales, con el ánimo de que esta investigación fuera lo más participativa posible. Días más tarde llegaría mi madre, Blanca Moreno, a colaborar con estos talleres.

Inicialmente, nos reunimos con los niños en la maloca y luego en la escuela para dibujar las historias que les habían contado sobre su territorio; pero después el dibujo era libre. Un día dibujábamos con pasteles, al otro día hacíamos máscaras, al otro jugábamos cartas y corríamos alrededor de la maloca, para seguir con figuras de origami al día siguiente, entre otras actividades que teníamos planeadas y las que también iban surgiendo paulatinamente.



Al darle forma visible a lo que se conoce, se le da fuerza, se le da permanencia, y no se olvida. Los niños se maravillaban con los pasteles al óleo, las diferentes gamas de colores y los otros materiales, pintaban su entorno conocido, con elementos como la maloca, su casa y el resguardo. Es importante observar que los dibujos de los niños presentaron una diferenciación de género: los varones dibujaron lo que podría ser el resguardo o viviendas junto vistos

Fotografía 4. Dibujo: maloca de Tukunare (visión externa), 2015.

desde afuera; mientras que las niñas dibujaron, por lo general, los espacios interiores de las casas.



Fotografía 5. Dibujo: maloca de Tukunare (visión interna), 2015.

Pintaban también las fábulas que el profesor Libardo les contaba en clase, como la del picón o de la garza, lo que demuestra el hecho que los niños conocen muy bien estos animales que vuelan y pescan en los ríos.



Fotografía 6. Dibujo de garza en el río, 2015.



Fotografía 7. Dibujos de animales de la selva, 2015.

Otros dibujos que surgieron fueron los de los animales de su entorno. Entre ellos, el de los peces del río en los que aparecen diferentes especies que los habitantes de Tukunare conocen y pescan para su alimento diario. Además aparecen algunos peces con escamas cerca de la superficie y otros que nadan cerca al lecho del río. Igualmente, se aprecian árboles con formas distintas, que corresponden a diferentes especies. Estos dibujos evidencian el conocimiento y la profunda relación que estos niños y niñas tienen con la vida del río, que es tan importante en su territorio.



Fotografía 8. Dibujo del río y sus peces, con pasteles al óleo y fondo de tinta azul, 2015.

Como los niños terminaban las actividades rápidamente y eran dinámicos y curiosos con los materiales, teníamos que preparar otras actividades durante la semana. Con unos platos biodegradables, otro día hicimos unas máscaras, al aire libre y debajo de un árbol. Los niños esta vez eligieron hacer máscaras de animales y colorearlos con pasteles, entendiendo que la función de la máscara es convertirse en el animal representado y jugando con las caras de los loros, jaguares, conejos, búhos y, en general, animales de su territorio.



Fotografías 9-10. Máscaras al aire libre, 2015.



Fotografía 11. A la mañana siguiente..., 2015.

En enero de 2016 volvimos a hacer máscaras, pero esta vez los materiales fueron espuma fomi, vinilos, lanas y marcadores. Esta vez mi madre ya se había devuelto a Bogotá y mi amiga María Paula y yo quedamos encargadas de los talleres. Para acompañar las actividades, tuvimos que preparar caguana en la balsa del Parque, pero no había piña, entonces hicimos caguana de canela y limón, para el refrigerio. Mientras que hacíamos las máscaras, bromeábamos, hablábamos y cantábamos: “el cien pies es un bicho muy raro, parecen muchos bichos atados. Si lo miras parece un tren, le cuento patas y llego hasta cien”. Luego bailábamos alrededor de la maloca, dando vueltas: empezábamos agarrados de la cabeza, luego de los hombros, la cintura, las rodillas y por último los pies. Cantamos con los niños también otra canción que decía: “va subiendo la montaña, dos ojitos con pestañas, serán de luna, serán de sol o los ojitos de un caracol”. Luego de las máscaras empezamos a jugar e

inventar historias de animales y así pasamos toda la tarde improvisando e inventando personajes.



Fotografía 12. Máscaras de animales del territorio, 2016.

Taller de cerámica en el resguardo de Tukunare

Una mañana le conté a José Muñoz que de niña hacía cerámica y que para combinar las actividades con los niños, quería hacer figuras con arcilla. Él me contó que al haber sido el Cauca yá territorio siona, anteriormente los abuelos hacían vasijas de barro y que todavía se podían encontrar en la selva ollas y vasijas de cerámica. Así que me dijo que podíamos conseguir arcilla frente a su casa. Como el río estaba mermado porque era verano, había bastante barro para recoger. Por la mañana nos recogió en su lancha y nos fuimos con un balde a coger un poco de barro gris, porque había uno de color anaranjado, pero él sabía que ese no funcionaba, era necesario coger el barro gris de la rivera del Cauca yá. Cuando

volvimos con el barro les dijimos a todos que esa vez íbamos a hacer talleres de cerámica y ese día participaron dos adultos, Harol y Efren Magno, pues estaban interesados en hacer vasijas, pero no las cocinamos porque no sabíamos cómo hacerlo.

Hicimos rollos para hacer las vasijas, esta técnica la conocía de niña y para Harol y Efren no era nueva: también ellos la habían conocido en su infancia, pero para los niños sí era nueva y muchos se desesperaban haciendo rollitos y cambiaban rápidamente de figura, pero seguíamos con esta técnica, para luego alisar las figuras con agua y una piedra lisa, como lo hacían antes los abuelos, según el relato de don José.

En la otra técnica que trabajamos se partía de una esfera y con los dedos pulgares de las manos, hacíamos un hueco hasta formar las paredes de una vasija pequeña, esta es la técnica más sencilla y la que primero me enseñaron de niña. Era ahora yo la que de alguna forma estaba enseñando lo que había aprendido, aunque en realidad se trató un diálogo y tejido de recuerdos entre todos. Fue, entonces, el material de la arcilla el que propició los recuerdos de profesores, abuelos y ancestros.



Fotografía 13.

Taller de cerámica, 2016.

Tejiendo “Ojos de Dios” alusivos a la cultura y al territorio

Siempre que llegaba a Puerto Leguízamo, llevaba algo para tejer; así que en la segunda fase de campo, de diciembre de 2015 a enero de 2016, llevaba lanas y palillos de madera para tejer con los niños “Ojos de Dios”. Llevar lanas a la selva era un poco extraño, pues no son un material propio del entorno, pero el propósito era estimular a los niños para que tejieran también con fibras naturales de su territorio. Cada mañana llegábamos con los materiales a la maloca. Iniciamos primero con cuatro palillos, pero a medida que los niños iban tejiendo, iban agregando más. Así, fue surgiendo la idea de representar con cada palillo la cacería, el territorio, la lengua, la familia, etc., y el tejido se iba volviendo cada vez más complejo.

El universo de las conversaciones y las risas se iba entretejiendo también, llevábamos un pequeño refrigerio para compartir y de vez en cuando nos acompañaban algunos funcionarios del Parque en las actividades. De esa actividad surgió también otra que se llamó “tejido social”, en la que cada color de lana representaba un componente del gran tejido de personas presentes en ese momento.



Fotografía 14. Tejiendo “Ojos de Dios”, 2016.

Todos tejiendo y tallando en la maloca de ACILAPP

En julio del 2015, el jefe del Parque me había propuesto que al final de la primera fase de campo trabajáramos mi madre y yo con los niños de la cuenca del Cauca. Desde entonces hasta el final de año nos comunicamos por correo con él coordinando las actividades. Ya en Leguízamo esperamos unos días en el pueblo y un día, ya convocados los participantes, llegamos a la maloca de ACILAPP a trabajar.

Las personas eran muy variadas: niños, niñas, mamás, abuelas murui tejiendo fibra de *yanchama*, la esposa de don Eduardo funcionario de Parques, abuelos, y Luis Alberto Cote, jefe del área de territorio. Comenzamos con las lanas y palillos a hacer “Ojos de Dios”, y les conté que en las comunidades indígenas de México, cuando nacía un niño, los padres realizan este tejido como metáfora de su energía centrada. Me pareció una buena forma de comenzar. Todos armamos los “Ojos de Dios” mientras conversábamos y nos íbamos conociendo. Celebramos la belleza del color y vimos cómo cada quien elegía sus combinaciones preferidas. Unos tejían apretado, otros más suelto y vimos las diferencias y similitudes. Al final saqué mi mochila y las abuelas nos encargaron hilos de algodón de Bogotá, porque se interesaron en mi mochila y nosotras en torcer y preparar la fibra de *yanchama* sobre nuestra pierna. En la tienda de manualidades de ACILAPP vimos sus tejidos, cerámicas y collares y nos alegramos de encontrar algunos elementos de cultura material.

Después nos dispusimos a realizar tallas en linóleos, pensando que la talla es una posibilidad siempre presente y natural en la selva. Surgieron animales; un niño del pueblo con un gran talento talló una tortuga y todos imprimimos, con tinta negra, los grabados sobre papel. Tomamos caguana preparada por las abuelas. Mucho tiempo después, cuando bajé al pueblo, un señor me regaló un delfín tallado en madera.



Fotografías 15-16.

Actividades en ACILAPP.



Pintemos el territorio y reconozcamos las semillas: con el equipo de Parques Nacionales y la comunidad de Jiri Jiri

A principios de diciembre de 2015, el equipo del PNN “La Paya” tenía un comité técnico con ACILAPP y resguardos del sector del Caquetá en el resguardo de Jiri Jiri, que se encuentra ubicado en las cercanías del sector de La Tagua, para hablar sobre temas políticos, administrativos, agendas y cronogramas correspondientes. Una mañana de un miércoles todos nos encontramos en la oficina del Parque, después de haber hablado con Willinton, con el gobernador de Jiri Jiri y con Andrés Muñoz, funcionario del Parque y enlace murui, para que en el marco del comité técnico con el Parque, se abriera un espacio a los niños y las niñas con el fin de ilustrar el territorio.

Esa mañana nos esperaba un bus en frente de la oficina del Parque. Llegamos temprano, con una maleta donde guardábamos una cobija, las hamacas, un toldillo, los materiales, la cámara y una muda. En el puerto de La Tagua nos esperaba una lancha de Parques para llegar al resguardo de Jiri Jiri.

Esta vez, el inmenso río Caquetá color ocre con las diferentes tonalidades de verde de la selva se mostraba frente a nuestros ojos, yo miraba los árboles en la distancia hasta que llegamos al resguardo. Otros rostros, otras sonrisas. Llegamos entonces a la casa de Andrés Muñoz, en donde nos dieron un refrigerio y acto seguido fuimos a la maloca de Jiri Jiri. Recuerdo con gracia que nos tocó presentarnos otra vez. El jefe del Parque estaba sentado frente al abuelo Liborio y en palabras claras y sinceras el abuelo dijo: “estamos aquí sentados para hablar de jefe a jefe”. Después de escuchar a cada individuo en la maloca, el jefe del Parque dijo que nosotras estábamos allí para hacer unos talleres de arte con los niños, cuestión que al principio a los adultos les pareció algo curiosa. Nos dirigimos a la escuela del resguardo para empezar a dibujar. Estando allá, empezamos a preguntarles a los niños sobre

su territorio: a qué lugar les gustaba ir, cómo podían reconocer su entorno y entre pasteles, tintes y vinilos, el universo de los colores se empezó a expandir entre risas, conversaciones, arboles, pájaros, chagras, flores, canciones y juegos.

Por la tarde después de almuerzo hubo un espacio para reconocer semillas y hacer llaveros con Willinton, funcionario del Parque. Yo fui un momento a la maloca a escuchar el diálogo del comité técnico, porque me interesaban las conversaciones entre la institución y los resguardos. Así que por la tarde estuve entre la maloca y la escuela; luego les pregunté por el achiote y empezamos a pintarnos con esa semilla roja la cara y así hasta entrada la noche, hasta que llegó la hora del espacio tradicional y en ese espacio les mostramos a los abuelos lo que los niños habían dibujado, todos un poco extrañados pero después maravillados con los dibujos, se sorprendían y decían: “¡Ay! Esto lo pinto mi hijo, mi nieto”. Esa noche bailamos, el abuelo cantaba, yo hablaba con el jefe del Parque, había dos mujeres que se reían, Andrés bailaba enérgico, cantando y con las mejillas repletas de mambe, el abuelo Liborio de vez en cuando se paraba a bailar y de repente cambiaba de pasos y todos se despistaban. Los bailes se iban tejiendo como casnastos a medida que pasaba la noche, hasta que a eso de las 3 de la mañana nos fuimos todos a dormir.

A la mañana siguiente, cuando nos levantamos, lo primero que vimos, con sorpresa, fue al abuelo Liborio pintando con los niños en papel. Con un marcador negro, él le puso una adivinanza a mi mamá y nunca se me va a olvidar el coscorrón que le dio en la cabeza por no adivinar. Después del desayuno, el abuelo siguió pintando y planteándonos adivinanzas y juegos: primero en papel y lápiz, luego cogió una cuerditita e hizo una especie de nudo que se desataba de alguna manera. Reíamos, tejíamos, algunos niños hacían piruetas; siempre con humor y con sus miradas transparentes. Había espacios en los que debíamos tener una actitud seria, otros en los que expresábamos y dialogábamos con el otro desde el alma, desde los

colores y la forma, y otros espacios, que no dejan de ser importantes, en donde lo simple, lo sencillo, la risa, el humor y las canciones nos permitían conocernos, preguntarnos, dialogar en últimas con la otredad. Así, hacia medio día, nos despedimos todos con una sonrisa y volvimos a Leguízamo aun medio cansados, pero con la alegría de habernos entretejido y de habernos escuchado desde lo sensible.



Fotografía 17. Escuela de Jiri Jiri, 2016.



Fotografía 18. Haciendo adivinanzas con el abuelo Liborio, 2016.

Durante la experiencia de campo en los dos encuentros, 2015 y 2016, fue muy sorprendente observar en las distintas actividades el profundo conocimiento que tienen niños, jóvenes y adultos sobre su territorio.

En las actividades artísticas con pinturas, arcilla, cantos y juegos se constató que los niños viven y conocen su territorio, pero a la vez están recibiendo constantemente influencias externas vehiculadas por las imágenes de las cartillas y libros de educación. Así reproducen en sus dibujos jirafas, elefantes, leones y otros animales representados de manera esquemática. También aparecieron celulares, helados, imágenes gráficas propias de los jóvenes de ciudad como corazones con signos y símbolos particulares. Esto muestra que la población de la selva fronteriza se encuentra entre mundos en constante tensión y diálogo.



Fotografía 19. Dibujo con símbolos juveniles de origen urbano

Por otra parte, los distintos materiales artísticos generaron diversas respuestas: la pintura con pasteles al óleo y tintes los llevó a la representación del territorio y su vida cotidiana. El tejido condujo al diálogo y a la conciencia de que todos formamos parte del tejido social. La arcilla, al ser un elemento orgánico de la tierra, nos llevó a recordar nuestras historias individuales y colectivas, desde diferentes escenarios. Fueron, de este modo, un canal fecundo de comunicación en el proceso investigativo realizado.