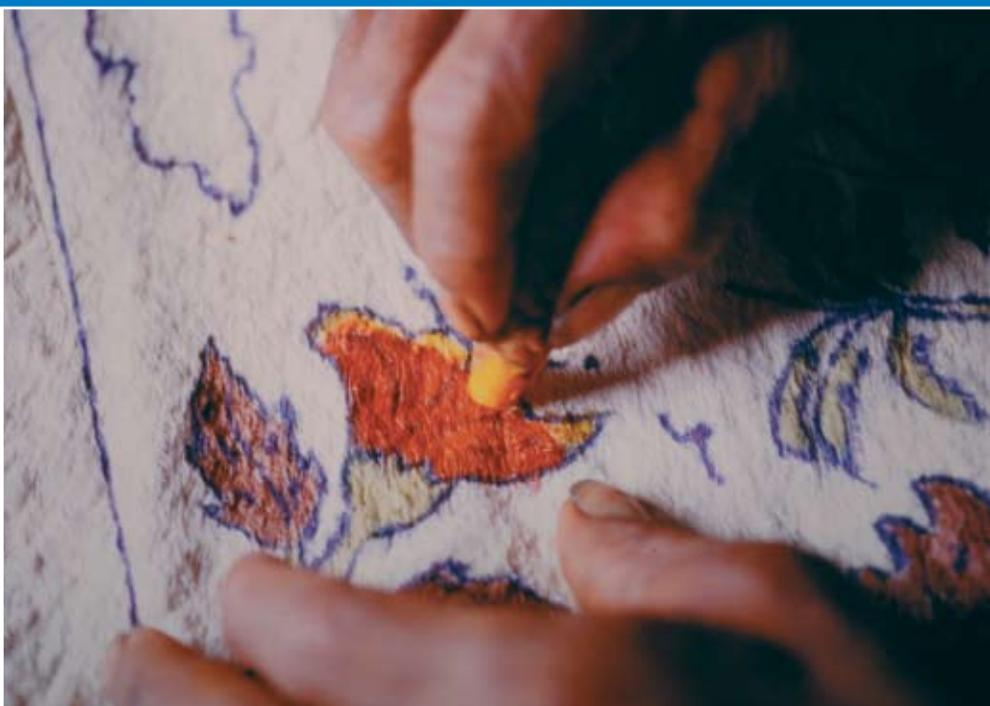


DIVERSIDAD CULTURAL DEL SUR DE LA AMAZONIA COLOMBIANA

**Paola García**

Instituto Humboldt
Coordinadora de los encuentros subregionales y de diagnóstico -información primaria-

Carlos Hernán Castro y Artemio Cano

Corpoamazonia
Apoyo de los encuentros subregionales y de diagnóstico -información primaria-

Sandra Lucía Ruiz

Instituto Humboldt
Coordinadora de diagnóstico -información secundaria-

Nelsa De la Hoz (Autora)

Instituto Humboldt
Sistematización y análisis de diagnóstico -información secundaria-

Diversidad cultural del sur de la Amazonia colombiana

3.1 Diversidad cultural

Paola García, Sandra Lucía Ruíz
Instituto Humboldt

La diversidad cultural entendida como diversidad de grupos con identidades plurales, diferentes estilos de vida, sistemas de valores, tradiciones y creencias, debe considerarse como parte de la biodiversidad. La diversidad cultural se manifiesta por la variedad del lenguaje, de las prácticas para el manejo de la tierra y el agua, del arte, de la música, de las formas de organización social, de las prácticas alimentarias, de las cosmovisiones del mundo y de innumerables atributos de las sociedades humanas. Los conceptos de diversidad cultural y de biodiversidad consideran la multiplicidad de las culturas en una perspectiva sistémica, donde cada cultura se desarrolla y evoluciona en contacto con las otras.

El término *diversidad cultural* ha sido utilizado para hacer referencia a la diversidad en el seno de un sistema cultural dado, para designar la multiplicidad de subculturas y de subpoblaciones de dimensiones variables que comparten un conjunto de valores y de ideas fundamentales. Igualmente, ha sido empleado en un contexto de mestizaje social, para describir la cohabitación de diferentes sistemas culturales, o por lo menos la existencia de otros grupos sociales importantes en el seno de las mismas fronteras geopolíticas (Ambrosi *et al.* 2005).

En la región sur de la Amazonia colombiana, la diversidad del ambiente ha estado acompañada de múltiples formas culturales que no solo han desarrollado expresiones especiales de adaptación, sino también medios de intervención y modificación ambientales distintos, a través de conocimientos y prácticas acumulativas y complejas. Es una región en donde la variedad humana, representada en la diversidad de hábitos, costumbres, cosmovisión del mundo, creencias, ritos e historias locales de sus pobladores, se ha labrado a través de miles de años de adaptación al medio natural y es posible distinguir como grupos étnico¹-culturales a campesinos, afrocolombianos e indígenas.

¹ Por grupo étnico se entienden todos aquellos grupos humanos con características socioculturales propias, costumbres diferenciales del resto de la población y además símbolos identitarios de grupo. Para el caso de Colombia, los grupos étnicos se encuentran constituidos por pueblos indígenas, afrocolombianos, raizales y gitano o Rom.

3.1.1 Población campesina

Enrique Sánchez
Instituto Humboldt

El campesinado de la región se originó como resultado de procesos migratorios y de colonización procedentes de la zona andina relacionados con la búsqueda de tierras, seguridad, bonanzas extractivas de recursos naturales y más recientemente de cultivos de uso ilícito. La tabla 47 presenta los valores de población campesina proyectada a 2005.

Tabla 47.
Población
campesina de
la región sur
de la Amazonia
colombiana

Departamento	Población total proyectada 2005	Población campesina Estimada	%
Amazonas	80.487	31.194	38,75
Caquetá	465.078	230.083	49,47
Putumayo	378.790	222.881	58,84
Total	924.355	484.158	52,37

Fuente: DANE – E. Sánchez 2006

La región sur de la Amazonia colombiana, poblada en sus orígenes por diferentes etnias, poco a poco fue recibiendo en su extenso territorio la llegada de pobladores de diferentes regiones del país atraídos primero por la fiebre del caucho, y luego por las maderas y las pieles. Es a mediados del siglo XX, que se da una migración masiva a estos territorios, cuando la violencia liberal-conservadora y la concentración de la propiedad de la tierra en el interior del país, expulsan millares de campesinos a las zonas de frontera, convirtiendo esta región de Colombia en el paraíso de los “*sin tierra*” (González 1994).

La etapa de mayor afluencia de colonización en estos territorios se dió entre 1959-1975 promovida por la Caja Agraria y el Incora. Sin embargo, por su extensión y las condiciones geográficas, se dieron y se siguen dando diferentes tipos de colonización, obedeciendo a las dinámicas de los colonos que abren *claros* en la selva, o que se extienden a lo largo de los ríos, y correspondiendo a diferentes momentos de la historia del país y de estos departamentos. La etapa de consolidación de la colonización (1960-1980) se presentó cuando se abrieron las principales vías de penetración a estos entornos geográficos, se fundan varios pueblos adquiriéndose una identidad regional, al ser elevados a la categoría de departamentos.

La segunda etapa de migraciones se dió con la llegada masiva de aventureros de diferentes regiones del país que migraron esta vez atraídos por el cultivo y la comercialización de la coca, especialmente en el departamento de Caquetá. Unos, con el interés de invertir

en la siembra, procesamiento y comercio en pequeña y grande escala, otros, en busca de trabajo como raspadores, químicos, cocineras y comerciantes. Se repite entonces el circuito colonización-conflicto-migración, propio de los procesos de colonización. Esta nueva etapa marcada por el auge de la coca, se caracteriza por la confluencia de migrantes de regiones muy diferentes y con intereses también muy diversos. Dentro de esta amplia gama se encuentran desde personas cuyo interés principal es la necesidad de generar ingresos para su subsistencia frente a la falta de oportunidades en sus sitios de origen, hasta aquellos con intención de invertir capitales económicos con miras a la obtención de ganancias rápidas.

Una característica presente en buena parte de esta población es la falta de sentido de pertenencia e identidad regional, sumada al poco o ningún interés por construir región. Esta característica alimenta fundamentalmente las esperanzas de los colonos fundadores. La presión que se da en todos los niveles es tan fuerte que conduce a la asimilación de nuevas conductas, valores y comportamientos, y a la modificación de la identidad de este campesino colono. Los rasgos de esta etapa se siguen manteniendo en la actualidad, con mayor incidencia en donde las zonas de cultivos y comercio de coca son mayores.

El proceso de poblamiento en esta región, con las circunstancias históricas que lo acompañaron, significó cambios tanto en el paisaje amazónico como en la caracterización de los grupos humanos allí establecidos. Los asentamientos de los colonos se dan no sólo por las características físico naturales y productivas, sino también por las relaciones familiares, de amistad, de afinidad política, que ejercen un alta influencia sobre la forma como los colonos se reagrupan territorialmente. Un ejemplo de ello es la zona sur del departamento de Caquetá, en donde está poblada principalmente por campesinos provenientes del Huila y Tolima, en tanto que la zona centro del mismo, está habitada por caldenses, antioqueños y vallunos (González 1994).

Estos colonos católicos, de misa los domingos y de una arraigada tradición partidista liberal y conservadora, traen las costumbres y tradiciones propias de sus departamentos de origen. La familia constituye un núcleo fuerte, en torno del respeto y la autoridad paterna. En cuanto se apropian de la naturaleza con la sabiduría que les da el contacto directo con ella, construyen su vida, su familia, su mundo de relaciones y su organización social. Como campesinos, con su forma de ver el mundo está directamente relacionada con la naturaleza y el trabajo de la tierra, de la cual derivan su subsistencia.

El campesino al enfrentarse a la selva, se apropia de un pedazo de tierra, construye caminos, funda pueblos y establece las primeras bases de organización social. De esta manera, se hace colono y construye región. La definición de colono dada por sus protagonistas, aporta elementos que confirman esta percepción (Uribe 1993).

“Un colono, es el que llega con un hacha y un machete, porque yo llegué así, se entra en una selva, a recorrer selva, con la ambición de que en 10 o 20 años, puede tener una finca. Un campesino puede ser pobre, pero si ya llegó cuando otro ha abierto caminos, ha traído semilla de otra parte, es campesino, pero ya no es colono”

En este proceso, los campesinos tienen que adaptarse al medio y encontrar nuevas formas de vivienda, de alimentación, vestido, trabajo, supervivencia, acondicionar su organismo al trópico húmedo y además enfrentar los riesgos de las enfermedades propias de la región ante las que no tenían defensas ni recursos. El desplazamiento masivo hacia las áreas de colonización provoca no sólo una reubicación territorial, sino además la adaptación forzada a nuevos patrones de comportamiento y reorganización de individuos y familias con otros grupos sociales, provenientes de diferentes regiones del país y otros grupos étnicos. Estos contactos influyen en la caracterización del campesino colono que se encuentra actualmente.

El campesino que se hace colono, aunque en sus inicios es un *desadaptado*, logra crear una estrategia de asimilación cultural al medio. Si se tiene en cuenta el carácter dinámico de las culturas que se construyen y resignifican históricamente, como campesino interioriza elementos de diversas culturas y se adapta a las nuevas condiciones, conservando los fundamentos básicos de su identidad como grupo social. Los campesinos que llegan a colonizar están sujetos a fuertes cambios que afectan sus pautas de comportamiento tanto en el aspecto ecológico, como resultado de las alteraciones del medio natural, como por el contacto con campesinos de otras regiones del país y con pautas culturales diferentes. Esto, sin duda, lo lleva a adoptar nuevos patrones de comportamiento a partir de las condiciones de la Amazonia.

En esta perspectiva, la colonización no debe entenderse sólo en términos del dominio de la selva, pues también significa adaptación y reorganización social de los individuos y las familias. La migración ha significado ruptura y necesidad de recreación de nuevas unidades y patrones sociales en un ambiente natural desconocido, percibido como hostil. Difícilmente se pueden encontrar expresiones simbólicas que identifiquen al campesino colono como tal, pero sí se puede hablar de características comunes, muchas de ellas inherentes a su ser como campesinos, otras como resultado de la mezcla de las diferentes regiones del país y de la adaptación a las condiciones de vida del medio ambiente amazónico. Entre estas se pueden mencionar, la forma de adquisición de la tierra, conquistada con hacha y machete, la conciencia de construir región, el estilo de vida basado en una agricultura de subsistencia, la conservación de algunos valores religiosos, así como las actitudes defensivas y de desconfianza frente al Estado.

Sin embargo, las situaciones históricas vividas por el campesino que se ha transformado en colono, llevan a pensar en su transitoriedad. Una vez superada por algunos la etapa de colonización, entendida como conquista y dominación de la tierra, se inicia también un proceso de transformación de aquellas actividades que caracterizaban al colono como tal, para dar paso a otras como ganadero, agricultor, comerciante, cultivador de hoja de coca, entre otras (Uribe 1995).

3.1.2 Población afrocolombiana

Las población afrocolombiana² de la región sur de la Amazonia, se concentra especialmente en el departamento de Putumayo y es el resultado de un proceso migratorio en la década de 1960, producto de la instalación de la infraestructura petrolera y el oleoducto transandino. Dicha población proviene principalmente del departamento de Nariño, de los municipios de Barbacoa y Tumaco. La tabla 48 muestra la población afrocolombiana por departamentos.

Departamento	Población total proyectada 2005	Población afrocolombiana estimada	%
Caquetá	465.078	11.673	2,5
Putumayo	378.790	12.127	3,2
Amazonas	80.487	874	1,1
Total	924.355	24.674	2,67

Tabla 48.
Población afrocolombiana de la región sur de la Amazonia

Fuente: DANE – E. Sánchez 2006

El censo de 2005 arrojó un total de población afrocolombiana de 24.674 personas³, que representan el 2,67% del total de población de los tres departamentos. La mayor participación poblacional corresponde al departamento de Putumayo, donde se ubica el 49% de la población afro de la región, la cual se encuentra nucleada y tiene mayores niveles de organización. Los principales municipios con asentamientos de la población afrocolombiana en el departamento de Putumayo, con más de 500 habitantes, se resume en la tabla 49.

Municipio	Población total	Población afrocolombiana
Mocoa	37.135	2.325
Orito	43.812	3.467
Puerto Asís	69.851	3.313
Puerto Caicedo	19.479	573
San Miguel	24.950	623
Valle del Guamués	39.161	783
Villagarzón	30.899	561

Tabla 49.
Principales municipios del departamento de Putumayo con población afrocolombiana

Fuente: DANE Censo 2005

² Afrocolombiano es un término que abarca a los descendientes de africanos y a los mestizos descendientes de africanos y europeos o criollos.

³ Cifras del Censo 2005 sin proyecciones.

Entre los siglos XVI y XVIII, llegaron los primeros esclavos negros a la zona del municipio de Tumaco empleados en la extracción de oro bajo el dominio español, ya en calidad de *libres*.

De acuerdo con Restrepo 1996, a pesar de la introducción de los grupos negros de esclavos a la economía extractiva del Pacífico colombiano, los indígenas también participaron activamente en la extracción aurífera de minas. Los nuevos habitantes que fueron atraídos por el modelo de enclave que comenzó a generarse, estaban conformados por negros libres, ya fuera por automanumisión, cimarronaje o liberación, además de la población indígena. En esta medida se hizo evidente la circulación de saberes entre ambos grupos étnicos (esclavos e indígenas) con reciprocidad así como nuevos tipos de conocimiento. Ello se reflejó en las formas de apropiación de los nuevos habitantes de la región, así como en la recreación de sus sistemas culturales. Los esclavizados africanos, al encontrarse en un medio extraño y abruptamente desgarrados de sus más diversas culturas, debieron recibir múltiples conocimientos de los aborígenes que desarrollaron sus sistemas culturales en ese medio (Restrepo 1996).

Las formas de organización social y los elementos simbólicos de estos pobladores se expresaban a través de la tradición oral, que se decantaba en cuentos, poemas, coplas, décimas, cantos, parábolas, mitos y leyendas. Estas formas de arte verbal tenían connotaciones mágico-religiosas, filosóficas y festivas. La oralidad para estas comunidades era una herencia mágica y ancestral transmitida sobre todo por las mujeres. Era fuente de comunicación directa y se refería a diferentes manifestaciones culturales, a los actos cotidianos de la vida y de la muerte. Hoy día, sin embargo, tales prácticas han ido desapareciendo hasta el punto que quienes actualmente se encargan de mantenerlas vivas son los ancianos. Los jóvenes, no solo no manifiestan interés por ellas, sino que cada vez son menos los que las ven como un medio factible o viable para expresar sus relaciones sociales. Estos cambios, surgen como producto de los procesos de adaptación a otros entornos, que les exige a estos pobladores adecuarse a nuevas condiciones, reproducirse como grupo étnico y recomponer su tejido cultural.

3.1.3 Población indígena

Nelsa De la Hoz
Instituto Humboldt

La población indígena en el año 2005⁴ ocupaba un total de 10.071.199 ha. El área cubierta por resguardos para el departamento de Amazonas era de 9.209.244 ha, mientras que 679.628 ha corresponden al Caquetá y 182.327 ha al Putumayo. De los 110 resguardos

4 De acuerdo a datos suministrados por Roque Roldán Ortega, a partir de Incoder, Arango R. y Sánchez E. 2004 y la Presidencia de la República

que hay en la actualidad, 24 se localizan en el departamento de Amazonas, 43 en Caquetá y 65 en Putumayo (el resguardo Predio Putumayo se localiza en jurisdicción de Amazonas y Putumayo) (anexo 14). La tabla 50 muestra los 32 pueblos indígenas que habitan en la región, las familias lingüísticas a las que pertenecen, así como su localización, población y área ocupada, de acuerdo a datos proyectados a 2001, sobre la base del censo de 1993, que discriminó la población por grupos étnicos. A la fecha, la información de población indígena municipal o departamental por grupos étnicos del censo 2005 no ha sido publicada.

Etnia	Nombres alternos	Familia lingüística	Departamento	Población región suramazónica	Área* (Ha)
Andoke	Andoke cha`oie businka	Independiente	Amazonas, Caquetá	597	57.900
Awa	kwaiker cuaiker cuaquier Coiquer	En algunos estudios Barbacoa, en otros Chibcha	Putumayo	791	0
Barasana	barasano, banera yae, hanera oca	Tukano Oriental	Amazonas	47	0
Bora	meabuyna,	Bora	Amazonas	701	0
Cocama	Kokama	Tupí Guaraní	Amazonas	792	87.481
Coreguaje	korebaju, coreguaxe, koreguaje	Tukano occidental	Caquetá, Putumayo	2.212	21.915
Coyaima	Pijao	Desconocida	Caquetá	209	147
Embera	emperä, eberä, bed`ea, eperä pedea, cholo	Chocó	Caquetá, Putumayo	1.292	0
Embera Katío	catío, katio, embena, eyabida	Chocó	Caquetá, Putumayo	384	2.358
Inga	Ingano	Quetchua	Amazonas, Caquetá, Putumayo	16.037	107.455
Kamëntsa	kamsá, camsá, sibundoy-gache	Desconocida	Putumayo	4.763	5.231
Karijona	carijona, carifuna, hianacoto-umaua, calihona	Caribe	Amazonas	249	1.619.180
Kawiyarí	cabiyarí, kawiarí, kabiyarí	Arawak	Amazonas	27	0
Kofán	cofán, kofane	En algunos estudios independiente en otros Chibcha	Putumayo	748	3.776
Kubeo	paniwa, cubeo, cobewa, hipnwa, kaniwa	En algunos estudios Tukano Oriental en otros Tukano Central	Amazonas	214	39.700
Letuama	lituama, detuama, wejeñeme, majâ	Tukano Oriental	Amazonas	705	1.020.320
Makaguaje	macaguaje, macaguaxe airubain	Tukano Occidental	Caquetá	50	0

Tabla 50. Pueblos indígenas, familias lingüísticas, localización, población y área, de la región sur de la Amazonia (DANE/DNP 2001)

Tabla 50.
Pueblos indígenas,
familias
lingüísticas,
localización,
población y área,
de la región sur
de la Amazonia
(DANE/DNP 2001)
(continuación)

Etnia	Nombres alternos	Familia lingüística	Departamento	Población región suramazónica	Área* (Ha)
Makuna	sara, ide, masa, buhagana, siroa, tsolea	Tukano Oriental	Amazonas	766	0
Matapí	jupichiya, upichía	Tukano Oriental aunque en la actualidad hablan Yukuna	Amazonas	220	0
Miraña	Miranha, miraya	Bora	Amazonas	715	0
Nasa	páez, paez	En algunos estudios Paez en otros Chibcha	Caquetá, Putumayo	2.206	14.961
Nonuya	Nunuya	Bora	Amazonas	228	59.840
Ocaina	okaina, orebe, diokaya	Wuitoto	Amazonas	137	0
Siona	katucha-pai, ganteyabain, ganteya, ceona, zeona, kokakanu	Tukano Occidental	Putumayo	734	13.127
Tanimuka	ufania, tanimca, taniboka, ohañara, opaima	Tukano Central	Amazonas	1.247	0
Tariano	Tariana	Arawak	Amazonas	54	0
Tikuna	ticuna, tukuna	Independiente con raíces Tupí	Amazonas	7.102	276.645
Uitoto	witoto, huitoto, murui, muinane, mi-ka, mi-pode	Wuitoto	Amazonas, Caquetá, Putumayo	7.343	6.380.965
Yagua	ñihamwo, mishara	Independiente	Amazonas	297	4.209
Yauna	Kamejeya	Tukano Oriental	Amazonas	103	0
Yukuna	Yucuna, yukuna matapí	Arawak	Amazonas	550	212.320
Yuri	carabayo, aroje, suque	Desconocida	Amazonas	217	0
Total				51.737	9.927.530

Elaborado por Nelsa de la Hoz con base en Arango y Sánchez (2004), quienes a su vez tuvieron como base las cifras del DANE de diciembre de 2001 para los datos de población y hectáreas ocupadas.

* Los grupos étnicos cuyo dato de hectáreas ocupadas aparece con 0 puede estar mayormente representados en otros departamentos o compartir su territorio con otros grupos, siendo difícil determinar el área que cada uno ocupa.

Es importante tener en cuenta que cada etnia de la región sur de la Amazonia colombiana posee una manera propia de concebir el mundo, consignada en los mitos y expresada activamente en cada uno de los diferentes rituales que realizan durante el ciclo anual. En opinión de algunos autores, un grupo étnico puede ser denominando como tal cuando se reconoce a sí mismo como descendiente de un solo ancestro mítico, con un lugar propio de nacimiento y un territorio tradicional asignado de acuerdo con su respectiva particularidad ritual (Cayón 2002) pero además por tener lengua propia. Pese a esta especificidad, existen similitudes entre etnias que comparten una misma familia lingüística, lazos históricos o nexos de territorio; de esta manera se podría decir que

en la región sur de la Amazonia se encuentran diferentes *complejos culturales* (Correa 1996; Cayón 2002; Bolívar 2005), que operan alrededor de procesos identitarios que establecen relaciones más estrechas entre algunos grupos y al mismo tiempo los diferencian de otros.

En la región sur de la Amazonia se pueden observar al menos tres complejos socioculturales diferentes con universos simbólicos particulares y maneras propias de conocer y manejar el mundo:

i Áreas de selva húmeda del piedemonte y andes amazónicos

Entre los pueblos indígenas que habitan valles bajos interandinos en zonas transformadas o muy degradadas, se encuentran los Coyaima, quienes se autodenominan Pijaos del sur del Tolima; de este grupo, que habita principalmente en el departamento de Tolima, se encuentra un pequeño grupo de 209 personas asentadas en el departamento de Caquetá (Arango y Sánchez 2004).

De acuerdo con la clasificación de Arango y Sánchez (2004), sólo un grupo, los Awa, habitan en selvas andinas sometidas a fuertes procesos de colonización principalmente en la parte occidental del macizo andino, desde la cuenca del río Telembí hasta la parte norte del Ecuador repartidos en varios resguardos en los departamentos de Nariño y Putumayo en los municipios de Cumbal, Mallama, Ricaurte y Barbaçoas, así como en Villagarzón. Pese a lo anterior, los Awa mantienen sus territorios en relativo buen estado de conservación y lo comparten con grupos afrocolombianos.

Los Koreguaje, Kofán, Makaguaje y Siona viven predominantemente en zonas bajas con relictos de selva degradada también por los procesos de colonización (Arango y Sánchez 2004). Los Koreguaje se ubican en varios caseríos a lo largo del río Orteguzaza y sus afluentes y en el río Caquetá y sus afluentes al oriente de Puerto Solano; originalmente vivían en el área del río Caguán, de donde emigraron huyendo de los caucheros.

Los Kofán viven cerca de la frontera colombo-ecuatoriana. Se encuentran repartidos en comunidades ubicadas en el Valle de Guamuez, Orito y San Miguel en el departamento de Putumayo (Chaves y Vieco 1984), compartiendo parte de su territorio con las etnias Nasa, Katío y Awa. El Valle del Guamuez tiene una mayor densidad demográfica de población colonizadora, ocupada en las explotaciones agropecuarias, el comercio con países limítrofes y las actividades petroleras. Los colonos han invadido las reservas Kofán, generando uno de los más serios procesos de intervención contra los indígenas.

Los Makaguaje habitan en la región de Peñas Blancas, en la cabecera del río Caquetá arriba de la desembocadura del río Caguán en el departamento de Caquetá. No poseen resguardo y se cree que se han integrado a otros grupos especialmente a los Koreguaje (Arango y Sánchez 1998, 2004).

Los Siona, quienes se autodenominan Katucha-Pai que significa *gente del río de la Caña Brava*, están estrechamente relacionados con el grupo Secoya de Ecuador con quienes comparten costumbres similares (Bolívar *et al.* 2004; Bolívar 2005). Viven al sur de la Amazonia en la frontera con Ecuador, en el medio río Putumayo, río Piñuña Blanco y Cuembí en el departamento de Putumayo siendo los principales resguardos Buena Vista y Santa Cruz (Chaves y Vieco 1982, Langdon 1974, Patiño 1988 y Bolívar 2005). Allí las migraciones provenientes de Orito-Pungon y Nueva Granada permitieron una concentración de población que posee organización cuatripartita de linajes.

Los Inga, Kamëntsa y Nasa habitan en paisajes altamente transformados cuya economía es campesina (Arango y Sánchez 2004). Los Inga son la etnia indígena más numerosa en el alto río Putumayo. Se ubican en el Valle de Sibundoy, Yunguillo y Condagua, y su distribución geográfica abarca los departamentos de Amazonas, Caquetá y Putumayo.

Los Kamëntsa habitan en el departamento de Putumayo, tanto la parte plana del Valle del Sibundoy, (que comparten con los Inga), como la parte alta del mismo, declarada resguardo y en el Municipio de Mocoa.

Finalmente los Nasa, cuya autodenominación significa *gente*, son un grupo que habita principalmente en los departamentos de Cauca y Huila en la región conocida como Tierradentro. Sin embargo, en la actualidad se encuentran en el occidente de los departamentos del Caquetá y Putumayo; en este último están en los resguardos de La Cristina, San Luís, Juanambú, Campo Alegre y Villa Hermosa, así como en varios asentamientos fuera del área de resguardos. En el Caquetá se encuentran en los resguardos de La Esperanza, Liberia, Altamira, La Seriada, El Guayabal, Nasa Kiwe, El Portal, Las Brisas y los asentamientos de La Palestina y Veracruz (Arango y Sánchez 1998).

También existen miembros de los grupos Embera y Embera Katío, quienes en la actualidad habitan en el Caquetá y el Putumayo, a donde han migrado debido a procesos de violencia. Dentro de su división interna los Embera y los Embera Katío se consideran a sí mismos *gente de río* y *gente de montaña* (Arango y Sánchez 2004).

Estructura social, costumbres y tradiciones de algunos pueblos indígenas que hacen parte de este complejo sociocultural

Las migraciones provenientes de Orito-Pungon y Nueva Granada permitieron una concentración de población Siona que posee organización cuatripartita de linajes. Ciertas teorías señalan que estas sociedades fueron del tipo jefatura o cacicazgo (Steward (ed.) 1948), pero que desde la Conquista, al ser reducidas y diezmadas, se tornaron en igualitarias (Langdon 1974).

Los Siona, tradicionalmente se decoraban el cuerpo con pintura y se adornaban con brazaletes y enormes collares. En los brazos y en las pantorrillas se ataban bandas decoradas, de corteza vegetal o de algodón tejido. Con sus tejidos de chambira y de algodón elaboraban *cushmas*, faldas para las mujeres, mochilas, hamacas y redes (Steward (ed.) 1948). El desarrollo de su alfarería, decorada con pintura policroma, fue asombroso.

La *gente de Yoco* (Bolívar 2005) dentro del cual se encuentran los grupos Siona y Koreguaje tienen al yoco⁵ (Shultes 1942) como el elemento en torno al cual se construye tanto el espacio cotidiano como el espacio ritual. En la actualidad, en algunos grupos con influencia misional, el uso del yoco se mantiene ligado de manera importante a un uso cotidiano y nocturno (Bolívar 2005).

Los Inga residen generalmente en sus resguardos y en parcelas tituladas agrupadas en veredas, manteniendo la unidad residencial correlacionada con un modelo de parentesco patrilineal que liga las veredas por medio de la exogamia. Durante la época de la siembra, se constituyen cuadrillas de ayuda mutua, con base en redes de parentesco y vecindario (Reichel 1987). Se implementan prácticas como la del *divichido* que consiste en el intercambio de trabajo entre familias, los *conchabos*, que es realizar el trabajo en forma familiar o individual en una extensión territorial determinada y los *guachos*, o ayuda mutua para el desempeño de un trabajo (Molina-Echeverry 2004).

Las mujeres Inga han usado tradicionalmente falda oscura, fajón tejido en el telar y un chal de color fucsia, verde o azul. Los hombres (al igual que los Kamëntsa, Siona y Kofán) han utilizado tradicionalmente la *cushma*, que fue introducida por los primeros misioneros Franciscanos (Chaves y Vieco 1987). Entre los Kamëntsa e Inga del Valle de Sibundoy ésta prenda es negra y de un tejido grueso, mientras que entre los Inga, Siona y Kofán de la zona selvática baja, es de algodón, negra o blanca. Se destaca también el uso del batán o machacador de madera que es típico de su tecnología para procesar yuca. Este sistema es diferente al usado en el resto de la Amazonia, donde se encuentra más yuca brava que dulce (Reichel 1987).

Los Inga, practican el comercio, se desplazan por todo el país y fuera de él, estableciendo una red de información y mercadeo del conocimiento y de prácticas del chamanismo selvático así como del curanderismo. Al tiempo que difunden su saber medicinal, comercializan sus plantas de propiedades terapéuticas, objetos, parafernalias y artesanías de su propia fabricación o de los Kamëntsa (Reichel 1987). Estos viajes, en los que participa toda la familia, parecen existir desde los tiempos precolombinos, con recorridos que se extienden no sólo dentro del área de los corredores andinos y amazónicos, sino también más allá de la actual frontera colombiana (Pinzón y Suárez 1986 en Reichel 1987, Taussig 2002). Los Kamëntsa se dedican a la producción de artesanías (máscaras y collares) y de parafernalia de su medicina tradicional y popular (Reichel 1987).

5 Planta descrita en 1942 por Richard Evans Schultes con el nombre de *Paullinia yoco*

Para la *gente de Yagé* del Putumayo, de la cual hacen parte los grupos Kofán e Inga, el Yagé (*Banisteriopsis caapi*) es la planta fundamental alrededor de la cual se tejen las relaciones sociales, que al igual que para la mayoría de grupos amazónicos, incluyen al mundo animal, al mundo vegetal y al mundo de los espíritus.

ii Áreas de selva húmeda de la llanura amazónica

Estos pueblos⁶ se distribuyen en tres áreas principalmente: el área del curso medio de los ríos Caquetá y Putumayo, el complejo sociocultural del Vaupés y el área del bajo Caquetá y Apaporis.

Área del curso medio de los ríos Caquetá y Putumayo

Los Andoke (*gente de coca y ambil*), quienes se autodenominan como *gente de Hacha*, habitan en su territorio tradicional ubicado en la región de Araracuara en la parte media del río Caquetá, reconocido como reserva por el Incora en 1975 y como resguardo indígena en abril de 1988. Este territorio abarca desde la bocana del río Quinche (límite sur oriental), hasta la bocana del caño de Monochoa (límite nor occidental) (De la Hoz 2005).

Los Bora, quienes se ubican en el río Putumayo, en el bajo Igará-Paraná y en el bajo río Caquetá en donde sus poblaciones se mezclan con el grupo Miraña que habita en el medio río Caquetá, entre las poblaciones de Araracuara y La Pedrera en el departamento de Amazonas; también habitan en las comunidades de San Francisco, Solarte, Puerto Remanso y Mariápolis a lo largo del río Caquetá (Arango y Sánchez 2004).

Los Muinane, cuya denominación significa *hombres de la desembocadura del río*, no aparecen referenciados en el cuadro de pueblos indígenas pues se los incluye dentro de la población Uitoto, aunque en la literatura etnográfica suele considerárseles como una etnia aparte conocida como los *Muinane de sabana* (Arango y Sánchez 2004). En la actualidad habitan en el río Caquetá cerca de Araracuara y en las sabanas del Alto Cahuinarí, sobre las márgenes de algunos afluentes de este río, en jurisdicción del departamento de Amazonas. Su población comprende cerca de 547 habitantes que comparten territorio con otros pueblos indígenas en el resguardo denominado Predio Putumayo; también viven en los resguardos de Monochoa y Villazul (Londoño 2004).

Los Uitoto constituyen la etnia con mayor número de miembros y se ubican en los departamentos del Amazonas, Caquetá y Putumayo en los ríos del mismo nombre y en el Igará-Paraná y el Cará-Paraná. En este grupo se hablan cuatro dialectos de acuerdo con la zona donde se encuentran los asentamientos: *Búe* que se habla en el Cará-Paraná; *Mika* y *Minika* que se hablan en el Cará e Igará-Paraná, y el *Nipode* que se habla al norte, en el río Caquetá.

6 El término pueblo será utilizado de acuerdo a lo establecido por el Convenio 169 de la OIT de 1989. Definición de pueblo.

Los Yuri o *gente de guama*, de acuerdo con la denominación usada por los Bora y Miraña, habitan en el departamento de Amazonas en los afluentes de la margen derecha del río Caquetá, en especial en el río Bernardo cerca de las bocas del río Cahuinarí; comparten territorio con otros grupos indígenas dentro del área del resguardo Predio Putumayo (Arango y Sánchez 2004).

Los Nonuya, o *gente de achiote*, tienen su origen en la cabecera del río Cahuinarí. En la actualidad están localizados en el resguardo Villazul, Puerto Santander, departamento de Amazonas; mientras que los Ocaina viven principalmente en el Perú, habitando en Colombia una población estimada de 137 personas que se ubican en el alto río Igará-Paraná y en el alto Cahuinarí en jurisdicción del departamento de Amazonas (Arango y Sánchez 2004).

Área del complejo socio-cultural del Vaupés

En la Amazonia se encuentra el *complejo socio-cultural del Vaupés* (Correa 1996 y Cayón 2002), compuesto por grupos indígenas pertenecientes a la familia lingüística Tukano, Arawak, Caribe y Makú-Puinave. También encontramos algunos pocos habitantes Kawiyarí (27 personas), Barasana (47 personas), Tariano (54 personas) y Kubeo (214 personas) ubicados en la región sur de la Amazonia aunque el territorio tradicional de estos grupos es el Vaupés. Los Karijona, que en la antigüedad vivían en las orillas del río Yarí, departamento de Caquetá, se desplazaron al área del bajo río Apaporis y en épocas recientes al resguardo Komefayú en el río Caquetá y en el Mirití-Paraná en jurisdicción del departamento de Amazonas (Arango y Sánchez 2004).

Área del bajo Caquetá y Apaporis

Al norte del departamento de Amazonas, en áreas cercanas al curso inferior del río Caquetá y el Apaporis, se encuentran principalmente miembros de los grupos Tanimuka, Letuama, Yauna, Yukuna y Matapí. Se identifican como *gente de tabaco de oler* (Vieco, Franky y Echeverri (Eds), 2000) y se caracterizan por utilizar el tabaco en forma inhalada e ingerir mambe. Los Matapi se ubican en la parte norte del departamento de Amazonas, sobre el alto río Mirití-Apaporis, donde viven junto a los Yukuna. Los Letuama, que en la antigüedad vivían en las orillas del río Yarí departamento de Caquetá, se desplazaron al área del bajo río Apaporis, a los ríos Yapiyá, Popeyacá e Icapuyá donde comparten territorio con los Matapí, Yukuna y otros pueblos indígenas en el gran resguardo Mirití-Paraná en jurisdicción del departamento de Amazonas (Arango y Sánchez 2004).

Los Tanimuka, o *la gente ceniza*, de acuerdo con su autodenominación, habitan en el departamento de Amazonas en los ríos Apaporis, Guacayá y Oiyaká-Mirití. La mayor parte de la población se localiza en el resguardo Yaigojé en el río Apaporis, donde comparten su territorio con las comunidades del resguardo Mirití-Paraná y Komefayú. Los Yauna, por su parte, están integrados, en su mayoría con familias Miraña y

Tanimuka de los ríos Mirití y Apaporis en el departamento de Amazonas y comparten territorio con los Letuama, Makuna y Tanimuka en el resguardo Yaigojé-Río Apaporis (Arango y Sánchez 2004).

Estructura social, costumbres y tradiciones de algunos pueblos indígenas que hacen parte de este complejo cultural

- La organización social de las etnias que conforman el *área del curso medio de los ríos Caquetá y Putumayo*, está determinada por la filiación y descendencia a través de los patrilinajes. Los grupos de patrilinajes *mínimos* habitan juntos, constituyendo unidades residenciales patrilocales (donde vienen a vivir en calidad de esposas las mujeres de otros grupos) que a su vez conforman unidades domésticas en una maloca, bajo el mando de un jefe de maloca; aunque varias de éstas unidades, ligadas por patrilinajes comunes, están federadas bajo la autoridad de un *capitán* o jefe (Reichel 1987).

Hoy se observan rasgos de lo que fue una gran población con fuertes jerarquías internas. Entre los actuales patrilinajes, se distinguen los *dominantes* de los *subordinados*, o *gente ordinaria* (Pineda 1987). La *gente ordinaria*, como a los individuos de bajo *status* social, se les define como *trabajadores*; estos realizan tareas arduas o monótonas, tales como traer leña y pilar la coca, y se les mantiene generalmente afuera de la unidad residencial maloquera, viviendo en ranchos.

La jerarquía de linajes y de grupos de hermanos está definida –como en todo el noroccidente amazónico– según el orden de nacimiento (Guyot 1976). Para los linajes éste se encuentra predeterminado en la mitología; entre grupos de hermanos se define según la secuencia de nacimientos entre el primogénito y el último hijo, asignando a cada cual una función ritual y sociopolítica. El hijo mayor de un jefe o *dueño de maloca* heredaría en principio este cargo. Según el conocimiento o saber de los individuos, éstos tendrán seguidores o adherentes que constituirán el grupo doméstico de producción y residencia, orientado bajo el marco espacial y ritual de la maloca o casa comunal.

Los Andoke mantienen un patrón de organización patrilineal y virilocal pues las casas de los hermanos y sus familias suelen ubicarse cerca, conformando lo que los Andoke denominan una vereda. En tales veredas se reconoce una persona que normalmente es el padre o uno de los hermanos mayores, que posee mayor autoridad y a quien se le consultan los asuntos de organización del grupo. Entre estas familias se conserva una relación de gran cercanía: los hombres adultos se reúnen en las noches, las mujeres comparten las distintas tareas y los niños juegan juntos, por lo cual se puede pensar que este tipo de organización guarda relación con lo que era la estructura de una maloca en tiempos anteriores (De la Hoz 2005).

Tiempo atrás los hombres usaban taparrabos de fibras vegetales y las mujeres sólo se decoraban el cuerpo con pintura blanca, negra y roja, sobre la cual se pegaban motas de algodón. Era frecuente el uso de collares y brazaletes, sonajeros en las pantorrillas, bandas decoradas –con o sin plumas- en el pelo, y narigueras y aretes, tanto en hombres como en mujeres. Para los rituales se usaba una decoración específica según la ocasión y el *status* del individuo, enfatizándose su rango con ciertos plumajes y collares de dientes de tigre así como con el uso de hachas rituales por parte de los jefes. Ahora estos grupos indígenas se visten con tela industrial (Reichel 1987).

En la parte sur oriental de la Amazonia colombiana, en los departamentos de Caquetá y Amazonas, están los territorios tradicionales de la *gente de coca y ambil* quienes utilizan el polvo obtenido a partir de las hojas de coca tostadas y maceradas acompañadas de la ceniza derivada de la quema de las hojas de Yarumo (*Cecropia sciadophylla*), mezcla que recibe el nombre de *mambe*. De igual forma, ingieren el Tabaco (*Nicotiana tabacum*) en forma de una pasta que recibe el nombre de *ambil*, la cual se elabora con hojas de tabaco que han sido previamente recolectadas, hervidas y coladas hasta formar una sustancia viscosa, la cual se mezcla con la sal obtenida a partir de la quema de diversas especies vegetales, principalmente palmas.

Además del uso del *ambil* y el *mambe*, existen otros rasgos similares entre los grupos que conforman este *complejo cultural*: practican de forma similar la horticultura y el procesamiento de la yuca, comparten patrones similares de caza, recolección y pesca con trampas y nasas, llevan a cabo la cocción del casabe sobre un gran plato o *tiesto*, tejen hamacas y elaboran cestería y emplean el *manguaré*⁷, con los cuales se anuncia el inicio de actividades rituales o visitas prominentes (Reichel 1987, De la Hoz 2005). Es también común el uso en los rituales de algunas cortezas de carguero (Lecithidaceae) y el uso de máscaras (Steward 1948).

- Los pueblos indígenas que *conforman el complejo socio-cultural del Vaupés*, tienen una organización de acuerdo con un patrón regional con características únicas para la Amazonia colombiana, como es el caso del multilingüismo (Sorensen 1967), relacionado con la práctica de la exogamia lingüística. Los miembros generalmente se casan con miembros de grupos de lengua distinta a la propia. Así, en una maloca donde haya hombres casados con mujeres de habla distinta, se oirán más de cuatro lenguas. Formalmente, cada cual sólo habla el idioma de su padre (de su patrilinaje), aunque comprenda y hable bien el de su madre, esposo, etc. Los niños aprenden varias lenguas a la vez, aunque sólo hablarán la de su progenitor para mantener la identidad y filiación de su patrilinaje inicial (Reichel 1987).

⁷ Tambores hechos de troncos ahuecados, suspendidos sobre un marco de madera, los cuales son instrumentos de percusión y un medio de comunicación existente en las malocas que poseen posición ritual y política prominente; el tambor más grande es el macho y el más pequeño la hembra.

Los Tukano y los Arawak trazan su descendencia y filiación por la vía patrilineal y su residencia patrilocal, señalando en su terminología cuáles son parientes consanguíneos, quiénes potenciales cónyuges y quiénes los extranjeros. Realizan matrimonios de intercambio directo, cediendo hermanas y recibiendo esposas; también se casan con primas cruzadas (hijas de tío de sexo opuesto al del padre o la madre). La subdivisión en mitades de *mayores* y *menores* permea el esquema, dando un rango de superioridad adscrito al primogénito o *mayor* quien a la vez es impugnado en la práctica por quienes logran, con una carrera profesional ritual, autoridad y prestigio (Hugh-Jones 1979; Jackson 1983).

Entre los Kubeo, Goldman (1968), define la *tribu* como un grupo total, compuesto por cuatro fratrías que se casan entre sí. Dichas fratrías, se conceptualizan cada una, entre ellas mismas, como una anaconda extendida a lo largo del río, con su cabeza en la bocana y la cola en las cabeceras, estando los miembros de mayor rango en la cabeza y los de menor rango hacia su cola. El rango se refiere al orden de aparición mítica de estos segmentos sobre la tierra. Según este mismo autor, la articulación de los Kubeo entre sí, con sus pautas de asentamiento lineales a lo largo de los ríos, ilustra la relación entre su ideología y sus prácticas sociopolíticas y territoriales particulares.

Aunque grupos de la familia lingüística Arawak se han *tukanizado*, y viceversa, según los indígenas, cada grupo es *dueño* de un cuerpo de conocimientos especializados, de su lengua, de ciertos bailes y rituales, de ciertos poderes naturales o sobrenaturales. Los grupos Arawak no comparten la mitología de la Anaconda segmentadora que fue poblando el territorio, descargando a la gente en secciones de los ríos. Para estos grupos, sus ancestros míticos nacieron en ciertos sitios, entre ellos algunas cavidades y raudales (Reichel 1987)

Los Makuna, descritos ampliamente por Cayón (2002), fueron identificados como la *gente de agua*. Este grupo efectúa la socialización de la naturaleza en la dimensión chamanística, especialmente a través del concepto religioso del Yuruparí, en donde se explica el manejo ecológico y territorial. Yuruparí es a grandes rasgos una fuerza espiritual que se manifiesta físicamente en unas flautas y trompetas sagradas donde está depositado todo el conocimiento del grupo. Estas tienen, entre otras cualidades, el poder de fertilizar la naturaleza gracias a la intervención de un chamán con un poder especial. Fertilidad, Yuruparí y chamanismo están ligados y constituyen la base de la cosmovisión Makuna: aquí toman sentido las relaciones entre la ideología y las prácticas que permiten el funcionamiento del cosmos.

Caracteriza también a los grupos de esta área el uso del Yagé en un contexto ceremonial. La toma del Yagé produce alucinaciones que son interpretadas por los indígenas para el manejo histórico, ecológico y psicológico de su entorno. Durante la ceremonia, paulatinamente se perciben fosfenos (visiones endógenas) y sobre ellos se hace una interpretación cultural (Reichel-Dolmatoff 1978).

Para estos grupos es sumamente importante *la ceremonia de Yuruparí*, que es una iniciación masculina que vincula al individuo a una red regional de manejo y planificación ambiental. El ritual enfatiza en la solidaridad y en la especialización diferenciada entre los hombres. El *Yuruparí* es una manera de reunir a los grupos para actualizar su manejo del medio y para reforzar su estructura social; sin embargo, en situaciones más cotidianas como en la pesca, la caza, la siembra de plantas, la producción de cerámica y de cestos o la construcción de la maloca, o de una canoa, los miembros de estos grupos reiteran continuamente la pauta de una vigilancia sobre las entradas (aportes) y salidas (extracciones) de los ecosistemas, en torno a la intervención humana (Reichel 1987).

Tanto la ceremonia de *Yuruparí* como la toma del Yagé, hacen conscientes a los hombres de su responsabilidad colectiva en el manejo del ambiente; este proceso se asegura a través del adecuado desarrollo de la organización social. La experiencia del tiempo es muy importante en estas ceremonias, ya que se hace un gran esfuerzo mental por concebir el tiempo pasado, presente y futuro en un marco dinámico, para situar y analizar así sus referencias de ubicación ante la sociedad y el universo (Hugh Jones 1979; Reichel 1987).

- Los Yukuna pertenecientes al *área del bajo Caquetá y Apaporis*, tienen un alto conocimiento del medio ambiente concibiendo por lo menos cuatro elementos básicos: la maloca, el territorio, el paisaje y sus dueños espirituales, y el ciclo anual, los cuales actúan de manera interdependiente mediante las acciones del chamán (van der Hammen 1992). Para los Yukuna, el paisaje fue construido por los antepasados míticos y por ello está plagado de seres espirituales que se constituyen como los dueños de diferentes áreas o recursos naturales; por esta razón, el mundo se inscribe en un contexto simbólico en el cual la maloca (casa comunal) es el espacio ideal para construir y reconstruir las relaciones con el medio ambiente, mediante el uso del tabaco inhalado y el *mambe*.

iii Área del trapecio amazónico

En el trapecio amazónico existen grupos Uitoto en el norte y Tikuna, hacia el sur. Cerca de Leticia hay algunos Yagua y Kokama (que tienen su grupo de referencia en el Perú). Los Tikuna se encuentran ubicados al sur de la Amazonia en el río Cothué, Caño Ventura, Santa Lucía, Buenos Aires y en la zona de influencia de Leticia. Se asientan en los resguardos de San Antonio de los Lagos, San Sebastián, El Vergel, Macedonia, Mocagua y Cothué-Putumayo en el departamento de Amazonas (Arango y Sánchez 2004).

Los Tikuna habitan en la región del río Cotuhé en Tarapacá, Caño Ventura, Santa Lucía y Buenos Aires; sobre el río Amazonas en Arara, Macedonia, Vergel, Coagua y Zaragoza; en San Martín (río Amacayacu) y Puerto Nariño (río Loreto-Yacú) (Telban 1986), y en el

área de seis resguardos indígenas creados por el Incora y en el Parque Nacional Natural Amacayacu (Reichel 1987).

Los Cocama viven cerca de Leticia, en San José del Río e Isla Ronda, en Puerto Nariño (en el resguardo del mismo nombre), en el resguardo de Las Playas y a lo largo del río Putumayo en pequeños asentamientos. Por su parte los Yagua ocupan un área que se extiende entre el río Putumayo y el Yavarí en la frontera entre Perú y Brasil. El eje central de sus asentamientos es el río Amazonas, por lo cual este grupo se encuentra a ambos lados de este río, tanto en Colombia como en el Perú. Ocupan los resguardos de Santa Sofía y el Progreso y comparten territorio con los Tikuna y los Cocama (Arango y Sánchez 2004).

Los pueblos indígenas de la región sur de la Amazonia colombiana comparten visiones similares de la naturaleza, pero éstas se ven matizadas por los paisajes que ocupan, el complejo cultural al cual pertenecen y la forma en que los diferentes grupos se han relacionado con el mundo occidental de acuerdo con diferentes procesos históricos. En la tabla 51 se presenta una clasificación de los grupos indígenas de acuerdo con el área general de ocupación, el área específica y la afinidad cultural que tienen los distintos grupos.

Tabla 51.
Complejos
socioculturales
y afinidades
culturales de los
grupos étnicos
de la región sur
de la Amazonia
colombiana

Área general de ocupación	Área específica de ocupación	Afinidad cultural	Etnia	Nombres internos	Departamento
Áreas de valles, selvas andinas y piedemonte	Valles bajos interandinos: zonas transformadas o muy degradadas. Este grupo emigró desde el departamento de Tolima	Ocupación reciente	Coyaima	Pijao	Caquetá
	Selvas andinas: sometidas a fuertes procesos de colonización	Persistencia de celebraciones institucionalizadas en el periodo colonial	Awa	kwaiker cuaiker cuaquier Coiquer	Putumayo
	Zonas bajas con relictos de selva degradados por procesos de colonización: en estas zonas de piedemonte se ha degradado el bosque para la extracción maderera y se ha cambiado la cobertura natural	<i>Gente de yoco</i> . Alta importancia cultural del uso del yoco (<i>Paullinia yoco</i>) (Shultes 1942)	Coreguaje	korebaju, coreguaxe, koreguaje	Caquetá, Putumayo

Área general de ocupación	Área específica de ocupación	Afinidad cultural	Etnia	Nombres internos	Departamento	
Áreas de valles, selvas andinas y piedemonte	Zonas bajas con relictos de selva degradados por procesos de colonización: en estas zonas de piedemonte se ha degradado el bosque para la extracción maderera y se ha cambiado la cobertura natural	<i>Gente de yoco</i> . Alta importancia cultural del uso del yoco (<i>Paullinia yoco</i>) (Shultes 1942)	Siona	katucha-pai, ganteyabain, ganteya, ceona, zeona, kokakanu	Putumayo	
			Kofán	cofán, kofane	Putumayo	
			Makaguaje	macaguaje, macaguaxe airubain	Caquetá	
	Paisajes altamente transformados con economía mayoritariamente campesina	Comparten el territorio con los grupos del piedemonte debido a procesos de desplazamiento, su territorio ancestral se ubicaba en los departamentos de Córdoba, Chocó y Antioquia	<i>Gente de Yagé</i> . Alta importancia cultural del uso del Yagé (<i>Banisteriopsis caapi</i>)	Inga	Ingano	Amazonas, Caquetá, Putumayo
				Kamëntsa	kamsá, camsá, sibundoy-gache	Putumayo
				Nasa	páez, paez	Caquetá, Putumayo
				Embera	emperä, eberä, bed'ea, eperä pedea, cholo	Caquetá, Putumayo
Área de selva húmeda tropical	Área del curso medio de los ríos Caquetá y Putumayo	Gente de coca y ambil. Utilizan el polvo obtenido a partir de las hojas de coca tostadas y maceradas acompañadas de la ceniza derivada de la quema de las hojas de yarumo (<i>Cecropia sciadophylla</i>), mezcla que recibe el nombre de mambe e ingieren el tabaco (<i>Nicotiana tabacum</i>) en forma de una pasta que recibe el nombre de ambil	Ocupación reciente	Embera Katfo	catfo, katio, embena, eyabida	Caquetá, Putumayo
			Andoke	andoke cha`oie businka	Amazonas, Caquetá	
			Bora	meabuyna,	Amazonas	
			Miraña	miranha, miraya	Amazonas	
			Yuri	carabayo, aroje, suque	Amazonas	
			Nonuya	Nunuya	Amazonas	
			Ocaina	okaina, orebe, diokaya	Amazonas	
Uitoto	witoto, huitoto, murui, muinane, mi-ka, mi-pode	Amazonas, Caquetá, Putumayo				

Tabla 51. Complejos socioculturales y afinidades culturales de los grupos étnicos de la región sur de la Amazonia colombiana (continuación)

Tabla 51.
Complejos
socioculturales
y afinidades
culturales de los
grupos étnicos
de la región sur
de la Amazonia
colombiana
(continuación)

Área General de ocupación	Área específica de ocupación	Afinidad cultural	Etnia	Nombres internos	Departamento
Área de selva húmeda tropical	Aunque el territorio tradicional de estos grupos es el Vaupés, encontramos algunos grupos ubicados en la región sur del departamento de Amazonas.	Gente del complejo sociocultural Vaupés el conjunto se organiza en un patrón regional sorprendente, con características únicas para la Amazonia colombiana, como es el caso del multilingüismo (Sorensen 1967). Aunque grupos de la familia lingüística Arawak se han tukanizado, y viceversa, según los indígenas, cada grupo es dueño de un cuerpo de conocimientos especializados, de su lengua, de ciertos bailes y rituales, de ciertos poderes naturales o sobrenaturales. Tal como señala Hill 1985 en Reichel 1987, los grupos Arawak no comparten la mitología de la Anaconda segmentadora que fue poblando el territorio, descargando a la gente en secciones de los ríos; para estos grupos, sus ancestros míticos nacieron en ciertos sitios, entre ellos algunas cavidades y raudales (Reichel 1987)	Karijona	carijona, carifuna, hianacoto-umaua, calihona	Amazonas
			Barasana	barasano, banera yae, hanera oca	Amazonas
			Kawiyarí	cabiyarí, kawiarí, kabiyarí	Amazonas
			Kubeo	Paniwa, cubeo, cobewa, hipnwa, kaniwa	Amazonas
			Tariano	Tariana	Amazonas
			Makuna	sara, ide, masa, buhagana, siroa, tsoloa	Amazonas
	Área del bajo Caquetá y Apaporis		Letuama	Lituana, detuama, wejeñeme, majâ	Amazonas
			Matapí	jupichiya, upichía	Amazonas
			Tanimuka	ufania, tanimca, taniboka, ohañara, opaima	Amazonas
			Yauna	kamejeya	Amazonas
			Yukuna	yucuna, yukuna matapí	Amazonas
			Área del trapecio amazónico	Para los Tikuna el mundo natural está concebido como un todo, en el que se contempla el orden de lo humano y su cultura, como una parte más del orden de las plantas, los animales de monte y los seres del agua. Así como el orden de lo humano se clasifica bajo el concepto kiá, como concepto clasificatorio de la gente, en relación directa con un totemismo alianzas e identidades con animales; el orden de las plantas, de los animales de monte y de los seres del agua está diseminado y marcado por el mismo criterio clasificatorio que le da identidad e interrelación, conformando así la trama y la urdimbre del tejido con que la cultura Tikuna envuelve al mundo (Fajardo y Torres 1987).	Tikuna

Área General de ocupación	Área específica de ocupación	Afinidad cultural	Etnia	Nombres internos	Departamento
Área de selva húmeda ropical	Área del trapecio amazónico	Viven cerca de Leticia en San José del Río e Isla Ronda, en Puerto Nariño, en el resguardo del mismo nombre, en el resguardo de Las Playas y a lo largo del río Putumayo en pequeños asentamientos	Cocama	kokama	Amazonas
		Ocupan un área que se extiende entre el río Putumayo y el Yavarí, en la frontera entre Perú y Brasil, el eje central de sus asentamientos es el río Amazonas por lo cual este grupo se encuentra a ambos lados de este río tanto en Colombia como en el Perú	Yagua	ñihamwo, mishara	Amazonas

Tabla 51. Complejos socioculturales y afinidades culturales de los grupos étnicos de la región sur de la Amazonia colombiana (continuación)

Fuente Nelsa De la Hoz con base en Arango R. y Sánchez E., 2004

3.1.4 Afinidades culturales

Carlos Hernan Castro
Corpoamazonia

Las *afinidades culturales*⁸ aparecen funcionalmente como corredores socio-espaciales que garantizan la dinámica intercultural de los pueblos indígenas (aún sin estar próximos geográficamente) y que para el caso del sur de la Amazonia colombiana, reclama la configuración de la región en formas socioespaciales capaces de testimoniar las particularidades históricas, sociales, políticas y culturales que las han originado sobre la base de elementos compartidos de la cosmovisión, en donde intervienen elementos propios de la cosmología de cada pueblo (por ejemplo la gente del agua) o formas rituales de acceder al conocimiento o la práctica de la medicina tradicional (por ejemplo, la gente del Yagé, la coca y el tabaco). En la tabla 52 se presentan los pueblos indígenas de la región sur de la Amazonia colombiana por zonas y afinidad cultural.

⁸ En julio del año 2005 los representantes de las comunidades indígenas reunidas en Leticia – Amazonas propusieron el modelo de las afinidades culturales como criterio que podría de manera adecuada agrupar a diversos pueblos indígenas y a su vez subdividir el territorio para su mejor manejo y comprensión.

Tabla 52.
Tabla 52.
Pueblos
indígenas de la
región sur de
la Amazonia
colombiana,
distribuidos por
zonas y afinidad
cultural

Zona	Afinidad cultural	Pueblos indígenas
Complejo sociocultural de piedemonte amazónico	Gente del Yagé, el puitit y el maíz	Kofán, Siona, Inga, Kamentza, Inga Pijaos Emberas Nasa. Pastos Quillacingas Coreguaje
Complejo sociocultural del Mirití-Apaporis	Gente de la coca y el tabaco molido Descendientes del Yuruparí	Yucuna Matapi Yucuna Letuama Tanimuca Macuna Cabillari Barasanos Cubeos
Complejo sociocultural del río Caquetá	Gente de la coca y el ámbil	Huitoto, Murui, Andoke, Nonuya, Muinane, Bora, Ocaína, Miraña
Complejo sociocultural del trapecio amazónico	Gente del uito, la yuca dulce	Huitoto, Yagua, Tikuna, Cocama Bora

Fuente: Propuesta de las organizaciones indígenas que participaron en taller subregional del Plan de Acción en Biodiversidad en la región sur de la Amazonia colombiana, Leticia, Julio 2005

En términos geográficos las afinidades culturales trazarían cuatro subregiones:

- 1) Una franja que parte desde el noroccidente del departamento de Putumayo haciendo tránsito por el sur en dirección suroriente hasta los límites con el departamento de Amazonas (Gente de Yagé)
- 2) Gente de centro (Predio Putumayo parte media y baja) (Gente de Tabaco, Gente de Coca y Yuca dulce)
- 3) Trapecio amazónico zona baja y zona alta (Gente de Agua)
- 4) La zona de influencia de La Pedrera (Gente de Yuruparí)

Habría una quinta zona entre los departamentos de Putumayo y Caquetá que abarcaría las áreas en donde se han asentado pueblos como los Awa, Yanacona, Nasa, Pastos y Embera.

3.2 Cultura y biodiversidad en el sur de la Amazonia

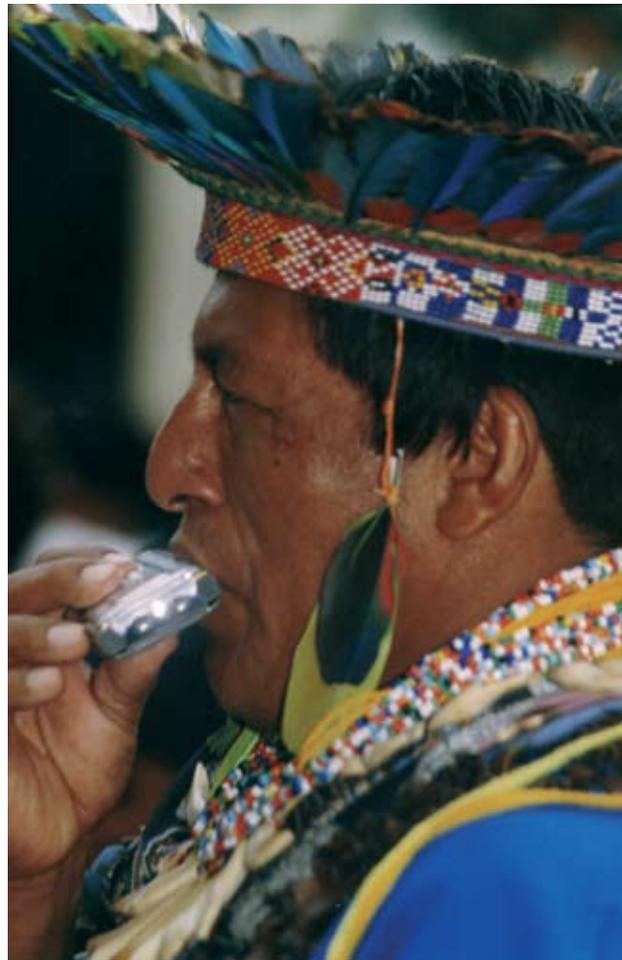
Nelsa De la Hoz
Instituto Humboldt

La biodiversidad para los pueblos de la región sur de la Amazonia colombiana se encuentra entrelazada con la vida y cultura de las comunidades. Las cosmovisiones y tradiciones indígenas están llenas de referencias, símbolos y significados relacionados con las especies y los procesos biológicos.

La mayoría de los 32 grupos indígenas que habitan la región, se encuentran en ecosistemas donde predomina la selva húmeda tropical. Son pueblos que dependen para su subsistencia de la oferta ambiental, practican cultivos de tala y quema itinerante - denominados chagras o conucos- y recolectan productos silvestres para su alimentación, medicina y construcción de viviendas. Estos pueblos obtienen la proteína animal en mayor grado a partir de la caza y la pesca, aunque practican en muy baja escala la cría de aves de corral o ganado vacuno.

Habitan en malocas (casas comunales tradicionales), generalmente dispuestas hacia el oriente. Tienen además, casas satélites o ranchos ubicados cerca de la maloca. Sus chamanes comparten el modelo chamanístico amerindio -con rasgos distintivos, según la mitología y los tipos de encantaciones o conjuros- con el uso de modelos clasificatorios propios. Antropólogos como Reichel-Dolmatoff 1976 y Bidou 1985, consideraron el modelo chamanístico como un acervo cognoscitivo que integra los campos de la astronomía, botánica, ecología, filosofía, física, medicina, política y zoología, entre otros.

El campo complejo de relaciones culturales con la biodiversidad, se expresa y sintetiza en tres



Taita Kofán

dimensiones de la vida indígena: la maloca, la chagra y los rituales. La maloca es la expresión y síntesis del orden ancestral y del saber indígena; cada lugar de la maloca, cada poste, cada objeto tiene una historia, un referente, que lo conecta a la vida de las plantas, a la vida de los animales y a la historia de los seres humanos. La chagra, es el espacio donde se extienden y se consolidan las relaciones entre la naturaleza y la sociedad ritualizada en la maloca. Los rituales que tienen lugar en la maloca reconstruyen y revivifican tanto el orden de la naturaleza, como el orden de lo social.

3.2.1 La maloca: espacio masculino de relación entre lo natural y lo social

La maloca es una casa comunal que varía en su estructura de acuerdo con el pueblo indígena. Es el espacio social por excelencia pero también cumple la función de mecanismo de adaptación y de manejo biocultural. La maloca es el centro donde se vive, se narra y se transforma el mundo. Cada maloca hace parte de una red de malocas con relaciones de intercambio en donde cada jefe de maloca o dueño, se comunica con sus iguales, y entre ellos mantienen un modo de producción y reproducción, que garantiza la realización de su calidad civilizadora (domesticación, enfriamiento o cura del territorio y, sometimiento a un orden lógico-cultural o ritual) en el entorno sur amazónico.

La maloca es un espacio vívido y se encuentra siempre en continuo proceso de construcción que se cimienta por medio de las charlas diarias en el mambadero⁹ y en la realización de los diferentes ritos mediante los cuales el maloquero¹⁰ va estableciendo y afianzando las relaciones con su entorno natural y social (De la Hoz 2005).

La estructura y las funciones de ésta, reflejan el sistema clasificatorio dominante del orden físico y social. Es una estructura que no sólo abriga a un grupo doméstico plurifamiliar descendiente de un padre común, sino que plasma también un modelo del cosmos. La maloca refleja la arquitectura del universo: los postes son *montañas*, el techo es *el cielo* y el suelo, *el mundo de abajo*; en ella concurren también referentes astronómicos (Reichel-Dolmatoff 1982). En su interior se ubican, en sitios exactos, los individuos según su *status*, y ciertos objetos, así como se cobija la realización de algunas actividades y trabajos cotidianos, asignados según sexo, edad y rango (Reichel-Dolmatoff 1971; Hugh-Jones 1979).

En las malocas se observa un patrón de distribución general: la división masculina-parte anterior (este), y la femenina-parte posterior (oeste), según un eje diamétrico.

9 El mambadero es un espacio masculino y altamente ritualizado donde los hombres se reúnen para consumir el mambe y el ambil.

10 Nombre con que se conoce al jefe o dueño de una maloca.

Los hombres realizan en la parte anterior la talla de objetos de madera y la cestería, pilan la coca (y sus aditivos de *Cecropia*) y reciben invitados formalmente por la puerta de este costado. En la parte occidental las mujeres procesan la yuca y otros alimentos, y reciben de manera informal a sus parientes femeninos por la puerta posterior (Reichel 1987).

Ciertos objetos se hallan localizados en lugares específicos dentro de la vivienda. Toda maloca tiene, por ejemplo, un gran plato de cerámica para tostar el casabe. Aunque este plato pertenece a la *dueña de la maloca* (la esposa del jefe), es de uso comunal y se sitúa en el fondo de la construcción, al noreste. Entre los grupos del bajo río Caquetá, tal utensilio se sitúa al suroeste, demarcando una inversión que indica una de las transformaciones o variaciones espaciales.

El área central de la maloca es el área sagrada y no debe contener objetos cotidianos ni estar muy transitada. Alrededor del centro, está el área pública, comunal, donde se baila y se trabaja. En el perímetro circundante está el área doméstica o *unidades-fogón*, donde cocinan y duermen. En esta área hay varios tipos de recipientes, ollas para cocción y almacenamiento, así como hojas de plátano, cortezas de árbol, totumas y utensilios de madera para la elaboración de alimentos; aquí también se cuelgan de noche las hamacas.

Las malocas que se describen a continuación, de los Andoke- Yucuna-Matapí-Tanimuka-Letuama- que habitan las áreas de selva húmeda de la llanura amazónica y la de los Ticuna que habitan en el área del trapecio amazónico son ejemplos que ilustran suficientemente lo anterior.



Maloca del
medio Caquetá

La maloca andoke o de *la gente de ambil* está construida de acuerdo con los patrones mencionados; esta maloca está sustentada con fuertes vigas, techada con hojas de palma, en este caso Puy (*Lepidocaryum* sp.), y cercada con postes de madera. En el interior semioscuro y fresco se encuentran los diferentes elementos de la cultura material como los tiestos, el matafrío, el cernidor y el recipiente de la yuca rallada. Como caso particular ésta maloca se divide además en dos segmentos, de acuerdo con las carreras rituales de los maloqueros Andokes (rojo y blanco), y posee como elementos rituales característicos *el Tusi* o palo multiplicador y el *manguaré* comunes a varios grupos especialmente del medio río Caquetá (De la Hoz 2005).

La maloca Yukuna-Matapí y Tanimuka-Letuama, de base circular, posee dos claraboyas triangulares en la cúspide, orientadas en el sentido este-oeste que permiten, además de la ventilación, la entrada de rayos solares que recorren el interior de la maloca. El trayecto de estos rayos durante el día funciona como un reloj solar. El sol, en su recorrido aparente, se encuentra ubicado en el solsticio de diciembre, hacia el lado sur, desde donde sus rayos entran a la maloca y recorren la porción norte de su interior. Por el contrario, en junio, al encontrarse el sol hacia el norte, sus rayos recorren la porción sur. Al estar situados estos asentamientos indígenas cerca de la línea ecuatorial, se puede observar una posición cenital de sol en los equinoccios -cuando justamente éste se sitúa por encima y en el centro de la maloca- y se puede ver el paso este-oeste de las estrellas. De tal suerte la vivienda es usada como observatorio para manejar un cálculo diurno y anual del paso del sol. Los conocimientos astronómicos de estos indígenas son muy complejos y se utilizan para calcular ciclos de corta y larga duración en el cuidadoso control ecológico del entorno y en el sutil manejo de sus relaciones socio-políticas (Reichel 1987; von Hildebrand 1987).

La maloca Ticuna tiene una base de forma oval, una sección pequeña rectangular en la parte central y un par de series de soportes verticales que dividen el interior en dos áreas concéntricas. El techo se cubre con Palma de Caraná (*Mauritia carana*). Las paredes, más o menos de la misma altura de un hombre, se fabrican de pequeñas varas de Pona (*Socratea exorrhiza*) o del mismo material del techo. Al parecer la introducción del toldillo modificó la vivienda, abandonando entonces las paredes y prolongando la sección central, de manera que lo que finalmente resultó fue un albergue rectangular abierto (Fajardo y Torres 1987).

Alrededor de la maloca, en el ámbito de la estructura del micro y del macrocosmos que ella representa, están las chagras (lugar donde se siembran y se cultivan los diferentes alimentos) de las mujeres y los rastrojos de malocas anteriores, así como las chagras viejas que ya no producen permanentemente.

Las actividades cotidianas en una maloca inician muy temprano, aún antes de la salida del sol, cuando la dueña de maloca se ha levantado y afanosamente prepara el casabe y el pescado que algún joven ha traído la noche anterior; sólo una o dos horas más tarde se despiertan los hombres para luego desayunar en familia. Este es el momento propicio para dialogar sobre

los sueños que se han tenido y sobre los planes y expectativas del día que comienza. Luego de haber tomado la primera comida del día cada quien se ocupa de sus propias actividades, las mujeres van a las chagras, los hombres a pescar, a cazar, a tumbar los árboles de las chagras nuevas o a construir canoas, mientras los niños se dedican a jugar.

Después del medio día las mujeres regresan y comienzan la tarea de transformación de los productos de la chagra en alimento, labor que puede tomar muchas horas durante las cuales se dialoga, se ríe y se aprende. Momentos después llegan los hombres con cacería o pescado y de nuevo la gente se reúne para hablar acerca de las vivencias y logros del día, mientras se consume la carne o el infaltable casabe.

Hacia las horas de la noche los ruidos en la maloca comienzan a apagarse y las mujeres terminan de preparar los alimentos tras lo cual se dedican a dormir a sus hijos o nietos. Para entonces el maloquero lleva ya algunas horas en el mambeadero con sus hermanos, hijos y sobrinos preparando el mambe y dialogando sobre temas diversos, que dependiendo del día y de la disposición de los sabedores y aprendices pueden ir desde la broma trivial hasta los consejos sobre cómo ser Andoke, Yukuna o Ticuna, según el caso. Estas charlas puede durar hasta altas horas de la noche, luego llegan los últimos pescadores y el dueño de la maloca *cierra el mambeadero* diciendo: “*ya mambeamos, ya es hora de descansar*”; espera que todos se duerman y tras un rato, finalmente se duerme. La maloca queda entonces en relativo silencio por un par de horas tras las cuales las mujeres vuelven a despertarse para comenzar un nuevo día.

La maloca es también una institución de producción, pues bajo su dominio se organiza y se realiza la división del trabajo y de reproducción, ya que su estructura cobija las unidades que permiten la prolongación tanto biológica como socioeconómica del grupo. Los espacios de uso alrededor de la estructura física de la maloca, a su vez se consideran, bajo el modelo chamánico, como parte de una red interdependiente en el conjunto de los ecosistemas. Estas grandes extensiones colindan con las de otras unidades maloqueras, manejándose así todos los recursos a nivel regional. Cada grupo, por lo tanto, cuida un sector del hábitat (Reichel 1987).

Maloca y territorio son espacios dinámicos en los cuales se da una secuencia o calendario de actividades, eventos y ritos que se ajustan a un ciclo anual, según los cambios ambientales, las condiciones meteorológicas, climáticas e hidrológicas y las demás fluctuaciones bioculturales. Las decenas de rituales diferentes que realizan cada año, señalan las relaciones de intercambio de los hombres entre sí y con la naturaleza. Este calendario guía a las comunidades a través de etapas sucesivas en torno al ciclo anual y hacen parte de períodos más amplios, los cuales pueden durar varios años e implicar traspaso o flujo de conocimiento entre maestros y aprendices.

Este es el marco de referencia anual dentro del cual se contextualizan los diferentes rituales. La ubicación en períodos más amplios, que pueden durar varios años, está determinada por la carrera ritual de cada maloquero, y por ende de cada maloca, que representa etapas sucesivas dentro de su proceso de conocimiento. La maloca es la expresión tangible

del pensamiento indígena amazónico y la ejecución de los distintos rituales, la forma privilegiada en que dicho pensamiento se pone en práctica y se reactualiza asegurando la salud del territorio y la pervivencia de los diferentes pueblos indígenas.

El maloquero es el principal encargado de mantener *las buenas relaciones* y por ende el equilibrio en todos los espacios que comprenden el territorio tradicional. El debe mediar con los dueños, jefes, madres y padres de la naturaleza. Los mitos son la narrativa que conecta los espacios. Cada piedra, cada chorro de agua, cada animal y cada planta tienen un lugar en el mito y por consiguiente en el pensamiento del maloquero; sincrónicamente la trama en la cual se desarrolla la vida es el calendario tradicional en el cual los períodos transcurren cíclicamente uno tras otro.

Entre los indígenas, cada unidad residencial local, establecida generalmente en una maloca, será reconocida por la identidad de sus especialistas. Estos, a su vez, son tanto anfitriones como huéspedes en la red de contraprestaciones que existe entre malocas. La máxima expresión pública de estas especializaciones se refleja en los frecuentes rituales y bailes comunales guiados por los dueños de maloca, chamanes y cantores-bailadores, quienes organizan e influyen, por sus consejos, la fuerza de trabajo del grupo, siempre que las actividades se desarrollen por consenso. Anteriormente había grupos guerreros que reforzaban estas decisiones, en medio de una sociedad con mayor densidad de población, luchando por el control de áreas circunscritas social y ecológicamente.

El abandono de la maloca cada decenio, induce a la construcción de una nueva en otro sitio y permite la conformación de nuevos grupos domésticos con quienes se tiene una más estrecha convivencia. Se producen así grandes coberturas territoriales que, a su vez, se articulan con otras entidades maloqueras y se extienden de manera panamazónica (Reichel 1987).

Con los procesos de colonización y de urbanización del territorio, algunas comunidades indígenas han perdido la estructura tradicional de sus viviendas y ya no viven en casas comunales o malocas, como los Kofán y los Siona que habitan en las áreas de selva húmeda del piedemonte y andes amazónicos, los Andoke que habitan el área de selva húmeda de la llanura amazónica y los Ticuna que habitan el área del trapecio amazónico. Actualmente los Kofán viven en casas de guadua, sobre pilotes, con techos de iraca o zinc, habiendo perdido algo de su estructura tradicional. Los Siona viven en viviendas de tipo criollo, construidas sobre pilotes o pilares de madera, a dos metros del suelo, las paredes y el piso son de guadua o chonta, el techo de hojas de huasepango o zinc (Chaves y Vieco 1984). En la actualidad, la mayoría de la gente Andoke vive en casas de pilotes y plataforma elevada habitadas por una sola familia conformada principalmente por el padre, la madre y los hijos. Los Tikuna hoy día viven en aldeas de casas individuales, en poblados a lo largo del río Amazonas y sus afluentes. Cada aldea está organizada en torno a una iglesia puesto que hay una fuerte presencia religiosa misionera (Telban 1986).

En el caso de los pueblos indígenas del piedemonte, pese a los fuertes procesos de mestizaje, se mantiene la existencia de viviendas especializadas, como la *casa del Yagé*, la del parto y la de la menstruación, que indican la persistencia de pautas ancestrales en la concepción del espacio (Chaves y Vieco 1984); en estas viviendas se llevan a cabo los diferentes rituales que dan sentido a la vida comunitaria.

3.2.2 La chagra: espacio femenino donde se extienden y consolidan las relaciones entre la naturaleza y la sociedad

La chagra es un espacio eminentemente femenino donde se siembran los alimentos que posteriormente se consumen. Es en este espacio donde la comunidad asegura su alimento, tanto corporal (representado principalmente por la yuca), como espiritual (representado en especies como la coca y el tabaco). La chagra es el lugar de la comida cultivada, de la posibilidad de permanecer, de crecer y de multiplicarse (De la Hoz 2005). De acuerdo con el grupo étnico, la chagra tiene una distribución espacial característica. Dichas distribuciones y gran cantidad de cultivos que se manejan son para muchos investigadores una asimilación de la selva circundante y una proyección de las relaciones sociales tradicionales (van der Hammen 1992). Es importante anotar que de acuerdo con La Rotta (1983), las chagras tienen una expresión temporal que se manifiesta en el calendario tradicional, donde se evidencian las épocas de tala, quema y cosecha; favoreciendo el equilibrio ecológico de los recursos.



Actividad agrícola en la chagra

Para escoger el lugar donde se abrirá una chagra es importante observar características ambientales como la inclinación del terreno, el tipo de suelo y la vegetación circundante. Tales características deben ser adecuadas para el buen desarrollo del cultivo, puesto que si se cultiva en áreas muy bajas, existe la posibilidad de inundaciones que harán que se pierda el trabajo realizado. Por otra parte, la presencia de algunas especies, como por ejemplo cargueros (*Lecithidaceae*), hace que se considere dicha área como no apta para la agricultura. De igual manera se evita en la escogencia del terreno,

lugares con árboles demasiado grandes. De acuerdo con van der Hammen (1992), los Yukuna tienen en cuenta el tipo de suelo en la escogencia final de un área de cultivo. Para esto se tienen en cuenta características de textura y color (encontrándose entonces tierra arcillosa, tierra negra, tierra arenosa, tierra roja, tierra amarilla y tierra negra arenosa); el tipo de suelos se escoge de acuerdo con el cultivo que se vaya a realizar.

Además de estas características se tienen en cuenta aspectos socioculturales, como por ejemplo el dueño mítico del sitio donde se piensa llevar a cabo el cultivo. Por esta razón es necesario contar con la mediación chamánica para llevar a cabo la tarea de *curación* del terreno, es decir la negociación entre el chamán y los *dueños espirituales* del área escogida.

El siguiente paso, después de la negociación chamánica, consiste en socolar el terreno, es decir talar en su totalidad la vegetación pequeña, labor que por lo general realiza la futura dueña de la chagra con la ayuda de su esposo e hijos. Cuando se termina de socolar, se lleva a cabo la tumba que consiste en derribar los árboles grandes, trabajo que requiere de la ayuda de otros miembros de la comunidad para lo cual se realiza una minga que, de acuerdo con van der Hammen (1992), consiste en un trabajo colectivo rotacional enmarcado dentro de la organización social. Una vez concluida la minga, se espera a que la vegetación socolada y tumbada se seque y se procede a la quema, tras lo cual esperan varias semanas antes de llevar a cabo la siembra.

Este proceso, que abarca desde la escogencia del terreno hasta la siembra de la chagra, muestra cómo se transforma un espacio natural en un espacio cultural en donde los diversos cultivos tendrán un lugar dentro del espacio construido y allí se verá evidenciado el conocimiento acumulado por las diferentes etnias, no sólo en términos teóricos sino también en términos prácticos. Cada grupo atesorará sus semillas y normalmente se sabrá de dónde provienen, al punto que cuando una mujer visita la chagra de otra, por lo general pedirá alguna semilla que intercambiará por una propia, creando así lazos de apoyo.

Después de sembrada la chagra ésta se visita de manera ocasional para revisar el crecimiento de los cultivos y la existencia de posibles plagas. Por lo general, las mujeres se dedican al desyerbe lo cual, de acuerdo con van der Hammen (1992), posee un valor simbólico ya que en un tiempo mítico, las yerbas fueron creadas para mantener a las mujeres ocupadas. De allí que el prestigio de una mujer como cultivadora depende en gran medida del trabajo de desyerbe y, por ende, la apariencia de la chagra como evidencia de la capacidad de vivir bien. Por regla general la mujer es entonces quien cuida la chagra, aunque los hombres tienen a su cuidado las plantas de uso ritual masculino como son la coca y el tabaco; es precisamente la coca el primer producto que se puede cosechar. Sin embargo una chagra sólo se considera en producción desde el momento en que se pueden cosechar las primeras yucas, lo cual ocurre entre seis y ocho meses después de la siembra, dependiendo de la calidad de yuca cultivada.

A medida que se cosecha, se resiembran los esquejes de forma tal que se asegure la producción permanente; una chagra se mantiene por un espacio de dos a tres años, es decir, de dos a tres resiembras de yuca. De las chagras viejas que ya no producen se extraen sin embargo, ciertos tubérculos, frutas, maderas, lianas e incluso tintes vegetales, para uso o consumo del grupo. Cada mujer tiene dos o tres chagras en diversas fases de crecimiento y producción. La decisión de abandonar la chagra se da cuando los tubérculos son demasiado pequeños. La tabla 53 muestra los diferentes alimentos que se cultivan en la chagra.

Nombre común	Nombre científico
Yuca brava	<i>Manhot esculentai</i>
Yuca dulce	<i>Manihot esculenta</i>
Ñame	<i>Dioscorea alata</i>
Yota	<i>Xanthosoma violaceum</i>
Batata	<i>Ipomaea batatas</i>
Plátano	<i>Musa paradisiaca</i>
Piña	<i>Ananas comosus</i>
Ají	<i>Capsicum spp.</i>
Coca	<i>Erythroxilum coca</i>
Tabaco	<i>Nicotiana tabacum</i>
Guaya	<i>Cayaponia sp.</i>
Barbasco	Varias especies
Maraca	<i>Theobroma bicolor</i>
Remedios	Varias especies
Pinturas	Varias especies
Chontaduro	<i>Bactris gasipaes</i>
Cuya	<i>Lagenaria vulgaris</i>
Totuma	<i>Crescentia cujete</i>
Caimo	<i>Pouteria caimito</i>
Guamo	<i>Inga spp.</i>
Uva	<i>Pourouma cecropiifolia</i>
Marañón	<i>Anacardium occidentale</i>
Guacure	<i>Poraqueiba sericea</i>
Anón	<i>Rollinia mucosa</i>

Tabla 53.
Principales cultivos en las chagras de la región sur de la Amazonia colombiana

Elaborado por Nelsa de la Hoz, con base en van der Hammen (1992)

Una vez se abandona la chagra, el área comienza un proceso de restauración cuya primera fase consiste en el crecimiento rápido de especies pioneras, momento desde el cual recibe el nombre de rastrojo. Dicho rastrojo sigue siendo propiedad de la persona que sembró la chagra y continúa siendo importante pues presenta una gran variedad de especies útiles. De acuerdo con van der Hammen 1992, una vez el rastrojo deja de ser útil, debe ser devuelto a sus *dueños* originales con lo cual se da por finalizado el ciclo de la chagra.

Para los indígenas, la posibilidad de poseer una maloca está sustentada en la tenencia de una *buena chagra*, es decir un espacio de cultivo en un área de características ambientales adecuadas, de tamaño suficiente para sustentar la base alimentaria de las familias de la maloca, contemplando un excedente para intercambiar en los diferentes rituales, además de que incluye una gran variedad de especies cultivadas.

3.2.3 Los rituales: espacios de reconstrucción y revivificación del orden natural y social

Taita Inga del
Putumayo



En el contexto ritual es donde los diferentes grupos étnicos discuten las situaciones que se presentan dentro de su territorio; ejercicio en el cual lo nuevo se compara con lo antiguo, se identifican tensiones entre las diferentes opiniones y se crean consensos sobre cómo continuar perteneciendo al grupo en mención. Por el hecho de permitir pensar colectivamente lo nuevo en el contexto de la mitología y la historia, los rituales se constituyen como el acto social básico en el cual se decide qué se mantiene, qué se incorpora y qué se transforma; es decir, se presenta una construcción colectiva de la identidad y de esta manera se conforma como un acto social por excelencia.

Los rituales son momentos sumamente importantes ya que mediante ellos las personas con el conocimiento necesario pueden restablecer las relaciones con los seres espirituales y de esta manera curar el territorio, asegurando así las posibilidades de buenas cosecha, presas de cacería, lo cual se traduce en la posibilidad de continuar viviendo con *buena salud* dentro del territorio tradicional.

Entre los Andoke existen dos carreras rituales que connotan un temperamento distinto y a la vez complementario: los rojos son los de talante fuerte y poseen el conocimiento del manejo del territorio; y los blancos, son de talante suave, traen la calma y se encargan de concertar; poseen el conocimiento del manejo de los animales y la curación (De la Hoz 2005).

3.2.4 Biodiversidad: concepción desde los pueblos indígenas

Nelsa De la Hoz
 Instituto Humboldt
 y Comunidades étnicas
 del sur de la Amazonia colombiana
 Producto de los talleres subregionales
 desarrollados en el sur de la Amazonia
 colombiana

La biodiversidad, para los pueblos de la región sur de la Amazonia colombiana, es parte integral del territorio y de su universo cultural, a diferencia de la manera como ésta se entiende en occidente. Las especies, poblaciones y comunidades biológicas no se conciben de manera independiente del resto de la naturaleza y menos de la historia y vida de las comunidades. Un chamán se siente parte de la biodiversidad ; este hecho es el que le permite acceder al *saber* de las plantas y animales. La biodiversidad entendida como las plantas, animales y microorganismos en sus diferentes niveles de organización no existe *per se*; existe gracias a un flujo permanente de energía, del sol y de la tierra, arriba-abajo, masculino-femenino, en el que el dueño de maloca y la comunidad, como comunidad ritual, juegan un papel trascendental. Por esta razón, no hay biodiversidad sin la intervención de los seres humanos.

Vivir en medio de una gran diversidad biológica fue un reto estimulante para estas culturas. La existencia de centenares de especies vegetales y animales por hectárea crea un hábitat tan heterogéneo, que hace necesario un gran esfuerzo intelectual para intentar conocer todas sus interrelaciones.

Para manejar el medio amazónico, que es el más variado en especies y el de mayor dinamismo de todos los complejos de ecosistemas del mundo (Schultes 1984), los pueblos indígenas de la región sur de la Amazonia colombiana debieron acopiar un saber estructurado sobre diversas especializaciones, de forma tal que con el paso de los años han desarrollado diversas tecnologías de adaptación biocultural. Sus conocimientos sobre el clima, los astros, el agua, la tierra y los ciclos de los nutrientes, los llevaron al desarrollo de modelos excepcionales de aprovechamiento del medio y de organización social. Tras milenios de observación y de utilidades acumuladas de la dinámica de la naturaleza, establecieron varios modelos para el manejo ambiental: unos se desarrollaron para cultivar o cuidar estacionalmente en la selva misma ciertas plantas (o para pescar y cazar en ella), contando con la dinámica de la regeneración propia del ecosistema; otros para áreas de frutales alrededor de las viviendas y otros más, para sus sitios de vivienda. En todos estos espacios intervenidos, los indígenas sustraen y

agregan ciertos elementos energéticos al ecosistema, según sus propias metodologías, pero garantizando siempre un equilibrio holístico del medio ambiente. La selva fue así utilizada y modificada, pero sin destrucción, en procesos milenarios (Reichel 1987).

El sistema semisedentario y rotativo de utilización del medio para áreas de vivienda, cultivos, pesca y caza, permitió, en el pasado, la existencia de grandes poblaciones en proceso constante de adaptación y compenetración con el entorno. En tal sentido, entre los indígenas no hay terrenos *baldíos*, ya que las unidades subsecuentes de malocas interrelacionadas y de etnias colaterales, cuidan el total del territorio de la región en cuanto al manejo de áreas de reserva forestal, para la caza, la pesca y otras actividades.

Entre la maloca y la chagra, y más allá de ésta, se encuentran los paisajes acuáticos y terrestres donde se hallan los terrenos de caza, pesca y recolección. Con éstos se sostienen relaciones pautadas de contabilidad ecológica, relacionada con la densidad demográfica humana, las normas matrimoniales, el control de la natalidad y los ritmos de consumo de las unidades domésticas. Estos espacios están cargados de significados simbólicos donde se encuentran el *mundo material* y el *mundo espiritual*. En palabras de van der Hammen (1992), la naturaleza se considera como una *selva humanizada*, en la cual los animales, los peces y las plantas son gente, que en muchos casos pueden tener malocas, chagras, jefes y además realizar ritos. La cacería, la pesca y la recolección, en este contexto, operan como una relación con *otros*, en la cual naturaleza y sociedad, se encuentran en constante conflicto; la naturaleza es una amenaza continua, puesto que los espíritus dueños pueden robar el pensamiento y, los animales son los que traen la enfermedad; la gente es a su vez una amenaza para la naturaleza ya que caza, pesca, recolecta y cultiva para transformarla en alimento.

En la actualidad, en espacios locales y de comunidades indígenas, el concepto de biodiversidad es un vocablo nuevo, incomprensible y desconocido, que cobra fuerza y vigencia a partir del Convenio sobre Diversidad Biológica de 1992. Este concepto desde el mundo occidental, tiene una connotación fragmentada de la naturaleza, que excluye la cultura, lo que va en contravía de los sistemas tradicionales de conocimiento, mucho más holísticos e integrales que la visión especializada del pensamiento occidental. Es así como, con miras a consolidar una visión en torno a la biodiversidad y para que se tuviera en cuenta las particularidades culturales y sociales de cada comunidad sobre ésta, se realizaron talleres subregionales con los pueblos indígenas de la región sur de la Amazonia colombiana.

El trabajo en los talleres regionales con las comunidades indígenas mostró cómo la relación con la naturaleza, está enmarcada en una compleja red de relaciones concebida ancestralmente por cada pueblo, la cual se encuentra ricamente recreada por las leyes de origen y los conocimientos y prácticas tradicionales. La palabra biodiversidad-naturaleza, desde el mundo indígena, se encuentra ligada a elementos fundamentales como el territorio, la cultura y la espiritualidad, haciendo de éste un concepto integral e infragmentable.

No obstante, y a pesar de las diferencias conceptuales con el pensamiento occidental, el diálogo que se estableció alrededor de este concepto y de sus implicaciones, resultó de interés para la gente indígena y en especial, para los especialistas en el conocimiento (maloqueros, taitas, médicos tradicionales). A continuación se presentan de manera sintética, los significados del concepto de biodiversidad generados a partir de las discusiones sostenidas con los sabedores y demás miembros de las comunidades, en los *mambeaderos* y los espacios tradicionales.



Participantes
Taller Regional
Indígena, Plan de
Acción Regional
de Biodiversidad
de la región sur
de la Amazonia
colombiana.
San Juan Del
Socó, Amazonas.
21 al 24 de
noviembre de
2006

“La biodiversidad es lo que sostiene la vida, la tierra, el agua, el aire, el sol, de esta manera se organiza la naturaleza, tenemos diferencias en clanes pero somos de una sola mata de tabaco y coca lo que nos hace iguales. Los orígenes son diferentes de acuerdo a cada conocimiento se consiguen las cosas particulares por otros medios.

El territorio tiene sus ministerios y cada tribu tiene y sabe cuáles son estos ministerios, donde está lo que hace colectivo el territorio. Esto es manejado por una sola persona especial, de acuerdo a las leyes naturales, él no se puede sobrepasar, hay cosas que se pueden utilizar o sacar, otras no, porque el que hace esto busca la destrucción de su pueblo” (Eduardo Paky –Múinane- Comunidad Villa Azul).

“Para nuestros pueblos, en la cosmovisión, el agua tiene vida, las piedras tienen vida. El salto del indio tenía su amo allí en el Curiyaco. Cuando el hombre “blanco” empezó a ir a allá, el espíritu se fue. Eso no se dimensiona en el conocimiento occidental pero en el conocimiento indígena sí, porque relaciona la armonía de todo, porque todo tiene su espíritu. Se ha ido perdiendo porque nosotros ya hemos perdido el interés de conocer lo propio”.

“Para hablar de biodiversidad, de los orígenes y de las leyes naturales es necesario ir allá, donde el mayor se reúne, donde el mayor lo enseña. Hay que vivirlo, hay que ir al mambadero, a la maloca a tomar Yagé, estamos distanciados y solo nos estamos quedando con el cuento. El conocimiento, los saberes, la cultura, la lengua, la identidad se va perdiendo cada vez más”.

“Biodiversidad es la variedad de vida, de especies, pero en el conocimiento de nuestros sabedores, está claro que todo tiene su aliento de vida” (Aureliano Garreta, Mocoa).

“Para los pueblos indígenas del Apaporís, Mirití y medio y bajo Caquetá, la biodiversidad no es un concepto sino una vivencia determinada desde la ley de origen por la relación hombre-naturaleza. Cada palabra, cosa, ser y lugar tiene su orden, su dueño y su vínculo espiritual. Cada hombre o mujer, viejo o niño, cada etnia, cada planta, animal y piedra, cada río, lago o salado, cada capa de la tierra, el aire, el suelo y el subsuelo, ocupa un lugar en el mundo y tiene una función asignada desde su creación que se debe cumplir y proteger, respetando las leyes del mundo invisible y sagrado. Ese orden se mantiene conviviendo en el centro del conocimiento que es la maloca, manejada por el hombre, se complementa en la chagra manejada por la mujer, y se transmite del banco del abuelo a los niños, en el mambadero y en la selva. El pasado es el lugar donde están los saberes que enseñan pensamiento para curar y determinan la continuidad de la vida. Cuando el orden se incumple viene la enfermedad, la tempestad, la maldición y la muerte y eso es la pérdida de biodiversidad” (La Pedrera).

“Teniendo en cuenta que el concepto de biodiversidad para los no indígenas es la “diversidad de vida”, para nosotros como indígenas la biodiversidad es todo lo que está en la naturaleza, todo lo que compone a este mundo, está en las costumbres, en la cultura, en los ritos espirituales y en especial, en el manejo del medio ambiente, que es lo que nos hace vivir a todos, porque todo lo que está en este mundo tiene vida y tiene una razón de existir para mantener el equilibrio natural.

Es la vida de todos los organismos que existen en el territorio tanto lo renovable como no renovable, que el creador por medio del conocimiento tradicional hace que el indígena le de vida y con esa vida exista un equilibrio para que este mundo exista” (Araracuara).

“Los pueblos indígenas perviven gracias a al existencia misma de la madre tierra, que no solo es un espacio para cultivar, sino que es aquello que nos permite vivir con pensamiento propio, con identidad y en armonía consigo mismo, la naturaleza hace parte de este legado y es la encargada de que nuestra existencia sea coordinada entre cuerpo, mente y espíritu para experimentar criterios de unidad, justicia, educación, cultura y salud propia” (Valle de Sibundoy).

Relación con las plantas y los animales

Nelsa De la Hoz
Instituto Humboldt

La noción de orden, género y familia de la taxonomía científica no es tan lejana a las clasificaciones indígenas. Lo que sucede es que dichas clasificaciones relacionan distintos órdenes entre sí –como lo demanda actualmente la ecología-, y están relacionadas con las parentelas humanas, con su organización y con sus saberes. Hay denominaciones como la gente del achiote, de la piña, del chontaduro, del jaguar, de la boa, del águila o del venado. Se trata de complejos vínculos simbólicos entre el orden de la cultura y el orden de la naturaleza, relaciones difíciles de entender desde la perspectiva occidental.

En algunas tradiciones, ciertas plantas y animales fueron seres humanos, mientras que para otras estos seres son el origen mismo del grupo. En la tradición indígena también los seres humanos pueden involucionar en animales y en otros niveles del universo; los humanos son considerados como *animales de caza* de aquellos otros seres, que para la cultura occidental, se consideran animales. Estas metáforas culturales tienen profundas implicaciones éticas y cognoscitivas en la interacción con la naturaleza y en especial con la biodiversidad. No se trata de visiones ingenuas, sino de explicaciones a hechos actuales y cruciales para la vida de la especie humana.

Algunos cultivos se utilizan como parte de la cultura material, otros como el plátano, se utilizan para fines alimenticios; la coca y el tabaco, con fines rituales y en su mayoría con fines tanto rituales como alimenticios. Hay especies como el ají y la yuca brava que poseen gran importancia y prácticamente son utilizadas por todos los grupos amazónicos.

La yuca parece ser la principal creación agrícola femenina indígena suramericana; algunas variedades poseen el máximo potencial de producción de material comestible en el mundo: ciento setenta toneladas a las mejores condiciones del piedemonte y valles aluviales amazónicos colombianos (Mejía 1991).

Existe la yuca dulce la cual no es venenosa y se consume cocida, en tortas o en envueltos; sin embargo, es la yuca brava la de mayor utilización por parte de los grupos étnicos amazónicos de forma tal



Cultivo de yuca

que cada uno de estos grupos distinguen y dominan ciertas variedades entre las cuales algunas son consideradas como propias y tienen mayor valor ritual. De acuerdo con Mejía 1991, existen básicamente dos maneras de procesar la yuca brava la cual contiene ácido cianhídrico, compuesto altamente venenoso. Una de estas maneras consiste en la fermentación anaeróbica de las raíces en huecos o en agua hasta obtener una masa que luego se trabaja con el sebucán y el budare¹¹. La otra forma consiste en rallar la yuca la cual se procesa usando exprimidores¹² que consisten en una franja rectangular de un tramado vegetal, plano y flexible, que se enrolla sobre la yuca recién rallada y colada para exprimirle el líquido restante; esta masa se pone a secar y con ella se preparan el casabe¹³ y las bebidas con almidón. A partir de la yuca dulce y amarga que se deja fermentar en agua y se tuesta se hace fariña, a partir del almidón se prepara la caguana¹⁴ y con base en variedades específicas se elabora la manicuera¹⁵,

Preparación
de la fariña



Dentro del contexto amazónico, la yuca posee entonces un alto valor simbólico y se encuentra mencionada en las historias míticas donde posee un padre el cual está ligado al hecho de poder tener maloca y pensamiento de la comida cultivada. Por consiguiente, para los indígenas, las plantas y los animales hacen parte de una

cadena que más que alimenticia es cultural. La alimentación es clave, pero esta cadena debe entenderse como la relación compleja entre seres vivos diferentes, todos ellos relacionados y dotados de inteligencia.

En este contexto, la relación con las plantas crea un universo simbólico lleno de significados que se va tejiendo y recreando día a día a través de los rituales. Por ejemplo, no es extraño que para los Siona y los Koreguaje, las relaciones con la naturaleza y la transmisión del conocimiento entre padres e hijos, se entretengan en torno del consumo del yoco. El ritual cotidiano de la toma de yoco comienza en la madrugada, se extiende aproximadamente hasta las nueve de la mañana y está estrechamente relacionado con

11 El sebucán es un elemento de la cultura material construido con fibras vegetales y que actúa como un tubo constrictor, el budare es un gran plato de arcilla.

12 Este "exprimidor" se denomina matafrío.

13 Torta de almidón

14 Bebida espesa que mitiga la sed cuyo uso es tanto cotidiano como ritual.

15 Bebida dulce de alto valor ritual

la utilización de la fibra de la *chambira* (*Strocaryum* sp.), ya que mientras beben el yoco los hombres entorchan la chambira y entretejen un espacio para que se reproduzcan las enseñanzas y consejos. De acuerdo con el pensamiento de estos pueblos indígenas es allí donde se da el bienestar de la comunidad que se expresa como el “*vivir bien, vivir tranquilo*” (Bolívar 2005).

Existen otro tipo de relaciones con las plantas, como es el caso del Yagé, considerado el origen del conocimiento y de la sociedad entre los pueblos del piedemonte. En su toma se evidencian tanto las tensiones como las mediaciones entre las tradiciones indígenas y cristianas, esto se ilustra en la historia del origen del Yagé mencionada por algunos indígenas Kofán al sur del río Putumayo.

“Cuando Dios creo al mundo se quitó con la mano izquierda un pelo de la corona de su cabeza y lo plantó en el suelo sólo para los indios. El bendijo esto con su mano izquierda. Los indios descubrieron sus propiedades y desarrollaron los ritos del Yagé y todo el sistema chamánico. Al ver esto, Dios estaba incrédulo. Decían que estaban mintiendo. Pidió y le dieron un poco de la mezcla. El tembló, vomitó, defecó y lloró profusamente, rendido por la cantidad de cosas maravillosas que vió. Declaró en la mañana, es “verdad lo que dicen estos indios. La persona que toma esto sufre. Pero esa persona es distinguida. Así es como uno aprende, a través del sufrimiento” (Taussig 2002).

En otros pueblos indígenas, los rituales sirven para propiciar la buena pesca y el éxito de las cosechas. Existe entre los Uitoto el ritual del “*baile del chontaduro*”, con o sin máscaras que tiene lugar durante el verano (diciembre). Este ritual como otros, dura dos o tres días seguidos en los que se reúne casi un centenar de personas para afirmar su solidaridad, convenir sus alianzas e intercambiar información. La organización de estas ceremonias las comparten el “*jefe de la maloca*”, su huésped invitado (que es el cantor-bailador), especialista en partes del ritual y los chamanes y personas en carrera ceremonial (Yepes 1982). Estos han sido entrenados desde jóvenes en sus conocimientos, y observan numerosas restricciones alimentarias y sexuales para ser mediadores entre las fuerzas humanas y las energías cósmicas.

De acuerdo con van der Hammen 1992, se puede dividir la relación con los animales en dos grandes grupos: relación con los seres del agua y relación con los seres del monte. En el primero, se inscribe, en la escala simbólica, la relación con los peces, mientras que en el segundo, se presenta la relación con las presas de cacería. Ambas relaciones se enmarcan dentro de un espacio territorial donde los otros, ya sean peces o animales de cacería, tienen maloca y llevan a cabo rituales por lo cual las relaciones que se establecen son de tipo social, regidas por las normas de parentesco y el respeto mutuo.

Para los Tikuna por ejemplo, el mundo natural está concebido como un todo en el que se contempla el orden de lo humano y su cultura, como una parte más del orden de las plantas, los animales de monte y los *seres del agua*. Así como el orden de lo humano se

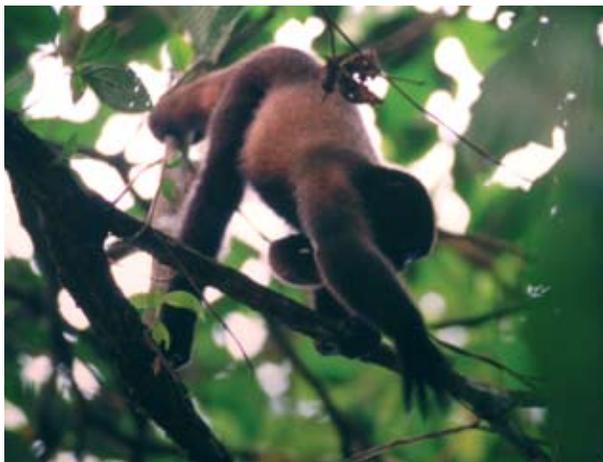
clasifica bajo el concepto *Kiá*, con relación directa a un totemismo que define alianzas e identidades con animales; el orden de las plantas, de los animales de monte y de los *seres del agua* está determinado y marcado por el mismo criterio clasificatorio que le da identidad e interrelación, conformando así la trama y la urdimbre del tejido con que la cultura Tikuna envuelve al mundo (Fajardo y Torres 1987).

Los peces son vistos como seres vivientes humanizados que, de acuerdo con su origen mítico, se agrupan en peces de cabecera, de bocana, de lagos, de chorros o de remansos (Rodríguez y van der Hammen 1996). Las relaciones con los peces se establecen en un marco de referencia simbólico que se debe respetar pues de lo contrario se generarán enfermedades en la población, especialmente en la infantil. Antes de que un niño pequeño pueda consumir las distintas especies de peces, debe darse un proceso de curación *chamánica* mediante la cual, la energía de los peces puede ser manejada para que no perjudique al niño. Una clasificación práctica de los peces los divide en dos grandes grupos: peces de escama y peces de cuero, ubicándose dentro de este último grupo a los bagres.

Como en el caso de la chagra, la relación con los peces, además de inscribirse en términos espaciales, se inscribe en términos temporales en el calendario tradicional. Cada grupo étnico tiene en su acervo cultural el conocimiento de una gran cantidad de especies ícticas así como de los lugares que éstas ocupan según la época del año o su estado reproductivo; se habla entonces de *subiendas*¹⁶ escalonadas en el tiempo.

Al igual que con los peces, los animales del monte son considerados *gente* para los indígenas. En numerosos relatos míticos se cuenta la transformación de gente en animales, generalmente porque las personas transformadas habían cazado en exceso. La cacería es la actividad que determina en mayor medida la relación entre los grupos amazónicos y la fauna silvestre, y por ende, está fuertemente normativizada e implica una contraprestación con el fin de mantener el equilibrio ecológico y social.

Mico churuco
(*Lagothrix*
Lagothricha)



Como se muestra en los apartados anteriores los grupos indígenas amazónicos han desarrollado sistemas de pensamiento teórico -prácticos que aseguran el bienestar de sus comunidades y que están estrechamente ligados al manejo de los recursos naturales. Sin embargo, al cambiar los lugares de asentamiento, las condiciones de vivienda o las formas de organización de algunos grupos, se

16 Subienda es el término utilizado por los indígenas para designar las migraciones estacionales de las diferentes especies ícticas.

ha empezado a perder el conocimiento de las especies silvestres así como el de la biodiversidad cultivada. Rufina Román, indígena Uitoto dice al respecto:

“...Da tristeza de los que viven cerca al casco urbano, en las zonas de Leticia y Leguízamo, donde las variedades de yuca que uno encuentra ya son muy pocas”
(Román 2005).

3.2.5 Etnoeducación: traspaso de conocimientos y adquisición de nuevos saberes

En el pensamiento indígena hay un espacio especial para la educación, entendida como el traspaso de conocimientos especialmente de una generación mayor a las nuevas generaciones, con el fin de que estas conserven la identidad del grupo y tengan los medios y las herramientas necesarias para continuar viviendo. De acuerdo con este pensamiento, el traspaso de conocimientos se lleva a cabo en la cotidianidad de las comunidades, en forma diferenciada por sexos y en estrecha relación con el medio ambiente, presentándose además momentos específicos en los cuales la enseñanza se lleva a cabo dentro del espacio ritual.

Dentro de este contexto, la escuela occidental apareció en un primer momento como un espacio nuevo que rompía en gran medida los flujos tradicionales de traspaso de conocimiento, puesto que los niños y niñas iban a la escuela a aprender conocimientos ajenos y se perdía el tiempo y el espacio para el aprendizaje tradicional. Esta situación fue aún más acuciosa cuando las nuevas generaciones se alejaban por períodos prolongados de sus comunidades para vivir en internados, siendo difícil tanto la adaptación al internado como la readaptación a las comunidades de origen.

Las comunidades indígenas se han visto entonces ante la disyuntiva de enviar a las niñas y niños a la escuela para que aprendieran otros conocimientos, perdiendo o en el mejor de los casos, aplazando la posibilidad de recibir el saber de su propia etnia. Es en este contexto en el cual la etnoeducación aparece como única respuesta que permite conciliar el traspaso de conocimientos propios de cada grupo indígena y la adquisición de nuevos saberes. Sin embargo, esta solución no es fácil de implementar y ha merecido años de trabajo conjunto entre los indígenas, las instancias públicas y académicos expertos en educación. No se trata solamente de enseñar en las diferentes lenguas bajo el rótulo de *escuela bilingüe*; se trata de incorporar las particularidades de cada grupo étnico, incluyendo las formas propias de traspaso de conocimiento. De allí que el tema de la etnoeducación sea uno de los aspectos centrales en la discusión de los planes de vida de los pueblos indígenas y en las políticas públicas dirigidas a este sector de la población (Arango y Sánchez 2004).

El Ministerio de Educación Nacional tiene en la actualidad el programa de Etnoeducación en el cual se privilegian cinco componentes que se encuentran inscritos dentro del Proyecto Mejoramiento de la Calidad de la Educación en Comunidades Indígenas: formación y

capacitación, investigación, proyectos educativos comunitarios y diseños curriculares, diseño, elaboración y producción de material educativo y asesoría, seguimiento y evaluación. En la región sur de la Amazonia colombiana este programa ha apoyado la capacitación de 30 docentes en La Chorrera, departamento de Amazonas (pertenecientes a las etnias Letuama, Tanimuka, Makuna y Barasana) y 73 en Mocoa, departamento de Putumayo (pertenecientes a las etnias Siona, Awa y Nasa o Páez) (MEN 2001).

3.2.6 Salud, enfermedad y curación

La salud es, en oposición a la enfermedad, un estado de equilibrio que al romperse por el incumplimiento de las normas culturales, debe ser restablecida por medio de rituales con la intervención de un curandero experto. La salud sobrepasa los límites de la persona y se identifica como un estado de armonía comunitaria con el territorio. Para los indígenas de la región sur de la Amazonia colombiana, las enfermedades están asociadas a desequilibrios entre el mundo material y el mundo espiritual, entre el cuerpo y la mente; muchas dolencias son enviadas por los dueños de los animales o son causadas por no cumplir con las restricciones alimenticias o sexuales durante momentos importantes del ciclo personal como el nacimiento de un hijo.

El sistema de diagnóstico indígena se basa en la interpretación de *señales* y pulsos del cuerpo, y en la prescripción a partir de la interpretación de los sueños. La terapia curativa utiliza masajes, sobas, baños, soplos, calor aplicado en puntos del cuerpo, dietas y regulaciones alimenticias, rezos, secretos y amuletos entre otros (Arango y Sánchez 2004). Para el pensamiento indígena amazónico el calendario tradicional es también la pauta para el manejo de la salud, ya que las enfermedades se presentan de acuerdo con la época del año y de la misma manera cada momento necesita cuidados especiales. Otro elemento a considerar son las etapas de desarrollo de los seres humanos, existen momentos en donde se hace necesario un mayor cuidado de la salud por considerarse peligrosos como por ejemplo el nacimiento, la primera menstruación y el paso a la adultez.

En el marco de la curación colectiva es importante mencionar las tomas de Yagé practicadas por diferentes pueblos, tanto del piedemonte como de la selva, en las cuales se hace evidente que el concepto indígena de enfermedad tiene en cuenta tanto la parte fisiológica como la emocional y social. A través de la toma de Yagé se consigue un equilibrio entre todas las dimensiones humanas; incluso la cura funciona como antidiscurso de la dominación (Taussig 2002).

Entre un mismo grupo existen distintos tipos de curaciones; así, algunas plantas medicinales son conocidas por la totalidad de los miembros de un grupo, otras son de uso exclusivo del chamán en contextos rituales y otras hacen parte del acervo cultural de las mujeres, como lo son aquellas relacionadas con el control de la natalidad, las irregularidades de la menstruación y las dolencias del sistema reproductor.

Para las mujeres indígenas es claro su papel en el manejo de las plantas y la curación:

“...Tanto para las tomadoras de Yagé como para los taitas es importante que las mujeres no deben estar con la menstruación. Las mujeres embarazadas no pueden hacer de comer ni para los taitas ni para los jóvenes que van a comenzar a tomar Yagé. Nuestra costumbre es que el hombre sufre y uno mismo de mujer. Uno de mujer consigue enfermedad... porque no hacemos caso a lo que nos enseñaban nuestras madres... porque en un lugar donde estén los taitas siempre hay como un miedo; al estar los taitas uno no puede estar de aquí para allá de allá para acá, porque siempre los taitas son reservados y donde tienen los remedios y los materiales de ritual uno no puede estar...siempre las mujeres hemos trabajado bajo cuerda: - que no vaya a darse cuenta el taita que yo estoy curando-. Lo más importante es recuperar nuestra medicina tradicional y nuestra cultura, además las comidas que preparamos” (Encuentro de mujeres indígenas de la medicina tradicional 2004).

Bibliografía

- Amaya, M. 2004. La chagra de vida, encuentro de mujeres indígenas de la medicina tradicional. Editorial Unión Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonia. Colombiana.
- Ambrosi A, Peugeot V. y Pimienta D. 2005. Palabras en juego: enfoques multiculturales sobre las sociedades de la información. C y F editores.
- Arango, R y Sánchez E. 1998. Los pueblos indígenas de Colombia 1997 desarrollo y territorio. Departamento Nacional de Planeación. Tercer Mundo Editores. Bogotá.
- Arango, R. y Sánchez E. 2004. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Departamento Nacional de Planeación. Quebecor World editores. Bogotá.
- Belaunde, L. 2001. Viviendo bien: Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Banco Central de Reserva del Perú, Fondo Editorial. Lima.
- Bidou, P. 1985. “Le chemin du soleil: Mythologie de la création des indiens tatuyo.» L’Homme 93:83-103.
- Bolívar E., *et al.* 2004. Botando pereza: el yoco entre los Secoya del Putumayo. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia – Renaco.
- Bolívar, E. 2005. Airo Pai yocó: del uso tradicional al comercio de la biodiversidad. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Leticia.
- CAN (Comunidad Andina de Naciones). 2002. “Estrategia regional de biodiversidad para los países del trópico andino”. Decisión Andina 523. Lima.

- CAN (Comunidad Andina de Naciones). 1996. "Régimen común de acceso a los recursos genético". Decisión Andina 391. Cartagena: Comisión del Acuerdo de Cartagena.
- Castillo, Fr. Bonifacio de S.A., Fr. Simón de S. J. Menéndez., Fr. Roque de S. Amaya. y Fr. Manuel de la S.T. Suárez. 1894. "Informe de los padres misioneros". (Concepción, Putumayo). En: Antonio B. Cuervo. Colección de Documentos Inéditos sobre la Geografía y la Historia de Colombia. Sección 2. Tomo IV. Bogotá: Imprenta Zalamea Hnos. 1894 [1773].
- Cayón L., 2002. En las aguas del Yuruparí: cosmología y chamanismo makuna. Ediciones Uniandes. Bogotá D. C.
- Chaves M. y Vieco, J. 1982. Colonización del Territorio Siona y Formación de una Zona de Refugio. Ponencia, Primer Seminario de Antropología amazónica Colombiana, Bogotá, Septiembre 7 de 1982.
- , 1984. "Proyecto atlas etnolingüístico de las lenguas indígenas de la región andina", estudio etnográfico previo: región Alto Caquetá, Putumayo, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- , 1987 Indígenas del Alto Putumayo - Caquetá. En: Introducción a la Colombia Amerindia. Instituto Colombiano de Antropología Editorial presencia. Bogotá.
- Cipolletti, S. Aipe Koka: la palabra de los antiguos: tradición oral Siona-Secoya. Quito:Abya Yala.
- Correa F., 1996. Por el camino de la anaconda remedio. Universidad Nacional-Colciencias. Bogotá D. C.
- DANE (1993). Censo Nacional de Población y de Vivienda. 1988
- Departamento Nacional de Estadística - DANE- Base de datos, proyección 2001 on base en el censo de 1993. En Arango, R. y Sanchez, E. Los pueblos indígenas de Colombia en el umbral del nuevo milenio. Departamento Nacional de Planeación. Bogotá.2004
- Davis, W. 2001. El Río: Exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica. Bogotá: Banco de la República-El Ancora.
- De la Hoz, Nelsa. 1998. Caracterización de los patrones de cacería en la comunidad de Aduche y el asentamiento de Puerto Santander-Araracuara, Medio Caquetá, Amazonia colombiana. Tesis de grado. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- , 2005. Baile de Tusi, de la boa al arcoiris: rito, relaciones sociales e identidad de la etnia Andoke, medio río Caquetá, Amazonia colombiana, Universidad de los Andes. Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales. Bogotá.
- Descola, P. 1996. La Selva Culta: simbolismos y praxis en la ecología de los Achuar. Serie Pueblos del Ecuador 3. Abya- Yala. Ecuador [1987]
- Enciso, P. 2004. Estado del arte de la etnoeducación en Colombia con énfasis en las políticas pública. Ministerio de Educación Nacional. Dirección de poblaciones y proyectos intersectoriales. Subdirección de poblaciones.
- Espinosa, M. 1995. Convivencia y poder político entre los andoques. Editorial Universidad Nacional. Bogotá.

- Fajardo, G. y Torres W. 1987. Ticuna. In ICAN. Introducción a la Colombia Amerindia. Bogotá.
- Fajardo, G. 1985. Visión etnográfica de los Ticuna de San Martín de Amacayacu. Trabajo de campo, Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- Galeano, G. 1991. Las palmas de la región de Araracuara. Estudios en la Amazonia colombiana Vol. I, Tropenbos – Colombia.
- Goldman I., 1968. Los Kubeo: indios del Noreste Amazónico. México. Instituto Indigenista Interamericano. Publicaciones especiales No 49.
- González, J. J. 1994. Actores de la colonización reciente en la Amazonia colombiana, resumen ejecutivo. En cuadernos de Caminos Amazónicos, N° 1, CIFISAM, San Vicente del Caguán, Noviembre.
- Guyot M., 1976. *Le travail du caoutchouc chez les Indiens Bora et Miraña. In Hommage à Roger Bastide: L'Autre et L'Ailleurs.* Mouton.
- Guzmán, M. 1971. Los Andoke: historia, conciencia étnica y explotación del caucho”. Universitas Humanística. N° 2, diciembre, pp. 53-97. Facultad de filosofía y letras de la Universidad Javeriana. Bogotá.
- Henao, C. 2005. Informe departamento de Amazona. Programa amazónico. Documento sin publicar.
- Hill, J. 1985. “Agnafic sibling relations and rank in northern Arawakan myth and social life”. En: Shapiro, J. (ed.). Sibling relations in lowland South America. Vermont, Bennington College
- Hugh-Jones, S. 1979. The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge Studies in Social Anthropology, No. 24, Cambridge University Press. Cambridge.
- IGAC Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 1979. Zonas de vida o formaciones vegetales de Colombia. Bogotá. 1979 [1977].
- Jackson J., 1983. The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in the Northwest Amazonia. New York. Cambridge University Press.
- La Rotta, C. 1983. Observaciones etnobotánicas sobre algunas especies utilizadas por la comunidad indígena Andoque (Amazonas Colombia). Tesis biología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Landaburu, J. y Pineda R. 1981. Cuentos del diluvio de fuego. Manguaré, Vol. 1 #1. Junio, pp. 53–80. Departamento de antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Langdon, E. 1974. The Siona Medical System: Beliefs and Behavior. PhD Dissertation. Tulane University.
- Lévi-Strauss, C. 1964. El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica. México. Buenos Aires.
- Londoño, C. 2004. Muinane, un proyecto moral a perpetuidad. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, 2004.
- Mejía G. M., 1991. Diversidad de yuca. *Manihot esculenta* Krantz en Colombia: Visión geográfico-cultural. Corporación Colombiana para la Amazonia, Araracuara, Bogotá, DE, CO. 169 p.
- Molina-Echeverry, H. 2004. Análisis de la población indígena de tres municipios del departamento de Putumayo: factores, dinámicas y tendencias que determinan el doblamiento actual. Tesis de grado. Universidad Santo Tomas de Aquino. Bogotá.

- Mora, S. 2003. Habitantes tempranos de la selva tropical lluviosa amazónica: un estudio de las dinámicas humanas y ambientales. University of Pittsburg Latin American Archaeology Reports N° 3. Universidad Nacional de Colombia – sede Leticia- Imani, University of Pittsburg. Pittsburg.
- Moya, R. 1992. Réquiem por los espejos y los tigres: Una aproximación a la literatura y lengua secoyas. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- Patiño V. 1988. Una referencia al siglo XIX sobre el sedante yoco (*Paullinia yoco*). Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Bogotá. XVI. 63, julio. 43-44.
- Perez Arbelaez, E. 1996 . Plantas Útiles de Colombia. Bogotá: DAMA, FEN, Jardín Botánico José Celestino Mutis. Edición Centenario
- Pineda, R. 1975. La gente del hacha: breve historia de la tecnología según una tribu amazónica. Revista Colombiana de Antropología. Vol. 18.
- _____. 1987. Procesos de reconstrucción cultural y violencia en el Amazonas. Grupos étnicos, derecho y cultura. FUNCOL.
- Reichel, E. 1987. Etnografía de los grupos indígenas contemporáneos. En: Colombia amazónica. Villegas Editores. Bogotá.
- _____. 1989. La danta y el delfín: manejo ambiental e intercambio entre dueños de maloca y chamanes, el caso yukuna-matapi (Amazonas). En: Revista de antropología Vol. V No1-2, Bogotá.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971. Amazonien cosmos. The sexual and religions symbolism of the Tukano Indiens, The University of Chicago Press, Chicago.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1976. Cosmology as ecological analysis; a view from the rain forest. In: Man 2. London, pp. 307-318.
- Reichel Dolmatoff. 1982. Cultural Change and Environmental awareness. A case Study of The Sierra Nevada de Santa Marta Colombia. Mountain Research. And Development. Rev. Vol. 2 (3): 289 – 298.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1997. Cosmologías como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial: Ensayos sobre los indios Tukano del noroeste amazónico. Temis books. Londres.
- Restrepo 1996. Restrepo, Eduardo. 1996. “Cultura y biodiversidad” En: Arturo Escobar y Alvaro Pedrosa (eds), Pacífico: ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. Bogotá: Cerec.
- Rodríguez C. A y van der Hammen M. C. 1996. Sembrar para nietos y biznietos: Manejo de las fases sucesionales del bosque por los Yukuna y Matapí de la Amazonia colombiana. Memorias del primer Congreso Nacional de Etnobiología. Cespadesia: Vol. 21, No 67 enero – julio 1996. paginas 257 – 270
- Roldán, R. 1993. Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas de la Amazonia: La experiencia de los países de la región. Fundación GAIA, CEREC: serie amerindia N° 4. Bogotá.
- Román R. 2005. La Chagra materialización del saber indígena entre los Uitoto, Amazonas, Colombia (pp 35 - 37). En: Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad. Escobar, Elsa M., Escobar, Pía, Pazmiño, Aracely y Ulloa, Astrid. Fundación Natura. Bogotá. 2005

- Sánchez E., *et al.* 2001. Protección del conocimiento tradicional. Elementos conceptuales para una propuesta de reglamentación – el caso de Colombia -. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt.
- Sánchez, M. 1997. Catálogo preliminar comentado de la flora del medio Caquetá. Estudios en la Amazonia colombiana Vol. XII, Tropenbos – Colombia.
- Schultes, R. E. 1942. *Plantae Colombianae II. Yoco: A stimulant of Southern Colombia.* Bot. Mus. Leaflet. 10 pp: 301-324.
- Schultes, R.E. 1984. Amazonian cultigens and their northward migrations in pre-Colombian times. In: Pre-historic plant migration. Cambridge: Harvard University Press. p. 19-38.
- Sorensen A., 1967. Multilingualism in the northwest Amazon. En: *American Anthropologist* 69: 670 – 685.
- Steward J. H. 1949. pp 669-772. South American Cultures: an interpretative summary. En: J. Seward (Ed.) *The comparative ethnology of South American Indians.* Handbook of South American Indians Vol 5 Washington: US Government Printing office.
- Steward, J. (ed.). 1948. *Handbook of South American Indians.* Washington D.C.: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 143.
- Taussig, M. 2002. Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: Un estudio sobre el terror y la curación. Norma. Bogotá.
- Telban B. 1986. *Visión etnológica sobre los grupos étnicos indígenas actuales de Colombia.* xxxii. Bogotá
- Tello, Gonzalo. 2003. Putumayo, su triste violencia, el yocco y una alternativa al cultivo de la coca. Kanatari. Marzo.
- Uribe, G. 1993. Veníamos con una manotada de ambiciones. Un aporte a la historia de la colonización del Caquetá. Editorial Presencia. Bogotá.
- _____. 1995. Acercamiento a la comprensión de la identidad del campesino-colono. Documento Inédito. Bogotá.
- Van der Hammen, M. 1992. El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukunas de la Amazonia colombiana. Estudios en la Amazonia colombiana IV. Tropenbos-Colombia. Utrecht.
- Vickers W. 1989. Los Sionas y Secoyas: Su adaptación al medio ambiente amazonico. Quito: Abya-Yala.
- Vieco, J., Franky C. y Echeverri J. Á. (Eds). 2000. Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia. Leticia: Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Programa COAMA.
- Viveiros de Castro, E. 2002. *A Inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify.
- Von Hildebrand M. 1987. Datos etnográficos sobre la astronomía de los indígenas Tanimuka del noreste amazónico. En; Arias de Greif j. y Reichel, E. (Eds). *Etnoastronomías americanas.*

- Wolf, E. 1982. *Europe and the people without history*. University of California Press. Berkeley. Los Angeles – Londres.
- González D. 1997. Situación y perspectivas de la seguridad alimentaria en el Amazonas. Tratado de Cooperación amazónica, Secretaría PRO TEMPORE. Caracas, Venezuela. www.amazonia.bo/bibli/seguridad.pdf
- Plan de desarrollo 2004 – 2007: Todos Por Un Caquetá Mejor. 2006. www.gobernaciondecaqueta.gov.co
- Plan de desarrollo del Putumayo 2004 – 2007. 2006. www.putumayo.gov.co/buegob
- Yepes B. 1982. *La estatutaria Murui-Muinane*. Finarco - Banco de la República. Bogotá
- ZIO-A'I (Fundación ZIO-A'I). 2003. El plan de vida del pueblo cofán y cabildos indígenas del Valle del Guamués y San Miguel como experiencia piloto de Desarrollo Sostenible en los pueblos indígenas de la Amazonia. En: R Fonnegra (Ed.) *Simposio Sobre Plantas Medicinales y Aromáticas*. Documentos Ocasionales N° 2. Medellín. Universidad de Antioquia.
- Zuluaga, G. y Giraldo I. 2002. Proceso de creación de un área especial de conservación biocultural, experiencia territorial en la Región del Fragua, piedemonte amazónico colombiano. *Parques con la gente II*. Bogotá. Unidad Administrativa Especial/Sistema de Parques Nacionales Naturales. 129 – 146.