



UNIVERSITAT POLITÈCNICA
DE CATALUNYA
BARCELONATECH

INSTITUTO DE SOSTENIBILIDAD

DOCTORADO EN SOSTENIBILIDAD

Tesis

Presentada por:

Lena Yanina Estrada Añokazi

-Juzikuri-

Director:

Xavier Álvarez

Barcelona

Julio de 2017



GUARDO INDIGENA
DOQUE DE ADUICHE

ISLA
YULEN

* HANGAADERO

ALFONSO ANDOQUE
MARIA SABINA MOINANE

ISLA ZUCO

INDIGENA
NONUYA DE NILLA MARI

ELA
L ANDOKE

Q. POKOLOBE
ISIA
MARINAME

Q. ALBOR

ISIA
YAL
CRISTINA

SOBERANÍA DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA EN LA AMAZONIA COLOMBIANA - EL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE



UNIVERSITAT POLITÈCNICA
DE CATALUNYA
BARCELONATECH

Soberanía del conocimiento tradicional en la Amazonia colombiana : el pueblo andoke de Aduche

**Lena Yanina Estrada Añokazi,
Juzikuri**

ADVERTIMENT La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del repositori institucional UPCommons (<http://upcommons.upc.edu/tesis>) i el repositori cooperatiu TDX (<http://www.tdx.cat/>) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual **únicament per a usos privats** emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei UPCommons o TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a UPCommons (*framing*). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del repositorio institucional UPCommons (<http://upcommons.upc.edu/tesis>) y el repositorio cooperativo TDR (<http://www.tdx.cat/?locale-attribute=es>) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual **únicamente para usos privados enmarcados** en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio UPCommons No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a UPCommons (*framing*). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the institutional repository UPCommons (<http://upcommons.upc.edu/tesis>) and the cooperative repository TDX (<http://www.tdx.cat/?locale-attribute=en>) has been authorized by the titular of the intellectual property rights **only for private uses** placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading nor availability from a site foreign to the UPCommons service. Introducing its content in a window or frame foreign to the UPCommons service is not authorized (*framing*). These rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



**UNIVERSITAT POLITÈCNICA
DE CATALUNYA
BARCELONATECH**

INSTITUTO DE SOSTENIBILIDAD

DOCTORADO EN SOSTENIBILIDAD

TESIS

TÍTULO:

**SOBERANÍA DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA EN LA AMAZONIA
COLOMBIANA – EL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE**

**Presentada por:
Lena Yanina Estrada Añokazi
-Juzikuri-**

**Director:
Xavier Álvarez**

**Barcelona
Julio de 2017**

*“El futuro está atrás,
en las huellas de nuestros antepasados,
y recuperarlas significa abrirse
con mayor claridad el camino hacia adelante”.*

Pensamiento indígena

CONTENIDO

Resumen.....	8
Abstract.....	9
Resum.....	10
Uibiyano.....	11
Agradecimientos.....	13
Introducción.....	16
Estructura de la investigación.....	20
Objetivo general.....	21
Objetivos específicos.....	22
Metodología:	
Enfoque de la investigación.....	23
Estructura metodológica.....	24
Etapas de la investigación.....	25
Caracterización del Resguardo Andoke de Aduche respecto a la protección del conocimiento tradicional.....	26
Salidas de campo.....	33
Historias de vida.....	36
Cartografía social o mapeos comunitarios.....	37
Calendario de bailes.....	39
Aportes Lingüísticos – Alfabeto Andoke.....	39
Construcción de un modelo conceptual del sistema.....	42
Resultados.....	44

I

CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO Y CULTURAL DEL PUEBLO ANDOKE.....	46
Gente Po'osie.....	47
Localización.....	51
El genocidio de la siringa.....	55
Yarokamena y la intervención militar peruana.....	57
Reagrupación de pueblo andoke.....	60
Baile de Tu'sí y reconstrucción del pueblo andoque.....	63
Colonización e invasión en territorio indígena: la prisión de Araracuara, la iglesia, los cocaleros, las pielerías, el conflicto armado, la minería.....	65
Reconocimiento nacional.....	71
Entidades Territoriales Indígenas.....	73

II

Estado del arte:	
RECONOCIMIENTO Y SUSTENTO JURÍDICO PARA LA PROTECCIÓN DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA.....	76
Reconocimiento a los conocimientos tradicionales.....	77
Problema jurídico.....	81

Normatividad de protección al conocimiento tradicional y prácticas indígenas en Colombia.....	85
Sobre la estructura del derecho al conocimiento tradicional.....	86
Antecedentes jurídicos del conocimiento tradicional indígena.....	87
Convenio de Diversidad Biológica.....	91
Decisión Andina 391 de 1996.....	92
Sentencias de la Corte Constitucional.....	94
Fundamentos constitucionales y legales de la consulta previa.....	96
Fases generales del proceso de consulta previa.....	102
Alcances de la consulta previa.....	103
Mecanismos de protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas.....	104
La protección del conocimiento tradicional desde el pensamiento Jurídico indígena.....	106
La Ley de Origen.....	107
El Derecho Mayor.....	109
Planes de Vida.....	111
Declaraciones, mandatos y pronunciamientos de las comunidades indígenas, debates, tratados y negociaciones internacionales.....	113
Río de Janeiro, Brasil.....	113
Jakarta, Indonesia.....	113
Buenos Aires, Argentina.....	114
Bratislava, República Eslováquia.....	114
Nairobi, Kenya.....	115
Kualalumpur, Malasia.....	115
Silvia - Cauca, Colombia.....	116
Silvia - Cauca, Colombia.....	116
Río de Janeiro, Brasil.....	117
Cancún, México.....	118
Recomendaciones de relatores especiales de la DDHH y libertades indígenas – ONU.....	120
Objetivos Aichi.....	122
III	
ELEMENTOS AMBIENTALES: RESULTADO INTEGRAL Y CONDENSACIÓN DE LA FORMA DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.....	123
Medio ambiente, desarrollo y recurso: tres conceptos indisolubles.....	124
Palabra de gobierno y autoridad.....	129
Yetara Uai / Ka'takadi pisei.....	129
Yetárafue / Yohafise.....	132
Calidad de vida local y biodiversidad como bien comunitario.....	140
Relaciones comunitarias y vínculo con el entorno: espacios, rituales, ceremoniales, oraciones.....	142

La chagra.....	143
Fases de la chagra.....	149
Calendario ecológico.....	150
La maloka.....	153
Mambe y ambil.....	156
Las oraciones.....	160
Los bailes.....	162

IV

AUTONOMÍA, ESTRUCTURA Y CONVIVENCIA DEL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE.....	165
--	-----

Organización social y pervivencia de la Gente Po'osio'	167
Clanes que pervivieron a las caucherías.....	169
Personas que pervivieron a las caucherías.....	179
Mujeres.....	180
Anotaciones.....	181
Hombres.....	182
Anotaciones.....	184

Gobierno propio – Clanes	186
Organización clanística.....	189
Linajes.....	193
Peaxesí - Linaje rojo.....	194
Pofie' - Linaje blanco.....	194
Bautizos - Tótems.....	195
Organización actual del pueblo andoke.....	196

Familias en la actualidad	197
Kadannj Siehé' - Gente de Gavilán.....	197
To'beg Siehé' - Gente de Venado Pardo.....	205
Maloka de Nñ'ka y O'sixi.....	211
I-x Əhé' - Gente de Sol.....	215
Eda Əhé' - Gente de Arriera.....	221
Bacorofi Siehé' - Gente de Cucarrón.....	224
Gráfico transgeneracional de la Gente Po'osio'	226

V

MANEJO DE LA BIODIVERSIDAD DEL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE.....	230
---	-----

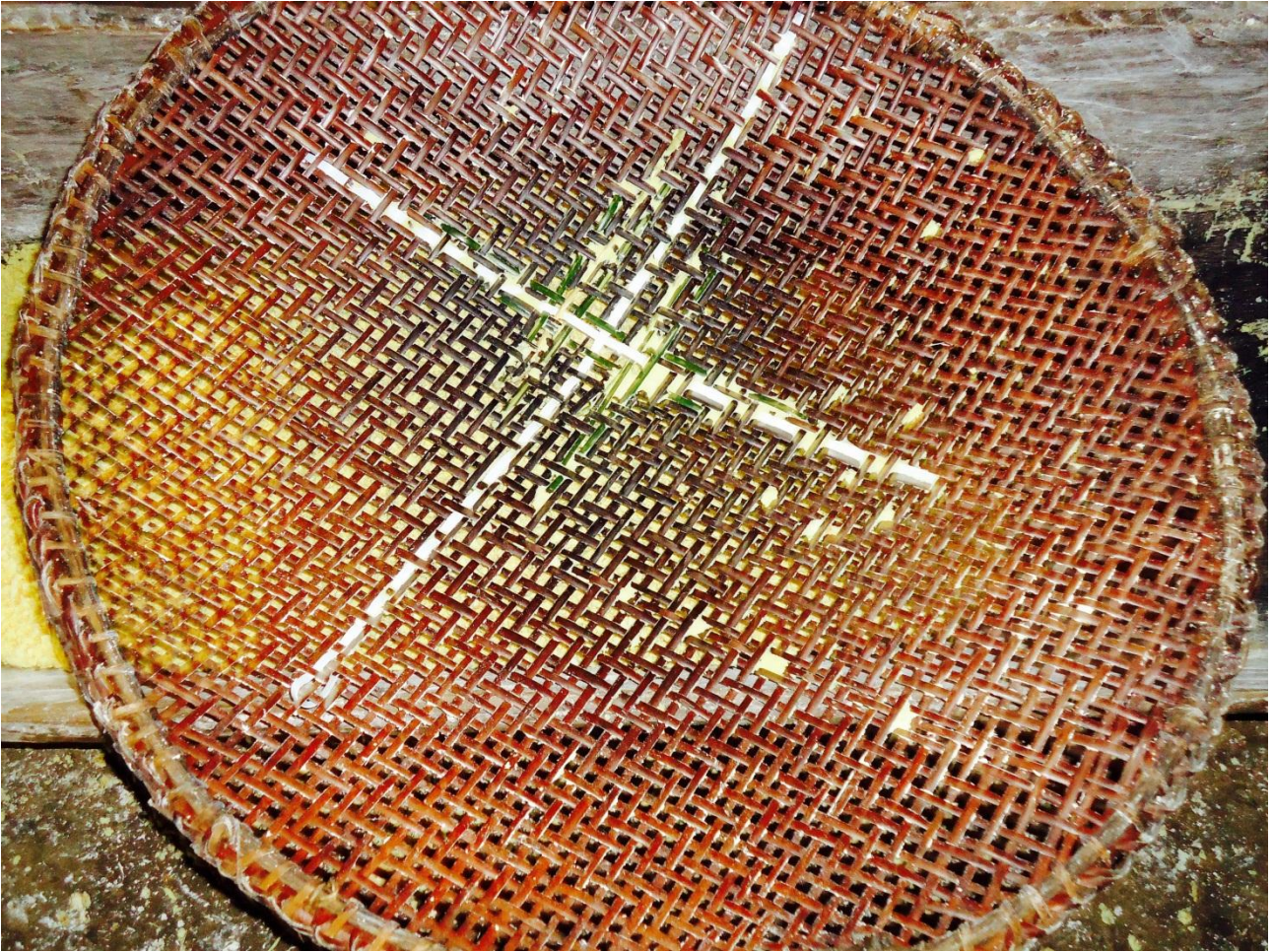
Ordenamiento Jurídico - Trabajos desde el pensamiento ancestral	231
--	-----

Ordenamiento Ambiental	236
-------------------------------------	-----

Sitios Sagrados	238
Məfesíkə / Cerro del Llanto.....	240
Hechuri / Cerro del Hacha	241
Feikesé / Quebrada Armadilla.....	241
Pe'ətuej / Loma del Hacha.....	241
Siidudefe' / Monte de Gallinazo.....	242
Pa'sisé / Quebrada Verde.....	242

Pa'sipopai / Sabana Verde.....	242
Siidusé - Akqfinasé / Quebrada Gallinazo.....	242
Pa'sibeipiká / Cueva Verde de Boa.....	243
Makoda Fisia / Chorro de las Sardinas.....	243
Batú Fisiá / Chorro de Córdoba.....	243
Po'kadusé.....	243
Po'padikafisiá / Piedra gris rocosa - piedra berrugosa de culebra.....	244
Kxi Popai / Sabana del Loro.....	245
Ix Yakasi / Chagra del Sol y la Luna.....	245
Se' diasi / Salado de Pavo marino pequeño.....	245
Bailar para mantener el equilibrio.....	247
Toé / Chucha.....	249
Bækanaj / Tumba de chagra o de minga.....	250
Koisenaj / Siembra de chagra.....	251
Bisé ká Pa'di / Charapa de carguero.....	254
Feike ó Pi'nai / Armadillo o de vida.....	255
Ko'otá Fæ ij / Frutas.....	257
O'défæbiinaj / Frutas del monte.....	258
Hi'kapa'di / Charapa de flauta – guadua.....	259
Fauziya.....	260
ij'tai / Cabeza.....	262
Hi'hi'ñe / Baile de los micos.....	263
Tu'sí / Baile de tablón.....	265
Noepa naj / Chontaduro o de los pescados.....	268
Bailes por linajes.....	270
Épocas en el pueblo andoke de aduche.....	270
ij'x / verano.....	271
Noepa ixe – Ta'mi ixe / Chontaduro – Uva.....	272
Ko'atá ixe - Ta'mi ixe / Guacuri – Uva.....	272
Po'ij / Invierno.....	272
Ix mié - Maína dié / Aguacero de verano – creciente.....	272
Peitá Hæia / Creciente de guacuri rojo.....	272
Pa'deota Hæia / Creciente de guacuri verde.....	272
Fæ'titi Hæia / Flor de las palmas.....	273
U'næ / Frijaje.....	273
Tx'di Θunæ / Frijaje de aguacatillo.....	273
Si'do Θunæ / Frijaje de guama.....	274
ijtá Θunæ / Frijaje de juansoco.....	274
Kætá Θunæ / Frijaje de canangucho.....	274
Kæpi ixe / Verano de gusano.....	274
Noepa Opoetaká / Florecimiento de palmas.....	274
Ta'su ixe / Verano de caimo.....	274
To'mi ixe / Verano de piña.....	274
Pæñekædei.....	274
Yeidi ix / Propio verano de verdad.....	275
Calendario de bailes andoke.....	275
Medicina Tradicional – Preventiva.....	278

Conclusiones	282
Diversidad cultural, custodia de la biodiversidad.....	284
Vacíos jurídicos que afectan la protección de los conocimientos tradicionales.....	286
Reflexión – propuesta.....	289
Perspectivas para futuras investigaciones.....	292
Referencias bibliográficas	295
Webs.....	307
Sentencias de la Corte Constitucional en Colombia.....	307
Leyes en Colombia.....	308
Decretos en Colombia.....	309
Anexos	310
Narraciones de la Gente Po'osie'	310
Mafesíkɛ, el origen de la piedra y el diluvio.....	310
l'hea, los hermanitos que sobrevivieron al diluvio.....	311
Los animales y sitios sagrados.....	312
Ɂxyakɛ' : la chagra del sol y la luna.....	312
Acrónimos.....	314
Relación de tablas y figuras.....	316
Relación de mapas.....	317
Relación de fotografías.....	318
Relación de personas entrevistadas.....	319



Cernidor aimeni de masa de yuca / *Fotografía, Lena Estrada*

RESUMEN

Los conocimientos tradicionales de nuestros pueblos indígenas han permitido el equilibrio y la preservación del medio ambiente; se relacionan con aspectos culturales, sociales, ambientales, políticos, económicos e históricos que contribuyen en todo su conjunto al manejo adecuado de la biodiversidad y representan un valor estratégico en el desarrollo propio y en el de toda la humanidad.

La investigación se desarrolla en la región Amazónica, considerada como una zona estratégica y necesaria para el mundo por contar con una gran riqueza en recursos naturales; donde a la vez, se hallan sistemas auténticos tradicionales basados en mecanismos de gobierno y control aún no plenamente conocidos, sitios sagrados que representan centros de ceremonias y centros espirituales a los que se les debe gran respeto, ya que son parte importante de la identidad cultural de nuestros pueblos indígenas.

Presenta una perspectiva indígena, desde mi condición como parte del pueblo uitoto, sobre la protección a los conocimientos tradicionales, la conservación, uso de la biodiversidad y la importancia de la diversidad cultural en la sociedad para la preservación ambiental; componentes inherentes a nuestras comunidades porque tocan la vida misma, el ser y el sentir de los pueblos Indígenas. En este marco, reflexiono sobre la historia, organización y manejo del medio ambiente del pueblo andoke de Aduche, como ejemplo de un pueblo que ha logrado su pervivencia cultural, garantizando por medio de sus conocimientos tradicionales, la conservación de la naturaleza y la cooperación con su actividad de producción propia sostenible. Se analizan las herramientas que fundamentan la protección jurídica del conocimiento tradicional indígena y factores que hacen parte de los espacios en la construcción de identidades dentro de naciones pluriculturales y multiculturales, como lo es en este caso, Colombia.

Por último, desde la investigación se desprende el tema de la soberanía y organización en la vida cultural, la protección de los espacios y prácticas comunitarias, como alternativas para la protección de la propiedad colectiva, la biodiversidad, el desarrollo local, la pervivencia íntegra de nuestros pueblos desde la fundamentación de una visión indígena y la construcción de herramientas que respeten y sean coherentes con dicha visión; porque lo que está en juego es lo más valioso de nuestras comunidades, nuestro conocimiento, nuestro lenguaje, nuestra comprensión del mundo y de los fenómenos que nos rodean, en últimas el legado que permitirá a nuestras próximas generaciones seguir reconociéndose como pueblos distintos, como pueblos indígenas.

ABSTRACT

The traditional knowledge of our indigenous peoples has allowed them to balance and preserve the environment; it is related to cultural, social, environmental, political, economic and historical aspects that, all together, contribute to the proper management of biodiversity and represent a strategic value in one's development and in the whole of humanity.

The research is carried out in the Amazon region, considered as a strategic area and necessary for the world, having a great wealth of natural resources; where, at the same time, there are traditional systems based on mechanisms of government and control not

RESUMEN

yet fully known, sacred sites that represent centers of ceremonies and spiritual centers to which we are to give great respect, since they are an important part of our indigenous peoples' cultural identity.

It presents an indigenous perspective, from my status as part of the Uitoto people, around the protection of traditional knowledge, conservation, use of biodiversity and the importance of cultural diversity in society for environmental preservation. These components are inherent to our communities because they touch the very life, being and feeling of indigenous peoples. In this context, I reflect on the history, organization and management of the environment of the Andoke people of Aduche, as an example of a people who have achieved their cultural survival, guaranteeing, through their traditional knowledge, the conservation of nature and cooperation with its own sustainable production activity. I analyze the tools that are the basis of legal protection of indigenous traditional knowledge and factors that are part of the spaces in the construction of identities within multicultural nations, such as Colombia, in this case.

Finally, from the research I deduct the matter of sovereignty and organization in the cultural life, the protection of the communitarian spaces and practices, as alternatives for the protection of the collective property, the biodiversity, the local development, the complete survival of our peoples from the foundation of an indigenous vision and the construction of tools that respect and are consistent with this vision; because, what is at stake is the most valuable of our communities, our knowledge, our language, our understanding of the world and the phenomena that surround us, ultimately the legacy that will allow our next generations to continue to recognize each other as different peoples, indigenous peoples.

RESUM

Els coneixements tradicionals dels nostres pobles indígenes han permès l'equilibri i la preservació del medi ambient; es relacionen amb aspectes culturals, socials, ambientals, polítics, econòmics, històrics i religiosos; contribueixen en tot el seu conjunt al adequat maneig de la biodiversitat i representen un valor estratègic en el seu propi desenvolupament i en el de tota la humanitat.

La investigació es desenvolupa a la regió Amazònica, la qual és considerada com a una zona estratègica i necessària per al planeta perquè compta amb una gran riquesa en recursos naturals; tanmateix, s'hi troben autèntics sistemes tradicionals basats en mecanismes de govern i control que encara no són prou coneguts, llocs sagrats que representen centres de cerimònies i centres espirituals als qui devem gran respecte degut a que són una part important de la identitat cultural dels pobles indígenes.

Presenta una perspectiva indígena des de la meua condició pertanyent al pueblo uitoto, vers la protecció dels coneixements tradicionals, la conservació, l'ús de la biodiversitat i la importància de la diversitat cultural en la societat per a la preservació ambiental; són components inherents a les nostres comunitats perquè toquen la mateixa vida, l'esser i el sentir del pobles indígenes. Dins aquest marc, faig una reflexió sobre la història, organització y maneig del medi ambient del pueblo andoke de Aduche, com a exemple d'un poble que ha aconseguit la seva pervivència cultural, garantint mitjançant els seus coneixements tradicionals, la conservació de la naturalesa i la cooperació amb la seva activitat pròpia sostenible. S'analitzen les eines que donen fonament a la protecció jurídica del coneixement tradicional indígena i factors que formen part dels espais en la construcció d'identitats dins de les nacions pluriculturals i multiculturals, com ho és en aquest cas, Colòmbia.

Finalment, des de la investigació es desprèn el tema de la sobirania i organització a la vida cultural, la protecció dels espais i pràctiques comunitàries, com alternatives per a la protecció de la propietat col·lectiva, la biodiversitat, el desenvolupament local, la pervivència íntegra dels nostres pobles des de la fonamentació d'una visió indígena i la construcció d'eines que respectin i siguin coherents amb aquesta visió; perquè el que és en joc és el més valuós de les nostres comunitats, el nostre coneixement, el nostre llenguatge, la nostra manera de veure el món i dels fenòmens que ens envolten, al cap i a la fi el llegat que permetrà a les nostres properes generacions seguir reconeixent-se com a pobles diferents, com a pobles indígenes.

UIBIYANO

Kai onoigano einamaki dibefene, jaziki moziñua iemo uñua uai; nana joide rafue kominitaiyafue, nagima uñua uai, nikai fiokie nabedi kirigai.

RESUMEN

Kue jenua rafue Amazoniamo finoka, birui mameka amenaiki ie rakino iyano ni yetarafue uaido kai taijina uruki kai moziñua, danomo jagagi uruki uai ite, kai einamaki ni kai fimaika uai.

Bie taijie kai komini uaido kue jonega, kue izie dibene uitoto uai nagima kai yinua, komini taifate. Benori ñue eroikana jonetikue, eifene adoki komuya rafue, kai enamaki uai imaki uai eifoki jagagi nagima uai, eraifue, ruaki, jebuya uai. Nana ñue jonega onoigano uai buna meriñeyena nana kai amatia diga nue iyena, Colombia dainano.

Ja fuiyena, bie kue jenuano raninuai iemo nana yetaraima onoigano, kai ibiri dibefene, kaiena kai joneyena buna kaina betañeyena, kai oiakaiya izoi ari kai atiyena, buna zofeyena, kai oiakaiya izoi, mei kai iri kai nairai diga, kai onoigano, kai uai, kai enie iemo nana kai abaiki kai diga iteza, birui ñue kai jonia izoi, fui ari uruki ñue ari atiyena, kai eimamaki daina izoi.



Pa'añeí, Tañe y Fisixi / *Fotografía, Lena Estrada*

AGRADECIMIENTOS

Este documento final de tesis doctoral es el resultado de la insistencia, el esfuerzo y la dedicación, no solo por mi parte, sino de personas, organizaciones e instituciones que me respaldaron, que contribuyeron en mi formación académica y personal; algunas estuvieron en el punto inicial, otras en lapsos de tiempo durante este camino, otras en la fase final y hay quienes han estado siempre. Todas aportaron para que ésta investigación se hiciera posible.

En primer lugar, agradezco a mi director de tesis, Xavi Álvarez, por su claridad sobre la importancia de que la voz y la visión de sociedades indígenas amazónicas llegue a espacios académicos, por su asesoría y apoyo incondicional, aún momentos decisivos. A Juan Jesús Pérez, por abrirme las puertas de la Cátedra UNESCO de Sostenibilidad,

Tecnología y Humanismo; actualmente, Instituto de Sostenibilidad de la Universidad Politécnica de Cataluña.

De forma especial, al conjunto de familias que componen el Resguardo Andoke de Aduche; especialmente a los líderes de cada una de las malokas: Pídonñi, Fisiheká e hijos; a Fisixi, Isabel Makuna e hijos, quienes me permitieron convivir con ellos durante el tiempo de trabajo en campo. A Fisi O'deféá por sus largas conversaciones, caminatas y remadas nocturnas. A Nñ'ká, Feroke y Sifafiá; Kejká y Tañe; Hé pøeyøe; Foañej y Dueduká. A todos por haberme ofrecido la confianza para adentrarme en su territorio, aprender de su cultura, compartir experiencias y perspectivas de futuro.

A mis tíos Enokai Kuyodo y Alicia Sánchez, gracias por recibirme en su hogar de forma afectuosa y por las aclaraciones a conceptos aquí plasmados. A mi prima Rufina y su compañero Jacobo, por cuidarme con tanto cariño en territorio. A mi primo Tomás Román -Enokaroki- por incitarme años atrás a iniciar este viaje de doctorado con una investigación hacia la cultura indígena desde una visión propia y por permanecer hasta el último día en las correcciones del texto. A todos mis familiares clanísticos, abuelos, tíos, primos y sobrinos, por infinidad de momentos compartidos desde los que me he nutrido, porque juntos sostenemos y alimentamos el espíritu de nuestros abuelos.

A CRIMA, la OPIAC y la ONIC, porque mediante la incesante lucha que llevamos desde diferentes escenarios por la pervivencia de nuestros pueblos, infunden coraje y la certeza de que vale la pena continuar el proceso de reivindicación de nuestros derechos; porque desde nuestras bases mantenemos una nación ancestral que continúa un proceso de emancipación que se configura y reconfigura en el mundo contemporáneo, porque la existencia de nuestros pueblos es nuestra ciencia. Gracias porque me apoyaron desde el primer momento en el que tomé la decisión de salir del país y porque muchas autoridades me insistieron siempre en la terminación de ésta etapa.

A la Universidad Nacional de Colombia -sede Amazonia- de donde salí hace dieciséis años con un montón de ilusiones y que a cada vuelta a mi región me ofrece un refugio entre sus instalaciones y amistades ahí cosechadas; que conjuntamente con la Pontificia Universidad Javeriana, la Universidad de la Amazonia y la Univesidad de la Florida conforman el programa: "Socios para la conservación de la Amazonia Colombiana", gracias por el estímulo brindado para éste trabajo. A Tropenbos Colombia por facilitarme

AGRADECIMIENTOS

herramientas, movilidad para el trabajo de campo y por sus recomendaciones siempre que han sido necesarias.

A Carlos Rodríguez, Germán Palacio, Jhon Landaburu, Juan Álvaro Echeverri, Fernando Urbina, Gabriel Nemogá, Enrique Leff y Lorenzo Tombé, por permitirme un espacio de sus tiempos para brindarme orientaciones. A Mady Vega, Lorena Sarmiento, Benjamín Jacanamijoy, Cristina Doronzo, Jaume Canals, Enric Asin, Ramón Comas, Rosa y Albert Hernández, por su colaboración técnica.

A mi madre, Felisa -Juziaiki-, por su amor incondicional, sus consejos, sus revisiones, por ayudarme en lo que ha sido necesario para que todo salga de la mejor manera posible. A mi hermana Xirix, por sus sonrisas y alegría que siempre me han fortalecido. A mi hermano Paulo y a Juan Miraña porque hacen que cada regreso a casa sea confortable.

Durante los últimos años las actividades entre el Amazonas, Bogotá y Barcelona me han permitido establecer amistades entrañables, personas con las que he compartido opiniones y han enriquecido mi proceso integral, de las que he recibido apoyo, ánimo y compañía, amigos y colegas que hoy están en diferentes partes del mundo, que continúan en mi corazón y pensamientos, son mi otra mi otra familia allí donde nos encontremos. Gracias a todas y todos por hacer que el mundo hoy me sea más fácil de transitar.

INTRODUCCIÓN



Petroglifos Aracuara / Fotografía, Lena Estrada

INTRODUCCIÓN

Colombia es constitucionalmente un Estado social de derecho, multiétnico y pluricultural. Hacemos parte de este Estado 105 pueblos indígenas, que conservamos 65 lenguas indígenas, pertenecientes a 14 familias lingüísticas, sin contar las lenguas de los pueblos indígenas aislados¹. La Amazonia colombiana concentra 62 pueblos indígenas, cada uno con su lengua, territorio ancestral, historia, cultura, tradiciones y gobierno propio; lo cual

¹ Los pueblos indígenas en aislamiento son pueblos o segmentos de pueblos indígenas que no mantienen contactos regulares con la población mayoritaria y que además suelen rehuir todo tipo de contacto con personas ajenas a su grupo. También pueden ser grupos pertenecientes a diversos pueblos ya contactados que tras una relación intermitente con las sociedades envolventes deciden volver a una situación de aislamiento como estrategia de supervivencia y rompen voluntariamente todas las relaciones que pudieran tener con dichas sociedades. En su mayoría, los pueblos aislados viven en bosques tropicales y/o zonas de difícil acceso no transitadas, lugares que muy a menudo cuentan con grandes recursos naturales. Para estos pueblos el aislamiento no ha sido una opción voluntaria sino una estrategia de supervivencia. Es preciso establecer una distinción entre ambos grupos; el nivel de vulnerabilidad de los grupos que no han sido nunca contactados es mayor al de aquellos que si bien han desarrollado relaciones sociales con la sociedad mayoritaria, han decidido volver a su situación de aislamiento (...) En algunos países se los conoce como *inter alia*, pueblos libres, no contactados, ocultos, invisibles o en aislamiento voluntario ACNUDH (2012). En Suramérica, el subcontinente con más grupos aislados del mundo, cerca de cien grupos estarían refugiados en las selvas de la cuenca del mayor de todos los ríos, el Amazonas (...) por lo general están ubicados en las fronteras de los estados amazónicos, en los sectores más alejados de las vías de comunicación y los desarrollos agropecuarios. No obstante, hasta allí llegan hoy en día las empresas extractivas de oro e hidrocarburos, además de madereros y *garimpeiros* y misioneros interesados en salvar a los indígenas del demonio (Franco, 2012).

demarca formas de vida dentro de una diversidad cultural que ha atesorado milenariamente la biodiversidad.

Veintiséis han sido los años en que los pueblos indígenas de Colombia hemos avanzado hacia la descentralización y el diseño de políticas públicas en gobernabilidad y organización propia; la cual tiene como base a las autoridades tradicionales. Hemos participado activamente por la defensa de nuestros derechos fundamentales, como a la vista lo es hoy, la protección de los conocimientos tradicionales, el cual podemos catalogar como derecho socio-cultural colectivo, que involucra: derecho a la identidad cultural, derechos territoriales, derecho sobre manejo de los recursos naturales y la biodiversidad, derecho sobre recursos genéticos y propiedad intelectual, autonomía y jurisdicción propia, consulta previa, salud, educación...

Los conocimientos tradicionales son un todo en la vida de nuestros pueblos indígenas, forman parte de una visión holística del mundo que tiene como fin la preservación del medio ambiente, la garantía del desarrollo sostenible, la verdadera calidad de vida, la autonomía, la equidad y la libertad para los pueblos; que no se puede ver fraccionado por sus diferentes especificaciones (tradiciones, historia, idioma, conocimiento asociado a los recursos genéticos, cultura material y música, danza, cantos), como lo manifiestan instituciones internacionales sobre propiedad intelectual, como lo hacen ver las tendencias hacia la globalización, el mercado, las políticas neoliberales de gobiernos y la privatización, que poco a poco se han apropiado de la riqueza inmaterial de poblaciones locales.

Por lo anterior, por los objetivos planteados en ésta investigación y porque necesitamos continuar aunando experiencias e información que permitan no solo la construcción de una relación entre gobierno indígena y gobierno del Estado colombiano sino que sea un referente para generar propuestas de protección a los conocimientos tradicionales, se ratifica la importancia de recolectar y analizar información sobre leyes y prácticas consuetudinarias de los pueblos indígenas, que proporcionen bases que permitan explicar la visión de la naturaleza como un ente sagrado y no racional de estos conocimientos, la propiedad colectiva de los descubrimientos, el carácter intergeneracional de las invenciones sin la pérdida de novedad para su protección, la no exigencia de registros y la ilimitación en el tiempo. Proteger los conocimientos tradicionales es un tema de justicia y

INTRODUCCIÓN

equidad, que como lo justifica Tobón (2007), se argumenta en: 1) La necesidad de preservar las prácticas y las culturas tradicionales de los pueblos indígenas para mantener la diversidad biológica y cultural en el planeta. 2) La necesidad de prevenir que interesados no autorizados se apropien de los CT. 3) La importancia que tienen los CT para el desarrollo social, económico y cultural de la sociedad en general.

La investigación está basada en la *explicación y reflexión del manejo del medio ambiente, el territorio y los conocimientos tradicionales como elemento transversal que permite que los pueblos indígenas mantengamos un uso sostenible de los recursos de la naturaleza*; permitiendo una calidad de vida, mediante mecanismos de control sobre ecosistemas frágiles, el cuidado del cuerpo y una organización social. Dichos mecanismos de control están basados en el conocimiento que se transmite por consejos y prácticas en el vivir cotidiano dentro de las comunidades. Se resaltan así, los principios y valores que hacen parte de la integridad de nuestros pueblos indígenas.

Nuestros pueblos son sociedades descendientes de civilizaciones antiguas, con historia, con una filosofía de vida, con comercio, con avances tecnológicos, con sistemas de gestión independientes y procesos de articulación. Aunque las diferentes circunstancias de la historia nos han debilitado, nuestra memoria histórica está en el territorio, en el manejo integral que le damos a él; desde ahí nos mantenemos y tenemos como reto lograr que la resignificación de nuestras bases míticas², bases de nuestra relación con el medio ambiente, sean tenidas en cuenta e incluidas en las reflexiones y acciones sociales, políticas, económicas y culturales de la sociedad occidental, porque el hábitat y los asentamientos humanos deben perdurar en armonía con la naturaleza y el desarrollo debe procurar una verdadera calidad de vida, autonomía, equidad y libertad para los pueblos.

La investigación que se focaliza en el Pueblo Andoke de Aduche, ha implicado sentarme con ellos, vivir en sus malokas durante meses, hacer parte de sus comunidades, prácticas cotidianas, espacios sociales, apoyo en procesos externos, etc. La investigación presenta en su mayor parte fuentes primarias, porque es el pensamiento de los abuelos y abuelas, de la comunidad, con respectivos análisis, el que queda plasmado en éste documento,

2 Teniendo en cuenta la opinión de Harris (2008): "Cada estilo de vida se halla arropado en mitos y leyendas que prestan atención a condiciones sobrenaturales o poco prácticas. Estos arropamientos confieren a la gente una identidad social y un sentido de finalidad social, pero ocultan las verdades desnudas de la vida social." En este sentido, los mitos desempeñan un papel simbólico que dan sentido a la cultura, a cualquier cultura, son la estructura y la columna vertebral de las sociedades.

que comparo y doy a conocer con el fin de que otras personas comprendan nuestra posición, que poco o para nada ha sido escuchada ni tenido en cuenta en decisiones políticas o en la cotidianidad de las ciudades. Además, desde la academia deben generarse debates desde perspectivas locales que aportan al mundo globalizado en el que vivimos.

Este documento especialmente trabajado sobre el proceso de reconstrucción cultural, por tanto de reconstrucción de conocimientos tradicionales sobre el uso de los recursos naturales y la relación con el territorio en el que vive el pueblo andoke de aduche; recoge la visión propia indígena del manejo del medio ambiente, que ha dado lugar a conservación, a procesos de reciprocidad e intercambio, a desarrollo local y sostenible.

Por otro lado, es importante comprender las políticas de riesgo de la sociedad contemporánea, y respecto a ello cuáles son los efectos de la degradación social, ambiental y cultural sobre sociedades locales, en este caso, nuestros pueblos indígenas; pues la búsqueda incontrolada a la satisfacción de nuevas necesidades creadas por la modernidad chocan con sistemas de vida y el control del uso racional de los recursos naturales; lo cual conlleva a un sistema que deja a nuestros grupos pocas alternativas que no vinculan la concepción de una realidad comunitaria que parta del desarrollo participativo y de base, de nuestros propios sistemas organizativos, que esté encaminada a involucrar dimensiones humanas, naturales, éticas, políticas y culturales de las condiciones de vida, que no altere la concepción que como indígenas tenemos sobre el territorio como un todo, que abarca lo material, lo espiritual y lo humano. El gobierno nacional proyecta una imagen de integración para los indígenas, sin embargo zonas como el Medio Caquetá, en la mitad de la selva, continúan marginados y como lo dice Espinosa (1995), su articulación a la economía de mercado continúa avanzando sin una planificación apropiada. Aunque las poblaciones indígenas tienen derecho reconocido a sus territorios ancestrales, siguen en la misma condición de relegamiento y desatención en cuanto políticas complementarias de educación, salud, créditos, incentivos, facilidad de su producción generación y transformación de su tecnología que les sea útil y adecuada (Correa Gregory citado en Espinosa). Hoy las ideas de caminos hacia el desarrollo son presentadas desde las mismas autoridades e instituciones indígenas.

Los pueblos indígenas llevamos procesos que responden a antecedentes históricos, míticos e ideológicos en nuestros territorios, mantenemos un sistema de desarrollo que responde a una problemática distinta a criterios derivados de modelos neoliberales y de articulación a mercados internacionales, no tenemos una visión de crecimiento económico de desarrollo; nuestro sistema cultural y económico continúa siendo un sistema donde se logra combinar la flexibilidad, la integralidad y la sostenibilidad, y el desarrollo no implica un estado material sino intelectual y cognitivo. Así pues, el desarrollo sostenible es un proceso concertado de reflexión, decisión y acción basado en la realidad cultural, social, económica, ecológica y política que se vive y se proyecta hacia un futuro deseado, donde el fundamento ha de ser la convivencia entre el mundo social y natural, mas no es el desarrollo las imposiciones y sistemas ajenos, desapropiados y destructivos.

Estructura de la investigación

El diseño de la estructura de la investigación comprende en primer lugar un apartado que contiene la *descripción metodológica* donde se incluye una selección de técnicas académicas aplicadas desde lo que significa ser y hacer parte del contexto de las comunidades indígenas, lo cual me permite una autoridad etnográfica y un análisis socio-político de primera mano sobre cualquier fenómeno social dentro de nuestros territorios y sobre asuntos relacionados a ellos.

En el *primer capítulo* se realiza un barrido geográfico, histórico y cultural contemporáneo para ubicar el contexto donde y con quienes se ha llevado a cabo la investigación. Para su construcción se han revisado diferentes autores y se han tenido en cuenta testimonios orales de personas del Resguardo Andoke de Aduche.

En el *Estado del Arte*, comienzo por documentar el inicio del reconocimiento jurídico del concepto de los conocimientos tradicionales como un derecho fundamental, pasando luego a analizar la legislación internacional, nacional, el derecho consuetudinario, y otros instrumentos a tener en cuenta para su protección. Aunque las soluciones para la degradación de nuestros conocimientos tradicionales van más allá de los marcos legales, éstos se toman en cuenta desde aspectos técnicos a fin de entrar a establecer un diálogo equitativo entre sociedad occidental - sociedad indígena.

Es por ello que en el *tercer capítulo*, realizo una aproximación desde la cosmovisión amazónica a conceptos que son utilizados en la sociedad occidental, de forma que se vislumbre la diferencia que tenemos en cuanto se plantea la aplicabilidad de los mismos. Abordo el fundamento para nuestros pueblos en lo concerniente al respeto y protección al conocimiento tradicional, los espacios tradicionales y relaciones de vínculo con el medio en el que vivimos.

Aunque los pueblos indígenas amazónicos estamos organizados con estructuras similares, que se caracterizan por la afinidad a nuestro contexto geográfico; las culturas son diferentes, lo que hace que cada pueblo tenga sus particularidades. Por ello en los *capítulos cuarto y quinto*, entro a explicar cómo está conformado el pueblo andoke de Aduche, cuál es su estructura, principios de la organización social, de gobierno y sistema de manejo del medio ambiente.

La recopilación de la información aquí presentada es en sí misma el resultado del trabajo de investigación. El reto ha sido reconstruir la literatura oral de un pueblo, encontrando y visibilizando su identidad, buscando en ella los fundamentos para enfrentar desafíos, como lo es la articulación a un sistema en una sociedad nacional-global y viceversa que procure la pervivencia de nuestras poblaciones indígenas y minoritarias, a la vez que la protección de nuestros conocimientos tradicionales con toda la amalgama de factores que ello implica.

Como cierre, se presentan las conclusiones y consideraciones finales para el conjunto de capítulos abordados, las referencias bibliográficas consultadas y los anexos.

Objetivo General:

- Analizar el reconocimiento a procesos de creación de conocimiento desde el modo o sistema de vida indígena, asociado a la conservación, uso de la biodiversidad e importancia de la diversidad cultural.

Objetivos Específicos:

- Analizar desde una perspectiva indígena aspectos sociales, políticos, económicos, ecológicos, culturales, jurídicos del pueblo andoke de Aduche y su relación sostenible con el medio ambiente.
- Profundizar en conceptos básicos sobre territorialidad, biodiversidad, diversidad cultural, medicina tradicional y la articulación de éstos con el sistema de organización social y política del pueblo andoke.
- Estudiar el uso del saber común de las comunidades locales, el manejo común de los recursos dentro de ellas y sus procesos históricos.
- Examinar las medidas jurídicas se han tomado para la protección al conocimiento local.
- Proponer medidas de protección al conocimiento tradicional asociado a la conservación y uso de la biodiversidad.



Kejkʼ y Nn'ka / Fotografía, Lena Estrada

Metodología

Enfoque de la investigación

Siguiendo a Bordeau (1964), para un politólogo, el punto focal de la investigación es el de alcanzar una visión global de los fenómenos de la realidad social de la población estudio, de su comportamiento, a la vez, introducir el espíritu jurídico, del derecho constitucional -en éste caso, referente a los derechos colectivos-. Para ello es necesario recurrir a técnicas empleadas por diversas disciplinas.

La investigación en la ciencia social se utiliza cada vez más como base para las políticas públicas y las decisiones jurídicas. Por lo tanto, es también cada vez más importante que los ciudadanos puedan juzgar los méritos de la investigación para cumplir sus responsabilidades en una sociedad democrática Manheim / Rich (1988). La investigación social, según Ander-Egg (1972), es el proceso que utilizando la metodología científica, permite obtener nuevos conocimientos en el campo de la realidad social. Entendemos por realidad social el conjunto de hechos, fenómenos, instituciones, procesos que ocurren en los subsistemas y sistemas sociales (Ñaupas, 2014); en éste caso me refiero a grupos culturales, a un grupo étnico en específico, a sus costumbres, mitos, historia, evolución de las instituciones, grupos de poder, proceso educativo, procesos económicos de producción, distribución, circulación y consumo, factores de administración del Estado y la nación.

Bajo el planteamiento de Morales / Chirveches (2010), es una investigación acción participativa revalorizadora, desde una perspectiva transdisciplinar y multimetodológica, buscando la aplicación simultánea y complementaria de disciplinas de las ciencias sociales; otorgando plenas facultades a los actores durante la investigación. Delgado (2010), explica que el proceso participativo y transdisciplinario trasciende el diálogo y genera momentos de “conocer” y “hacer” entre el investigador y la comunidad, lo que permite una interacción cíclica y continua de generación, experimentación, análisis reflexivo e interactivo, diálogo de saberes, revalorización del saber indígena originario y toma de conciencia de la realidad.

Estructura metodológica

Manheim / Rich (1988), plantean que el proceso de acopio e interpretación de informaciones en una investigación consta de seis etapas: 1) Formulación de la teoría; el investigador deberá: i) abordar un problema y el tipo de contribución que desea hacer, ii) formular un tema de investigación específico, iii) examinar los diversos elementos o componentes para determinar cuáles son importantes en la investigación, iv) establecer unas variables que representen unas características. 2) operacionalización; consiste en la conversión o redefinición de nuestras nociones teóricas, relativamente abstractas, en términos concretos que nos permiten medir aquello que nos proponemos. Supone el paso del plano conceptual (reflexión de un problema) al plano operacional (cómo resolverlo). Requiere aprender a pensar en términos prácticos. 3) Selección de técnicas;

se ha de seleccionar una técnica o combinación de técnicas que permitan formular las preguntas concretas -medir las variables concretas- que interesan y se ha de hacer de manera coherente con las operacionalizaciones. 4) Observación del comportamiento; debe ampliar con cierto grado de seguridad las conclusiones a las que se han llegado observando el comportamiento de una población. En el procedimiento de muestreo se precisan el o los casos a estudiar y se evalúa su representatividad. Conviene emplear una variedad de métodos en la etapa de recogida de datos del estudio porque esa multiplicidad de métodos de medición pueden dar una mayor confianza en la validez de los resultados. 5) Análisis de datos; se evalúa si las variables están relacionadas y cómo están relacionadas. 6) Interpretación de los resultados; se determina lo que las relaciones -y otras cosas aprendidas a lo largo de la labor- dicen sobre la respuesta al interrogante de la investigación, se analizan los errores, logros, hallazgos e importancia de ellos. Por su parte, Rodríguez (2006), reconoce que la técnica del proceso de investigación debe de estar constituida por: elección del tema, delimitación del tema, selección de la bibliografía, plan de trabajo, elaboración de fichas de trabajo, composición, redacción provisional, revisión y presentación.

En consecuencia, hago referencia a las fases de investigación que se tienen en cuenta para abordar los factores / actores que inciden dentro de la sociedad andoke; siguiendo el texto, se mencionan y explican los métodos para la observación, recogida de datos, sistematización y análisis.

1. *Etapas de la investigación*

Habiendo realizado la elección del tema y zona de trabajo -a lo que me he referido en la primera parte-; a continuación presento las actividades a que se realizan en el transcurso de la investigación, divididas en tres fases consecutivas y una intermedia que consta de puntos que se realizarán en intervalos de la investigación.

Tabla No 1

ETAPAS DE LA INVESTIGACIÓN	
FASE	ACCIONES PROCESO INVESTIGACIÓN
I DIAGNÓSTICO	Revisión y compilación de la bibliografía teórica y conceptual.
	Recopilación y clasificación de políticas, normas, reglamentaciones y convenios (en el contexto internacional, nacional y regional) que incidan en el aspecto de la protección al conocimiento tradicional de los pueblos indígenas, así como de acuerdos institucionales e interculturales.
	Revisar avances institucionales (organizaciones de grupos étnicos, ONG's, academia e oficinas estatales) respecto a elementos para la construcción de una política de protección al conocimiento tradicional.
	Compendio de información sobre extensión territorial, situación geopolítica, número de habitantes, contexto social, político, económico, cultural de Resguardo Andoke de Aduche y la Amazonia.
	Identificación del eje estructural en el análisis seguimiento y desarrollo de la investigación.
	Estructuración de una línea base de problemas, concertación de objetivos, metas y acciones.
	Elaboración del texto sobre revisión teórica.
II TRABAJO DE CAMPO	Reunión con las autoridades indígenas tradicionales, y líderes del resguardo para socializar y concertar una línea base, marco lógico y ruta metodológica de la agenda que contenga una fase de información, articulación, ejercicios locales de divulgación y apropiación, talleres, entrevistas, identificación de necesidades para el fortalecimiento de capacidades de implementación de una política sobre la protección al conocimiento tradicional y recopilación de la información oral.
	Visitas por malokas para recolección de información primaria sobre la historia, el manejo del territorio, manejo de los bailes, organización de clanes, medicina tradicional, cartografía social o mapeos comunitarios.
	Reuniones para almacenar información y realizar una construcción conjunta de estrategias que permitan la protección al conocimiento tradicional, a realizar dentro del territorio.
	Asambleas con la comunidad en general para la presentación de resultados del trabajo por clanes, correcciones y análisis de propuestas de las estrategias para la protección al conocimiento tradicional.
	Las entrevistas en mambaderos, en lugares y actividades propias tradicionales y las vivencias dentro de las mismas comunidades conllevarán a comprender más profundamente los conceptos básicos sobre territorialidad, biodiversidad, medicina tradicional, uso del saber común de las comunidades locales, manejo común de los recursos dentro de ellas y sus procesos históricos.
III ELABORACIÓN DEL INFORME Y EVALUACIÓN	Realización de transcripciones, escritura en idioma andoke y correcciones.
	Organización y análisis de la información recogida.
	Análisis entre la información recogida en campo y la revisión teórica.
	Redacción del informe de la investigación.
	Revisión final del informe de investigación por parte del director de tesis.
INTERMEDIOS	Presentación.
	Presentación de avances de la investigación.
	Mambaderos.
	Entrevistas con especialistas en el tema de conocimiento tradicional.
	Participación en seminarios sobre conocimiento tradicional.
Participación en la construcción de política sobre protección al conocimiento tradicional.	

Caracterización del Resguardo Andoke de Aduche respecto a la protección del conocimiento tradicional

Para la recolección de la información, teniendo en cuenta la importancia del territorio e imaginarios que se manejan dentro del mismo para la protección del conocimiento tradicional de la población indígena con la que se trabaja y del marco de sistemas

jurídicos indígenas sobre la autonomía y uso de la tierra que existe en la legislación colombiana, se ha tenido en cuenta la metodología CLAN (Cultural Land Use Analysis) propuesta por Perafán (2004); la cual es de gran aceptación dentro de las comunidades ya que genera procesos de apropiación del trabajo, contribuye al planteamiento del desarrollo de propósitos adicionales, contribuye en la reivindicación de derechos territoriales, en el diseño de instrumentos de ordenamiento territorial y en la autoregulación de las comunidades.

Se llevan a cabo las tareas iniciales e importantes que sugiere Perafán (2004):

- Identificación de actores sociales presentes en el área de estudio.
- Análisis de su dinámica sociodemográfica, donde se estudia la forma de tenencia de la tierra (para nosotros territorio). El objetivo de esta ruta es analizar: (i) los cambios operados en los usos culturales de la tierra o en la población que los sustenta cuando un grupo traslada los primeros a otra geografía para adaptarlos; o (ii) los cambios operados en los usos culturales o en la población que los sustenta debido a los conflictos entre complejos de uso cultural, aumento de población o cambio de condiciones económicas o políticas.”
- Calificar su sostenibilidad como base para acompañar a estas comunidades en la formulación de sus propias propuestas de desarrollo sostenible.

Para ello se plantea: (i) identificar la lista de categorías por grupo cultural (en este caso para el pueblo andoke de Aduche); (ii) identificar en el terreno los patrones correspondientes a cada categoría; (iii) basados en datos recogidos y análisis, generar un mapa de pequeña escala identificando los complejos de uso cultural; (iv) calificar la sostenibilidad de los usos culturales; y (v) utilizar este conocimiento para apoyar a formular su visión de sostenibilidad a largo plazo.

Cuando se plantean las categorías, se debe tener en cuenta: (i) el hecho de que cada categoría responde a un determinado concepto; (ii) que cada categoría está asociada a

un conjunto de normas de comportamiento; y (iii) que estamos identificando los usos culturales tradicionales³ por cada categoría.

Las categorías que se presentan en la investigación son:

- **Territorial.** Se plantean las reglas de manejo y acceso al territorio; que tienen que ver con la parte espiritual – mítico – religiosa, donde se aprenden y respetan los cuidados que se deben tener para no transgredir normas culturales y los insumos necesarios para dichas protecciones.
- **Poblamiento.** Con el fin de dar claridad a la base social en la que se sustentan aspectos organizativos, el manejo de los usos culturales, propiedad, acceso, y complementariedad, se le da importancia a la obtención de datos de parentesco, donde además se analizan los límites de la endogamia⁴. Para realizar esta averiguación, es necesario llevar a cabo un análisis de tendencia matrimonial. Para ello se debe escoger, dependiendo del tamaño del grupo involucrado, un universo censal o una muestra representativa. Se parte de la identificación de viviendas en la muestra y se elabora un listado generacional (en éste caso se ha hecho seguimiento a cinco generaciones trabajando desde la tradición oral con los más viejos de la comunidad). Se elabora un cuestionario en el que se pregunta el número de hijos, las personas con quien se han casado y el lugar de residencia. Se han tenido en cuenta los nombres tradicionales para hacer un seguimiento del roll fundamental que desempeña cada individuo dentro del ordenamiento del territorio. Al final tendremos un plano en el cual va a ser fácil englobar la endogamia y con las categorías planteadas, será fácil apreciar si el grupo corresponde a categorías de usos culturales particulares, diferenciados, cuáles son compartidos y conocer la incidencia de los mismos. Para mejor comprensión de

3 Para nuestro caso una tradición se define como un conjunto de usos culturales que poseen una existencia de largo plazo en un territorio determinado. Estamos hablando de culturas que han mantenido sus patrones de uso cultural de la tierra durante un largo período de tiempo, a veces siglos o aún milenios, no del grupo de campesinos que está experimentando con inventos o difusiones. Lo importante de captar en este grupo es que cuando hablamos de usos culturales tradicionales en un territorio determinado, estamos ante la presunción de que dichos usos son, por definición, sostenibles. No de otra manera podrían haberse mantenido durante espacios tan largos de tiempo. El solo rendimiento decreciente de los suelos y de los recursos naturales los habría "sacado" de circulación (Perafán 2004).

4 Por endogamia se entiende la tendencia de los miembros de un grupo a casarse entre sí mismos, de tal manera que la reproducción social asegura la identidad étnica. Hablamos de tendencia porque en muy raras ocasiones se va a encontrar una endogamia perfecta y porque endogamias superiores al 50-68% (Rueda, 2001) garantizan la estabilidad de un grupo y su existencia como una unidad de organización social relevante (Perafán, 2004).

ésta categoría, se apoyan los datos recogidos con el software *Genopro*, que permite la representación gráfica de la organización social y la extensión de las alianzas matrimoniales.

- **Cultural.** Se recopilará la información vinculada solo a la investigación. Este ejercicio implica la atención hacia la oralidad y la escritura tradicional; lo que permite crear una reflexión desde lo propio, una reconstrucción de la realidad desde lo local y tener una imagen detallada de procesos históricos.
- **Social.** Es importante anotar que existe una estrecha relación de la normatividad relativa al acceso con la estructura social del grupo cultural, al punto que cambios en las normas, pueden afectar no sólo la estructura social del grupo sino el paisaje cultural por razón de cambios introducidos a los patrones de uso de la tierra.
- **Económico.** Se diferencian los sistemas que se han utilizado y que se utilizan para los sistemas productivos propios, los que han sido extractivos, los que generan ingresos y redes de relaciones económicas. Lo relevante es conocer el manejo tradicional y la demarcación de las fronteras de las áreas donde se llevan a cabo éstas actividades.
- **Político.** Se tiene en cuenta el ordenamiento cultural, el cual parte desde el territorio y el conocimiento tradicional respecto a las prácticas culturales y saberes para el manejo del mismo, la organización político social, el control social, los mitos de origen y los principios por los que es posible pervivir como pueblo indígena.
- **Jurídico.** Se analizan la eficacia y los alcances de las normas del Estado colombiano y las normas internacionales que brindan sustento jurídico para la protección del conocimiento tradicional indígena.
- **Conflictos.** Se analizan las relaciones con otros pueblos indígenas en relación al compartimento del territorio y espacios tradicionales; de la misma forma los actores

externos que se han visto involucrados dentro de la vida de la comunidad, generando inestabilidad. Causas, afectaciones de los mismos y la adaptabilidad que ha tomado la cultura y la tradición respecto al manejo del medio ambiente.

Siguiendo la metodología CLAN (Perafán, 2004), en la tabla que se presenta a continuación, se captan las *categorías* que se tienen en cuenta dentro de la investigación, seguida de las *subcategorías*. En consecuencia, las *variables* nos permiten convertir enunciados que contienen solamente conceptos abstractos en enunciados referentes empíricos más precisos, de modo que pueda evaluarse la exactitud empírica de los enunciados. (...) Para comprobar la exactitud empírica de cualquier enunciado sobre pluralismo con alguna otra cosa, tenemos que convertir el concepto en alguna variable o conjunto de variables con claros referentes empíricos. (...) Luego, podemos reflexionar sobre nuestra observación de las relaciones entre las variables para evaluar la validez empírica de los enunciados sobre las relaciones entre los conceptos (Maheim / Rich, 1988). De ésta forma, las *variables principales y secundarias* que se plantean, ocupan un lugar central en el proceso de investigación; apoyadas en los *indicadores*, ayudan a clarificar cadenas causales que intervienen en la creación de fenómenos. Finalmente, las *fuentes e instrumentos* que se toman en cuenta para la recogida de toda la información, como lo sugiere Maheim / Rich (1988), van desde la observación e interacción directa y específica, hasta la recogida de información general que luego se utiliza en la investigación por entrevistas para contrastar datos precisos.

METODOLOGÍA

Tabla No 2

MATRIZ PARA CARACTERIZACIÓN DEL RESGUARDO ANDOKE DE ADUCHE RESPECTO A LA PROTECCIÓN DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL					
Categorías	Subcategorías	Variable principal	Variable secundaria	Indicadores	Fuentes e instrumentos
Territorial	Territorio	Ordenamiento territorial	Visión Tradicional	Ley de Origen	Narraciones orales en campo, recorridos, entrevistas, visitas, talleres, análisis sobre literatura existente, diálogos y vistas con abuelos, mayores, líderes y lideresas, revisión cartográfica.
				Mitos	
				Sitios sagrados	
				Sitios prohibidos	
				Sitios encantados	
				Sitios comunitarios	
	Tierras	Uso y tenencia de la tierra	Caracterización medioambiental	Zonas de vida	Trabajo en campo, recorridos, planes de vida, estudios regionales, bibliografía y literatura del Resguardo Andoke de Aduche, Sistema Nacional Ambiental, Agencia Nacional sobre Licencias Ambientales, Ministerio del Medio Ambiente.
				Ecosistemas	
				Cuencas	
				Paisajes	
				Fauna	
				Flora	
				Recursos hídricos	
				Características del suelo	
				Áreas de uso	
Distribución de la propiedad	Familias con propiedad	Trabajo en campo, recorridos, INCODER, archivo de las organizaciones indígenas, censos, entrevistas y diálogos en el mambeadero.			
	Área por familia				
	Familias sin propiedad				
	Ampliación del Resguardo				
Poblamiento	Población	Censos	Población total	Grupos étnicos	Censos poblacionales de las organizaciones, DANE, estudios regionales, bibliografía existente en centros de documentación, entrevistas y diálogos en mambeadero.
			Número familias	Clanes	
			Estructura demográfica	Censos	
	Asentamientos	Distribución asentamientos	Mapa de asentamientos	Cartografía	Archivos de las organizaciones y cabildos, diseño de mapas o cartografía a mano alzada, talleres, encuentros, Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
			Población asentamientos		
	Rutas	Trochas – ríos	Frecuencia de uso		
Cultural	Familia lingüística	Manejo de la lengua	Fortalecimiento	No. de hablantes	Talleres, entrevistas, Censos de las organizaciones, Ministerio de Educación Nacional, Ministerio de Cultura, estudio directo de la lengua en cuanto a escritura e interpretación.
			Espacios de uso de la lengua	Uso en actividades	
			Docentes que enseñan en lengua materna	No. de docentes propios	
	Cultura inmaterial	Narrativa y tradición oral Tradiciones	Cosmovisión	Mito de origen	Trabajo en campo, entrevistas de campo, mambeaderos, talleres, bibliografía regional, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Ministerio de Cultura.
				Leyendas	
				Bailes	
				Cantos	
				Oraciones	
	Cultura material	Culinaria Vivienda Vestuario Artesanía	Productos	Espacios rituales	Uso en actividades
				Número de viviendas	
Productos Materiales					

Tabla No 3

MATRIZ PARA CARACTERIZACIÓN DEL RESGUARDO ANDOKE DE ADUCHE RESPECTO A LA PROTECCIÓN DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL					
Categorías	Subcategorías	Variable principal	Variable secundaria	Indicadores	Fuentes e instrumentos
Social	Salud	Sistema de salud tradicional	Agentes de salud tradicional	Médicos	Entrevistas de campo a personal especializado, talleres, visitas a zonas de pagos y de producción de plantas sanadoras, bibliografía regional.
				Botánicos	
				Otros	
		Sistema de salud estatal	Cobertura	Empresas Prestadoras de Servicios de Salud	Entrevistas en campo, Secretaría de Salud Departamental, Ministerio de Salud, EPS, IPS.
		Morbi – Mortalidad	Morbilidad	Censos	Censos poblacionales de las organizaciones involucradas,
	Mortalidad		Indicadores de Mortalidad		
	Seguridad alimentaria	Estado nutricional	Indicadores de nutrición	Archivos EPS e IPS, entrevistas en campo, talleres, ICBF, UNICEF, Ministerio de Salud, estudios locales y regionales.	
			Desnutrición		
			Programas de atención nutricional		
	Educación	Sistema educativo	Educación propia	Proyecto Educativo comunitario	Censos educativos de las organizaciones indígenas y cabildos, Ministerio de Educación Nacional, talleres de campo, entrevistas, estudios locales y regionales, planes de vida, Plan de Salvaguarda
Construcción curricular					
Evaluaciones					
Cobertura			Número de Escuelas		
			Número de alumnos		
			Maestros		
Indicadores educativos					
Económico	Sistema productivo	Tradicional	Productos	Tiempo empleado	Trabajo de campo, talleres, entrevistas, estudios locales y regionales.
		Mercado	Productos	Cantidad monetaria empleada	
	Economías extractivas	Hydrocarburos	Empresas Empresas	Conflictos - acciones emprendidas – área perudicada – manejo tradicional	Agencia Nacional de Minería, Agencia Nacional de Licencias Ambientales, Sistema de Monitoreo de Cultivos lícitos -SIMCI-, Censos de coca a nivel nacional -2000-2014-, Ministerio del Interior, archivos de los cabildos y organizaciones regionales, trabajo en campo con autoridades tradicionales, líderes, entrevistas.
		Minería			
		Extracción forestal			
		Cultivos ilícitos	Actores		
	Agroindustrias	Empresas	Actividad	Tiempo empleado – salario	
	Ingresos	Jornaleo	Actores	Tiempo empleado – salario	
Autosubsistencia		Actividades	No. de trabajadores		
Político	Sistema de Gobierno	Ley de Origen	Sistema de gobierno	Organización tradicional	Trabajo en campo, bibliografía de la zona.
		Autoridad Tradicional	Aceptación – preparación	No. de autoridades tradicionales	
		Cabildos		No. de cabildos	
Conflictos / Relaciones	Étnico	Intraétnico	Causas	Negociación - adaptabilidad	Bases de Datos de Derechos humanos de las organizaciones, CINEP, Comisión de la Memoria Histórica, Observatorio de Derechos Humanos de la Vicepresidencia de la República, Cecoin, entrevistas de campo, Talleres, literatura y bibliografía sobre estudios regionales.
			Impactos		
		Interétnico	Causas		
			Impactos		
	Territorial	Colonización	Actores	Afectaciones individuales y colectivas	
		Actores armados	Violaciones DDHH/DIH		
		Empresas	Acciones		
	Programas del Gobierno	Proyectos			
Jurídico	Internacional	Convenios – Mandatos	Ratificados	Participación indígena	Constitución Nacional, Leyes, Decretos, Sentencias de la Corte, Convenios Internacionales, Mandatos, Trabajo en campo en Ley de Origen.
	Nacional	Constitución Nacional	Leyes, Decretos, Sentencias aplicadas.	Garantías a derechos fundamentales	
	Consuetudinario	Ley de Origen	Mitología	Autonomía propia	

Salidas de campo

Siguiendo los planteamientos aconsejados por Perafán (2004); se realizaron tres salidas de campo, dos de ellas de cuatro meses y otra de tres meses. En ellas se relizaron rutas clave con diferentes grupos representativos de personas de la comunidad (líderes, mujeres, niños, sabedores, cantores y autoridades tradicionales); a fin de tener una visión confrontada de la población y del territorio. La logística, en cuanto a comida, transporte fluvial (bote, motor, gasolina), transporte aéreo, transporte terrestre, material didáctico para las reuniones y previsión de necesidades en la ruta, fué coordinada y acompañada con las autoridades de las comunidades. Se hicieron salidas a sitios míticos y sagrados. Durante las salidas se prestó mucha atención a los relatos que se contaron y a las preguntas formuladas por las personas acompañantes que pertenecen a la misma comunidad; de ésta forma se fué realizando la identificación de las categorías de uso cultural, de acuerdo a las reglas de uso.

Presento un bloque de preguntas base que he tenido en cuenta según cada categoría. Cada una de éstas preguntas generan la formulación de otras preguntas, conversaciones y discusiones de aspectos más específicos, que conllevan extensas jornadas de trabajo; por lo cual, es valioso el tiempo empleado tanto para las “entrevistas” y espacios compartidos con la comunidad, como para las transcripciones, enlace de cada punto de la información que se recoge y análisis.

Tabla No 4

PREGUNTAS BASE POR CATEGORÍAS		
Categoría	No.	Pregunta
Territorial	1	¿Qué significa el "territorio" para las comunidades indígenas?
	2	¿Cómo es el manejo del territorio?
	3	¿Qué entiende por "biodiversidad"?
	4	¿Cual es el origen del pueblo andoke?
	5	¿Cual es el origen de cada uno de los clanes?
	6	¿Cuáles son los lugares de origen?
	7	¿Cuáles son los sitios sagrados? Esta pregunta vincula el uso de las áreas donde se encuentran las plantas medicinales, lugares de preparación para las carreras ceremoniales, espacios rituales para las mujeres, para la caza, para la pesca y para la siembra, lugares destinados a la vivienda, etc.
	8	¿Cuáles son las historias de cada uno de esos lugares?
	9	¿Quiénes tienen acceso a determinados espacios sagrados?
	10	¿Quiénes tienen acceso al conocimiento de secretos tradicionales?
	11	¿Cómo se determinan las áreas de uso?
	12	¿Cuáles son las quebradas y ríos más cercanos?
	13	¿Cuáles son los mecanismos de control territorial?
Poblamiento	1	¿Cuántas familias existen dentro del Resguardo Andoke de Aduche?
	2	¿Cómo están organizados los clanes?
	3	¿Dónde están ubicados los asentamientos?
	4	¿Cuántos habitantes son por maloka?
	5	¿Cuál es la organización social interna dentro de cada maloka?
	6	¿Cuáles son los roles de las personas que consideran determinantes en la organización social?
	7	¿Cuáles son las rutas de movilidad y comercio para los habitantes del Resguardo?
Cultural	1	¿Que se entiende por "cultura" dentro de las comunidades indígenas?
	2	¿Cuál es el principal lazo conector de la cultura y los conocimientos tradicionales?
	3	¿Cuál es el papel que juega el idioma propio en la pervivencia del pueblo andoke?
	4	¿Qué factores hacen que el idioma propio sea vulnerable?
	5	¿Qué mecanismos se emplean para la preservar el idioma propio?
	6	¿Cuáles son las historias de origen que derminan los bailes del pueblo andoke?
	7	¿Cuál es el papel de los bailes y los rituales dentro de la tradición?
	8	¿Cuáles son los requisistos para la realización de los bailes?
	9	¿En qué época se realizan los bailes mas importantes?
	10	¿Cuál es la canción y la oración mas importante para cada baile?
	11	¿Cuál es el papel de la mujer en el baile?
	12	¿Cuáles son las dietas para la siembra, caza, pesca, mambadero, preparación de alimentos y realización de baile?
	13	¿Cuáles son los espacios rituales más relevantes en la tradición?
	14	¿Cuál es el fin principal de las plantas sagradas de uso diario?
	15	¿Cuál es la base de la dieta alimenticia?
	16	¿Cómo es la vivienda del pueblo andoke?
	17	¿Cómo es el vestuario tradicional en espacios rituales y en la vida diaria?
	18	¿Cuáles son las artesanías de producción más comunes?
	19	¿Cómo se construye y cómo se expresa la identidad indígena?
	20	¿Por qué es importante proteger las tradiciones y el conocimiento ancestral o tradicional?

Elaboración propia

METODOLOGÍA

Tabla No 5

PREGUNTAS BASE POR CATEGORÍAS		
Categoría	No.	Pregunta
Social	1	¿Cuál es el concepto de “salud” para las comunidades indígenas?
	2	¿Cómo se tratan las enfermedades?
	3	¿Cómo es el proceso de aprendizaje de la medicina tradicional?
	4	¿Cómo se traspa el conocimiento del manejo de las plantas medicinales?
	5	¿Cuál es el rol de los médicos tradicionales dentro de la comunidad?
	6	¿Qué papel desempeñan las entidades prestadoras de servicios de salud dentro de las comunidades indígenas?
	7	Cuándo enferman, ¿Prefieren la atención en salud: tradicional o convencional?
	8	¿Existen problemas nutricionales?
	9	¿Qué es “educar” dentro del pensamiento indígena?
	10	¿Cuáles son los espacios en los que se educa dentro de la comunidad?
	11	¿Cuál es el papel de la educación actual en las comunidades indígenas?
	12	Realmente, ¿la educación occidental está cubriendo las necesidades de las comunidades indígenas?
	13	¿Están los convenios interadministrativos cumpliendo con las expectativas esperadas para sacar adelante la educación propia?
	14	¿Se cumplen para los pueblos indígenas las expectativas esperadas en educación superior?
	15	¿Es la etno-educación un factor autónomo o tiende a convertirse en un lazo de dependencia con el Estado?
	16	Aparte de la educación regular, ¿existen otros procesos educativos dentro de los territorios? Ej. Escuelas de formación en otros temas.
	17	¿Cuál es la base de la educación propia respecto al uso del territorio y la protección del conocimiento tradicional?
	18	¿Qué mecanismos existen desde la educación para la preservación, el conocimiento y la valoración del idioma propio?
Económico	1	¿Cuál es el “sistema productivo” para las comunidades indígenas?
	2	¿Cuál es el rol hombre – mujer en el sistema de producción propia?
	3	¿Cómo es el manejo de los alimentos y las cosechas?
	4	¿Cómo funciona el calendario ecológico?
	5	¿Qué productos comercializan y cómo los comercializan?
	6	¿Cómo las comunidades indígenas obtienen ingresos para subsistir?
	7	¿Cuáles son las economías extractivas en la zona y cuáles son las repercusiones?
	8	¿Cómo son los horarios y salarios en las tareas de jornaleo?
	9	¿Qué medidas se toman para la preservación de los sistemas productivos propios?
Político	1	¿Qué significa “gobernar” para las comunidades indígenas?
	2	¿Cuál es el concepto de “autoridad” para las comunidades indígenas?
	3	¿Cuál es el sistema de gobierno que utiliza el pueblo andoke de aduche?
	4	¿Cómo se maneja el sistema de gobierno propio?
	5	¿Cómo es la intermediación entre el gobierno propio y el Estado?
	6	¿Qué relación existe entre la identidad cultural de los pueblos indígenas y el Estado?
	7	¿Qué cambios identitarios se perciben debido a la influencia del Estado?
	8	¿Cómo se construye y cómo se expresa la identidad indígena contemporánea?
	9	¿Cómo se protege y refuerza el sistema de gobierno propio?

Elaboración propia

Tabla No 6

PREGUNTAS BASE POR CATEGORÍAS		
Categoría	No.	Pregunta
Conflictos / Relaciones	1	¿Cómo son las relaciones entre las familias y cada una de las malokas?
	2	¿Cómo ha sido la relación entre las comunidades indígenas aledañas?
	3	¿Cómo sostienen éstas relaciones la cultura tradicional?
	4	¿Cuáles han sido los factores externos que han tenido importantes repercusiones en el territorio?
	5	¿Cómo han sido esas afectaciones para las comunidades indígenas?
	6	¿Cuáles son los principales conflictos territoriales en la región?
	7	¿Cómo se están afrontando dichos conflictos?
	8	¿Qué relación existe entre la identidad cultural de los Pueblos Indígenas y el Estado?
	9	¿Qué cambios identitarios perciben los pueblos indígenas debido a la influencia del Estado?
Jurídico	1	¿Qué significan los conceptos “justicia propia” y “autonomía” para las comunidades indígenas?
	2	¿Están siendo respetados estos términos por la justicia ordinaria?.
	3	Debido a que existe una super-posición administrativa y en algunos casos de justicia, ¿Cómo es la coordinación entre la administración/justicia ordinaria y la administración/justicia propia?
	4	¿De qué manera se ve limitada la autonomía de los gobiernos propios de los pueblos indígenas, en ámbitos institucionales? ¿Cuáles son las consecuencias de esas limitantes?
	5	A nivel local, nacional e internacional, ¿Qué inseguridades nos propicia la justicia y la administración ordinaria, en términos sociales, económicos, políticos, ambientales y culturales?
	6	¿Cómo se pueden proteger los conocimientos tradicionales?
	7	¿Qué relación existe entre la identidad cultural de los Pueblos Indígenas y el Estado?
	8	¿Qué cambios identitarios se perciben los debido a la influencia del Estado?
	9	¿Que medidas tomar para el fortalecimiento del derecho propio?

Elaboración propia

Historias de Vida

Para la recolección de información de forma exhaustiva, se tienen en cuenta las “historias de vida”. Este método se apoya fundamentalmente en el relato que un individuo hace de su vida o de aspectos específicos de ella, de su relación con su realidad social, de los modos como él interprete los contextos y define las situaciones en las que él ha participado. Sin embargo el sujeto no siempre aporta toda la información que se necesita. Por lo que es importante tener en cuenta los controles cruzados, a través de entrevistas a familiares, amigos, especialistas y otros que considere que van a aportar información del historiado, grabaciones, visita a escenarios diversos, fotografías, cartas, correos, etc. (Hernández, 2011). De esta forma se permite conocer lo que ocurre en una comunidad, proceso o fenómeno cultural; permite conocer lo real, la vida real o al menos la interpretación de una vida real por un sujeto determinado que opera como un testigo de la

cultura. Una historia de vida se puede disparar en muchas direcciones; en este caso se privilegia el aspecto que trata del aprendizaje de la tradición, la transmisión, conservación del conocimiento tradicional y los factores que han conllevado a la recuperación del pueblo andoke de aduche; lo cual afecta la vida misma de los integrantes de esta comunidad. Se realiza el seguimiento a cinco generaciones.

Cartografía social o mapeos comunitarios

Cuando se abordan aspectos territoriales de comunidades tradicionales es bastante frecuente que la cartografía oficial muestre extensas áreas de la nación con zonas deshabitadas y más aún zonas en donde no existen nombres ni toponimia y por lo tanto la mayor parte de los mapas sólo tiene nombres para unos pocos ríos grandes y unos cuantos accidentes geográficos importantes, situación muy clara para la Amazonia colombiana (Rodríguez 2010). El objetivo de esta ruta es incorporar el conocimiento tradicional en las actividades de ordenamiento territorial, para contribuir a que los planes de manejo territorial puedan ser diseñados de manera participativa sobre la base de la sostenibilidad de los usos culturales de la tierra (...) (Perafán 2004). Una de las acciones principales desde la cartografía social es la documentación de las visiones locales del territorio y con ello la recuperación de la geografía propia y de los referentes simbólicos que conlleva la toponimia en cada uno de los contextos e idiomas indígenas locales (Rodríguez 2010). Para las comunidades locales los mapas son de gran utilidad, para mostrar su conocimiento y relación con el territorio, así como para plasmar información especializada que le sirva para generar algún tipo de diagnóstico social, económico, político-administrativo, histórico o cultural. Además, los mapas se requieren y utilizan para mostrar situaciones problemáticas como pueden ser los conflictos por límites territoriales, la ocupación y usos indebidos del territorio y la explotación legal o ilegal de los recursos naturales, es decir, como cartografía de soporte para la toma de decisiones, el control territorial, la negociación política y la búsqueda de proyectos culturales, proyectos productivos y de conservación de sus territorios (Rodríguez 2010). Como antecedente técnico es importante mencionar la metodología de los mapeos comunitarios, promovida por la ONG Native Lands y adoptada por un número creciente de organizaciones con trabajo en comunidades, consiste en el entrenamiento de miembros de las comunidades

para que ellos elaboren sus propios mapas a partir de una matriz georeferenciada (Chapin y Threlkeld, 2001).

Según Fernández (2006), los planteamientos que generan los mapas producidos por comunidades son de gran valor por la información cultural que generan; y recogen las siguientes virtudes:

a) El observador:

- Apela a las experiencias tanto de las ciencias sociales como de las exactas.
- Intenta posicionarse en los pies del actor u habitante del territorio.
- Invita a que sean los actores mismos quienes hablen de la construcción de su propia geografía.
- Se adentra en la complejidad de manera simultánea.
- Adquiere un compromiso con la causa investigada que muy frecuentemente se traduce en la adopción de una posición política.

b) El producto obtenido:

- Refleja de una manera mas apegada la versión que los propios actores tienen de su entorno.
- Constituye la síntesis de una visión local que enseña puntos físicos reconocibles en el terreno cuyo significado puede ser múltiple.
- Esboza límites que los pobladores asumen para la defensa de sus tierras en conflictos presentes y futuros.
- Revela valores culturales locales ocultos en estudios convencionales.
- Permite entender mucho mejor la historia ambiental en un lugar.

Se siguen las recomendaciones planteadas y a partir de las categorías definidas anteriormente, se dibujan mapas propios y se trabaja sobre mapas del territorio en blanco, llevando a cabo: (i) localización de los asentamientos (comunidades), trazando líneas entre los lugares de residencia de las familias; (ii) identificación y posterior mapeo de los usos culturales; (iii) identificación de conjuntos o complejos culturales de uso cultural de la tierra (grupos culturales); y (iv) delimitación de áreas de los grupos culturales.

Calendario de bailes

Las experiencias de trabajo en el seguimiento de la fenología entre indígenas muestran que es viable cubrir extensas áreas o recorridos, en virtud de los amplios movimientos o desplazamientos que se realizan de manera cotidiana tanto por hombres como por mujeres, ya sea por los trabajos en las chagras, las actividades de pesca, cacería y las actividades sociales y rituales. (...) Los cambios estacionales en la Amazonia aunque son poco visibles en comparación con las áreas en donde hay estaciones bien marcadas, son muy evidentes para los indígenas locales, quienes han definido muy sofisticados calendarios ecológicos. (...) El calendario ecológico señala las épocas de variaciones y los procesos biológicos que se presentan en cada lugar del bosque, desde el suelo pasando por el sotobosque hasta llegar a las copas o coronas de los árboles. De la misma manera, los cambios son evidentes en los distintos paisajes, desde los acuáticos hasta los terrestres (Rodríguez 2010).

La materialización del manejo de ese calendario ecológico se evidencia en las actividades cotidianas y en los rituales, especialmente los que se llevan a cabo en los bailes, los cuales marcan las reglas sociales del manejo del medio ambiente. La historia de la naturaleza, nuestra percepción del ella, es una construcción social, y por eso puede decirse que la historia natural es también historia social (Martínez Alier, 1992). Por ese motivo, se hace un seguimiento a los bailes mas importantes del pueblo andoke; información que se condensa en el calendario de bailes andoke.

3. Aportes Lingüísticos – Alfabeto Andoke

Por definición, toda cultura clasifica su territorio en categorías, que poseen nombres específicos en las lenguas vernáculas (lo que es una ventaja para su identificación). Cada uso es identificado a partir de ciertas características, bien físicas, de uso, relacionadas con nichos ecológicos específicos o referidas con determinadas concepciones, como en el caso de los sitios sagrados. Responden a la fórmula de «tierra que es de» o «tierra que es para». Lo interesante de estas categorías es que a la

identificación misma de la clase de terreno se le asocian dos calidades: normas de manejo y normas de acceso. Así, se incorpora al análisis una clase de categorías cuya característica principal es su carácter ético, ya que se trata de categorías normadas por el derecho consuetudinario (Perafán 2004).

De ésta forma se incorpora al trabajo de investigación la terminología de nombres y conceptos importantes desde el idioma propio, estableciendo un auto-diagnóstico, que permite realizar un análisis sobre conceptos territoriales propios y conceptos autoritarios y centralistas que no han permitido la integración real entre las culturas minoritarias y la sociedad mayoritaria. La lengua andoke ha sido estudiada por el lingüista Jhon Landaburu, con quien he trabajado directamente la última fase de correcciones de la escritura andoke. El alfabeto de la lengua andoke se inspira del análisis de la fonología de esta lengua desarrollada en Landaburu (1979) y en Landaburu (2000). La selección de los símbolos más apropiados para la escritura de los textos andokes fue el producto de una concertación entre el cacique del pueblo andoque, Hernando Andoke, su hermano Ignacio Andoke y el investigador Jon Landaburu. La grafía resultante aparece en las cartillas CCELA / Universidad de los Andes (1992 y 1994); con algunas modificaciones secundarias es la propuesta que se está utilizando en el Diccionario enciclopédico de la lengua andoke que están realizando Hernando Andoque y Jon Landaburu y que está por publicar. Es la misma propuesta que se presenta en éste trabajo de investigación.

A continuación se presenta el alfabeto que se utiliza:

- Vocales sencillas: i e a u i e u o o (ex. x)
- Vocales nasales: j e a o o, n-
- Vocales glotalizadas: i' e' a' u' i' e' u' o' o' j' e' a' n' o' o'
- Vocales de tono alto: í é á ú í é ú ó ó j é á ó o
- Reglas especiales para tono alto de: i, i
- Vocales de tono alto inducido: é á ú é ú ó ó , í, í

Referente a la pronunciación de las palabras en lengua andoque, en Andoke (2009) se consigna:

Las consonantes suenan aproximadamente como en español, con las siguientes diferencias: *f* se pronuncia como una *p* pero sin cerrar completamente los labios (bilabial fricativa); *s* antes de *e* se lee como la *ch* del español; *h* suena como la *j* en español (espirante glotal).

Hay nueve vocales en andoque. Las vocales *a*, *e*, *i*, *o*, *u* suenan aproximadamente como en español. Las otras vocales se leen de la siguiente manera: *ɥ* pronuncia como una *u* con los labios extendidos; *í* es de pronunciación más delicada; se acerca a la *e* del francés en *je veux*, pero con la lengua colocada en el fondo de la boca y los labios bien extendidos; *ə* se asemeja a la realización inglesa de la vocal en *but*; *x* se pronuncia como una *a* con los labios redondeados (corresponde al símbolo *a* del Alfabeto Fonético Internacional). Toda vocal puede estar seguida por una pausa o cierre glotal, la cual se representa con un apóstrofo (') después de la vocal.

Las vocales *i*, *e*, *a*, *o*, *x* pueden ser nasalizadas; la nasalización se representa agregando una cedilla bajo la vocal: *ĩ* *ẽ* *ã* *õ* *x̃*. Son las mismas que a sugerencia de personas de la comunidad y con la asesoría del profesor Landaburu, se han trabajado en el presente documento de la siguiente manera: *ĩ* *ẽ* *ã* *õ* *õ̃* - *x̃*. Las vocales centrales no tienen sino una vocal nasal, de apertura variable que se representa con el signo *ñ*. El acento que aparece sobre algunas vocales señala sílabas de tono alto. La ausencia de acento señala sílabas de tono bajo.

4. Construcción de un modelo conceptual del sistema

Para comenzar, es importante, valorar la propuesta de “investigación transdisciplinar y multimetodológica” cuando aproxima el conocimiento de las disciplinas científicas a los saberes de los pueblos indígenas en un diálogo intercultural, favoreciendo la superación de limitaciones conceptuales, de métodos e instrumentos al complementar disciplinas como (sociología, antropología, ecología, economía, agronomía, legislación,

comunicación, etc.), llevando la investigación aplicada a acciones de desarrollo desde una perspectiva multidimensional donde la vida espiritual, la vida social y material, son parte de un todo (En base a BioAndes, 2009 citado en Morales 2010). De igual forma se debe tener en cuenta que, la ciencia política es a la vez una ciencia social y una ciencia especulativa. Su objetivo (...) consiste en hacer inteligible el elemento político que se halla incluido en la estructura y la vida de los grupos humanos (Bordiu, 1964).

Partiendo de lo anterior, la investigación prioriza un “nuevo tipo” de desarrollo sostenible que incorpora: *(i) el concepto de desarrollo sostenible participativo; y (ii) el concepto de “conocimiento tradicional ambiental”*. Surgidos en buena parte como reacción al fracaso del modelo de los ordenamientos territoriales normativos que no tienen en cuenta las realidades socioculturales de las comunidades involucradas, en especial en las áreas protegidas habitadas por grupos humanos (Perafán 2004).

Las metodologías empleadas para investigación planteada, comparten el principio de CLAN. CLAN parte de la concepción que las comunidades poseen sus propios y particulares usos culturales de la tierra que pueden o no ser sostenibles y que es preciso analizar estos usos, encontrar sus raíces tradicionales de sostenibilidad, identificar los factores que han influido en su insostenibilidad para, de mano con las comunidades o pueblos interesados, diseñar los correctivos normativos o técnicos e incorporar los incentivos y controles necesarios y aceptables que contribuyan a la sostenibilidad deseada. CLAN promueve un acercamiento al tema de la calificación de sostenibilidad bajo el estudio de categoría por categoría de uso cultural. También promociona la incorporación de los mapas de uso cultural de la tierra como complementarios de los tradicionales mapas de uso actual y potencial del suelo, con el propósito de enriquecer el análisis de conflictos de uso de la tierra. *Por último, CLAN fomenta la recuperación del conocimiento tradicional como una fuente de importancia para el diálogo con las comunidades en pro del diseño de las medidas de corrección de sostenibilidad que se propongan para cada categoría de uso cultural específica que pueda identificarse como afectada por factores de insostenibilidad* (Perafán 2004).

Para ello se elaboraron “diagnósticos participativos comunitarios”⁵ que permitieron entender la visión, las características biofísicas, estrategias de vida y expectativas de los actores locales acerca la gestión actual y futura de la diversidad biocultural (Morales / Chirveches, 2010). De esta manera se obtiene un doble resultado: por un lado, se fortalecen las comunidades y las autoridades locales con mayores insumos para todo lo relativo a negociación sobre sus recursos y territorios; por otro, se difunde el pensamiento ecológico y la visión de los pueblos amazónicos al mundo y se enseña a otras comunidades a monitorear sus recursos, a hacer un buen uso de los mismos y a fortalecer su gobernanza. Las enseñanzas que las etnias amazónicas le brindan al mundo, en términos ecológicos, culturales y políticos, son de gran valor puesto que provienen de pueblos milenarios que han sabido vivir en armonía con un entorno exigente y que son una suerte de héroes de la conservación del bosque (Tropenbos, 2011).

Teniendo en cuenta lo anterior, el procedimiento es el siguiente: 1) Se revisa el concepto de paisaje cultural y mapeos culturales como antecedentes al concepto de uso cultural de la tierra y de su representación espacial. 2) Se revisa el paradigma de conocimiento tradicional frente al desarrollo. 3) Se establece la tipología por categorías. 4) Se realiza el diagnóstico de cada una de las categorías planteadas, las cuales emergen de la vida cotidiana, determinan la organización del territorio, la utilización y administración del conocimiento tradicional. 5) Se define el concepto de uso cultural de la tierra y se especifican los aspectos relacionados con la sostenibilidad y al conocimiento tradicional. 6) Se describe una base de datos social andoke. 7) Se realiza un análisis del discurso, en entrevistas y participaciones en diferentes espacios. Análisis desde perspectivas planteadas por Erving (1969); Habbermas (1987), (1998), (1999); Giddens, (1987) y Arend, (2007). 8) Se analizan los espacios de poder dentro del territorio, los actores sociales decisivos, los canales de influencia y facilitación, la interacción de ellos, el papel que desempeñan los mismos y su relevancia en la protección al conocimiento tradicional. 9) Se valora la representación de los actores en el escenario político. 10) Se relacionan las experiencias en marcha y se especifican las limitaciones y los desarrollos futuros planeados en relación a la protección del conocimiento tradicional indígena en el ámbito jurídico.

5 Diagnóstico Participativo Comunitario: Instrumento que permite entender y sintetizar la visión de los actores locales sobre la situación actual de sus recursos y estrategias de vida, así como la visión de los actores externos respecto de sus criterios y percepciones de la realidad actual, partiendo de los problemas pero fundamentalmente rescatando los potenciales en los ámbitos de vida material, social y espiritual (BioAndes, 2006 citado en Morales, 2010).



Fisi O'defeá y Juzikuri / Fotografía propia

Resultados

- Se ha generado un diálogo de saberes entre la ciencia occidental – ciencia propia, partiendo de un diálogo jurídico por medio del cual se ha expuesto el sistema legal tradicional de la *Gente Po'osie* , superando la carencia del entendimiento frente a la sabiduría de nuestros pueblos.
- Se ha aportado en la construcción de la base conceptual de los sistemas legales de protección jurídica del conocimiento tradicional indígena, de forma que se contribuye en el fortalecimiento los mismos.
- El fortalecimiento de la organización y el fortalecimiento local para la gestión, salvaguardia y fomento de la protección al conocimiento tradicional, como un derecho, un activo social que enriquece la vida cotidiana de las comunidades indígenas y como un factor de desarrollo sostenible.

- Se propiciaron espacios de participación y retroalimentación con las autoridades tradicionales e integrantes de la comunidad, de forma que hicieron parte de un proceso de recuperación de memoria y reflexión colectiva. De ello se presenta este marco de referencia para la consecución de un proceso o para alimentar otras experiencias respecto al reconocimiento de nuestras estructuras y sistemas legales de conocimiento tradicional.
- Se ha dado a conocer desde un ámbito académico, sistemas sostenibles de autogobierno que aún no han sido plenamente conocidos; con ello se está contribuyendo en el desarrollo del conocimiento (desde diferentes áreas) de toda la humanidad.
- Se ha profundizado desde un enfoque académico, político, geográfico, histórico, cultural y ambiental la situación real de poblaciones inaccesibles como la que se pone en objeto de estudio mediante ésta investigación.
- La invitación a la reflexión y discusión permanente, partiendo de experiencias puntuales donde se destaquen los potenciales y gestión sostenible de la biodiversidad y los conocimientos tradicionales de nuestros pueblos indígenas.
- A nivel lingüístico, se han desarrollado transcripciones inéditas en la lengua andoke sobre la organización clanística, sitios ancestrales, manejo de bailes, épocas con las que se maneja el territorio, conceptos tradicionales relevantes en la estructura y sistema propio, entre otros.



Araracuara sobre el Río Caquetá / Fotografía, Lena Estrada

I

CONTEXTO GEOGRÁFICO, HISTÓRICO Y CULTURAL DEL PUEBLO ANDOKE

*“Bajo la presión de lo negativo,
de las experiencias en negativo,
hemos de reconquistar una noción del ser
que sea **acto** más que **forma**,
afirmación viva, potencia de existir
y de hacer existir”.*

Paul Ricoeur

Mediante éste capítulo realizo una introducción del pueblo indígena con el que he trabajado, el *pueblo andoke*, autodenominado *Gente Po'osie'*; se explica la importancia de su nombre y la conexión de éste con su territorio, lugar de origen. Ubico la investigación en la zona geográfica específica de la región amazónica, donde la población objeto de estudio comparte espacios, afinidades culturales, económicas, políticas e históricas con otros pueblos indígenas.

Abordo el contexto histórico y las dinámicas de colonización, desde el genocidio cauchero y otras actividades ilegales como el comercio de fauna silvestre, el negocio de la coca, la minería, el conflicto armado, hasta la imposición de un Estado mediante la religión, la educación y la instauración de una prisión dentro de nuestros territorios. Sucesos que dieron lugar a transformaciones de dinámicas socio-culturales en un pueblo que estuvo al borde de ser aniquilado. Importante es, el ímpetu que mantuvo ésta gente contra todas las adversidades, refugiándose en la persistencia de un solo pensamiento por la reagrupación, la reincorporación a su cultura y el reestablecimiento del manejo territorial.

Por último, en paralelo a que afloran organizaciones de pueblos indígenas en la región, se logran acercamientos y acuerdos con el gobierno nacional, logrando el reconocimiento legal de nuestros territorios, aunque en la actualidad aún existen asuntos sin concretar; a lo que hago alusión.

Gente Po'osie'

Po'osie', significa “*Hacha de Piedra*”. En tanto, el nombre que identifica al pueblo andoke es “*Gente de Hacha de Piedra*”. Fisixi, durante narración en entrevista personal, explica:

*“Uno de los mismos dueños del territorio, Yovi,
tuvo un hijo con un Hacha de Piedra,
que está ahí donde escarbaban la tierra,
ese hijo son las hachas de piedra;
por eso nos llaman Gente de Hacha de Piedra.
La Hija de Duiyofí, tuvo un hijo con el Hacha de Piedra en Mafesíka,
donde escarbaban las hachas
y venían de todas partes a buscar el hacha de piedra para trabajar”.*

En el anterior fragmento se aprecia la personificación del *“hacha de piedra”* en la cultura andoke; personaje de importancia dentro del contexto histórico de éste pueblo. En cuanto a *Duiyofí*, es el dios creador y dueño del territorio de la gente *Po'osié'* ; también se hace referencia a éste personaje como: *garza de centro, hombre o jefe de centro y jefe de Mafesíka (Cerro del Llanto)*. *Yoví*, hija de *Duiyofí*, al ser hija del jefe principal, es también una de las dueñas del territorio. Para una explicación mas exacta sobre los personajes y las zonas territoriales, se puede remitir a la sección de sitios sagrados del capítulo VI.

Dentro del territorio andoke, habiendo recorrido el Río Aduche hacia la cabecera, después caminado trocha más de ocho horas, pasando por quebradas y lomas, observando con tristeza y enojo ruinas de construcciones caucheras, haber observado una vez más árboles marcados uno tras otro por la extracción de látex y la condición misma de la selva que ha intentado recuperarse y que cuenta por si sola nuestra ennegrecida parte de la historia, mas allá de *Pa'sipopai*⁶, selva adentro, imposible de percibir desde la parte exterior, por fin llegamos al *Cerro de Hechurí*⁷. La extensa caminata obliga a cumplir rituales de pagamentos para llegar ahí. Por ello, en nuestro recorrido realizado con jóvenes del pueblo andoke, tuvimos la compañía de *Pidanaj*, quien en determinados espacios nos recordaba las historias ya contadas de lugares, personajes, cuidados de acceso al territorio, mientras pedía los permisos a los dueños mediante oraciones y pagamentos con mambe y ambil. Nuestro fin, llegar al *Cerro de Hechurí*, conocer la historia, recorrer el territorio y ratificar por nosotros mismos lo que siempre se ha contado, la existencia del cerro donde están las hachas de piedra, multitudes de hachas solo escarvando un poco con la mano, ahí están, algunas enteras, otras a trozos.

Hachas, a las que *Fisixi* se refiere como dioses. Antes de partir a nuestro camino, se sentó en el mambeadero para contarnos la historia del lugar a donde iríamos, y sobre los personajes que representan la hachas, dijo:

*“Ellos nombraron las quebradas, las lomas,
los platanales, los cananguchales;
ahí unos se volvieron animales*

6 Sitio Sagrado, conocido también con el nombre de *Sabana Verde* o *La Sabana*. Para mas explicación se puede remitir a la sección de “Sitios sagrados” del capítulo V.

7 Sitio Sagrado, conocido también con el nombre de *Cerro del Hacha*. Para mas explicación se puede remitir a la sección de “Sitios Sagrados” del capítulo V.

y los grupos se ubicaron en otras lomas, o sea, los mismos animales y la humanidad”.

Una vez asignados los nombres a los animales, a cada especie se le asignó el espacio que ocuparía, por eso unos son de zonas altas, otros de zonas bajas, otros de zonas intermedias; los espacios en entre ellos se respetan y nosotros como humanidad también debemos respetar eso. A los animales se les asignó una loma, mientras a la humanidad se le asignó otra. La humanidad fue organizada en *clanes* que son los que se mantienen hasta hoy, y a cada clan le fue asignado un territorio que debe cuidar. Así, ya que a cada uno se le asignó un territorio, eso es lo que se debe respetar porque es lo que se ha marcado desde el origen.

Aunque existen estudios sobre los andoke y su territorio (Lasprilla 2016), (Andoke 2011), (Andoke 2012), (Andoke 2009), (Espinosa 2005), (Echeverry 2009), (Landaburu 2000, 1979), (CCELA/Universidad de los Andes 1994, 1992), (Landaburu/Pineda 1984, 1981); nadie, ni los mismos andoke, saben exactamente, de dónde llegaron éstas hachas hasta la zona del Caquetá. Puedo decir, descifrando cortos relatos rescatados de la tradición oral; que en épocas anteriores eran los andoke los principales comerciantes de las hachas de piedra, no las fabricaban, pero sí las intercambiaban entre pueblos del centro de la selva (pueblos de tierra firme) expertos en el arte de moldear éste tipo instrumentos, con los pueblos mas cercanos a los grandes ríos (pueblos ribereños) que no contaban con ellos y que manejaban otras especialidades o proveeían otro tipo de productos, que se les facilitaba dependiendo de la zona donde se ubicaran y de sus habilidades. En las entrevistas y mameaderos, los habitantes del resguardo⁸ coincidieron con ésta opinión:

“Antes de la Casa Arana, antes de que entraran los blancos pasaron los carijonas y se encontraron con los uitoto, hacían cambios de hacha con nosotros, cambiábamos por chinchorro⁹, perro, cerbatana, lanza con veneno...”.

Guyot (1979) a partir de mitos plantea interpretaciones a antiguas relaciones comerciales del pueblo miraña, pueblo indígena vecino del andoke. En su apartado “La adquisición del hacha de acero” realiza una reseña de la importancia de éste elemento, alrededor del cual

8 El Resguardo Indígena es el Territorio de propiedad colectiva de nuestros Pueblos Indígenas, son inembargables, imprescriptibles e inalienables. Ley 89 de 1890. Art. 63 y 329 C.P.

9 Nombre que se le da a la hamaca tradicional fabricada de fibras naturales de la región.

se establecen alianzas comerciales y rituales como los bailes para apaciguar la energía que implica. Presenta dos versiones del pueblo miraña, sobre de la introducción de las hachas en su territorio, donde ven al pueblo andoke como el pueblo interlocutor y dueño de las hachas.

El *Cerro de Hechuri*, fue el lugar donde los antepasados andoke lograron guardar las hachas de piedra, les servía de almacén, así luego las enviaban hacia los pueblos de afuera; hecho que los hacía fuertes y poderosos, porque eran ellos quienes administraban las hachas de piedra ante los demás pueblos indígenas. El hacha de piedra que en la época fué un instrumento que servía tanto para la horticultura como para las guerras tribales, se convirtió en un instrumento vital para la supervivencia de los pueblos y a la vez marcó una etapa de riqueza y poder del pueblo andoke; convirtiéndose en un elemento sagrado para ellos. En consecuencia, las hachas de piedra sólo podían ser desenterradas por los hombres jóvenes que no hubiesen tenido relaciones sexuales, quienes se sometían a un ritual que les permitía recibir por medio de sueños, instrucciones exactas para localizar las hachas de piedra, las cuales se encontraban enterradas en el *Cerro de Hechuri*.

Estos procesos de intercambio respaldados por una serie de rituales, son el resultado del manejo de condiciones económicas y ecológicas definidas, que regularon y mantuvieron un sistema propio acorde con el entorno y las necesidades de la población. El pueblo andoke ha vivido un retorno a su territorio de origen, territorio que se considera rico porque les permite contar con diversidad de condiciones en espacios naturales y a la vez, por su ubicación brinda facilidad para la comercialización de productos. Este pueblo ha sido y continúa siendo, a pesar de las dificultades históricas, un pueblo comerciante por excelencia, a diferencia de otros pueblos de la zona.

Finalizo esta primera sección con la continuación de la narración proporcionada por *Fisixi* sobre el lugar de origen y el principio de la vida como humanidad de la *Gente Po'osie*, el territorio y la palabra para mantenerlo; lo cual es el punto de partida que ha permitido generar prácticas y reglas sociales comunitarias sostenibles referentes al cuidado, acceso y uso de los recursos naturales del medio, ha construido una identidad colectiva que ha resistido procesos de aculturación y ha pervivido a través del tiempo.

“Para nosotros los andoke el origen es en Mñfəsíkñ -Cerro del Llanto-. Es el centro del territorio de nosotros, eso fue lo primero, esa fue la primera tierra, el primer mundo, ahí nació el hombre andoke, ahí se formó la tierra de la nada, y el creador dijo:

-Aquí, en ésta primera tierra es donde nos vamos a recuperar o donde vamos a organizar de nuevo la humanidad.

Ahí los dueños pusieron los nombres a todo, dieron la palabra, la primera palabra, y dijeron:

-Este es nuestro principio: el Territorio.

Y dijeron que nos llamamos y que somos Po'osie´ (Gente de Hacha de Piedra).

Para nosotros ésto, éste es el territorio, porque para el resto del mundo entero, como lo conoce el hombre blanco, el territorio no es lo mismo que para nosotros”.

Localización

Llegar al “Resguardo Andoke de Aduche” implica realizar un largo viaje hacia el centro de la región amazónica colombiana, zona de acceso complicado por sus difíciles comunicaciones debido a la lejanía de las ciudades y en ocasiones, debido a la seguridad por presencia de actores armados, zona manejada por indígenas de diferentes pueblos que pertenecemos al Resguardo mas extrenso de Colombia, el “Resguardo Predio Putumayo”¹⁰ con 5'869.447 hectáreas de tierra; del que hacen parte siete AATI's¹¹ (CRIMA¹², PANI¹³, AZICATCH¹⁴, AIZA¹⁵, CIMPUM¹⁶, COINPA¹⁷ y ACILAPP¹⁸). El territorio del pueblo andoke de Aduche cuenta con una extensión de cincuenta y siete mil novecientas (57.900)¹⁹ hectáreas de tierra, sin incluir las tierras al sur del Caquetá,

10 El Resguardo Predio Putumayo está conformado por está conformado por las AATI's que vilculan las áreas no municipalizadas de La Chorrera, Puerto Santander, El Encanto, Puerto Arica, Puerto Alegría y parte del municipio de Puerto Leguizamo; extendiéndose el territorio hacia los Departamentos de Amazonas y Putumayo. Los indígenas que habitamos éste territorio, autodenominados: “Gente de Centro”; somos descendientes de sobrevivientes del genocidio cauchero a finales del Siglo XIX – comienzos del Siglo XX.

11 Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas. Reguladas mediante el Decreto 1088 de 1993.

12 Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas. El CRIMA involucra territorios que hacen parte de los departamentos de Amazonas y Caquetá.

13 Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo Miraña y Bora del Medio Amazonas. PANI involucra territorios que hacen parte del departamento de Amazonas y cuenta con una zona traslapada con el Parque Nacional Natural Cahuinari.

14 Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera. AZICATCH involucra territorios que hacen parte del departamento de Amazonas.

15 Asociación de Autoridades Indígenas Zona Arica. AIZA involucra territorios que hacen parte del departamento de Amazonas.

16 Consejo Indígena Mayor del Pueblo Murui. CIMPUM involucra territorios que hacen parte del departamento de Amazonas.

17 Consejo Indígena de Puerto Alegría. COINPA involucra territorios que hacen parte del departamento de Amazonas.

18 Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos de los Pueblos Indígenas del Municipio de Leguizamo y Alto Resguardo Predio Putumayo. ACILAPP involucra territorios que hacen parte del departamento de los departamentos de Amazonas y Putumayo.

19 De acuerdo a la Resolución Número 677 del 17 de abril de 2006. Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. “Por el cual se certifica el cumplimiento de la función ecológica de la propiedad de ampliación de los Resguardos Indígenas de Aduche y Monochoa”. Consta en la misma: “El Resguardo de Aduche inicialmente, con la resolución 235 del 26 de noviembre de 1975 del

vinculadas al resguardo Predio Putumayo. Con la última ampliación del resguardo se incluye la zona de Aracuara, territorio en el que habitan otros pueblos; ocupando los andoke un territorio de más de 1'000.000 de hectáreas. Contrario a otros pueblos indígenas, que por diversas circunstancias han emigrado hacia lugares diferentes de su lugar de origen; los andoke habitan un territorio que es suyo tradicionalmente, es su territorio de origen. Es un territorio bastante rico por su situación geográfica, de tal forma cuentan con ríos de aguas negras (Aduche, Yari, Cahuinari, Miriti-Paraná y el Apaporis) y ríos de aguas turbias (como el mismo Caquetá), zonas inundables, y zonas de tierra firme donde abundan las colinas, salados y cananguchales; lo cual les brinda una enorme y variada fuente de alimentación. Además, es un territorio abundante en oro, plomo, arcillas, calizas y maderas finas. Sus límites van desde la bocana del río Quinche (límite sur oriental), hasta la bocana del caño Monochoa (límite nor-occidental), ambos afluentes del río Caquetá, que a su vez desemboca en el Amazonas.

Según descripción de Estrada (1973), Aracuara, está bordeada por el Chorro conocido como el gran *Cañón de Aracuara*, que en compañía de otros innumerables chorros a lo largo del transcurso del Río Caquetá, hacen que éste sea navegable solo a pequeños trechos. El *Cañón de Aracuara* se encuentra ubicado unos 70 kilómetros abajo de Angosturas²⁰. El Río principal se precipita en un oscuro cañón de orillas más altas que Angosturas y en un mínimo de anchura. Nadie puede atravesarlo. Al pie de este chorro comienza el llamado Bajo Caquetá. Bajando el Río Caquetá, los chorros siguientes son: el *Chorro del Yari* y el *Chorro de las sardinas*. Los chorros mencionados hacen parte del territorio ancestral del la *Gente Po'osio* .

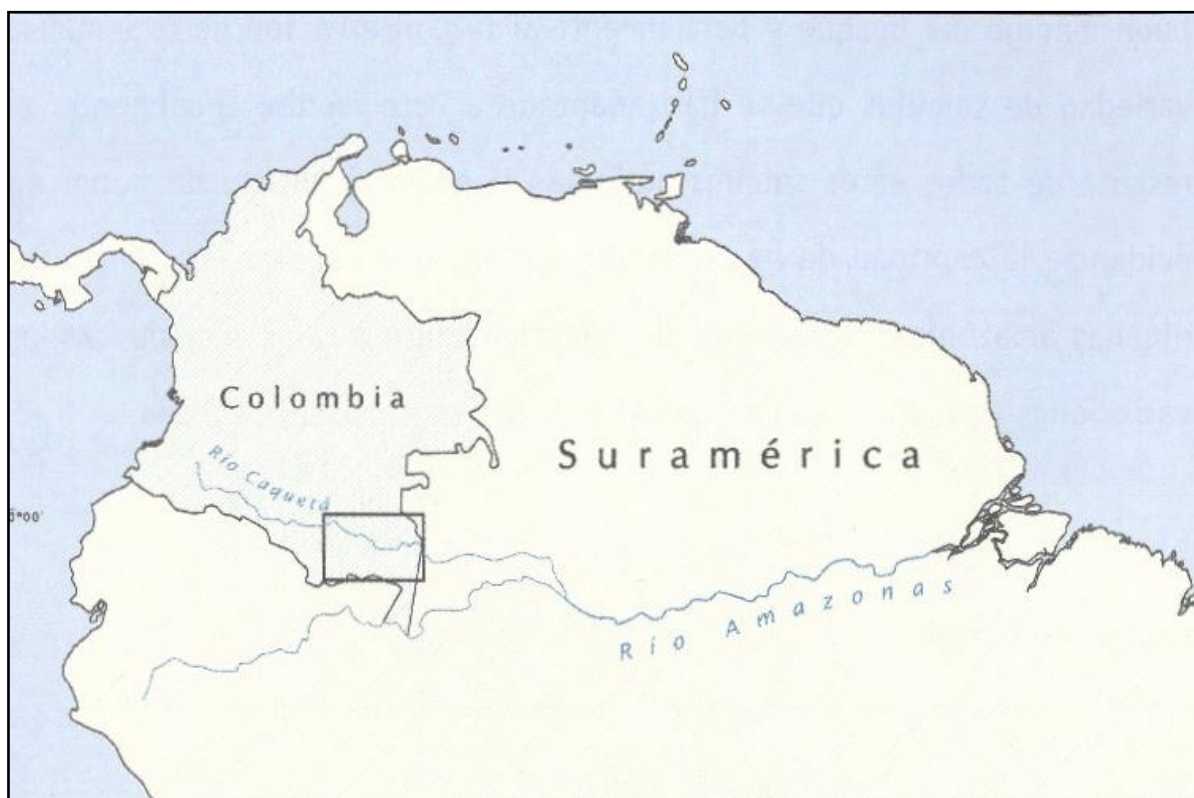
Aracuara, a diferencia de las veredas donde habitan la mayoría de los andoke, es un asentamiento donde moran indígenas de otros pueblos (Uitoto, Muinane, Nonuya, Miraña, Yukuna, Makuna, Bora y Piapoco) que se acogen a la reglamentación y manejo del territorio Andoke; sin embargo, a pesar de vivir dentro de éste territorio, solo la familia uitoto, Román Sánchez, perteneciente al Clan Enokayi, es afiliada legalmente a éste. Los demás habitantes indígenas son censados en sus territorios de origen. Aracuara es

INCORA, se constituye en Reserva Especial. Posteriormente con la Resolución 033 del 6 de abril de 1986, se conforma como resguardo. Con ésta resolución se legalizaron como resguardo las tierras únicamente del norte del Caquetá, pues mediante otra resolución el mismo día, la 030 del 6 de abril de 1988, sus tierras al sur del Caquetá hicieron parte del Resguardo Predio Putumayo que tiene 5.869.447 Has. De esta forma la totalidad de la reserva original fué convertida en Resguardo”.

20 Chorro de Angosturas: Durante 11 kilómetros el río se precipita encajonado en una anchura máxima de 50 metros, siendo su anchura normal allá de unos 400. Está rodeado por orillas de 50 a 100 metros de altura. El serpentear del río produce un espantoso ruido del inmenso caudal chocando con las orillas. En invierno este chorro, que a tantos cortó la vida, se convierte en una de las maravillas mas bellas del país, a causa de los 34 saltos que le caen por ambos lados, los mayores en cascadas, los otros en directo en las formas mas caprichosas y hasta formando vapor al llegar al raudal (Estrada, 1973).

habitada también por algunos colonos y comerciantes que han llegado a acuerdos internos con las autoridades tradicionales indígenas; lo que genera un movimiento comercial y acceso a productos, información y novedades de la sociedad occidental. Es una zona militarizada donde la base central del ejército procura el mantenimiento del orden respecto a otras fuerzas armadas que en ocasiones se han presentado. Araracuara y sus alrededores, hacen parte el Departamento del Caquetá; el resto del territorio andoke, al otro lado del río Caquetá (donde está ubicado el Corregimiento de Puerto Santander), hace parte del departamento de Amazonas; situación complicada para la población cuando se deben definir trámites administrativos en cada una de las ciudades capitales, ya sea Florencia o Leticia.

En el mapa a continuación, se aprecia la ubicación del *Resguardo Andoke de Aduche*, en la parte media de la región de la Amazonia colombiana. En el siguiente, dibujado por jóvenes indígenas, se observa la división de los resguardos dentro del gran Resguardo Predio Putumayo. Cada resguardo está dividido internamente en veredas o comunidades. Se conoce como *Medio Caquetá* la zona que se encuentra cerca de Araracuara, que además está localizada entre los departamentos de Caquetá y Amazonas; es decir, los resguardos de Monochoa, Aduche, Nonuya de Villa Azul y Puerto Sábalo-Los Monos. El *Resguardo Andoke de Aduche* está situado en la parte superior, representado con el color verde oscuro; cuando aún no había sido asignada la parte norte. En el mapa siguiente, se presenta la delineación completa del Resguardo Andoke de Aduche, pues se incluye la parte norte que fue asignada después.



Mapa 1. Elaborado por Tropenbos Internacional Colombia (1993). Base cartográfica del Instituto Agustín Codazzi. Tomado de: "La vida de la chagra" (2013).



Mapa 2. Imagen de Mural en el Internado de Escuela Primaria en La Chorrera – Amazonas



Mapa 3. Elaborado por Tropenbos Internacional Colombia (1993). Base cartográfica del Instituto Agustín Codazzi. Tomado de: "La vida de la chagra" (2013).

El genocidio de la siringa

Mientras a finales del siglo XIX se descubría la vulcanización del caucho y mientras Colombia estaba absorta en la guerra de los mil días (1899-1902); en el centro de la Amazonia, el pueblo andoke continuaba con una organización que constaba de numerosas malokas, cada una estaba habitada por un grupo exogámico, patrilineal de 100 a 200 personas, con su propia autoridad y consejo de adultos (según datos Landaburu/Pineda, 1984). Para ese entonces, la demografía de éste pueblo se calcula 10.000²¹ personas.

Pronto las potencias mundiales, Estados Unidos y Europa, necesitaron cubrir las demandas de la industria automotriz, las telecomunicaciones y la medicina. El látex se convirtió en un boom y los cazadores de riqueza no dudaron en desplazarse hacia la Amazonia en busca de la materia prima y mano de obra. Es así como a principios de siglo

21 Cifra presentada en: Whiffen, Tomas. *The northwest Amazon. Notes of some months spent among cannibal tribes.* London, Constable and Company, 1915, pág. 19. Citado en Landaburu/Pineda, 1984.

se conforma la “*Casa Arana*”²², que puso a su servicio las tribus indígenas, que vivían en constante armonía con la naturaleza, para ser obligadas a laborar y ser sometidas a un régimen de esclavitud. Los indios eran forzados a trabajar, sometidos a la tortura en el cepo y al látigo, expuestos a hambrunas y a las pestes provocadas por las precarias condiciones de trabajo (Hardenburg 1912 citado en Pineda 2003), no se les permitía sembrar sus cultivos tradicionales, sus armas habían sido confiscadas; debían hacer penosas travesías llevando grandes y excesivos cargamentos de caucho hacia los centros de acopio (Casement²³, citado en Pineda 2003), (...) los peruanos cuando encontraban una mujer hacían uso de ella delante del marido, (...) a los niños de tres años, cuatro años los mataban echándolos en la candela para los perros (Van der Hamen, 1992). Las formas de sanción más usuales fueron: la aplicación del látigo; el aprisionamiento en cepos; el encadenamiento en lugares visibles; el semiahogamiento frente a los parientes de las víctimas; la violación de mujeres en presencia de sus cónyuges y de sus hijos; la mutilación de partes del cuerpo: dedos, manos, orejas, etc.; la exposición de víctimas desnudas, atadas y colgadas de las manos; el lanzamiento a las corrientes de caños y ríos de indígenas atados de pies y manos; la aplicación de sal en las heridas; la incineración con kerosene de indígenas vivos y el fusilamiento (...) Los castigos impuestos a ancianos y caciques o “Capitanes”, importantes éstos dentro de la organización política tradicional de las sociedades indígenas amazónicas, se realizaron también en escenarios públicos, y en ocasiones las formas de castigo aplicadas a este tipo de víctimas fueron más tortuosas y dramáticas, configurándose así en acciones que buscaban ser más ejemplarizantes dentro del ambiente del miedo y del terror reinantes (Gómez, 2014). Historias contadas por mis abuelos igáricos²⁴ sobre las vivencias bárbaras que afrontó nuestra gente durante la época cauchera, se documentan en los poemas presentados por Estrada (1999).

La mayoría de los pueblos no soportaron los tratos crueles de la esclavización, otros murieron al no soportar epidemias como la gripa, la fiebre, la malaria, entre otras, acarreadas por el contacto con los nuevos invasores de nuestra tierra y otros fueron

22 Casa Cauchera Peruana, que se convirtió en una gran compañía internacional radicada en Londres: Peruvian Amazon Company, estuvo dirigida por Julio Cesar Arana, de nacionalidad peruana. Landaburu y Pineda (1984) comentan al respecto, La Casa Arana - como se le denomina corrientemente- estaba organizada en dos distritos (Igará-Paraná-Cahuinarí, Cará-Paraná), cuyas principales sedes eran La Chorrera y El Encanto. Cada una de estas divisiones contaba con numerosas sucursales, distribuidas en los ríos mencionados, así como en el Nocaimaní, Aduche, Pamá, etc. El personal estaba dividido en tres categorías (capataces, comisiones de vigilancia, trabajadores indígenas), pero además contaba con el permanente apoyo del ejército regular del Perú.

23 El gobierno Británico comisionó a Sir Roger Casement, cónsul inglés en Río de Janeiro, para que investigara el terreno de los hechos; en 1910 recorrió gran parte del área y constató la situación de los indígenas y el funcionamiento de la compañía Peruvian Amazon Company. Presentó ante su gobierno un informe pormenorizado en el cual corroboraba las afirmaciones de Hardenburg.

24 Término que se utiliza para referirse a las personas pertenecientes a los pueblos que habitan las orillas del río Igarapará, el cual recorre la zona de AZICATCH.

asesinados sin razón. Los indígenas fueron trasladados en contra de su voluntad hacia la zona del Perú para cumplir con labores extractivas, desligándolos de sus territorios originarios, de su tradición oral, de sus familias o clanes, de sus organizaciones propias. De los pocos sobrevivientes al holocausto unos quedaron perdidos en territorios diferentes al suyo y otros optaron por la búsqueda de sus raíces y emprendieron largos viajes para volver a sus territorios de origen.

Cuando finalizó el conflicto, al igual que muchos indígenas, los andoke intentaron volver desde el Perú hacia sus territorios tradicionales. Lograron reunificarse y reorganizarse, y continuaron trabajando con Miguel Zumaeta²⁵, quien desde años atrás había sido su patrón, desde que los caucheros se repartieron los siringales y los diversos grupos indígenas. Zumaeta aumentó los lazos con este pueblo al unirse a una mujer andoke, así sus hijos le sucedieron en el cargo conservando el mismo sistema de endeude²⁶, que funcionó hasta mediados de los años setenta.

Al final de todo el conflicto por la explotación de la jirga, se ha dicho siempre que fueron *ocho los sobrevivientes andoke: Tonfi, Foañej, Hemadoikoe, Ia' tafie', Duuñekxi, Yiñefekh, Sa'diei y Yiñekx*. Sin embargo, en ésta investigación he realizado el seguimiento de las personas que quedaron vivas y ayudaron en la reconstrucción de la *Gente Po'osie*²⁷.

Yarokamena y la intervención militar peruana

Yarokamena es un personaje mítico del pueblo uitoto, significa: *Arbol de piedra de rayo*. Sin embargo, a quien me refiero ahora es a un hombre considerado héroe para los indígenas sobrevivientes del holocausto cauchero; resistió durante semanas enteras en un combate entre indígenas protegidos en una maloka con muros de jirga y el ejército peruano equipado con artillería militar. *Yarokamena*, fué asesinado junto a los demás

25 Aún hoy, los andoke tienen una imagen de protector a cerca de Miguel Zumaeta, debido a que los aisló de ataques peruanos; a cambio los andoke tuvieron que seguir practicando la extracción de jirga.

26 En la Amazonia la red de extracción y distribución del látex se organizó por medio del sistema de endeude que consistió en que: Por lo general, una familia se encargaba de extraer el látex por medio de incisiones en la corteza del árbol. Debido a las condiciones ecológicas del bosque, los árboles de caucho se encontraban relativamente dispersos, de manera que el siringuero recorría diariamente diversas trochas para obtener su producto. El trabajador debía entregar la goma a un patrono, llamado siringalisota, quien había asumido el riesgo de adelantarle al trabajador alimentos, mercancías, medicamentos y herramientas con la promesa de obtener en retorno el caucho. A su vez este empresario se había financiado mediante una deuda contraída con una Casa mayor, a la cual a su vez debía entregar el producto. De esta forma, unas pocas Casas controlaban finalmente la operación y se encargaban de vender el látex a ciertas empresas exportadoras localizadas en la ciudad de Belén de Pará, en las bocas del Amazonas (Pineda, 2003).

27 Esta información se consigna en el capítulo IV del documento.

guerreros que le acompañaban cuando el ejército peruano logró quemar la maloka y prendió fuego a los túneles donde estaban escondidos.

Al respecto *Enokarokí*, en entrevista personal narra:

“Después de muchas matanzas que hubo, entró la Casa Arana, y crearon los campamentos caucheros, continuaron muchas masacres de los indígenas, de las tribus Uitoto, del habla Minika, del Clan Bofaiza, que habitan en el Km. 14, ahí el sitio se llama: ‘Yarokamena’, porque el hombre de ahí se llama ‘Yarokamena’, es uitoto. Él logró formar un grupo de personas, liberó a todo el pueblo y mató a todos los caucheros de la época; ellos empezaron desde abajo y donde llegaban mataban a los capataces caucheros. Los campamentos²⁸ quedaban retirados: Matanza, Vichinia, Morelia, Ampena, Último Retiro... y éste grupo tenía subgrupos que iban por cada campamento acabando, acabando, acabando los peruanos, a todos. Pero Pablo Zumaeta que era uno de los dueños y Julio César Arana lograron escaparse por una hora, porque les avisaron. Unos espías de ellos infiltrados les dijeron:

-vean, nos están matando.

Así que cuando llegó el combo de Yarokamena, ya se habían bajado en el barco río abajo; los que les iban a atajar en Vichinia, en el oriente, no alcanzaron a llegar y el barco bajó.

En esa época fué que pasó lo que usted dice que Yiñekx logró juntar a los Andokes. Yo así tengo la historia, fué como una tregua; ahí es donde Julio César va hasta el Perú y pide el apoyo militar, ahí es cuando llegan los aviones y hacen un enfrentamiento con Yarokamena, en el sitio que hoy se llama: Antena. En el centro, donde Yarokamena no le entraban las balas porque todos los muros para defenderse de las balas, eran de caucho, hicieron túneles, subterráneos y tenían armas, porque le habían quitado todas las armas a los caucheros.

Entonces, imaginémonos cuánto se demoró Julio César Arana para ir en una lancha de vapor al Perú, bajando por el Igaraparaná, bajar al Putumayo e ir hasta Iquitos y luego hasta Lima a pedir refuerzos, porque ellos siempre decían era que éste pedazo era de soberanía Peruana. Cuando intervienen los peruanos, ya los que vuelven a hacer la guerra no son los caucheros, son los militares; le hacen la guerra a Yarokamena. Trajeron

²⁸ Los campamentos de la Casa Arana fueron los lugares de asentamiento donde se centralizó la producción de caucho por secciones. Según Pineda 2003, “De cada una de estas secciones dependían diversas comunidades indígenas, las cuales a través de su jefe o capitán se encargaban de extraer el caucho y llevarlo cada 15 o 20 días a la sección. El barracón estaba conformado por casas de pilotes con techos de palma, en las cuales vivían los capataces y su personal. En la parte baja de la casa se guardaba el caucho, mientras era transportado a La Chorrera o al Encanto, desde donde se desplazaba por río a Iquitos o Manaos. En el ámbito del campamento también sobresalía el cepo, y la casa de muchachos, una especie de maloka donde éstos residían”.

cañoneros, barcos de guerra peruanos y la aviación peruana. Cuando se sabe que Colombia responde al ataque, en ese tiempo fué que comenzaron a llevarse a la gente hacia el Perú, para que continuaran ese trabajo, el del caucho. Pero también calculemos, cuánto tiempo se demora un barco que sale desde Cartagena, que tenía que dar toda la vuelta hasta la bocana del Amazonas, bajar, subir por el Putumayo... eso es mucho tiempo y más en ésa época; cuánto se demoraron esas tropas que pasaron por Neiva, Florencia... cuando pasaban por ahí los militares colombianos, hasta ahí se dieron cuenta que todas las bases que habían por el río Putumayo eran de los peruanos”.

La hazaña de Yarokamena, que se calcula desde finales de los años veinte a principios de los treinta, marca una etapa llena esperanza y libertad para los indígenas, que con su liderazgo comienzan a rebelarse y a organizar levantamientos en contra de los caucheros. Estos actos acompañados a la crisis aguda de los acuerdos entre los gobiernos de Colombia y Perú, sobre la soberanía de éstas tierras, a comienzos de los años treinta; generan la presencia masiva del ejército peruano con el fin de validar las pretensiones sobre éste territorio y al mismo tiempo proteger los negocios de la Casa Arana, a quien el Ministerio de Fomento Peruano le había otorgado un título de propiedad, correspondiente a “un inmenso lote de terreno de montaña denominado Putumayo con una superficie de cinco millones setecientos setenta y cuatro (5'000.774 hectáreas) cuadradas, ubicadas en ambas márgenes del río Putumayo” (Arboleda y Valecia, citado en Gómez 2014). Oportunidad en la que trasladaron en contra de su voluntad a gran parte de la población indígena hacia el Perú, lo que terminó de causar la disgregación y el fin de familias, clanes y pueblos de la región, entre ellos el andoke.

De ésta forma la industria del caucho incursionó en la Amazonia. Este acontecimiento ha sido el mayor genocidio en la historia de nuestros pueblos amazónicos. En menos de treinta años, entre 1900 hasta los años treinta, ésta pugna, conocida como el “*conflicto colombo-peruano*” provocó la pérdida de conocimientos milenarios, el exterminio de clanes y pueblos enteros, en los que se contabilizan más de 70.000 víctimas, por las que ningún gobierno ni institución ha asumido una responsabilidad sobre los actos ocurridos.

Reagrupación del pueblo andoke

Para su recuperación cultural, los integrantes de éste pueblo huérfano, han tenido que reagruparse. Con la guerra unos quedaron perdidos en la gran selva amazónica, otros estaban en el Perú, otros solos, sin familia, en un territorio donde no quedaban mas que ruinas y tristeza. Comenzar lazos de comunicación entre los integrantes para en consecuencia, buscar formas y caminos que permitieran retornar al territorio propio y reunirse fue un trabajo que duró años. Luego hubo que sentarse a pensar, a dialogar, a curar el pensamiento y el corazón de las profundas heridas de la guerra y retomar fuerzas juntos para encontrar mecanismos que permitieran reconstruir todo un pueblo. Sin embargo, encontraron una debilidad, que también lograron superar; fue que todos los que se reunieron eran demasiado jóvenes, sin experiencia en la tradición y sin los conocimientos necesarios para sentarse en el banco²⁹ del abuelo sabedor. Es decir, no había quien dirigiera al pueblo, no había un mayor, un sabedor. La guerra había exterminado a los ancianos y líderes espirituales con el fin de debilitar el espíritu de cada pueblo, de cada persona, con el fin de erradicar creencias, prácticas y rituales de la tradición indígena. Las familias se desfragmentaron en su totalidad.

¿Cómo pudieron y cómo fue para éste grupo de jóvenes encontrar el camino hacia la reorganización del pueblo andoke, uno de los pueblos mas estables que en la actualidad hay en la región?.

En palabras de *Pidonñj*, durante entrevista personal:

“La reconstrucción siempre fue difícil. Hay algunos que volvieron solos, y fue otra gente que les dio una noción³⁰. Hacen un curso y ya empiezan a experimentar solos; que con ambil³¹ de monte, con yagé, ahí si se volvieron a reunir ya solos, así les tocaba. Les tocó aprender a través de terceros. La reconstrucción fue dura y triste. Yo mas o menos tengo la noción de saber quiénes se apoyaban en otros.

Cuando a uno le dan una noción, usted mismo ya arranca, porque usted ya lo tiene en el cuerpo. ¿Que quiere decir eso? Que la semilla uno la lleva acá, adentro, uno no mira

²⁹ El “banco”, en sentido primario, la palabra representa el butaquito privativo del dueño de la maloka, donde se sienta para pensar y enseñar. Por extensión directa, significa, sobre todo en los cantos, la idea de “instrumento creador”, “fuente de poder” (Landaburu/Pineda, 1984).

³⁰ Refiriéndose a la eneñanza, al conocimiento que recibieron de una persona o varias personas de otro pueblo indígena acerca del manejo de la tradición.

³¹ Para mejor explicación revisar la sección “Mambe y ambil” del capítulo III.

hacia atrás, uno la lleva en el cuerpo, uno debe mirarse adentro porque usted mismo, sus antepasados, sus abuelos, bisabuelos, papá, mamá, uno mismo lo es, entonces, esa es la luz que le va a iluminar, así de sencillo. Es por eso que los herederos no le avisan a nadie y salen, es porque están iluminados, porque llevan la misma sangre y el mismo espíritu³² lo conoce y van descubriendo más cosas, van descubriendo solos y reconstruyen una sociedad. La mayoría fueron así”.

Duuñekxi -Plumilla Amarilla-, hijo de un capitán *Kadannj Siəhə´ -Clan Gavilán-*, fue la persona que reagrupó el pueblo Andoke una primera vez, los organizó y protegió para que todos pudieran vivir juntos. Doscientos integrantes quedaban ya en ése momento, en los años 20's. Aunque continuaron trabajando con su jefe Miguel Zumaeta en el mismo sistema de extracción de siringa y de endeude, tuvieron más libertad y ya no recibían maltratos físicos; lo veían como a un buen jefe. Pero el intento fue fallido porque a principios de los años treinta, los peruanos volvieron a asaltar los asentamientos indígenas, volvieron a capturarlos y a separarlos.

Así que fué el jóven *Yiñekx -Plumilla de Fiebre-*, hijo de *Duuñekxi*, quien diez años después, se prepara para lograr reagrupar y organizar a los sobrevivientes, en la búsqueda de rehacer un pueblo casi desaparecido. Reforzar el conocimiento espiritual adquirido en pocos años de su padre, con la complicidad y apoyo de ancianos pertenecientes a otras étnias como los *uitoto, muinane, nonuya* y *miraña*, fue la clave para que el pensamiento de *Yiñekx* tomara fuerza. La reagrupación consistió en localizar a los demás sobrevivientes, a quienes les separaban kilómetros y el medio de comunicación eran tan solo razones entre las personas que iban y venían de un lugar a otro en la Amazonia. Pasaron años, para que volvieran *últimos andoke* a su territorio ancestral. Mientras *Yiñeko* esperaba la llegada de los demás, transcurrió su tiempo de preparación tradicional y espiritual, el tiempo para aprender los mitos, la brujería, la historia, el manejo de las plantas (la coca, el tabaco, el yagé y otras medicinales), el manejo medio, con los ancianos que le acogieron como parte de su familia o su mismo pueblo.

Al reencontrarse, vuelven al lugar de origen de *Duuñekxi*, muy cerca del *Cerro de Hechurí* y cerca a la *Quebrada Feikəsé*. Lugar en el también que estuvimos; llegar ahí supuso las

³² Hace referencia al manejo espiritual de cada parte del medio ambiente (manejo de plantas, animales, familia, enfermedades, ciclos del tiempo...). Para mejor explicación revisar el capítulo III.

primeras cuatro horas de caminata por la espesa selva, entre el desembarco desde la parte alta del Río Aduche hasta el *Cerro de Hechuri*. Recuerdo encontrarnos tan solo al llegar con las huellas frescas del tigre, la oscuridad inmediata del cielo, los truenos y cambio del color del agua de la quebrada hacia un verde turquesa. Amplio y limpio de árboles, recoge una energía especial, se siente el rezago de los sufrimientos y matanzas indígenas ahí ocurridas, los horrores del caucho están en cada paso que se da en ese lugar, el dolor, la orfandad de un pueblo; pero también se siente la esperanza de los que volvieron en pro de recuperar sus raíces, porque como dicen los andokes: *“había que volver a ser gente”*. Esa es la gran *Sabana de Feikésé*.

Con todo el valor de volver al mismo sitio donde fueron casi exterminados, los sobrevivientes andoke construyen una maloka con todos sus instrumentos para vivir y sentar las nuevas bases socio-políticas para la reorganización de la *Gente Po'osie'*. *Yiñekx* fue líder y guía espiritual, mientras los demás respaldaban la palabra y el conocimiento rehaciendo las construcciones de vivienda, los cultivos, los rituales, la mitología, y sobre todo la familia, para lo que se utilizó su ritual más fuerte hasta hoy visto: el *Baile de Tu'sí*, también llamado *“Baile de Palo Multiplicador”*, al que también se refiere Mónica Espinosa (2005) en su trabajo de tesis *“Convivencia y poder político entre los andokes del Amazonas”*; y que amplió en la sección de *“Bailar para mantener el equilibrio”* del capítulo VI. Aprendieron a manejar, a adaptarse, a rehacer el territorio de acuerdo a los cambios que se habían producido y comenzaron de nuevo las carreras ceremoniales y los rituales que permitieron además la integración con otros grupos étnicos de la región, porque fueron y continúan siendo un mecanismo de diálogo, aprendizaje, conocimiento y rememoración. El pueblo andoke es un ejemplo de cómo las sociedades o grupos sociales actúan sobre el ambiente según las representaciones que se hacen de sus relaciones con él; como lo señala Martínez Alier (1992), *“la historia de la naturaleza, nuestra percepción del ella, es una construcción social, y por eso puede decirse que la historia natural es también historia social”*.

Baile de Tu'si³³ y reconstrucción del pueblo andoke

El *Baile de Tu'sí* es el ritual mas importante, delicado y complejo para la *Gente Po'osie* ; por su simbología, porque en él se reúnen muchos requisitos sagrados y porque ha marcado un punto inicial en el resurgimiento de éste pueblo. Es un baile que se hace cuando se ha formado gente en la tradición y el conocimiento sobre el manejo de éste se imparte a los descendientes de los capitanes de cada clan.

Tu'si que significa *abundancia, mucho, muchas personas*, se representa mediante el *Palo Multiplicador* o *Tablón*, simbolizando la *boa-serpiente-ancestral*, que es para la mayoría de nuestros pueblos amazónicos la simbología del *cosmos, el origen, la creación, la humanización, la multiplicación de la humanidad, la división y organización de los pueblos y clanes, la unidad de ellos dentro de la diferencia, invoca las energías del inframundo para tomar fuerza y convertirlas en algo bueno, en algo real.*

A continuación un escrito de Urbina (1986), donde sintetiza lo que significa y evoca para nuestros pueblos la boa y el ritual mismo de éste baile:

ANACONDA ANCESTRAL

*Anaconda espiral
con que se piensan el final y el origen.
Guio-árbol-de-los-alimentos,
sus hojas y semillas
procrearon
las copiosas estirpes de la selva.
Culebra-río,
cauce del tiempo
por donde fluyen todas las nostalgias.
Sierpe-canoa, entre su oscuro vientre
desde el lugar en que la luz se nombra
navegaron los hombres primordiales.
Ofidio-palma,
donde reside el nombre de las gentes.
Víbora-palo-vibrador, el que fecunda
el humus de la hembra y de los muertos.
Serpiente-maloka para acunar la tribu
y encender la palabra,
la que los hombres y mujeres
harán amanecer en sus obrajes.
Boa arco iris
y boa de las estrellas
donde divaga el alma de los muertos*

³³ Este baile lo realizan también otros pueblos de la Amazonia, con diferenciaciones mínimas en los rituales, requisitos y significación. Para el pueblo uitoto, por ejemplo, es llamado *Baile de Yadiiko*. Para mas explicación se puede remitir a la sección de "Bailar para mantener el equilibrio" del capítulo V.

*Anaconda-tambor,
su retumbar nos llama
a cantar y a bailar para ser uno.*

Después de la reagrupación del pueblo andoke, éste gran ritual se ha realizado tan solo una vez. Lo hizo *Yiñeko*³⁴. Al ser *Tu'sí* un baile de multiplicación, es también un *baile de reproducción*, donde se toca el tema de la sexualidad y manejo de la familia. *Yiñekx* y su pueblo hicieron hicieron el baile de *Tu'sí* con rituales especiales, apuntando a un solo deseo, a un fin común: *multiplicarse*. Pidieron de ésta forma a los espíritus que los hijos que llegaran a su pueblo fueran varones, ya que las mujeres traerían el conocimiento de otros pueblos. Hecho que les garantizaría la pervivencia; ya que, por lo general los pueblos indígenas amazónicos son de línea patrilineal, lo que implica que las mujeres se van a vivir a los territorios de sus maridos. Las mujeres, encargadas de una parte importante del cuidado del territorio y la educación en la tradición, llegarían de otras zonas, provenientes de otros pueblos indígenas, educadas en otras malokas, en otras culturas; llegarían a aportar todo su conocimiento al pueblo andoke, que en ese momento renacía y tenía mucho que volver a aprender.

Durante el recorrido y el tiempo que viví entre los andokes, puede comprobar que mujeres andoke de sangre, descendientes después de aquel ritual, no existen. La descendencia andoke durante una generación fue solo de hombres. Abuelas, mujeres mayores de 55 años hay tan solo seis (*Irene, Raquel, Gloria, María, Beatriz, Gladis*), todas presenciaron el ritual de *Tu'sí* estando muy jóvenes; y hay una mujer sobre los 40 años de edad (*Olga*). Las abuelas hicieron parte de la reconstrucción del pueblo andoke y tienen una alta preparación en el saber de la medicina tradicional, por lo que son un bastón importante para el pueblo.

Pidonñj en entrevista personal, cuenta las mujeres de su pueblo y dice:

*“Está Irene, la hermana de Fisixi,
mi hermana Raquel,
mi mujer Gloria y la hermana María.*

34 Esta afirmación se debe a que, aunque en un par de ocasiones se ha visto la celebración aproximada al *Baile de Tu'sí*; tanto los jefes de clan como su población coinciden en determinar que ninguno ha sido un verdadero ritual de *Tu'sí* donde se cumplan los requerimientos para su realización ni su fin incondicional (remitir a la sección de “Bailar para mantener el equilibrio” del capítulo V). Al respecto, el mismo *Fisixi* ha expresado mediante entrevista personal: “esos bailes no sirven, se hicieron por bailar, recordar y ensayar”.

*María está en la Comunidad de San José.
Está Beatriz, que vive a la orilla del Río Caquetá,
es la mamá de Olga que es la mujer de Tigre.
Está Gladis, la mujer de Cacho.
Estas son las mujeres Andoke que quedan.
Y ya los niños que hay son de mamá de otros pueblos indígenas,
ya no son andoke andoke.
Estas son las ancianas que tienen el idioma
y las costumbres propias de nosotros
y alcanzan a entender muchas cosas profundas.”*

Las demás mujeres, casadas todas con hombres del pueblo andoke, pertenecen a otros pueblos indígenas de la región, la mayoría vienen de comunidades lejanas al territorio andoke; así, al crear éstas uniones ellas se desvinculan automáticamente de su territorio para asumir las reglas de la tradición y vida andoke, la cual es de línea patrilineal. Sus hijos, continúan siendo, al igual que la generación anterior, en su mayoría hombres; habiendo en promedio una mujer por cada cinco varones andoke.

Tu'usí, es un baile que ha reunido un sin fin de rituales, que en conjunto han cumplido su función de reproducción y manejo del medio ambiente. Actualmente se espera que vuelva a realizarse éste baile ritual cuando un nuevo jóven esté preparado para asumir el cargo de *Fisixi*, hijo de *Yiñekx*, nieto de *Duuñekxi* y jefe espiritual en la actualidad del pueblo andoke³⁵.

Colonización e invasión en territorio indígena: la iglesia, la prisión de Araracuara, los coccaleros, las pielerías, el conflicto armado, la minería

A partir del conflicto con el Perú el Gobierno Nacional comenzó a establecer presencia soberana en las zonas fronterizas, principalmente mediante el montaje de puestos de aduana, bases del ejército y misiones católicas (van der Hammen, 1992). En 1938 se implantó, en Araracuara, la Colonia Penal del mismo nombre, de nefasto recuerdo. Este

³⁵ Para mas explicación sobre las personas que sobrevivieron y reconstruyeron el pueblo andoke, y sobre su organización social, se puede remitir al capítulo IV.

centro se convirtió en el nuevo polo de influencia blanca, y fue por muchos años (hasta su extinción en 1971) el único paradigma de “civilización” que conocieron las civilizaciones indígenas (Landaburu/Pineda, 1984). Nuevos comportamientos, impregnados de valores denigrantes socialmente, serían los retos que tenían que confrontar; términos como recluso, delito, pena, cárcel y todas sus derivaciones, ahora venían a ser parte de nuevas representaciones, en el imaginario de esta cultura y pueblos (Farekatde, 2004).

De igual forma, la ideología católica se impuso a través de los internados, escuelas y orfanatos que estableció la iglesia en los lugares más recónditos, con el fin de reagrupar a la “población huérfana”³⁶; los capuchinos catalanes y años más tarde también, las Hermanas Misioneras de la Madre Laura, estuvieron encargados de esta labor con la que tuvieron el propósito de “educar” y “evangelizar” a nuestra población. Ya había incursionado la iglesia católica en nuestros territorios indígenas, cuando en los años cincuenta el Estado colombiano le otorgó definitivamente la educación de la Amazonia por medio de un contrato que tuvo una durabilidad de cincuenta años. A la educación de esta época se le conoció como la “Educación Contratada” y fue una oportunidad para continuar rompiendo lazos culturales en ese esfuerzo del gobierno por “civilizar a los salvajes”.

Siendo en esa época instaurada la zona como Comisaría del Amazonas, Estrada (1973) dice al respecto, “Los habitantes de la Comisaría del Amazonas son generalmente indígenas, que habitan en apartados lugares de la región, a donde han llegado los misioneros católicos a evangelizar y civilizar. A pesar de la árdua y dura labor de los catequizadores, existen aún en la Comisaría tribus salvajes, aunque en muy reducido número, especialmente en las cabeceras de los ríos. (...) Los indígenas hablan en general sus idiomas y dialectos propios, pero casi todos los hombres saben el castellano. Profesan en casi su totalidad la religión católica. Van der Hammen (1992), señala dos aspectos importantes en la influencia de los misioneros: el traslado por la fuerza de los niños hacia los internados, apoyados de corregidores y policías; y el establecimiento obligatorio del matrimonio cristiano, convirtiéndoles en “hijos de Dios”; a eso ha de añadirse la prohibición de expresar su idioma propio y prácticas tradicionales.

Paralelamente, según Mancera/Reyes (2008), entre los años 1940 y 1970, se realizó la comercialización a gran escala de pieles de felinos (*Panthera onca*, *Puma concolor* y *Felis*

³⁶ Denominación que corresponde al componente poblacional, que dio inicio a la reconstrucción social y cultural, consecuencia de la extracción del caucho natural Farekatde (2004).

pardalis, entre otros) y nutrias (*Lutra longicaudis* y *Pteronura brasiliensis*); animales vivos como primates, peces ornamentales, aves exóticas; se cazaron carnívoros y otros mamíferos acuáticos, que fueron vendidos en los mercados norteamericano y europeo con altísimos márgenes de ganancia para los intermediarios. Muchas poblaciones de estas especies fueron llevadas a niveles tan críticos, que en la actualidad no se han recuperado.

Al boom de la extracción y comercio de pieles, se le conoce la temporada de “tigrerías”. Espinosa (1995) comenta al respecto que, las personas se dedicaron al tigrilleo como una manera de salir a la crisis en la que se encontraban, y esto duró hasta cuando el Instituto Nacional de Recursos Naturales (INDERENA) prohibió las prácticas porque el jaguar y otros felinos estaban a punto de extinguirse. Una situación similar ocurrió con la extracción indiscriminada e ilegal de maderas exóticas para la exportación. Las consecuencias naturales y sociales fueron desagradables para los pueblos indígenas de la zona y es un problema que aún hoy continuamos enfrentando.

En los años setenta y ochenta, surge la bonanza de la coca. La explotación de la coca y su transformación en cocaína, se ubica entonces en el contexto de las economías de exportación de ciclo corto propias del siglo XIX (...) En 1978, comenzaron a aparecer hombres blancos y “cabucos” interesados en comprar sus cosechas. Al intervenir su producción los indígenas se vieron precisados a ampliar la frontera cultivada, a fin de satisfacer la demanda generada por los nuevos compradores. Los empresarios de coca atrajeron a otras gentes que llegaron a comprar las tierras de los indios. Con este asalto a su propiedad territorial, los nativos, envueltos en este remolino de demanda creciente de coca, terminaron por convertirse en peones en sus territorios tradicionales (Tovar, 1994).

En los años noventa llegaron a nuestros territorios los actores armados (FARC-EP, Ejército Nacional, Ejército Norteamericano); dando lugar una vez más al conflicto y la guerra dentro de las comunidades y lugares sagrados. Tobón (2008) quien desarrolla su investigación en el área del medio Caquetá, presenta un documento interesante desde donde la gente mediante narrativas y posiciones, cuenta cómo se han vivido y superado los tiempos de violencia dentro del territorio, cómo desde la tradición misma se han apaciguado los conflictos. En especial, se orienta hacia la perspectiva sobre el análisis de la realidad cotidiana experimentada entre la población no combatiente junto a los grupos

armados durante la época de aparición de dichos actores; generando una mirada sobre los modos en los que se construye la diferencia cultural y la historia local en medio del conflicto por parte de las poblaciones indígenas amazónicas.

También la minería ha hecho presencia en el territorio. La relación que ésta ha tenido con las FARC y los militares; así como las negociaciones internas entre pueblos, luego con los mineros, con la guerrilla y con el mismo gobierno, a fin de mantener un orden en el territorio, la comenta *Enokarokí* mediante entrevista personal:

“Las balsas mineras comenzaron a bajar desde La Tagua, despacio, despacio, despacio... hasta el Chorro de Angosturas, por ese pedazo... Un tiempo después, cuando vuelve la guerrilla a Araracuara, a la región, en el 2000, ellos bajan hacia Monochoa; ahí se concentra toda la parte minera. Yo era el presidente del CRIMA; me acuerdo que en una comisión revisaba las balsas mirando cómo manejaban el mercurio. De ahí nosotros decidimos salir al Caguán, a la zona de distensión³⁷, para detener la minería.

Entonces, antes de eso hice un encuentro grande en el territorio miraña reuniendo a las autoridades de: Chorrera, Araracuara, Mirití y Apaporis. Sacamos un documento de “NO a la minería” y también llevamos al Caguán tres propuestas:

- 1. No a laboratorios de cocaína en territorios indígenas.*
- 2. No a cultivos ilícitos en territorios indígenas.*
- 3. No al reclutamiento de jóvenes de los pueblos indígenas.*

Con eso, posteriormente, una comisión integral de todos los que nos habíamos reunido, fuimos a negociar con la secretaria de las FARC en el Caguán. Hubo acuerdos... Frente a los dos primeros puntos dijeron:

-‘No hay problema porque las FARC no es narcotraficante, no se preocupen, nosotros no vamos a cultivar coca en territorios indígenas ni tampoco vamos a permitir laboratorios en territorios indígenas (...).’

Frente al tema de reclutamiento, sacamos a todos los que tenían de la zona, que estaban en la filas (...).

En el tema minero perdimos porque una comunidad de arriba tenía convenio con unas balsas mineras. Entonces lo que nos dijo las FARC fue:

³⁷ Declarada mediante Resolución No. 85 del 14 de Octubre de 1998: "Por la cual se declara la iniciación de un proceso de paz, se reconoce el carácter político de una organización armada y se señala una zona de distensión". Dicha zona de distensión, establecida durante el gobierno de Andrés Pastrana Arango, para adelantar conversaciones de paz entre Gobierno colombiano – FARC, estuvo comprendida por los municipios de: Mesetas, La Uribe, La Macarena, Vista Hermosa (municipios del departamento de Meta) y San Vicente del Caguán (municipio del departamento de Caquetá); en éste último se instaló la mesa de negociaciones de los diálogos de paz. La zona distensión fue abolida en el año 2002 y los diálogos de paz no lograron su objetivo.

-'Vean nosotros respetamos a los pueblos indígenas pero colóquense ustedes de acuerdo porque la misma autoridad de ustedes está haciendo convenio con balseros. Pero también le decimos que nosotros estamos en riesgo y necesitamos plata'.

Entonces, no nos fue bien con ese tema.

Cuando regresamos, al tiempo, las balsas ya bajaron para Aduche, abajo de Araracuara, toda esa zona, controladas por esta gente, las FARC.

En el año 2002, cuando entró Uribe a la presidencia, se acabó la minería. Colocó una militarización total y así la minería se acabó totalmente; pero habían zaqueado todo, mas de 50 balsas. Ellos llegaron en esa época hasta el Quinché. La militarización fue muy berraca, entró gente por el Guaviare, por Leticia, por La Tagua y por La Pedrera; ¿por donde iban a coger, a desaparecer los mineros?, no se que pasó con las balsas, las despedazaron, las escondieron... cuando volví a entrar en el 2003 ya no había minería.

Después de que se fueron los mineros y de que se acabó la minería fue que hubo esas balsitas de los andoke, fue posterior, como en el 2008. Ya había pasado la bonanza, ya no había ninguna balsa. Los andoke se volvieron a organizar y pensaron:

-'Esto es hasta una buena alternativa. ¿Porqué ellos zaquean y nosotros no podemos sacar lo que hay en nuestro territorio?'

Ahí es donde ellos empezaron. La embarraron algunos pueblos. Cuando los andoke dijeron que permitían utilizar motor 4 para no desbarrancar; los resguardos de Nonuya y Villa Azul permitieron motor 8. Ellos contrataron balsas grandes como para desbarrancar y tener más; entonces, no cumplieron con lo que acordaron con las autoridades indígenas. Cuando los resguardos indígenas echaron a las cinco personas que tenían motor 8, ellos se echaron para este lado (el otro lado del río Caquetá), entonces la guerrilla los respaldó a ellos y ahí sí, chao pueblos indígenas. Hubo muchos problemas.

En ese momento alcanzaron a bajar balsas hasta el Parque del Cahuinarí. Las comunidades alcanzaron a recibir buenas bonificaciones de los mineros, pero después ya no le pagaron más a los pueblos indígenas, sino a la guerrilla. Esa es la otra época que vino posteriormente. Esta es como la segunda parte de la minería en nuestro territorio".

Cuando se dio lugar a la iniciativa del pueblo andoke para la extracción organizada de oro, se crearon turnos por familias para que sus integrantes fueran a trabajar en balsas propias ubicadas sobre el río Caquetá; a final de mes se realizaba una reunión para la presentación de cuentas y las ganancias se repartían públicamente entre los núcleos familiares. En el año 2008, tuve la oportunidad de estar en la zona y corroborar cómo

durante dicho periodo, ésta actividad comenzó siendo una opción para generar recursos económicos y cubrir necesidades básicas de la población. Todo funcionaba al interior del resguardo; pero con el tiempo corrió de nuevo la voz de que en ésta zona se encontraba buen oro y bastante, además de no existir restricción institucional. Situación que dio lugar, una vez más, a la llegada de personas ajenas al resguardo, en especial brasileros y gente del interior del país que atrajeron otra oleada de comercio pérfido.

En entrevista a un residente de Araracuara (Cajiao, 2013), expresa: “la idea funcionó bien durante un par de años, estábamos bien organizados, teníamos claro en qué sitios podíamos extraer y en cuáles no. Pensamos incluso que podría ser un proyecto replicable por otras comunidades amazónicas (...) de pronto, en cuestión de pocos meses todo se vino al suelo, no sabemos cómo ni en qué momento empezó a llegar gente de afuera, dos balsas más, luego fueron cinco, diez... ahora no se cuántas puedan ser. Esto se salió de las manos”. El mismo artículo hace una lectura acertada de los hechos respecto a repercusiones ambientales y a la posición soslayada de instituciones del Estado en éstas circunstancias. Verschoor / Torres (2016) analiza las afectaciones de esta nueva economía con respecto al uso de los recursos comunes dentro del Resguardo Andoke de Aduche, desde donde se desdibuja la cosmovisión local y las prácticas tradicionales. Adicional a ello, se ha tenido el grave problema del encarcelamiento de indígenas por trabajar en las balsas mineras y el bombardeo de las mismas sin ningún reparo.

En Heck/Ipenza (2014), se evidencia un análisis de lo inadecuada que es la política pública minera en Colombia, donde se fomenta la gran minería sin que se reconozcan los derechos de los pequeños mineros que mayoritariamente son mineros tradicionales que llevan a cabo la actividad como medio de subsistencia en las zonas rurales; en ello destaca que buena parte de los grupos étnicos del país que llevan a cabo actividades mineras, también lo hacen en la ilegalidad. Plantea la necesidad de formalizar de manera concertada, la pequeña minería con el objeto de lograr beneficios para las comunidades y el propio Estado; de la misma forma que brindar asistencia técnica a quienes lo requieran. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que para los pueblos indígenas amazónicos, la explotación minera de oro no hace parte de nuestras prácticas ancestrales; ya que, éste elemento es parte de componentes sagrados dentro de nuestra tradición. Los casos dentro de territorios indígenas, deben de ser analizados individualmente, al igual que las medidas legales que se asuman.

Éstas han sido, las principales formas de colonización, de invasión, de esclavitud, de exterminio, de irrespeto a nuestros territorios, a nuestra cultura, a nuestra vida, que hemos sufrido los pueblos indígenas de la amazonia colombiana. Todo, solo en el último siglo.

Reconocimiento nacional

En 1979 las comunidades indígenas de La Chorrera deciden iniciar un proceso para confirmar que la tierras si pertenecían legalmente a nuestros pueblos; pues, aunque se nos aseguraba que eran propias, no existía una claridad al respecto. Sorpresa fue, cuando los líderes averiguaron que las tierras no nos pertenecían, sino que pertenecían a la Caja Agraria³⁸. Así, deciden crear una figura organizativa de carácter gremial con el fin de defender el territorio; es cuando surge COIDAM. Con ésta organización, se crearon los primeros cabildos y organizaciones zonales para dar un esbozo político-administrativo que se diera a conocer en las instituciones, tales fueron: COZICH, que acogió a las comunidades de La Chorrera; COINZA, AZIPA y OZINDE, que agruparon las comunidades del Predio Putumayo; todas trabajaron conjuntamente con CRIMA, que agrupa las comunidades de la zona de Araracuara.

Nuestros territorios fueron comprados por el gobierno colombiano en 1939, mediante escritura pública a la *Casa Arana*; empresa que había aprovechando la poca claridad respecto a la definición de las fronteras entre Colombia y Perú. En 1964, terminan de efectuarse los trámites de la compra del territorio y en 1980, éste pasa a formar parte de el Banco Agrícola Hipotecario, la Caja de Crédito Agrario Industrial y Minero (Proceso documentado por Lagos, citado en Rivera, 2013).

En consecuencia a las exigencias al gobierno nacional por el reconocimiento legal al Territorio; el expresidente Virgilio Barco Vargas, con el fin de conservación de la selva amazónica, la reivindicación de los pueblos indígenas y los sistemas propios de salud, educación, justicia, gobierno y cosmovisión propia, toma la decisión política de devolver a nuestros pueblos el territorio que nos ha pertenecido históricamente y que había sido,

38 Entidad bancaria nacional.

desde un siglo antes, usurpado para explotar y esclavizar a nuestros antepasados, siendo escenario de violación a nuestros derechos como pueblos.

Barco Vargas expresó el 23 de abril de 1988, cuando viajó a La Chorrera para la entrega oficial del territorio:

“Aquí están sus tierras queridos compatriotas. Sigán amándolas y cuidándolas como hasta ahora, ya que ellas, como siempre, seguirán siendo su albergue porque solo ustedes conocen sus secretos, sus bondades, sus debilidades y hasta sus más sutiles actitudes (...) Cuanto complace a mi gobierno haber apresurado la culminación de este acto de justicia. Porque éstas tierras han sido su cuna, su hogar, el asiento fundamental de su cultura y donde, por tantos años, sus abuelos y antepasados sufrieron, no solo los rigores de la naturaleza sino los atropellos de nacionales y extranjeros. A esos antepasados rindo hoy un homenaje de gratitud y admiración, por su valentía y tenacidad, pilares útiles para forjar nuestra nacionalidad”.

Con la devolución de nuestro territorio, a la vez se da lugar a la creación del “*Resguardo Predio Predio Putumayo*”, constituido el 5 de Abril de 1988, por el Instituto Colombiano de Reforma Agraria - INCORA, hasta hace un año, Instituto Colombiano de Desarrollo Rural - INCODER³⁹, mediante la Resolución No. 030. El resguardo contaba en ese momento con una extensión de 5'818.702 hectáreas, una población de 2.067 familias conformadas por 10.335 personas (según la misma resolución). Después, mediante la Resolución 1947 del 29 de Septiembre de 2006: “Por la cual se certifica el cumplimiento de la función ecológica de la propiedad de la ampliación del Resguardo Indígena de Predio Putumayo”; se da viabilidad a la ampliación del Resguardo y se certifica su función ecológica. Ubicado en las comunidades del sector del Medio Caquetá; alberga nuestra población autodenominada: “*Gente de Centro*”; entre los se encuentra, el pueblo andoke.

Sin duda, la aprobación legal del Resguardo ha sido el mayor logro, y ha sido éste mismo reconocimiento el que permitió a los pueblos indígenas crear nuevos referentes e impulsar la participación en procesos políticos y en la reivindicación de derechos; lo que se vio

³⁹ Liquidado mediante decreto en diciembre de 2015; inició un proceso de transición de un año, el que se crearon seis nuevas dependencias: 1. la Agencia Nacional de Tierras, 2. la Agencia de Desarrollo Rural, 3. la Agencia para la Renovación del Territorio, 4. el Consejo Superior de Uso del Suelo, 5. el Consejo Superior de Restitución de Tierras y 6. la Dirección de Mujer rural en el Ministerio de Agricultura.

reforzado con la reforma de la Constitución Nacional de 1991⁴⁰, que entre otros puntos que nos favorecieron, consagra:

“*Artículo 330:* De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades”.

Sin embargo, reconocer los derechos de los pueblos Indígenas no es suficiente para asegurar nuestra pervivencia, nuestra cultura y la conservación de ecosistemas amazónicos. Continuamos en una ardua tarea de implementar la legislación, de tal forma que se creen las condiciones necesarias para administrar y autogobernar nuestros territorios de forma intercultural, en compañía del Edo. colombiano; porque aunque nuestra autonomía esté reconocida en un marco constitucional, aún necesitamos que ese reconocimiento se respete por la mismas autoridades, por acuerdos y convenios nacionales e internacionales, e incluso por la misma sociedad colombiana. Aún necesitamos más descentralización en la administración de los recursos públicos, en la implementación y seguimiento a las políticas de desarrollo local y nacional, mas apoyo en nuestros sistemas de producción, educación, salud, organización, derechos territoriales y participación en las rentas nacionales. Que nuestros resguardos, hoy reconocidos como AATI's, puedan llegar a conformarse como ETI's, continúa siendo una meta para los pueblos indígenas amazónicos de Colombia.

Entidades Territoriales Indígenas – ETI's

Las *Entidades Territoriales Indígenas* llegaron a su reconocimiento con la Constitución Nacional de Colombia de 1991, en la que nuestro país se define como un Estado Social de Derecho, unitario, que se reconoce multiétnico y pluricultural; en donde se perfila un régimen general de Ordenamiento Territorial que da transición a autonomías y a la descentralización político-administrativa en el manejo del espacio y control territorial. Con las *ETI's*, se asigna autonomía jurisdiccional, administrativa y presupuestal para la gestión de nuestros intereses y el desarrollo a los Pueblos Indígenas para gobernar y administrar

⁴⁰ La Constitución de 1991 reconoce la justicia de los pueblos indígenas al otorgar y autorizar su ejercicio dentro de su propio territorio (Sánchez, 2001).

nuestros territorios con la misma autonomía otorgada a los municipios, distritos y departamentos (Artículos 286, 288, 329, 330 y 356 de la Constitución Política). De ésta forma, se nos han reconocido nuestros gobiernos propios, se reafirmado nuestra cultura y se promueve el desarrollo integral de los pueblos en un marco jurídico.

Pero la implementación de dicho reconocimiento es aún un camino por recorrer como pueblos, construyendo y reconstruyendo nuestras relaciones con la sociedad occidental, a la vez que procurando mantener una cohesión interna en las comunidades. La implementación de las *ETI's* como proyecto nacional de los pueblos indígenas es un proceso que no es fácil; éste es un proyecto que interesa sobre todo a los pueblos indígenas amazónicos, debido a la concentración cultural y manejo del territorio que aún se mantiene, a la extensión territorial que equivale al 42% del territorio nacional, a los recursos y ecosistemas naturales que aquí se encuentran. La mayoría de pueblos indígenas del centro y norte de Colombia, con procesos históricos y reivindicaciones importantes, con una formación política diferente y con la mayor parte de la población indígena nacional, prefieren optar por la creación de municipios dentro de sus resguardos. En el Amazonas aún forman parte de nuestra división política territorial los corregimientos, que deben definir el limbo político en el que se encuentran; sin embargo, para nuestros pueblos amazónicos, la implementación de los municipios dentro de nuestros resguardos implicaría una mayor ruptura de sistemas de vida culturales. Para que las *ETI's* sean implementadas, debemos llegar a un consenso nacional entre pueblos indígenas y gobierno; concenso que aún no se logra y se ha visto reflejado en que Proyectos de Ley para dicha implementación de normas en materia de Plan de Ordenamiento Territorial (POT), han sido radicados y a su vez archivados diecinueve veces en la Cámara de Representantes. Este es un tema problemático porque en el trasfondo subsiste la desconfianza del blanco frente a la capacidad y competencia del indígena para manejar asuntos públicos, así como se insiste en abandonar la lógica pluriétnica y multicultural en lo que de repensar el mapa político se trata (Monifue Kai Komuya Uai, 2014).

De tal forma, continuamos siendo representados por las *AATI's*, que según el Decreto 1088 de 1993, son entidades públicas de carácter especial, que nos permitirán avanzar hacia la estructura de lo que podrían ser las *ETI's*. Las *AATI's* están conformadas por las organizaciones locales ó cabildos de cada resguardo, quienes ejercen como representantes de las comunidades para concertar con las autoridades municipales y departamentales las políticas públicas que conciernen a nuestros territorios, de forma que

exista una mejor gestión de los recursos y se cubran necesidades reales de las comunidades indígenas.

Debido a esta situación, de conformidad con la Constitución Política de Colombia, el ordenamiento legal vigente y el bloque de constitucionalidad, durante el año 2016 la OPIAC, apoyada por la DAIRM del Ministerio del Interior, ha realizado una consulta previa en tres departamentos amazónicos que que comparten la figura de Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas y/o cabildos, sistemas de Gobierno de los Pueblos Indígenas, en territorios que coinciden con los que se encuentran actualmente como Áreas no Municipalizadas; con el fin de encontrar una alternativa funcional a las entidades indígenas, entre tanto el Estado apruebe la LOOT. De esta forma se propone el Proyecto de Decreto: “Por el cual se dictan las normas fiscales y demás, necesarias para poner en funcionamiento los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales en las áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía”; el cual ya ha sido protocolizado y se encuentra a la espera de firma ministerial para pasar a la etapa de implementación.

Con ésta propuesta trabajada desde las comunidades, las áreas no municipalizadas pasarían a ser entidades de Derecho Público de carácter especial con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa. Se apunta hacia una autonomía fiscal, a la creación de unos Consejos Indígenas, entendidos como la forma de gobierno indígena, con sistemas propios, usos, costumbres y tradiciones que se demarcan de acuerdo al sistema de cada ente territorial en razón de las particularidades dadas por la dispersión geográfica, la alta diversidad cultural y los valores ambientales asociados a cada territorio. Con ello se abastecerán servicios básicos como salud, educación, ambiente, entre otros. Se basa en principios elementales para nuestros pueblos indígenas: desarrollo propio, diversidad cultural y ambiental, gobernabilidad y economía sostenible, autodeterminación, descentralización, protección cultural, equidad social y equilibrio territorial, inclusión y protección, interpretación en favor de la integralidad de los derechos fundamentales colectivos de los pueblos indígenas, prevalencia de los sistemas regulatorios propios y aplicación voluntaria.



Canoa en Río Aduche / Fotografía, Lena Estrada

ESTADO DEL ARTE:

II

RECONOCIMIENTO Y SUSTENTO JURÍDICO PARA LA PROTECCIÓN DEL CONOCIMIENTO TRADICIONAL INDÍGENA

“Nuestra apuesta, mas allá de llevar a la práctica derechos de los pueblos indígenas reconocidos en la Constitución, es confiar a las culturas ancestrales la protección de los ecosistemas vitales para el futuro del planeta y de todos nosotros. Ellos han vivido en esta selva por muchas generaciones y han desarrollado sistemas para manejarla, cuidarla y ser parte de ella. La prueba es que ella está ahí, intacta. Los indígenas desarrollaron culturas en armonía con la naturaleza, se entienden como parte de ella”.

**Juan Manuel Santos - Presidente de la República de Colombia
En Hee Yaia Godo ~ Bakari (2015)**

En el presente capítulo se analiza la eficacia y los alcances de las normas del Estado Colombiano y las normas internacionales que brindan sustento jurídico para la protección del conocimiento tradicional indígena. Inicia con los antecedentes desde donde el concepto toma relevancia en escenarios internacionales hasta la actualidad.

Para fundamentar la protección jurídica del conocimiento tradicional indígena se presenta una revisión de la estructura de la norma desde la dogmática jurídica, los antecedentes en la Constitución Política de Colombia de 1991 y las sentencias de la Corte Constitucional colombiana. Se hace énfasis en la Consulta Previa por la importancia que tiene para el acceso a los recursos naturales y las repercusiones al conocimiento tradicional; además de leyes y decretos que permiten el desarrollo del tema. Se desarrollan los avances que han permitido una planificación basada en la autonomía de los Pueblos Indígenas, tal como lo son los Planes de Vida.

Es importante dar a conocer la teoría del pensamiento jurídico indígena, porque es una elaboración propia de los pueblos indígenas desde épocas milenarias, que se han hecho valer ante el Estado colombiano. Aunque, vamos encaminados en un proceso bajo la teoría del pensamiento jurídico indígena, hasta llegar a una relación de autoridad a autoridad, una relación de gobierno a gobierno con el Estado colombiano; ese ordenamiento cultural que a su vez permite un pensamiento jurídico propio, por el momento tiene problemas en la aplicación, con carencias de fuerza de Ley frente al Estado, porque la sociedad mayoritaria se rige por la Ley escrita y no basta con la palabra. En este sentido se plantean las teorías de La Ley de Origen, Derecho Mayor de los Pueblos y Los Mandatos propios de los Pueblos Indígenas.

Reconocimiento a los conocimientos tradicionales

El concepto de conocimiento tradicional comenzó a tomar relevancia a nivel multilateral cuando la Organización Mundial de Derechos de Propiedad (WIPO) inició un trabajo con la UNESCO para la protección nacional del folclore. En 1989, la FAO se incorporó al debate incluyendo recomendaciones sobre los derechos de las comunidades de campesinos cultivadores. En 1992, en la conferencia sobre la biodiversidad de Río de Janeiro, se firmó el Convenio sobre la Diversidad Biológica que incorporó la necesidad de

promover y preservar el conocimiento tradicional (Perafán 2004). Sin embargo, el alcance de la “protección del conocimiento tradicional, innovaciones y prácticas” contenido en el artículo 8(j) va más allá de establecer normas de protección legal sobre el conocimiento, como lo precisó el Secretario Ejecutivo del CDB (Executive Secretary, Secretariat of the Convention on Biological Diversity 2004 citado en Nemogá, 2014).

Además de los mencionados, los foros globales y regionales que más se han concentrado en el tema de conocimiento tradicional son: la Convención sobre la Diversidad Biológica (CDB), el Foro de las Naciones Unidas sobre Bosques (FNUB), la Organización de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, por sus siglas en inglés), el Protocolo de Bioseguridad, el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas y la Comunidad Andina (CAN), entre los más importantes. La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas - DNUDPI- (2007), reconoce explícitamente en su Art. 31.: 1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales (...). 2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos. Esta medida aprobada por 143 países firmantes, debe ser adoptada en sus sistemas jurídicos como parte del bloque de constitucionalidad por ser un derecho fundamental. El Protocolo de Nagoya (2011), también promueve que los países asuman medidas administrativas, políticas y legislativas respecto al acceso a los recursos genéticos, la protección del conocimiento tradicional y la repartición justa y equitativa de beneficios. Igualmente, la OMPI inició en 2001 un “*Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore*” (IGC) que actualmente, tiene el mandato de negociar un instrumento internacional para la protección de conocimientos tradicionales, expresiones culturales tradicionales y recursos genéticos (Sukhwani, 2012).

La CAN en De la Cruz (2005) considera que “Los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales son todos aquellos saberes que poseen los pueblos indígenas sobre las relaciones y prácticas con su entorno y son transmitidos de generación en generación, habitualmente de manera oral. Estos saberes son intangibles e integrales a todos los conocimientos y prácticas ancestrales, por lo que constituyen el patrimonio intelectual colectivo de los pueblos indígenas y hacen parte de los derechos fundamentales. Visto

desde este alcance, podríamos decir que los conocimientos tradicionales están relacionados con los siguientes saberes y prácticas:

- Ciencias naturales (e.g. biología, botánica, zoología, taxonomía indígena).
- Lingüística, cantos, rituales, danzas y ritmos.
- Curaciones, medicina y farmacología.
- Artesanía, cerámica, tejidos y diseños.
- Manejo de la biodiversidad, desarrollo sostenible, cultivos asociados, agroforestería, manejo de ecosistemas, manejo forestal y manejo de cuencas hidrográficas.
- Conocimiento de uso actual, previo o potencial de especies de plantas y de animales, así como de suelos y minerales, conocido por un grupo cultural.
- Conocimiento de preparación, proceso y almacenamiento de especies útiles.
- Conocimientos sobre conservación de ecosistemas.
- Ceremonias y curaciones realizadas dentro y fuera de su ámbito cultural.
- Sistemas de derecho consuetudinario y valores morales”.

Los derechos sobre los conocimientos tradicionales se reconocen en diversos instrumentos internacionales que sirven de fundamento para el diseño de mecanismos que satisfagan las necesidades e intereses de los pueblos indígenas y en la actualidad son uno de los puntos mas importantes a legislar e implementar en las políticas de los gobiernos. De tal forma, legislaciones como la Peruana cuentan con leyes especiales de protección de los conocimientos tradicionales y expresiones culturales brindándoles una tutela efectiva frente a las posibles infracciones de las cuales pueden ser objeto. En el caso concreto de Costa Rica, la tutela directa es otorgada por medio de la Ley de Biodiversidad, Ley número 7788, la cual protege los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales relacionadas con la diversidad biológica y conocimientos agrícolas y su relación con los recursos para la alimentación y la agricultura; así como los recursos biológicos y genéticos útiles para la industria farmacéutica, de los cuales según estimaciones internacionales, ahorran hasta un 400% en investigaciones de procedimientos farmacéuticos (Miranda 2013). Sólo en Bolivia, la Ley N° 3760 el 7 de noviembre de 2007, ha elevado a éste rango la DNUDPI. En Colombia, el Estado, por medio de la misma constitución política de 1991, aborda la cuestión de las identidades colectivas en igualdad de dignidad y posibilidades, a la vez que produce los mecanismos

para mantenerlas integradas en el orden nacional, integración que se basa en la promoción de la diversidad y el desarrollo autónomo de sus particularidades (Zambrano, 2002); además Sentencias de la Corte Constitucional, la Consulta Previa respecto al acceso a los recursos naturales y las repercusiones al conocimiento tradicional, algunas leyes y decretos, han permitido el desarrollo del tema basándose en la autonomía de los pueblos indígenas; pero aún estamos en la construcción de un camino incipiente hacia la legislación e implementación de medidas que proporcionen protección a los conocimientos tradicionales.

Al respecto, la posición de los pueblos indígenas tiene fundamento en su modo de vida y práctica diaria, documentándose la interrelación entre el conocimiento tradicional y las dinámicas ecosistémicas de los territorios que habitan en estudios realizados en diferentes ecosistemas; cubriendo, desde el Ártico hasta los desiertos en África y desde los Andes hasta los sistemas insulares en el Pacífico, y mostrando la adaptación de los diversos grupos humanos a las condiciones ambientales cambiantes (Infield 2001; Lauer y Aswani 2009; Gombay 2010; Woodley 2010). Sobre los conocimientos tradicionales, y desde la diversidad biocultural adquieren relevancia los referentes conceptuales de los propios pueblos indígenas y de las comunidades cuyos conocimientos se pretende proteger. El Suma Qamaña o el Buen Vivir es la expresión de las aspiraciones de los pueblos indígenas a tener una plenitud de vida, asumiendo el respeto y la responsabilidad con todos los seres de la naturaleza y reconociendo la especie humana como parte de ella. En Ecuador se usa el término kichwa Sumak Kawsay para concebir el Buen Vivir; sin embargo, los elementos nodales de esta concepción coinciden con los principios de otros pueblos indígenas en el sur del continente como describen Uzeda (2009), Huanacuni (2010) y Ascarrunz (2011). Al norte del continente en los pueblos indígenas de Canadá, la concepción Mino bimaadziwin del pueblo Anishinaabe (Ojibwe) se puede traducir como Vivir Bien o Buena Vida (McGregor 2006). En sí, esta concepción reconoce el valor intrínseco de la naturaleza y cada ser vivo por el solo hecho de su existencia (Nemogá, 2014).

En todo este escenario, el territorio desempeña un papel fundamental, convirtiéndose en el eje del debate. Dado que el territorio siempre constituye un referente simbólico, los lugares emblémicos que crearon los seres míticos se convierten en áreas sagradas o áreas de alto respeto, algunas de ellas con normas de manejo muy estrictas que incluyen hasta la prohibición total de visitas, como áreas totalmente intangibles (Rodríguez, 2010). El

territorio *sagrado* es un concepto que ha prevalecido en la simbolización territorial indígena, su incidencia en la organización del uso y manejo del territorio ha permitido caracterizar las relaciones de las comunidades con la tierra, donde el tiempo configura la realidad, que se asemeja con un tejido, que se une al cordón umbilical a través de la mezcla de hilos de colores que aparece sobre el territorio con una sucesión de nombres, figuras y lugares familiares, lugares que tienen nombres y significados, que explican las características, usos, historias y memorias de los acontecimientos con él relacionados. En tal sentido esta sabiduría tiene vigencia en la actualidad para resolver tensiones territoriales entre las distintas entidades, configurando unidades y diversidades, que reflejan el mundo en su complejidad. Así cada piedra es diferente de cualquier otra, cada región es diferente a otra y se articulan a través de semejanzas que constituyen un sistema de relaciones integrados al pensamiento ancestral (Zapata, 2010).

En este sentido, la autodeterminación y los sistemas jurídicos propios, son indispensables para el mantenimiento de la estabilidad de los pueblos indígenas. En la Conferencia Internacional de los Pueblos Indígenas Río+20 sobre el Desarrollo Sostenible y la Libre Determinación (2012), los pueblos indígenas declaran que es un derecho sobre la permanencia y el fortalecimiento: “Definir e implementar nuestras propias prioridades para el desarrollo económico, social, cultural y protección del medio ambiente, sobre la base de nuestras culturas, nuestros conocimientos y prácticas tradicionales, y la aplicación de nuestro derecho inherente a la libre determinación”.

Problema jurídico

Históricamente, desde hace 525 años, los pueblos indígenas en Latinoamérica hemos resistido ante episodios de conquista, colonización y genocidio, los cuales se encuentran caracterizados de forma general en Anival (2012), Corvalan (1999) y Galeano (2004), por los siguientes efectos: 1) La invasión de los españoles fue el descenso de la población indígena y la extinción física y cultural por la forma de explotación a que eran obligados; siendo más gravosa esta situación con la aparición de enfermedades desconocidas y extrañas que terminaron de aniquilar a nuestros pueblos. 2) La imposición de la nueva civilización, como la evangelización por parte del opresor; en consecuencia, apuntando hacia el exterminio de la cultura indígena y con ello la posibilidad de seguir transmitiendo

las prácticas, los conocimientos y la cosmovisión de nuestros pueblos. 3) En cuanto a los territorios del nuevo mundo, denominado por los invasores “Continente Americano”; se adoptaron nuevas de figuras, para legalizar las invasiones por los conquistadores y colonizadores, como la conquista de los territorios para los monarcas españoles, mediante ordenes expedidas por el rey de España, para adquirir tierras para los españoles, desconociendo a los propietarios legítimos, como son los pueblos indígenas que las habitaban desde tiempos inmemoriales. 4) Desde el punto de vista de la “legalización” de las tierras invadidas o apropiadas por los españoles, que se dio con las instituciones socioeconómicas impuestas como el repartimiento (sistema de trabajo forzado impuesto por los españoles a los indígenas en América), la encomienda (consistía en la asignación por la corona española de una cantidad de indígenas a un súbdito español), la mita (sistema de trabajo obligatorio utilizado en América, considerada una “máquina de triturar indios”), los resguardos (tierras donde habitan las comunidades reducidas para el control y explotación de la mano de obra); muestras de legalización, de la invasión, y posterior apropiación del territorio indígena y desde el punto de vista económico, la imposición de los tributos y los trabajos forzados, en sitios como las minas, las haciendas y los ejidos como formas de propiedad comunal.

De forma que, nuestros Pueblos, nuestros territorios, nuestros derechos, nuestra identidad, han sido expuestos a transformaciones producto de dinámicas históricas y de procesos de articulación externos; pero ha sido nuestra resistencia y lucha colectiva la que ha logrado que nos involucremos como actores políticos contemporáneos, proponiendo nuevos retos y dinámicas en el desarrollo económico, social y cultural de los países latinoamericanos, ampliando las fronteras de los Estados nacionales y dando lugar a observar realidades multiculturales. Es así como parte importante de dichos Estados han elevado a rango constitucional los derechos de los pueblos indígenas. De particular relevancia resultan en este sentido las reformas constitucionales impulsadas en Panamá (1971), Nicaragua (1986), Brasil (1988), Colombia (1991), El Salvador (1992), Guatemala (1992), México (1992 y 2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Ecuador (1994 y 1998) y Venezuela (1999) reconociendo a los indígenas sus derechos individuales y/o colectivos (Aylwin, 2002). Análisis sobre éstas dinámicas se recogen en Escobar (2010 y 2007), Muelas (2007), Zambrano (2002), Bengoa (2003), Sánchez (2001), Tarrow (1997), y las posturas en la revisión de procesos de emergencia de movimientos indígenas y resistencia en América Latina como: los mapuches en Chile, los indígenas de Chiapas en México con el movimiento zapatista, los ashaninka en Perú,

los yanomami en Brasil, los aymara en Bolivia, Perú y Ecuador, en el mismo Ecuador el proceso de la CONAIE, en Bolivia los movimientos de organizaciones indígenas de todos los pueblos que han alcanzado la presidencia del país, en Colombia: el CRIC, la ONIC, la OIA, la OREWA, la OPIAC, entre otras.

Sin embargo, la política de sometimiento y explotación no ha cesado, siendo cada vez más sutil. Como lo sustenta Anival (2012), esta violencia y despojo contra los pueblos indígenas que se sigue presentando en la época contemporánea; van desde los despojos de nuestras tierras y territorios ancestrales, el desconocimiento de la identidad cultural, la negación al acceso a la justicia, la negación a la participación democrática, la falta de protección y el aprovechamiento de los conocimientos tradicionales por terceros con fines de explotación comercial. Expone casos de saqueo de conocimientos tradicionales a comunidades locales e indígenas de India, Centro y Suramérica por parte de multinacionales. Sin embargo, también las instituciones, centros de salud, universidades, el mismo Estado violenta el derecho a una propiedad que pertenece a los pueblos indígenas; ya que, no existe control sobre las investigaciones.

Los conocimientos materiales e inmateriales, acumulados con el paso de las generaciones, como es el caso del conocimiento tradicional, considerado como recurso intangible; los conocimientos en el manejo de las plantas medicinales, los recursos de la biodiversidad de los territorios ancestrales indígenas, entre otros, están en peligro de ser saqueados, sin el consentimiento ni la consulta previa con los pueblos indígenas que habitan en estos territorios. Al igual que en el pasado, fueron apropiados indiscriminadamente, han sido trasladados a otros países (RAFI 1994, 1996) y otros han sido patentados por terceros en países extranjeros, como ha sido el caso de la planta de *Yagé* ó *Ayahuasca*, patentada en Estados Unidos que ha dado lugar a un largo proceso jurídico sobre la normativa internacional. Estas apropiaciones ilegales de la biodiversidad, han contribuido a la erosión cultural⁴¹. Actualmente, por influencia de la globalización y la economía de mercado, se han introducido políticas de dependencia hacia el mercado externo, lo que implica una restricción de la autonomía de los pueblos indígenas.

41 Proceso de erosión cultural, entendida como el proceso de pérdida paulatina de los valores etnográficos y etnológicos de las culturas nativas, especialmente los que viven en zonas de frontera, los cuales se enfrentan a la alienación, y la transfuncionalización (la privatización y reduccionismo de la cultura indígena) por parte de la cultura occidental dominante (RAFI, 1994).

La globalización del capitalismo y el mercado, las políticas neoliberales de los gobiernos⁴², las tendencias hacia la privatización del conocimiento tradicional mediante las figuras de propiedad intelectual, como los derechos de autor, propiedad industrial -patentes-, entre otros sistemas, son preocupaciones de nuestros pueblos indígenas. Los conocimientos tradicionales relacionados con la biodiversidad son de gran importancia en los procesos industriales, puesto que según estudios recientes, en las investigaciones de bioprospección el aporte de los conocimientos tradicionales puede significar un ahorro hasta del 400% en dinero y tiempo. Se podría concluir, entonces, que los médicos tradicionales son científicos cuyos saberes se hacen necesarios “para la conservación de los recursos de la biodiversidad y la perduración de los conocimientos tradicionales” (Jacanamijoy, citado en Monroy, 2006); aunque en los debates sobre protección a la propiedad intelectual los conocimientos tradicionales se analizan aisladamente.

En consecuencia, el cuestionamiento hacia las políticas actuales de los Estados frente a los pueblos indígenas, donde se reflexiona sobre las implicaciones de las mismas, pues se consideran como el paso de la apropiación de lo material a lo inmaterial, lo que se denomina actualmente lo intangible, refiriéndose al conocimiento tradicional indígena, y el conocimiento de otros pueblos locales. Además está, la falta de un diálogo de saberes con la ciencia occidental, partiendo de un diálogo jurídico, que permita conocer los sistemas legales tradicionales propios, para que de esta forma se supere la carencia del dialogo frente a la sabiduría de nuestros pueblos indígenas.

Por lo tanto, confiar en las disposiciones externas y de los Estados significa pérdida de autonomía de las autoridades ancestrales; en este sentido, “cuando se dispone de la biodiversidad y el conocimiento, en función del detrimento de la naturaleza, se dispone de la vida de los pueblos” (RAFI, 1996).

Por estas razones, es necesario dar a conocer el funcionamiento de nuestros sistemas de gobierno, nuestros sistemas jurídicos, de forma que se fortalezca y se construya, la base

⁴² Algunos ejemplos sobre la flexibilización de los ordenamientos jurídicos hacia el acceso libre de los recursos de la biodiversidad, que se encuentra en cabeza de los Estados, es el caso del “Régimen Común de Acceso a los Recursos Genéticos” contemplados en la Decisión 391 de 1996, donde se regulan las formas de utilización. El artículo 81, inciso 2º de la Constitución de 1991, también se orienta en esta dirección, dando al Estado vía libre al ingreso y salida de los recursos genéticos y su utilización, conforme al interés nacional. A nivel legal, la explotación, en función de la utilidad y mediante contratos de acceso –Contratos de Licencia de Uso-, en cuanto a la distribución de los beneficios, se regula por medio de contratos accesorios, es decir de contratos que depende de uno principal, dichos contratos implican limitaciones en sus efectos -puntos problemáticos-. La regulación legislativa hacia los denominados Recursos de la Biodiversidad, es decir, la intervención jurídica desde los intereses y enfoques externos es muy tímida, casi inexistente. Las consideraciones jurídicas internas, además, desconocidas para el Estado y la sociedad mayoritaria, tales como la posición de los pueblos indígenas y autoridades ancestrales; están en mora de actuar. Esto deja presente, la ausencia de desarrollo jurídico desde lo tradicional, desde la cosmovisión de los pueblos indígenas y en consecuencia la ausencia de políticas públicas del Estado colombiano.

conceptual de los sistemas legales de protección tradicional, con el objeto de generar estrategias hacia la protección jurídica del conocimiento tradicional indígena, desde la cosmovisión propia, desde donde se garantice el diálogo e intercambio de conocimientos, en especial, el desarrollo colectivo de los pueblos indígenas.

El dialogo de la diversidad jurídica, vista desde los usos y costumbres de los pueblos indígenas, de origen consuetudinario, de cumplimiento obligatorio para el Estado colombiano, representada en las diferentes leyes y mandatos que son producto de la legislación interna realizada por las Autoridades Ancestrales, a su vez representadas en los Caciques, Mayores, Cabildos indígenas u otra forma de representación de acuerdo a la forma de organización de cada pueblo. Esta diversidad jurídica, es el instrumento que nos permite permanecer en el tiempo y en el espacio, nos permite pervivir, resistir, recuperar, defender y proteger el territorio, la cultura, los usos y costumbres, la autonomía, y el conocimiento tradicional, nos permite superar los *prejuicios* establecidos durante más de cinco siglos por el sistema occidental.

Con base en esta problemática se formulan preguntas en relación a la Protección Jurídica del Conocimiento Tradicional de los Pueblos Indígenas de Colombia y para el caso específico de la comunidad indígena Andoke de Aduche; las cuales permiten buscar algunas respuestas referentes al tema de la protección del conocimiento tradicional: 1. ¿Cuáles son los alcances de las normas nacionales e internacionales sobre la Protección Jurídica del Conocimiento Tradicional de los Pueblos Indígenas de Colombia?; 2. ¿Es eficaz la norma del Estado colombiano en relación a la Protección del Conocimiento Tradicional de los Pueblos Indígenas de Colombia?; 3. ¿Qué tipo de principios y de conocimientos tradicionales se pueden proteger mediante las normas nacionales e internacionales?; 4. ¿Qué principios culturales existen actualmente y son conocidos por los Pueblos Indígenas de Colombia para la protección del Conocimiento Tradicional?; 5. ¿Qué principios culturales de la comunidad indígena Andoke de Aduche existen para la protección del Conocimiento Tradicional ante las amenazas que afectan a este Pueblo Indígena?; 6. ¿Cuál es el origen del pensamiento jurídico indígena del Pueblo Andoke de Aduche que le permite proteger su conocimiento tradicional?; 7. ¿Existe pensamiento jurídico del Pueblo Andoke de Aduche que permita proteger los Conocimientos Tradicionales ante la amenaza de las influencias externas?; 8. ¿Cuáles son las diferencias entre el pensamiento jurídico Andoke de Aduche y las normas nacionales e

internacionales de protección del conocimiento tradicional indígena?. Preguntas que se irán esclareciendo en el desarrollo del texto.

Normatividad de protección al conocimiento tradicional y prácticas indígenas en Colombia

Sobre la estructura del derecho al conocimiento tradicional

En Sánchez/Pardo (2000), Escobar (2005), Anival (2012), se respalda la estructura del derecho al conocimiento tradicional desde el punto de vista de la clasificación dogmática en materia de derechos. De acuerdo a ello, presenta las siguientes características: 1) es un derecho reaccional porque responde a los ataques y a las coyunturas de los acontecimientos, sociales y políticos frente al Estado; 2) es un derecho de libertad porque proclama la autonomía de los pueblos indígenas; 3) es un derecho de prestación porque impone derechos y obligaciones para la protección de la dignidad humana, la dignidad de los pueblos indígenas. En cuanto a las características del conocimiento tradicional indígena, Anival (2012) alude a que el derecho al conocimiento tradicional de los pueblos indígenas es un derecho de estructura compleja; en el este sentido que reúne varias facetas de otros derechos que se establecen de acuerdo al enfoque, como lo es el derecho social, cultural, económico o colectivo.

El derecho al conocimiento tradicional conforme a revisión más detallada de la norma desde la jurisdicción ordinaria del Estado colombiano, tiene las siguientes características:

- Forma un conjunto de conocimientos y prácticas.
- Tiene una connotación colectiva.
- Tiene una utilidad socio-económica.
- Perdura en el tiempo
- Goza de un enfoque cultural.
- Permite la preservación de la identidad cultural de las comunidades.
- Se origina, preserva y se transmite en una comunidad tradicional, y a través de las generaciones, a veces mediante los sistemas consuetudinarios de transmisión de los conocimientos.

- Tiene carácter de derecho fundamental. Este punto es desarrollado por la Honorable Corte Constitucional de Colombia, manifestando que el derecho al conocimiento tradicional, es un derecho que se encuentra ligado a la cosmovisión cultural y a la identidad, a la preservación cultural y física de la comunidad; por tanto, es un derecho fundamental que dota su exigibilidad de la dignidad humana, reconocido a su vez por la Constitución Nacional en los Art. 143, 744 y 70⁴⁵. Este punto se amplía mas adelante, donde se referencian las diferentes sentencias encontradas hasta el momento, que refrenda nuestro planteamiento como derecho fundamental.

Antecedentes jurídicos del conocimiento tradicional indígena

Teniendo en cuenta las normas que establece el Estado colombiano para la protección del conocimiento tradicional indígena, se encuentran los siguientes antecedentes:

- Desde el marco normativo de la constitución de 1991, se establece al Congreso de la República la función de regular el régimen de propiedad industrial, patentes, marcas y otras formas de propiedad intelectual (artículo 150, numeral 24^o, Constitución Política de Colombia). Se hace referencia a otras formas de propiedad intelectual, como el conocimiento tradicional indígena; por tanto, se puede establecer, que el Estado ha configurado el derecho de propiedad intelectual donde reconoce además, otros sistemas de protección que tienen el mismo valor jurídico. De tal forma, se pueden plantear los denominados Sistemas Legales de Protección Tradicional que están presentes en el Pensamiento Jurídico del Pueblo Indígena. El artículo 81, señala que es deber del Estado regular el ingreso, salida y utilización de los recursos genéticos del país, de acuerdo con el interés nacional; así como la planificación del manejo y aprovechamiento de los recursos naturales para garantizar su desarrollo sostenible, como se enuncia en el artículo 80 del mismo texto. El artículo 63, estipula que las tierras comunales de los grupos étnicos tales

43 El Art. 1 de la Constitución Política de Colombia se refiere al respeto de la Dignidad Humana, la dignidad de los Pueblos Indígenas de Colombia.

44 El Art. 7 de la de la Constitución Política de Colombia se refiere a la protección de la Diversidad Étnica y Cultural de la Nación colombiana.

45 El Art. 70 de la Constitución Política de Colombia se refiere al derecho a la Diversidad Cultural como fundamento de la nacionalidad colombiana.

como resguardos son bienes de uso público, imprescriptibles, inembargables e inalienables. El artículo 79 dispone que sea obligación del Estado proteger la diversidad e integridad del ambiente, conservar las áreas de interés ecológico y fomentar la educación para el logro de estos fines. El artículo 330, se refiere al aprovechamiento de los recursos naturales en territorios indígenas; específicamente, su numeral 5º, a la función de nuestras autoridades de velar por la preservación de los mismos. Los artículos 7º y 8º sobre la obligatoriedad del Estado en la protección de los valores culturales y naturales. El artículo 68, sobre el derecho de los integrantes de los grupos étnicos a una formación que respete y desarrolle nuestra identidad cultural. Además, Colombia se reconoce como país, multiétnico y pluricultural, donde las lenguas y dialectos son también oficiales en nuestros territorios, la enseñanza debe ser bilingüe (artículo 10) y reconoce a nuestros pueblos indígenas los derechos de autonomía territorial, económica, política y cultural.

- La Ley 21 de 1991; ratifica el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, que en su Artículo 7 numeral 4º, establece: “Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que lo habitan”. Este artículo hace especial referencia a la preservación y protección del medio ambiente y el territorio que se encuentra a cargo del Estado, con la participación de los Pueblos Indígenas. Dando lugar, a la creación de espacios de participación y consulta.
- Artículo 13 numeral 1º; establece que los gobiernos deberán respetar, la importancia que tienen las tierras o territorios para las culturas y valores espirituales de los pueblos indígenas en su relación con el territorio, especialmente los aspectos colectivos de esa relación. En este artículo, se enuncia aquello que viene a ser el conocimiento tradicional en términos de los valores espirituales; el cual va relacionado directamente con el Territorio como propiedad colectiva de nuestros pueblos.
- Artículo 13 numeral 2º; define el concepto de Territorio, como lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos indígenas ocupamos o utilizamos. Se hace relevante la *diferencia entre tierra y Territorio*. Para nuestros pueblos indígenas, la tierra simplemente, se entiende como el espacio geográfico o

lo material, es decir, lo que se contempla dentro del término de “biodiversidad”. El Territorio, va asociado al conocimiento tradicional, siendo inseparable la espiritualidad y el territorio; porque el conocimiento tradicional implica la relación con la naturaleza, que separándolos pierden la noción integral o la visión en conjunto del *pensamiento indígena*.

- Artículo 14 numeral 1º; reconoce el derecho de propiedad y posesión de los Territorios que tradicionalmente son ocupados. Además, dicta que, los gobiernos deberán tomar las medidas necesarias para determinar las tierras que los pueblos indígenas ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión (artículo 14 numeral 2º).
- Artículo 14 numeral 3º; habla de la creación de los procedimientos adecuados, en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.
- Por último, están los derechos de los pueblos a los recursos naturales existentes en los Territorios, los cuales se deberán protegerse. Dichos derechos comprenden, el *derecho de los pueblos a participar en la utilización, administración* de los recursos naturales (Artículo 15).
- En 1993 con la Ley 99 se crea el Ministerio de Medio Ambiente. Relevante en materia, el artículo 67, estableciendo que los Territorios Indígenas tendrán las mismas funciones y deberes definidos para los municipios en materia ambiental.
- La Ley 23 de 1982 sobre derechos de autor asume que el arte indígena es parte del patrimonio cultural.
- Le Ley 397 de 1997, por la que se crea el Ministerio de Cultura y se dictan disposiciones sobre patrimonio cultural, garantiza a los pueblos indígenas el derecho a conservar, enriquecer y difundir nuestra identidad y patrimonio cultural.
- El Decreto 1320 de 1998, por el cual se establece la consulta previa a las comunidades indígenas y negras para la explotación de sus recursos. Respecto a éste, en ocasiones se ha asumido que no aplica para la protección de pueblos

indígenas en casos específicos en los que deben primar los derechos fundamentales como el derecho a la vida, a la integridad física y conexos con ellos el derecho a la salud y a un medio ambiente sano (SU383/03, referente a los cultivos ilícitos).

- Decreto 1396 de 1996, por medio del cual se crea la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CDDHHPI), de carácter vinculante; ésta comisión debe contemplar, para los pueblos indígenas, los derechos ambientales, los cuales hacen parte de los derechos de tercera generación.
- El Decreto 1397 de 1996, por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (CNTI) y la Mesa Permanente de Concertación (MPC) con los pueblos y organizaciones indígenas. Aunque la CNTI prioriza temas de saneamiento, amplización y constitución de resguardos; todos los temas relacionados con biodiversidad y conocimientos tradicionales deberían ser abordados por ésta comisión. Por otro lado, respecto a la MPC no se declara específicamente, que es de carácter vinculante, debilitando la CDDHHPI. Actualmente el gobierno traza las políticas dentro de éstos dos espacios.
- La Ley 160 de 1994 por medio de la cual se crea al Sistema Nacional de Reforma Agraria.
- Los procedimientos de permisos que conciernen a pueblos indígenas como: los permisos de investigación científica en Diversidad Biológica (Res. 0068 del 2002. Decreto 309 de 2000, artículo 25), los permisos de uso de los recursos naturales, los contratos de acceso a recursos genéticos (Decisión 391 de 1996, el CDB, artículo 81 de la C.P., la Resolución 620 de 1997), entre otros.
- La certificación de la función ecológica de la propiedad de los resguardos indígenas (Ley 1152 de 2007, C.P. Artículo 58).

Este contenido normativo, es el inventario de las normas en el cual la Constitución de 1.991 es amplia y generosa con nuestros pueblos indígenas. Sin embargo; en muchas ocasiones dichas normas se hacen inaplicables por la falta de políticas públicas y planes de acción que permitan su desarrollo no solo normativo sino en la conciencia de los servidores públicos del Estado, los ciudadanos y todos los grupos sociales que integran

nuestro país. La implementación de éstas normas, es un proceso público e intercultural que debe realizarse mediante procedimientos apropiados, donde que los pueblos indígenas tengamos la suficiente ilustración sobre el alcance de cada una de las medidas a tomar.

Convenio de Diversidad Biológica

El Convenio sobre Diversidad Biológica -CDB-, firmado en Río de Janeiro el 5 de Junio de 1992 durante “La Cumbre de la Tierra”⁴⁶; es el convenio marco de las Naciones Unidas y uno de los instrumentos más importantes para nuestros pueblos indígenas y comunidades tradicionales en materia de reconocimiento y protección de saberes, específicamente el artículo 8 (j), que establece: *“los estados partes deberán respetar, preservar y mantener los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la protección ambiental y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y practicas y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de ese saber se compartan equitativamente”*.

Cada parte contratante, en la medida de lo posible y según proceda, *“Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las practicas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente”*.

De ésta forma, el Convenio compromete a los Estados Miembros a reconocer y proteger los conocimientos, innovaciones y prácticas de comunidades indígenas y locales asociados a la conservación de recursos biológicos. De la misma manera, cada parte

⁴⁶ Esta actividad estuvo encaminada a integrar el medio ambiente en planes de desarrollo, así como lograr un equilibrio justo en las necesidades económicas, sociales y ambientales para los diferentes sectores de la sociedad, sobre la base de necesidades e intereses comunes.

contratante debe elaborar estrategias, planes o programas para la subsistencia de la diversidad biológica; así como crear mecanismos de participación para los sectores afectados por dicho tema.

El Convenio de Diversidad Biológica -CBD- ha sido aprobado en Colombia mediante la Ley 165 de 1994, donde se establece que el Estado:

“Protegerá y alentará la utilización consuetudinaria de los recursos biológicos, de conformidad con las prácticas culturales tradicionales que sean compatibles con las exigencias de la conservación o de la utilización sostenible”.

Esto quiere decir que los pueblos indígenas somos los dueños naturales de estos recursos de la diversidad biológica, tenemos la misión de la protección y conservación de los usos y costumbres ante las amenazas de la apropiación del componente material e inmaterial, para fines comerciales y para fines de la globalización. Esto incluye el conocimiento tradicional indígena y los recursos de la biodiversidad tangibles e intangibles conexos a éste.

Decisión Andina 391 de 1996

La Decisión Andina 391 de 1996, de la Comisión del Acuerdo de Cartagena, establece el Régimen Común de Acceso a los Recursos Genéticos; pretende preservar, utilizar de manera sostenible el patrimonio genético y biológico de la región, con el fin de proteger los conocimientos, las innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales, asociadas a los recursos genéticos.

Dentro de las consideraciones generales de este acuerdo se encuentra:

- La diversidad biológica, los recursos genéticos, los conocimientos, innovaciones y prácticas tienen gran valor estratégico en el contexto internacional.
- Se reconoce la contribución histórica de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales a la diversidad biológica, su conservación, desarrollo y la utilización sostenible de sus componentes, así como los beneficios que dicha contribución genera.

- Considera la interdependencia importante por la relación que se genera entre las comunidades y la diversidad biológica, en función de la conservación y el desarrollo económico y social; aplicable al caso de pueblos indígenas que habitamos los diferentes países.

- Se reconoce el valor económico de los recursos genéticos, como fuente primaria de productos y procesos para la industria. A la vez, se regula el acceso a los recursos genéticos y sus derivados, con la intención de crear condiciones para una *participación justa y equitativa de los beneficios*, producto de estas apropiaciones. Este Régimen Común de Acceso a los Recursos Genéticos es la figura jurídica que determina que por medio de los *contratos del Estado* y los *particulares interesados*, se puede acceder a los recursos genéticos y sus componentes asociados, mediante los contratos de licencia de uso del componente intangible del Conocimiento Tradicional.

- Se plantea un régimen especial de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales; específicamente propone la participación justa y equitativa de los beneficios como consecuencia de los accesos y mediante el reconocimiento y valoración de los recursos genéticos, sus productos derivados y su componente intangible asociado.

- Relevante es el reconocimiento de la autonomía de las comunidades sobre nuestro *patrimonio intelectual*; “se reconocen y valoran los derechos y la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales, sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales asociados a los recursos genéticos y sus productos derivados” (Decisión 391, Art. 7º). Sin embargo se excluyen, el intercambio de estos recursos que realicen las comunidades con base en prácticas consuetudinarias (Decisión 391, Art. 4º).

Sentencias de la Corte Constitucional

La Honorable Corte Constitucional colombiana, como máxima autoridad en materia Constitucional, ha emitido órdenes y conceptos respecto a nuestros pueblos y territorios. En Zambrano (2005) se presentan los principales temas abordados:

- Derechos fundamentales de los pueblos indígenas.
- Derecho de la diversidad étnica y cultural.
- Derecho a la autonomía de los pueblos indígenas.
- Derecho a la jurisdicción especial indígena.
- El debido proceso en pueblos indígenas.
- Sanciones y penas de la jurisdicción indígena.
- Derecho a la consulta previa.
- Derecho al territorio y a los recursos naturales.
- Derecho a la adecuación institucional.

Las altas cortes han reconocido el Conocimiento Tradicional Indígena como Derecho Fundamental, teniendo como base el valor de los usos y costumbres de los pueblos indígenas; es decir, los derechos basados en el derecho consuetudinario, que para el caso de los pueblos indígenas de Colombia es el “La Ley de Origen y el Derecho Mayor”⁴⁷; los cuales son una expresión fundamental y genuina, protegida jurídicamente para garantizar la pervivencia de los pueblos indígenas. La Corte ha expresado que la Constitución de manera específica reconoce el valor jurídico de las costumbres cuando se refiere a las comunidades indígenas. En efecto, dispone el artículo 330 de la Carta: “De conformidad con la Constitución y las Leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según *los usos y costumbres* de sus comunidades...”. La fuerza prescriptiva de los *usos y costumbres* de las comunidades indígenas se releva aún más en el artículo 246 de la C.P. que señala: “Las autoridades indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de

⁴⁷ Para lo que se puede revisar la Sentencia C-486 de 1993. En lo pertinente, esta Sentencia, establece las formas de interpretación del ordenamiento jurídico, cuya aplicación del Derecho es de acuerdo a la propia conciencia y convencimiento del Juez como órgano autónomo e imparcial desligado de toda injerencia de los demás poderes del Estado, mediante las reglas de la sana crítica, con la aplicación preferente de la Constitución, frente a las normas incompatibles o contrarias a la Constitución Política de Colombia. En este escenario aparece la costumbre como fuente del Derecho, en el cual la Costumbre aporta al sistema jurídico la flexibilidad y efectividad para la aplicación a los casos concretos; en este caso es, el valor jurídico de los usos y costumbres donde el Conocimiento Tradicional hace parte de la cosmovisión de los Pueblos Indígenas Ancestrales de Colombia. También aplica para este punto, Ley 89 de 1890 sobre la forma como deben ser gobernadas las comunidades indígena en relación a la población y el territorio. Y la T-049 de 2013, se refiere al *derecho a guiarse por sus usos y costumbres*. En el cual se reconoce el derecho a la Educación Propia Indígena o Étnoeducación, mediante el nombramiento de Étnoeducadores indígenas que pertenecen al interior de su territorio indígena.

conformidad con *sus propias normas y procedimientos*, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional”.

Así mismo, en Sentencia C-519/94, la Corte evidencia un particular interés e importancia sobre algunas normas, relativas al CDB, en particular al literal (j) del artículo 8º. Señala que, de acuerdo con el estudio RAFI (1994), un "80% de la población mundial depende de los conocimientos autóctonos para satisfacer sus necesidades medicinales y al menos la mitad de los habitantes del mundo dependen de conocimientos y cultivos indígenas para sus suministros alimentarios". Desde ahí, se evidencia la importancia de los conocimientos tradicionales tanto para los pueblos indígenas como para la comunidad internacional en materia de las medicinas y los alimentos a nivel internacional.

En la misma Sentencia, se señala: “La Carta Política, en sus Artículos 329 y 330, consigna los mismos intereses que se prevén en el CDB, donde dispone que los territorios indígenas podrán gobernarse según sus usos y costumbres, pero que una de las principales funciones de sus autoridades será: *‘Velar por la preservación de los recursos naturales’* (Art. 330-5). En igual sentido, el párrafo de la disposición citada establece que la explotación de esos recursos se hará *‘sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas’*, para lo cual el Gobierno Nacional tendrá la responsabilidad de propiciar la participación de esas comunidades en las decisiones que para tal efecto se adopten. Con todo, la Corte entiende que la explotación de los recursos naturales en la comunidades indígenas, de acuerdo con los términos que establece la Constitución y el Convenio de Diversidad Biológica, en donde abarca no sólo cualquier actividad que implique la extracción material de esos recursos -desde los hidrocarburos y minerales hasta las riqueza genética- sino también las decisiones que comprometan política, económica, cultural o socialmente el conocimiento que los indígenas tengamos sobre la utilización y preservación de esos recursos. Teniendo en consideración el enorme capital ecológico de nuestro país, reviste la mayor importancia que el Gobierno Nacional preste toda su atención al momento de deliberar en los foros internacionales, respecto la conveniencia de establecer un régimen de propiedad intelectual en materia de diversidad biológica, pues en él debe gozar de protección especial el conocimiento tradicional de las comunidades indígenas, lo cual, por lo demás, tiene respaldo en el deber del Estado de proteger el patrimonio natural y ecológico de la Nación (Art. 8º. y 72 C.P.)”.

Fundamentos constitucionales y legales de la Consulta Previa

La Consulta Previa es para nuestros pueblos indígenas de Colombia, otro de los elementos de protección jurídica del Conocimiento Tradicional, con la que se contrarrestan atropellos y se previene la vulneración de derechos en nuestros territorios. Es en sí misma un derecho fundamental, constitucional colectivo que tenemos los pueblos indígenas para poder decidir sobre medidas judiciales y administrativas, sobre la realización de proyectos, obras o actividades dentro de nuestros territorios, buscando de esta manera proteger nuestra identidad cultural, social y económica y garantizar el derecho a la participación; con este mismo fin es un proceso de carácter público, especial y obligatorio. Aunque está definida con normas y jurisprudencia tanto internacional como colombiana, éstas son demasiado generales y los procedimientos aún no han sido desarrollados. Sin embargo, los Estados deben contar con la flexibilidad legislativa para amoldarse a cada caso en concreto.

La Consulta Previa con pueblos indígenas y comunidades étnicas ha pasado a tener un lugar protagónico en el derecho y las sociedades latinoamericanas. Desde México hasta Argentina, pasando por Guatemala, Panamá, Colombia, Ecuador, Brasil, Perú y Bolivia se han multiplicado leyes, reglamentos, litigios y disputas relacionadas con proyectos económicos o regulaciones que afectan a las comunidades étnicas y que, por tanto, deben ser sometidas al proceso de consulta creado por el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) Rodríguez/Orduz (2012).

Para darle fundamento jurídico a este tema, se recurre a la normatividad constitucional, la cual se delimita o se retoma a lo que la Constitución de 1991 establece como *principio en relación a los fines del Estado*; que es la de facilitar la participación de los individuos y los pueblos de todas las decisiones que los afecten, especialmente en la vida económica, política, administrativa y cultural de la Nación (Art. 2º, C.P.). Este concepto es la parte inicial en el desarrollo del concepto de Consulta Previa a nivel Constitucional.

La Constitución también señala que debe realizarse la Consulta Previa cuando se trate de la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas, la cual se realizara *sin desmedro de la integridad social, cultural y económica* de los pueblos indígenas. En las decisiones que se adopten respecto dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de los respectivos pueblos indígenas (Art. 330, C.P.).

Uno de los temas importantes en el que avanza la Constitución Política de 1991, frente a la anterior Constitución de 1886, es el gran cambio que se dio en materia de reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país. Así, desde su primer artículo, la Constitución prescribe: "*Art. 1º. Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República Unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, **participativa y pluralista**, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general*". Se infiere entonces, la expresa aceptación de la existencia de diversas formas de comportamiento social correspondientes a cada una de las sociedades que conforman nuestro país, haciendo más relevante la participación, lo cual hace un Estado más legítimo y menos legal en la aplicación de la justicia a sus integrantes.

Siguiendo el articulado de la Carta Constitucional, encontramos el artículo 7º en el que de manera más precisa se consagra: "*El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana*"; principio apoyado entre otras, en la SU-510/98. Este postulado no se quedó enunciado solamente en este artículo sino que, en el caso de los pueblos indígenas, el reconocimiento de la diversidad y la necesidad de su implementación se hace visible en otros apartes de la Constitución; así: "El artículo 8º hace relación a la protección de las riquezas culturales y naturales de la Nación; el Artículo 10 se adopta el uso oficial de las lenguas y dialectos indígenas; en el Artículo 13 se prohíbe la discriminación positiva a favor de los grupos minoritarios o marginados; en el Artículo 63 se otorga el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables de las tierras comunales de grupos étnicos; mediante el Artículo 68 se garantiza el derecho de los grupos étnicos a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural; con el Artículo 70 se determina a la cultura como fundamento de la nacionalidad, a través del Artículo 72 se brinda protección del patrimonio cultural de la Nación; el Artículo 96 otorga la doble nacionalidad para los indígenas de zonas de frontera; en el Artículo 171 se da participación a los indígenas en el Senado de la República; a través del Artículo 176 se abre la posibilidad a estas comunidades de participar en la Cámara de Representantes; con los Artículos 286 y 329 se determina que los territorios indígenas son entidades territoriales y se les brinda protección; el Artículo 330 reglamenta el gobierno en los territorios indígenas; en el Artículo 357 se da participación de los resguardos indígenas en los ingresos corrientes de la Nación, y el Artículo transitorio 56 facultó al Gobierno dictar

normas relacionadas con el funcionamiento de los territorios indígenas” (Arbeláez, 2004). Este último, facultó al Gobierno Nacional para dictar normas relativas al funcionamiento de los Territorios Indígenas mientras se expide la Ley a que se refiere el artículo 329 de la Carta (Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial -LOOT-); así, el Gobierno expidió el Decreto 1088 de 1993, por medio del cual reglamentó la creación de las Asociaciones de Autoridades Tradicionales y Cabildos Indígenas, que en sus artículos 2° y 3° estableció el carácter y las funciones de las Asociaciones en los siguientes términos: artículo 2°, *“Naturaleza Jurídica. Las asociaciones de que trata el presente Decreto, son entidades de derecho público de carácter especial, con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa”*.

Lo importante del reconocimiento que se hace en la Constitución Política de Colombia, como un país en el que conviven más de una etnia y cultura, no radica solamente en que se encuentra en la norma de mayor jerarquía; sino en que los Artículos que lo contienen se ubican en el título de los principios fundamentales, es decir de las normas que deben ser aplicadas con especial preferencia por los diferentes operadores jurídicos (Arbeláez, 2004). Al lado de este articulado que tiene relación directa con los pueblos indígenas, encontramos otros principios importantes como la consagración del derecho a la igualdad y el principio llamado *“diferenciación positiva”*, cuyo contenido señala la obligación de adoptar medidas especiales para la atención de sectores discriminados o marginados, en los que claramente caben los pueblos indígenas.

Según la Jurisprudencia de la Corte Constitucional, la Carta Política además de reconocer y proteger la diversidad étnica y cultural de la Nación, reservó en favor de las comunidades indígenas una serie de prerrogativas que garantizan la prevalencia de su integridad cultural, social y económica, como son: la capacidad de autodeterminación administrativa y judicial, la consagración de nuestros Resguardos como propiedad colectiva de carácter inalienable y de los territorios indígenas como entidades territoriales al lado de los municipios, los distritos y los propios departamentos (ST-188/93; ST-380/93; T-007/95; SC-104/95; ST-349/96; ST-496/96; SU-039/97).

Unas de las reglas más importantes que la Corte Constitucional ha establecido a favor de los pueblos indígenas, en relación con el derecho a la autonomía es: “Solo con un alto grado de autonomía es posible la supervivencia cultural: La de la maximización de la autonomía de las comunidades indígenas y por lo tanto, la de la minimización de las

restricciones a las indispensables para salvaguardar intereses de superior jerarquía” (ST-496/96). En otro apartado: “Ni el gobierno nacional ni las autoridades eclesiásticas, ni ninguna autoridad en general, están autorizados por la Constitución para intervenir en la esfera del gobierno y de la jurisdicción indígena” (C-027/93; C-139/96).

La autonomía política, jurídica, administrativa, fiscal y financiera reconocida a las comunidades indígenas por el constituyente, debe ejercerse dentro de los estrictos parámetros señalados por el mismo texto constitucional: de conformidad con sus usos y costumbres, siempre y cuando no sean contrarios a la Constitución y a la Ley, de forma que se asegure la unidad nacional. Esto supone que al ponderar los intereses que puedan enfrentarse en un caso concreto al interés de la preservación de la diversidad étnica de la Nación, sólo serán admisibles las restricciones a la autonomía de las comunidades cuando se cumplan las siguientes condiciones: 1. Que se trate de una medida necesaria para salvaguardar un interés de superior jerarquía; 2. Que se trate de la medida menos gravosa para la autonomía que se les reconoce a las comunidades étnicas.

No obstante, la conformación y delimitación de los territorios indígenas de que tratan los Artículos 329 y 330 de la Carta Constitucional, está supeditada a la expedición de la LOOT (aún no expedida). Sin embargo; existe un reconocimiento constitucional y desarrollos legales sobre el acceso de los territorios indígenas a las competencias, facultades, funciones y algunos recursos propios de las entidades territoriales de la República, como es el caso del derecho de los Resguardos Indígenas a recibir recursos del Sistema General de Participaciones -SGP- (Art. 286 C.P), estos recursos financieros son los girados a los resguardos legalmente constituidos para la inversión en programas de salud, educación, desarrollo agropecuario y saneamiento básico en los resguardos indígenas.

En consecuencia a lo anterior, los pueblos indígenas, representados en las Autoridades Tradicionales -Cabildos-, en los Resguardos y Territorios son entidades públicas de carácter especial según el Decreto 1088 de 1993 (por la que se regula la creación de Asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas; con capacidad de contratación pública con el Estado colombiano); así mismo, ejercen funciones públicas administrativas, legislativas y jurisdiccionales, de conformidad con lo establecido en los

artículos 7, 246, 286, 287, 329 y 330 de la Constitución Política. Además, se hace la especialidad en el reconocimiento en el Decreto 2164 de 1995, definiendo a los cabildos en el Artículo 2 como: "...una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad...".

Posteriormente, para el caso de la Consulta Previa a nivel legislativo en Colombia se cuenta con el Decreto 1320 de 1998 y el Decreto 2613 de 2013; emitidos en perspectiva de reglamentar la CP volviéndose parámetros para su aplicación con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales dentro de nuestros territorios. Dichos decretos han sido bastante polémicos en su aplicación por la carencia de legitimidad; ya que, han sido aprobados sin la consulta a las comunidades indígenas y se ha dado lugar a una mala utilización con procedimientos inapropiados de estos instrumentos jurídicos, que han y continúan legalizando lo injusto e ilegal.

Además, a falta de una debida Ley estatutaria que recoja lineamientos internacionales y que haya sido previamente consultada con los pueblos indígenas; como paso previo a la presentación de un proyecto de la mencionada Ley que aborde integralmente el tema, tenemos también las Directivas Presidenciales:

- No. 01/2010, sobre la garantía del derecho fundamental a la CP de los grupos étnicos nacionales.
- No. 10/2013 que establece una guía para la realización de la CP.

Las Directivas Presidenciales dirigidas específicamente a despachos ministeriales y directores de departamentos administrativos (No. 10/2013), vicepresidente de la República, superintendentes, directores, gerentes y organismos del sector central y descentralizado del orden nacional (No. 01/2010), *no son de carácter vinculante y en la práctica, son una violación a la CP*. Aunque las Naciones Unidas, a través del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial⁴⁸, el Comité de Derechos Económicos,

⁴⁸ Naciones Unidas, *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial*, CERD/C/COL/CO/14, 28 de agosto de 2009, Párr. 20.

Sociales y Culturales⁴⁹ y el Comité de Derechos Humanos⁵⁰, han recomendado al Estado colombiano reformar la reglamentación de la consulta conforme a los estándares internacionales, el gobierno mantiene la aplicación del decreto 1320 de 1998 y la directiva 001 de 2008⁵¹, los cuales no se ajustan a dichos estándares. Al mismo tiempo, frecuentemente funcionarios gubernamentales de alto nivel se han manifestado públicamente para desacreditar el derecho a la consulta y el consentimiento previo libre e informado (Bustillo, 2015). De igual manera, Gallón (2010) en análisis realizado por la CCJ respecto a la Directiva No. 01/2010, resalta que ésta no asume principios y estándares internacionales sobre la materia establecidos en el Convenio 169 de la OIT, no recoge principios determinados por la jurisprudencia constitucional, no ha sido consultada con los pueblos sobre los que tiene incidencia, es una violación a la aplicación de derechos fundamentales y los resultados de su implementación no son tenidos en cuenta si la comunidad estuviese en contra del desarrollo de los proyectos. En tanto solicita se revoque dicha Directiva, se adelante el trámite señalado en la Constitución, se asuman las obligaciones de Convenios internacionales y se tengan en cuenta las recomendaciones del Comité de Expertos de la OIT contenidas en su informe III (1A) de 2010.

La reglamentación del derecho no parece ser una ruta plausible, pues en cumplimiento de esos estándares tendría que ser consultada y cualquier tensión en las negociaciones desembocaría en el tema del consentimiento o derecho al veto. Si una norma estatutaria de consulta previa fuera aprobada sin llegar a un acuerdo con los consultados, aun pasando por el control constitucional, la deslegitimación de la norma llevaría a un camino de conflictos permanentes. En ausencia de la ley estatutaria correspondiente, los consultados han elegido una ruta de exigibilidad del derecho basada en la jurisprudencia de la Corte Constitucional, mientras que el gobierno ha optado por reglamentar los procedimientos de consulta a través de Decretos (1320 de 1998 y 2613 de 2013) o de Directivas Presidenciales (01 de 2010 y 10 de 2013) Murcia (2014). La Defensoría del Pueblo y la Procuraduría General de la Nación, en espacios de negociación como la MPC y MRA, también han recomendado que se debe tener cuidado con las Directivas Presidenciales.

49 Naciones Unidas, *Observaciones finales del Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales Colombia*, E/C.12/ COL/CO/5, 7 de junio de 2010, Párr. 9.

50 Naciones Unidas, Comité de Derechos Humanos, 99º período de sesiones, Ginebra, 12 a 30 de julio de 2010, *Exámen de los informes presentados por los Estados partes en virtud del artículo 40 del Pacto. Observaciones finales del Comité de Derechos Humanos Colombia*, CCPR/C/COL/CO/6, 4 de agosto de 2010, Párr. 25.

51 Sobre Coordinación de Cooperación Internacional. En consecuencia, se expide la Directiva Presidencial 01 de marzo de 2010.

Sin embargo, hasta el momento no se le ha prestado la atención que se merece a éstas normas; mientras tanto las instituciones las consiguen aprobar procesos que no son debidamente consultados. Ejemplos de ello, la ampliación del PNN Chiribiquete, megaproyectos ambientales que se vienen desarrollando en la Amazonia como “Visión Amazonia” o “Corazón de la Amazonia”, proyectos petroleros, mineros, de infraestructura, monocultivos, entre otros. De tal forma, el derecho fundamental a la consulta y el consentimiento previo, libre e informado no cuenta con garantías, pese a la importancia que este tiene en relación con la protección de los derechos de los pueblos indígenas a la vida, la participación, al territorio, al desarrollo, entre otros, y a que contribuye a la protección contra el desplazamiento forzado (Bustillo, 2015).

Fases generales del proceso de Consulta Previa

Debido a que la Consulta Previa debe amoldarse a cada evento en especial, no existe claridad sobre las etapas de ésta; sin embargo, la Corte Constitucional, “en lo que si ha hecho énfasis es en la necesidad de llevar a cabo un proceso preconsultivo, es decir, un diálogo anterior a la consulta misma en el que se definan los términos del proceso” (Rodríguez/Ordúz, 2012). Además, de que ha de realizarse bajo el principio de la buena fé, se plantea como requisitos mínimos que debe ser:

- Libre, previa e informada. Debe realizarse anterior a cualquier obra, proyecto, actividad o medida legislativa o administrativa que pueda afectar los derechos de los pueblos indígenas, bajo la información adecuada y transparente, contar con una elaboración de estudios sobre la incidencia a la integridad de la comunidad que el proyecto pueda ocasionar y con participación de la población indígena.
- Contar con una consulta interna autónoma. Ésta debe llevarse a cabo a través de las instituciones indígenas representativas, es decir, a través de nuestras autoridades y organizaciones regionales y nacionales⁵², que a su vez deben consultar a las autoridades de base.
- Llegar a una concertación. Con la finalidad de llegar a un acuerdo, a un entendimiento y obtener el consentimiento de la población indígena.

⁵² Como la Mesa Regional Amazónica (MRA), creada por el Decreto 3012 de 30 de agosto de 2005 y La Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas (MPC), creada por el Decreto 1397 de 1996.

Alcances de la Consulta Previa

1. Que la comunidades tengamos un conocimiento pleno sobre los proyectos destinados a explorar o explotar los recursos naturales (bienes tangibles e intangibles) en los territorios que ocupamos o que nos pertenecen, que tengamos conocimientos sobre los mecanismos, procedimientos y actividades requeridos para poner dichos proyectos en ejecución.
2. Que nuestras comunidades sean enteradas e ilustradas sobre la manera de cómo la ejecución de los referidos proyectos puede conllevar a una afectación o menoscabo a los elementos que constituyen la base de nuestra cohesión social, cultural, económica y política y, por ende, el sustrato para la subsistencia como grupo humano con características singulares.
3. Que se nos dé la oportunidad para que libremente y sin interferencias extrañas, podamos mediante la convocatoria de los integrantes o representantes de nuestras comunidades, valorar conscientemente las ventajas y desventajas del proyecto sobre nuestras comunidades y sus miembros, ser escuchados en relación con las inquietudes, pretensiones que se presenten y en lo que concierne a la defensa de nuestros intereses y derechos, así como, pronunciarnos sobre la viabilidad del mismo.

Con lo anterior, se busca que en nuestras comunidades indígenas tengamos una participación activa y efectiva en la toma de la decisión que deba adoptar la autoridad, la cual en la medida de lo posible debe ser acordada o concertada. El fundamento de la Consulta Previa está en el derecho a decidir nuestras propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo en la medida que este afecte nuestras vidas, creencias, instituciones, bienestar espiritual y a las tierras que ocupamos; con el fin de controlar nuestro propio desarrollo económico, social y cultural. Como mecanismo de participación, garantiza el derecho de proponer, evaluar, aprobar planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectación directa en nuestros territorios. De tal manera, no tiene el valor de consulta la información o notificación que se realice a una comunidad indígena sobre un proyecto.

Mecanismos de protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas

El **Decreto 2333 de 201453**, tiene como objetivo principal establecer los mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas. Ha sido una de las últimas medidas jurídicas que se han tomado en favorecimiento de protección a nuestros territorios; por lo cual, se vincula directamente a la protección de los conocimientos tradicionales. A continuación los puntos mas relevantes:

- A partir de definiciones contenidas en este decreto, se enuncia como **territorio ancestral y/o tradicional**, los resguardos indígenas, aquellas tierras y territorios que históricamente han venido siendo ocupados y poseídos por los pueblos o comunidades indígenas y que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas, culturales y espirituales.
- Cabe señalar que la definición sobre las posesiones tradicionales y/o ancestrales de tierras y territorios de los pueblos indígenas, se definen como **la ocupación y relación** ancestral y/o tradicional que los pueblos indígenas mantienen con sus **tierras y territorios**, de acuerdo con los usos y costumbres, y que constituyen su ámbito tradicional, espiritual y cultural, dentro del marco de la Ley 21 de 1991.
- Establece las **formas de probar**, la posesión tradicional y/o ancestral de acuerdo a los procesos y procedimientos establecidos, la visita técnica, el estudio socioeconómico, y según la necesidad probatoria, los estudios antropológicos, que pueden ser utilizados en los procesos de constitución, ampliación y saneamiento de resguardos indígenas. El decreto no pone limite a la actividad probatoria.
- Cabe señalar que esta norma establece que la posesión de los pueblos indígenas sobre sus territorios ancestrales y/o tradicionales dará el derecho a que el Estado le reconozca mediante **acto administrativo registrado**, mientras se cumple el trámite administrativo para la expedición del título de la propiedad colectiva. Para

⁵³ Por el cual se establecen los mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas acorde con lo dispuesto en los artículos 13 y 14 del Convenio número 169 de la OIT, y se adicionan los artículos 13, 16 y 19 del Decreto número 2664 de 1994.

el caso concreto hasta tanto no se culmine el proceso de ampliación del Resguardo Indígena Nasa We'sx de Gaitania, Planadas Tolima, iniciado en el año 2010.

- En cuanto a **las medidas de protección** de la posesión de los territorios ancestrales y/o tradicionales, el procedimiento se iniciará de oficio por el INCODER, el Ministerio del Interior, o de otra entidad pública, o la comunidad indígena interesada, mediante el cabildo o autoridad tradicional, o de una organización indígena. Luego del debido procedimiento, la institución designada, podrá realizar una **expedición de la resolución de protección provisional** de la posesión del territorio, ancestral y/o tradicional; la cual, está sujeta a la titulación de la propiedad colectiva.
- En detalle dice cómo deben elevarse las solicitudes, a que instancias, requisitos para apertura de expedientes, plazos para los procedimientos y expedición de medidas de protección inmediatas por parte de las instituciones a los territorios en proceso.
- El Art. 7, establece **la prelación** de la protección de la posesión de territorios ancestrales y/o tradicionales de las comunidades indígenas **en riesgo o situación de desplazamiento forzado**, para garantizar los derechos frente a inminentes hechos de **despojo territorial**, a la que se encuentren expuestos.
- El art. 10, establece la revocatoria directa para las resoluciones de adjudicación de baldíos a particulares donde se encuentren establecidos comunidades indígenas, conforme al art. 69 y 72 de la Ley 160 de 1994 y conforme al capítulo V del Título Segundo del Decreto reglamentario 1465 de 2013, donde el INCODER puede **revocar directamente**, en cualquier tiempo, las resoluciones de adjudicación de tierras baldías donde estén establecidas comunidades indígenas o que constituyan su habitad, proferidas con violación a lo establecido en las normas legales o reglamentarias vigentes sobre baldíos.
- Y advierte que **no podrán hacerse adjudicaciones de baldíos donde estén establecidos comunidades indígenas** o que constituyan su habitad, sino únicamente y con destino a la constitución y ampliación de resguardos indígenas.

La protección del conocimiento tradicional desde el pensamiento jurídico indígena

El *pensamiento jurídico indígena* ha surgido de la lucha y resistencia de miles de años. Esto implica la existencia de un derecho propio indígena, con ideales diferentes a los de la cultura occidental, que posteriormente es reconocido por el Estado (Manifiesto Misak, 2010). Se ha querido a toda costa borrar a nuestros pueblos indígenas, dejarnos en el pasado, mediante políticas que se aplicaron en toda la historia; como la política de invasión y exterminio, en un comienzo en la conquista y colonización; la política de reducción con la creación de los Resguardos Indígenas; la política de homogenización e integración con la Ley 89 de 1.890, “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”; la política del reconocimiento con la inclusión en la Constitución Política de 1.991, aquí nos encontramos, en el reconocimiento de la Constitución Nacional, sin dejar de ser sutiles las políticas del Estado que conducen a la desaparición física y cultural de los pueblos indígenas (Plan de Vida Misak, 1994). La Constitución es una herramienta como una pala, como un azadón, si se usa depende de cómo se use, si no se usa, se empolva. Muchos pensaron que bastaban las normas. Lo importante es hacer uso de estas. (...) Hemos visto la necesidad de pensar en otras formas de alcanzar nuestros derechos. Lo que alcanzamos en la Constitución lo alcanzamos a través de la lucha. Todo lo que tenemos es por nuestra lucha y muchos de nuestros hermanos están en la tumba por nuestras luchas. Hemos sido víctimas de la represión y seguimos (Muelas, 2007).

Por ello, el propósito de dar a conocer el *Pensamiento Jurídico Indígena* es demostrar la validez jurídica que tienen los sistemas propios de organización social, política, cultural, económica y ecológica de los pueblos indígenas; a la vez que demostrar la capacidad con la que contamos para ejercer la autonomía de nuestros pueblos en relación al Estado colombiano, cuyo ejercicio de la jurisdicción especial indígena se encuentra reconocido en el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia. El *pensamiento jurídico indígena* implica la capacidad de gobernar con autoridades propias al pueblo, de regular la sociedad indígena y el territorio de acuerdo a nuestros usos y costumbres, de ejercer la autonomía “*de autoridad a autoridad*” en las negociaciones con el Estado y el Gobierno Nacional. El *pensamiento jurídico indígena*, es asumido por nuestros pueblos con el fin de pervivir en el tiempo, de resistir y hacer frente a la política de la cultura occidental.

El tema de los derechos indígenas se desarrolla teniendo en cuenta los siguientes aspectos: 1. Son todos los derechos, ancestrales, históricos y porvenir que permitan la protección de las personas y las colectividades indígenas. 2. Es necesario repensar “usos y costumbres” del lenguaje jurídico, porque los “usos y costumbres” no son una noción adecuada para definir el comportamiento total de un sistema jurídico, sino para indicar las normas cotidianas o consuetudinarias del sistema. 3. Los sistemas jurídicos indígenas son un sistema jurídico, por lo cual su correlación conceptual debe darse en los mismos términos, y no sufrir modificaciones conceptuales por razones ajenas a su naturaleza racional (Zambrano 2005). Acosta (2008), teniendo en cuenta experiencias en la Amazonia plantea que, lo importante que es reconocer y comprender las características de los actuales escenarios de concertación tradicional y neo-tradicional con las comunidades indígenas; ya que permite construir las propuestas a partir de iniciativas locales. Esto implica comprender aspectos de orden político, religioso, económico y aspectos socio-culturales propios de cada uno de los pueblos y asentamientos indígenas.

Desde la sociedad indígena se ha propuesto que la protección del conocimiento tradicional y la biodiversidad deben ser coherentes a la cosmovisión, los principios y las necesidades de cada pueblo indígena. En esta perspectiva encontramos diferentes principios, leyes y mandatos, que permiten dar contenido desde el punto de vista propio a la protección jurídica del conocimiento tradicional indígena. Es así como, la Ley de Origen y la Ley Natural es el mismo Derecho Mayor, pero que tienen otro nombre de acuerdo a la filosofía de cada pueblo (Muelas, 2007). Y éstos, de forma documental también se pueden ver reflejados en los Planes de Vida, Planes de Salvaguarda⁵⁴ y Plan de Garantías⁵⁵ de los pueblos indígenas.

La Ley de Origen

Uno de los primeros pueblos indígenas que conceptualizó y creó la conciencia colectiva del principio *Ley de Origen*, ha sido el pueblo indígena Arhuaco de la Sierra Nevada de

54 Vinculante jurídicamente mediante la Ley 21 de 1991, la T-025 de 2004 y el Auto 004 de 2009.

55 Vinculante jurídicamente mediante la Ley 21 de 1991.

Santa Marta. La Declaración de la Delegación⁵⁶ de la Confederación Indígena Tairona ante la ONU - Ginebra, en Agosto de 1993 (citada en Schlegelberger, 2016) sostiene:

“Nosotros los Arhuacos pensamos que la tierra es la madre y ella como buena madre, si cumplimos con la ley de origen (el principio y el orden de todos los seres), nos mantendrá y nos protegerá a todos. Hay que mantener la ley de origen para que el equilibrio se preserve y la vida no se acabe, para que haya una verdadera armonía entre el día y la noche, el frío y el calor, el verano y el invierno, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza, y el hombre con el hombre. Es por eso que nosotros creemos que la agresión entre hermanos también es una agresión contra la vida humana y contra la naturaleza”.

Posteriormente, otros pueblos hemos apropiado este concepto para defender nuestros derechos y construir una identidad de acuerdo a las condiciones particulares y problemáticas a las que hemos debido hacer frente para pervivir como indígenas y evitar pasar a ser uno más de la sociedad nacional, sin tierra y sin raíces del territorio ancestral, perdiendo el idioma, la visión del mundo, la cultura material y el conocimiento ancestral.

Para los pueblos indígenas de Colombia, desde el sentir, la vivencia y la concepción de su mundo, “La ley de origen es la ciencia tradicional de la sabiduría y del conocimiento ancestral indígena para el manejo de todo lo material y espiritual. Su cumplimiento garantiza el equilibrio y armonía de la naturaleza, el orden y la permanencia de la vida, del universo y de nosotros mismos como pueblos indígenas guardianes de la naturaleza. Así mismo, regula las relaciones entre los seres vivientes, desde las piedras hasta el ser humano, en la perspectiva de la unidad y la convivencia en el territorio ancestral legado desde la materialización del mundo” (CRIHU, 2013). La *Ley de Origen* se plantea desde la cosmovisión del origen indígena y la relación con la naturaleza. Ha sido exteriorizada hacia la sociedad no indígena para defender la tierra del despojo de los terratenientes antes y durante la década de los ochenta; apelando al derecho de ser los primeros dueños del territorio para evitar el despojo de la tierra y ser expulsados a los sitios más altos y marginales. No habiendo más remedio, el Estado se vio obligado a reconocer este derecho histórico e innegable, más por presiones internacionales que por voluntad política del gobierno; con lo cual se mantuvieron muchos de los actuales resguardos indígenas mediante procesos de lucha y resistencia frente a las presiones de la cultura occidental.

⁵⁶ Conformada por Leonor Zabalata, Gabriel Izquierdo, mamá Kuncha, Confederación Indígena Tairona.

Conforme avanza el texto hacia los siguientes capítulos, se la lugar a las explicación de lo que implica la *Ley de Origen* desde una visión propia.

El Derecho Mayor

El concepto *Derecho Mayor* nace de la necesidad de recuperar la tierra, como reacción y respuesta al desconocimiento y la opresión del Estado en favor de los latifundistas. Invocado desde los años setenta, bajo la estrategia de unidad entre los pueblos Nasa⁵⁷ y Misak⁵⁸, para llevar a cabo el proceso de recuperación de tierras expropiadas por los grandes terratenientes y la defensa de los territorios indígenas del Cauca, donde nacen las primeras organizaciones indígenas en 1.971⁵⁹ y 1.980⁶⁰, junto con las reivindicaciones de los campesinos que tenían la misma necesidad de tierras, e igualmente explotados por terratenientes y desconocidos, vulnerando el derecho a la vida digna, derecho que debe ser garantizado por el Estado. Este Estado colombiano desconoció la existencia de formas de protección que corresponden a los *Sistemas Legales Tradicionales -SLT-*, los cuales son formas internas de organización política, social y administrativa, que han operado con eficacia, más efectivos que las normas convencionales de los Estados; como ejemplo, el concepto jurídico de *Derecho Mayor*.

Posteriormente, en Junio de 1980, mediante el *Manifiesto Guambiano - Por la defensa del pueblo misak y los otros pueblos*, se acuña el concepto de *Derecho Mayor*, que reivindica para nuestros pueblos indígenas “un derecho milenario, un derecho histórico, nacido de la tierra y de la comunidad, el derecho por ser los primeros ocupantes del continente. Se le

57 También conocidos como Pueblo Páez. Hijos del Trueno. Dentro de su cosmogonía, K'pish, el Trueno, es indudablemente quien ocupa el lugar más privilegiado. K'pish es una deidad dinámica y omnipresente, que se manifiesta a través de diversas formas, emisarios y circunstancias, y cuyos poderes aún los hacen estremecer. Habita en el fondo de las lagunas que existen entre la niebla de los páramos cordilleranos, escenario tradicional de la actividad ritual dentro de la cultura Páez (Pachón, 1997).

58 También conocidos como Pueblo Guambiano. Hijos del Arolris y del Agua, porque nuestra cosmovisión comprende una concepción muy amplia y compleja sobre el agua, elemento dinámico por excelencia, no sólo a causa de sus movimientos, de sus recorridos, sino sobre todo por sus transformaciones. En ella está presente una muy variada gama de personajes que, al mismo tiempo que son diferentes, se identifican sobre la base de que todos son agua, formas del agua en movimiento (Dagua/Aranda, 2015).

59 El 24 de Febrero de 1971, en Toribío, nace el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, impulsado por terrajeros y no terrajeros interesados en el movimiento indígena, entre ellos guambianos y paeces de todo el Cauca, indígenas coconucos, los de Puracé, y yanaconas, con la asesoría de no indígenas. Este surgimiento era particularmente importante para los indígenas esclavizados al terraje en las haciendas de los blancos, muchos de quienes estaban literalmente arrumados en los establos de los ganados, sin derecho a nada en las tierras que nos pertenecían. Este problema fue recogido en el programa de trabajo de siete puntos del CRIC, uno de los cuales era el no pago de terraje (Muelas, 2005).

60 En Muelas (2005), se registra que en éste año surge la Organización Gobernadores en Marcha, conformada por guambianos y paeces que no hacían parte del CRIC; organización que en el 82-83 se le da el nombre de Movimiento de Autoridades Indígenas del Sur-occidente (AISO) y que posterior a la Asamblea Nacional Constituyente se convirtió en el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO), aún existente.

proclama Derecho Mayor porque las leyes del Estado son posteriores a las Leyes de Origen, diciendo: ‘Las Leyes de los libertadores son para nosotros un menor derecho, no igualan jamás al de los indígenas que tenemos desde antes, nuestro *Derecho Mayor*’. Las leyes del Estado han sido un instrumento de dominación y despojo de los pueblos nativos, legítimos dueños de estas tierras” (Manifiesto Misak 2010). En el apartado No. 15 del mismo documento se consagra:

*“Esto es nuestro derecho Mayor.
 Por encima de todos nuestros enemigos,
 Por encima de sus escrituras,
 Por encima de sus leyes,
 Por encima de sus armas,
 Por encima de su poder.
 Por el derecho mayor,
 Por derecho de ser primeros.
 Por derecho de ser auténticos americanos.
 En esta gran verdad nace todito nuestro derecho, todita nuestra fuerza.
 Por eso debemos recordarla, transmitirla y defenderla”.*

En julio de 1980, en su Primera Asamblea, los guambianos se reunieron para declarar, en forma pionera dentro del movimiento indígena en Colombia: “somos un pueblo”, y emprender así una larga lucha por “recuperarlo todo”, por “tener todo completo” (Dagua/Aranda, 2015). En ésta reunión, el concepto de *Derecho Mayor* es presentado oficialmente, ante todos los pueblos indígenas de Colombia y se habló por primera vez entre muchos pueblos indígenas sobre los conceptos de “territorio”, “pueblo”, “comunidad”, “autoridad” y “formas de vida”; los cuales fueron acogidos y a partir de entonces se comenzaron a afianzar.

El *Derecho Mayor*, es un derecho interno de los pueblos indígenas, de carácter étnico, mediante el cual se desarrolla todo el sistema étnico de derecho (Zambrano, 2005). Es un derecho histórico que evolucionó en el tiempo, a través de la experiencia, tras las luchas de recuperación y resistencia por la tierra, transformándose en un orden jurídico, en un *Pensamiento Jurídico Indígena*. Se entiende como un hecho histórico, con el cual se lucha por fortalecer la cultura y reafirmar la autonomía, con la característica de ser un derecho o unos derechos anteriores a los del Estado colombiano actual. En este sentido, fue un ejercicio compartido de lucha de los pueblos Nasa y Misak, donde los primeros aportaron la fuerza combativa y los segundos aportaron la fuerza combativa de las ideas, en el proceso de recuperación de tierras perdidas durante más de 500 años. De esta forma se

consolidaron los derechos de nuestros pueblos indígenas como verdaderos americanos, como legítimos habitantes del territorio colombiano.

Igualmente los hermanos del pueblo arhuaco de la Sierra Nevada de Santa Marta, apoyando éste concepto, equivalente a la *Ley de Origen*, han expresado en múltiples ocasiones:

*“Las Leyes del Estado son un derecho menor,
una Ley de los hermanos menores,
nuestro derecho es milenario,
nuestro derecho proviene de la tierra y la comunidad,
por eso se llama Derecho Mayor,
porque nos rige y nos gobierna la vida en comunidad”.*

Planes de Vida

El *Plan de Vida* nació en la coyuntura política que se nos presentó a los pueblos indígenas a partir de 1991, caracterizada por dos situaciones: a) Cuando Colombia tuvo que enfrentar el nuevo modelo de planificación capitalista como resultado de la modernización y globalización de la economía mundial, fenómenos económicos que también produjeron cambios en los pueblos indígenas; y b) Para nosotros mismos, porque en esos años teníamos que aprovechar que el Estado entró a reconocer nuestros derechos como indígenas y a redefinir a Colombia como una nación multiétnica y pluricultural (Manifiesto Guambiano, 2010).

Los *Planes de Vida* de los Pueblos Indígenas, como alternativa de redesarrollo propio, son otro instrumento con el que se puede contar para la protección y conservación del Conocimiento Tradicional Indígena. Son construidos colectivamente, es la ruta para la materialización del desarrollo propio que se encuentra integrado por acciones y programas específicos, se basa en la oralidad de las culturas y en la revitalización de las tradiciones, es una herramienta útil para generar procesos de reflexión colectiva de las dinámicas sociales, culturales y económicas y cuenta actualmente con un amplio nivel de apropiación de los pueblos indígenas de Colombia. En los planes de vida se tienen en

cuenta el desarrollo de las áreas de: territorio, salud, cultura, vivienda, etnoeducación, infraestructura, niñez, juventud, mujer, adulto mayor, proyectos productivos, entre otros; áreas que se planifican de acuerdo a la visión propia de desarrollo⁶¹, a los usos y costumbres y a las particularidades (historia, necesidades y cultura) de cada pueblo indígena.

Sin embargo, existe una gran diferencia en la comprensión de los conceptos por parte del Estado y sus funcionarios, siendo incipiente y desigual la relación con las poblaciones indígenas, no habiendo un pleno reconocimiento de la relación autoridad indígena - autoridad Edo., siendo las leyes legisladas en beneficio del poder jurídico del Estado. Ejemplo de ello es que, en nuestra región amazónica, instituciones como CorpoAmazonia, el Instituto SINCHI, u ONG's llegan a nuestros territorios para "asesorar" y "dictar el direccionamiento" para la construcción de los Planes de Vida; lo cual es bastante paradójico, pues la claridad que se debe tener es que *los pueblos indígenas siempre hemos contado con éste concepto como filosofía de vida, que tiene como fin principal la preservación de la naturaleza*. Así, en la práctica se restringe la autonomía de nuestros pueblos indígenas cuya autoridad queda en el papel y con cantidad de barreras legales, económicas y administrativas existentes.

A continuación se relaciona la normatividad por la cual surgieron los Planes de Vida:

- Ley 1551 del 6 de Julio de 2012, Artículo 3. "Por la cual se dictan normas para modernizar la organización y el funcionamiento de los municipios".
- Ley 136 de 1994, Artículo 4: "(...) Corresponde al municipio: (...) 2. Elaborar los planes de desarrollo municipal, en concordancia con el plan de desarrollo departamental, *los planes de vida de los territorios y resguardos indígenas, incorporando las visiones de las minorías étnicas, de las organizaciones comunales y de los grupos de población vulnerables presentes en su territorio, teniendo en cuenta los criterios e instrumentos definidos por la UPRA...*".

⁶¹ Para nosotros como indígenas el concepto de desarrollo va ligado a la pervivencia y a trascender como culturas conservando la identidad y cosmovisión; mas no va ligado a la acumulación ni a la economía de mercado, como lo plantea el "desarrollo en occidente". Dos formas de entender y asumir el desarrollo. Para mas explicación sobre la visión propia de "Desarrollo" se puede remitir a la sección "Medio ambiente, desarrollo y recurso: tres conceptos indisolubles" del capítulo III.

- En la misma Ley, los planes de desarrollo municipal deberán: “Promover el desarrollo de su territorio y construir las obras que demande el progreso municipal. Para lo anterior deben tenerse en cuenta, entre otros: los *planes de vida de los pueblos y comunidades indígenas...*”.
- A partir del año 2010 se ha aplicado el concepto *Plan de Vida* en los PND.

Declaraciones, mandatos y pronunciamientos de los pueblos indígenas, debates, tratados y negociaciones internacionales

Desde las organizaciones que representan a pueblos y comunidades indígenas, se ha avanzado y se han desarrollando diferentes acciones en cuanto a la protección del conocimiento tradicional y la biodiversidad, con el fin de fortalecer la autonomía y los sistemas jurídicos propios; es así como se da lugar a los Mandatos de los Pueblos Indígenas. A continuación algunas medidas que se han adoptado a partir de reuniones:

Río de Janeiro, Brasil (1992):

Durante la “Cumbre de la Tierra”, luego de una gran movilización realizada por los Pueblos Indígenas, se adopta la *Declaración Kari-Oka I* y la *Carta de la Tierra*, donde se tocan temas sensibles respecto al medio ambiente, la conservación y el desarrollo sostenible, en vista del papel fundamental que para ello, desempeñan nuestros conocimientos y prácticas tradicionales. En ésta ocasión, se marca un avance del movimiento internacional para nuestros derechos.

Jakarta, Indonesia (6-17 de Noviembre de 1995):

- Se realiza un intercambio de experiencias sobre medidas adoptadas de protección a los Conocimientos Tradicionales, difusión de información y creación de capacidad.
- Sinergias y relación entre los objetivos del CDB y el ADPIC.

- Consultas con todas las entidades, en particular el sector privado y las comunidades indígenas y locales, para comprender sus necesidades y preocupaciones.
- Análisis de los efectos de los sistemas de derechos de propiedad intelectual.

Buenos Aires, Argentina (4-15 de Noviembre de 1996):

- Sugiere legislación nacional y estrategias para la aplicación del artículo 8 (j) del CDB en consulta con representantes de las comunidades indígenas y locales.
- Intercambio de información sobre legislación nacional, medidas administrativas e incentivos.
- Pide asegurar la representación de los gobiernos de comunidades indígenas y locales.

Bratislava, República Eslováquia (4-15 de Mayo de 1998):

Plantea la aplicación del artículo 8 (j) del CDB y disposiciones conexas, para lo que se establece un grupo de trabajo encargado de la aplicación de dicho artículo. El grupo de trabajo estaría compuesto por partes y observadores, incluidos, en particular, representantes de las comunidades indígenas y locales. El mandato que se instaura para este grupo es:

- Asesorar sobre la aplicación y la formulación de modalidades jurídicas y de otro tipo de protección para los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales.
- Asesorar sobre la formulación y aplicación de un programa de trabajo a nivel nacional e internacional.
- Recomendaciones sobre las prioridades teniendo en cuenta el programa de trabajo de la Conferencia de las Partes.
- Asesoramiento sobre medidas para fortalecer la cooperación a nivel internacional entre comunidades indígenas y locales con estilos de vida tradicionales y formular propuestas para el fortalecimiento de los mecanismos que apoyan esa cooperación.

Nairobi, Kenya (15-26 de Mayo de 2000):

- Aprueba el programa de trabajo e insta a las Partes y a los gobiernos a que, en colaboración con las organizaciones pertinentes y con sujeción a sus leyes nacionales, promuevan su aplicación.
- El objetivo de este programa de trabajo es promover, en el marco del Convenio, una aplicación justa del artículo 8 (j) y disposiciones conexas a nivel local, nacional, regional e internacional y garantizar la participación plena y efectiva de las comunidades indígenas y locales en todas las etapas y niveles de su aplicación.

Se plantean como principios generales del programa de trabajo:

1. Participación plena y efectiva de las comunidades indígenas y locales en todas las fases de la definición y aplicación de los elementos del programa de trabajo, así como la participación plena y efectiva de las mujeres de las comunidades indígenas y locales en todas las actividades del programa.
2. Los conocimientos tradicionales se valorarán, respetarán y considerarán tan útiles y necesarios como otros tipos de conocimientos.
3. Un criterio integral acorde a los valores espirituales y culturales y a las prácticas habituales de las comunidades indígenas y locales y a su derecho de controlar sus conocimientos tradicionales, innovaciones y prácticas.
4. El enfoque por ecosistemas es una estrategia para la gestión integrada de la tierra, el agua y los recursos vivos que alienta la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica en forma equitativa.
5. El acceso a los conocimientos tradicionales, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales deberá estar sujeto al consentimiento fundamentado previo o aprobación fundamentada previa de los titulares de esos conocimientos, innovaciones y prácticas.

Kualalumpur, Malasia (Febrero 2004):

- Insta a las Partes, a incluir en sus informes nacionales los datos sobre la situación y tendencias relacionadas con los conocimientos, tradicionales y sobre el progreso

logrado en la aplicación de las tareas prioritarias del programa de trabajo a los niveles nacional, subnacional y local.

- Invita a las Partes y gobiernos a que, en colaboración con las organizaciones pertinentes, creen y desarrollen, con urgencia, de acuerdo con las necesidades y prioridades identificadas, programas de creación de capacidad.
- Proporciona elementos de un Plan de Acción para el mantenimiento de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales, donde se considera: a. Proceso mejorado de supervisión y presentación de informes, b. Indicadores, c. Ética de la investigación, identificación y construcción de códigos de ética⁶² y protocolos para adelantar investigaciones en territorios tradicionales.

Silvia – Cauca, Colombia (2004)

El primer Mandato sobre la “*Protección de la Biodiversidad y los Recursos Naturales en el Pueblo Indígena Misak (Guambiano) de Silvia Cauca*”, se dió en el año 2004. La Autoridad del Cabildo⁶³ Indígena del Resguardo de Guambía, en ejercicio del Derecho Mayor, tomó la decisión interna de emitir un documento de cuatro páginas que contiene todos los principios culturales que faculta al cabildo para tomar una decisión con el fin de proteger el Territorio Ancestral y todo lo que existe dentro de él, lo cual contempla los recursos de la biodiversidad.

Silvia – Cauca, Colombia (12 de Agosto de 2007)

En esta ocasión, el *Pueblo indígena Misak (Guambiano)* toma la decisión de dar a conocer a la sociedad nacional y al Estado, la *Ley Misak*; cuyo objetivos fundamentales son:

- Promover el respeto, protección, y conservación del territorio con toda su biodiversidad, sus aguas, aire, minerales, y todo lo que éste contiene.

62 Como ejemplo, el *Código de Ética de la International Society of Ethnobiology (ISE)*, “Proporciona una base teórica para la toma de decisiones y la conducta a seguir en la investigación etnobiológica y actividades relacionadas. Sus objetivos son: facilitar la conducta ética y las relaciones equitativas, y fomentar un compromiso de colaboración significativo y de responsabilidad recíproca entre las partes. (...) Reconoce y honra las leyes, protocolos y metodologías tradicionales de aquellas comunidades donde se proponga establecer la investigación en colaboración”. Establece principios para respetar la integridad, moralidad y espiritualidad de la cultura, tradiciones y las relaciones de los pueblos indígenas, sociedades tradicionales y comunidades locales, con sus mundos; y lineamientos como aplicación práctica de los principios que enuncia.

63 El Cabildo Indígena se entiende como la entidad pública de carácter especial como persona jurídica ante el Estado colombiano, y además es una organización que se relaciona políticamente con la sociedad nacional en los procesos sociales, políticos, económicos.

- Asegurar la preservación cultural del pueblo misak, protegiendo todos sus conocimientos y sabidurías colectivas.
- Evitar que se concedan derechos de propiedad intelectual o industrial sobre cualquier elemento de nuestro territorio y de nuestra cultura, incluyendo los conocimientos colectivos de nuestro pueblo.
- Promover el fortalecimiento de las capacidades de protección y defensa de nuestra gente.

Río de Janeiro, Brasil (13-22 de Junio de 2012):

En la “Conferencia Mundial de los Pueblos Indígenas sobre Río+20 y la Madre de la Tierra”, los pueblos indígenas reafirman mediante la Declaración Kari-Oka 2:

- Nuestro derecho a la libre determinación, a nuestra propia gobernanza y a nuestro desarrollo libremente determinado, nuestros derechos inherentes a nuestras tierras, territorios y recursos, los cuales están atacados por una colaboración de gobiernos y empresas transnacionales.
- Para lograr el desarrollo sostenible los Estados deben reconocer los sistemas tradicionales de manejo de recursos de los pueblos indígenas que han existido por milenios, y que se han sostenido aún durante el colonialismo.
- Es fundamental asegurar la participación activa de los pueblos indígenas en los procesos de toma de decisiones que les afectan y su derecho al consentimiento libre, previo e informado.
- Los Estados también deben proporcionar apoyo a los pueblos indígenas para su apropiada sustentabilidad y prioridades libremente determinadas, sin restricciones y directrices limitantes.
- Exigimos a los Estados defender nuestros derechos al control de nuestros sistemas de gestión tradicionales y ofreciendo un apoyo concreto, tales como las tecnologías apropiadas para que podamos desarrollar nuestra soberanía alimentaria.
- Rechazamos las promesas falsas del desarrollo sostenible y soluciones al cambio climático que solamente sirven al orden económico dominante, tales como REDD, REDD+ y otras soluciones basadas en el mercado que tienen como enfoque nuestros bosques, para seguir violando nuestros derechos inherentes a la libre

determinación y el derecho a nuestras tierras, territorios, aguas y recursos, y el derecho de la Tierra a crear y sostener la vida.

- Rechazamos la aplicación de derechos de propiedad intelectual sobre los recursos genéticos y el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas que resulta en la enajenación y mercantilización de lo Sagrado, esencial para nuestras vidas y culturas.
- Rechazamos las formas industriales de la producción alimentaria que promueven el uso de agrotóxicos, semillas y organismos transgénicos. Por lo tanto, afirmamos nuestro derecho a poseer, controlar, proteger y heredar las semillas criollas, plantas medicinales y los conocimientos tradicionales provenientes de nuestras tierras y territorios para el beneficio de nuestras futuras generaciones.

Cancún, México (12 de Diciembre de 2016):

Durante la Décimo Tercera Conferencia de las Partes del Convenio sobre la Diversidad Biológica -COP13-, la COICA presenta una Declaración en la que se pronuncia sobre:

- Los gobiernos han venido ignorando nuestra participación plena y efectiva en todo el contexto de la aplicación temática o los Estados miembros de la ONU, asumiendo la incoherencia de nuestra participación de cada país, minimizando nuestra responsabilidad con la biodiversidad, en los escenarios de las conferencias donde se discuten temas relacionados que afectan directamente la vida y pervivencia de nuestros pueblos, nos han reducido a observadores pasivos en estas negociaciones.
- Recordamos a las Partes y al mundo que los pueblos indígenas que habitamos en la Cuenca Amazónica protegemos, conservamos y preservamos la biodiversidad a través de nuestros sistemas propios de gobierno usos y costumbres de cada pueblo, nuestras luchas nos han ayudado a resistir históricamente, acarreado con ello, graves consecuencias como *violaciones a los Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario (muerte, secuestro, desaparición, persecución política, confinamiento, desplazamiento forzado, contaminación ambiental de nuestros territorios ancestrales por intervención de megaproyectos mineros, energéticos, territorios militarizados y minados)*.

- Declaramos que los Estados miembros no han cumplido con los *objetivos y Metas de Aichi*, al contrario son los principales depredadores de la biodiversidad y el exterminio físico y cultural de nuestros pueblos.
- Exigimos a las Partes el cumplimiento del Consentimiento libre, previo e informado tal como lo establece la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Exigimos el cumplimiento y la aplicación de Artículo 8j del CDB, con el diseño participativo de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica en cuanto a las políticas públicas y estrategias nacionales sobre *conocimientos tradicionales*, así como con la adopción de normativa legal pertinente.
- Instamos a las Partes a fortalecer el desarrollo de los Protocolos Bioculturales que reconozcan y hagan efectivo la conservación y respeto de los *conocimientos tradicionales*, así como a *garantizar la seguridad jurídica de los territorios indígenas, como única garantía para la pervivencia de los pueblos indígenas* y el cumplimiento efectivo de las *Metas de Aichi*, en cuanto la conservación de la biodiversidad.

En Colombia, también otros pueblos indígenas, como los de la Sierra Nevada de Santa Marta (Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo), han dado conocer sus posiciones en relación a los derechos al territorio, la biodiversidad y los conocimientos tradicionales, mediante mandatos donde expresan la inconformidad de la política del Estado para “asociar e incorporar” el Conocimiento Tradicional Indígena, ya que, se desconoce la sacralidad cultural que poseen nuestros Territorios indígenas como espacios ancestrales. Por tanto, no se garantizan nuestros derechos fundamentales, por ser una Ley sin fuerza vinculante, donde riñe el concepto de desarrollo extractivista del Estado con el desarrollo propio de los pueblos indígenas de Colombia.

En este sentido, el argumento se define desde el ordenamiento cultural y del Territorio de los pueblos indígenas, afirmando: “El mandato de protección del conocimiento tradicional indígena trasciende del ordenamiento ancestral dejado por la Madre de Origen; este mandato significa que no viene del ayer físico, no fue escrito ayer, sino dejado desde antes de la materialización del mundo; así está escrito en la Ley de Origen, nuestra real y suprema autoridad de la Sierra Nevada de Santa Marta...” (documento Conocimiento Tradicional y Biodiversidad, 2013).

Recomendaciones de relatores especiales de la DDHH y libertades indígenas – ONU

Estos 10 últimos años han estado marcados por una transformación relevante de los mecanismos internos del sistema de Naciones Unidas, que abordan la cuestión de los pueblos indígenas, debido a la importantísima adopción de la Declaración de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y al desarrollo jurisprudencial del sistema interamericano de derechos humanos (muy especialmente de la Corte Interamericana de Derechos Humanos) (Berraondo, 2008). A partir de 2001 se crea en la Comisión de Derechos Humanos, el cargo de Relator Especial de derechos humanos y libertades fundamentales (RE)⁶⁴ y a partir de 2008 comenzó a funcionar la figura de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas⁶⁵.

Stavenhagen (2008) en sus informes anuales realizados entre el 2002-2007, presentados ante el Consejo de Derechos Humanos, realiza estudios de casos y analiza la falta de aplicación de las decisiones tomadas respecto a los derechos de los Pueblos Indígenas, planteando que existe una gran “brecha de implementación” entre la legislación y la realidad cotidiana. A pesar de todas las medidas de protección acordadas en diferentes espacios por instituciones multilaterales, ratificadas por los gobiernos; los pueblos indígenas alrededor del mundo continuamos siendo víctimas de violación de derechos humanos y de “los efectos negativos que los grandes proyectos de desarrollo tienen sobre el medio ambiente, formas de subsistencia, modo de vida y supervivencia. Uno de los problemas más frecuentes que sufren las comunidades indígenas es el de la pérdida de tierras y de territorios. La falta de control sobre sus recursos naturales se ha convertido en una preocupación generalizada”.

Entre sus recomendaciones principales a los Gobiernos, agencias responsables de políticas sociales y de desarrollo, agencias de Naciones Unidas y organizaciones internacionales, instituciones financieras internacionales, agencias de cooperación, organizaciones no gubernamentales de ámbito interno e internacional, así como a las organizaciones y pueblos indígenas:

64 A fin de recabar, solicitar, recibir e intercambiar información y comunicaciones de todas las fuentes pertinentes -incluidos los gobiernos, los propios indígenas, sus comunidades y organizaciones- sobre las violaciones de sus derechos humanos y libertades fundamentales, formular recomendaciones y propuestas sobre medidas y actividades apropiadas para prevenir y remediar las violaciones de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas; y trabajar en estrecha relación con otros relatores especiales, representantes especiales, grupos de trabajo y expertos independientes de la Comisión y de la Subcomisión (Berraondo, 2008).

65 Con el fin de ayudar al Consejo de Derechos Humanos en la implementación de su mandato, proporcionando asesoría temática especializada y haciendo propuestas al Consejo en relación con los derechos de los pueblos indígenas.

- La elaboración e implementación de las políticas públicas deben guiarse por los derechos reconocidos en la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en el Convenio No 169 de la OIT, así como en otros instrumentos internacionales y en la jurisprudencia de los órganos de derechos humanos.
- Los objetivos de las políticas y programas sociales y de desarrollo dirigidas a los pueblos indígenas deben promover el respeto, la garantía y el cumplimiento de los derechos humanos, individuales y colectivos, de estos pueblos.
- En ningún caso las actividades de desarrollo deberán entrar en contradicción con los principios generales de los derechos humanos de los pueblos indígenas.
- Las políticas y programas sociales y de desarrollo en relación con los pueblos indígenas deberán contar con el consentimiento previo, libre e informado de las comunidades concernidas.
- El diseño de políticas y programas sociales y de desarrollo que afecten a los pueblos indígenas deben partir del conocimiento de la situación de los derechos individuales y colectivos de las comunidades implicadas, visibilizando las causas subyacentes de la discriminación, exclusión y marginación.
- Las políticas y programas sociales y de desarrollo dirigidas a los pueblos indígenas deben contar con partidas presupuestarias en el presupuesto regular de los Estados. Debe adoptarse un enfoque de presupuesto público basado en derechos, en que las decisiones se adopten en todas las fases del proceso presupuestario con arreglo a principios de transparencia, rendición de cuentas, no discriminación y participación.
- Los actores de la cooperación deberán de abstenerse de apoyar proyectos y programas que, directa o indirectamente, puedan contribuir o contribuyan a la violación de los derechos de los pueblos indígenas en los países receptores de la ayuda al desarrollo.
- Los actores de la cooperación al desarrollo deberán prestar una especial atención al reforzamiento de las capacidades de los actores gubernamentales y de la sociedad civil para hacer efectivos los derechos de los pueblos indígenas, incluyendo el apoyo a las reformas necesarias para transversalizar estos derechos en la legislación y en las políticas públicas.

- En cuanto que actores claves en la promoción del enfoque al desarrollo basado en derechos humanos, la ACNUDH y el PNUD deberían prestar atención a las implicaciones específicas de este enfoque en el contexto de los pueblos indígenas.
- Elaboración de estudios de buenas prácticas, así como de un manual sobre la aplicación del enfoque de derechos humanos a las actividades de desarrollo con los pueblos indígenas.

Objetivos de Aichi

Los cinco objetivos estratégicos *Aichi* sobre diversidad biológica trazados por los gobiernos al 2020 y que deben integrarse a los ODS (agenda 2030 de la que hacen parte los Estados miembros de la ONU), se sustentan en:

- Abordar las causas subyacentes de la pérdida de la diversidad biológica mediante la incorporación de la diversidad biológica en todo el gobierno y la sociedad.
- Reducir las presiones directas sobre la diversidad biológica y promover la utilización.
- Mejorar la situación de la diversidad biológica salvaguardando los ecosistemas, las especies y la diversidad genética.
- Aumentar los beneficios de los servicios de la diversidad biológica y los ecosistemas.
- Mejorar la aplicación a través de la planificación participativa, la gestión de los conocimientos y la creación de capacidad.

Objetivos que, como se ha señalado anteriormente en el Mandato de la OPIAC, no se les ha dado cumplimiento.



Chorro de Araracuara / Fotografía, Lena Estrada

III

**ELEMENTOS AMBIENTALES: RESULTADO INTEGRAL Y CONDENSACIÓN DE LA
FORMA DE VIDA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS**

*“Por eso se dice:
ese es el territorio de nosotros,
porque sabemos manejarlo,
sabemos controlarlo,
porque si uno no es dueño del territorio,
si uno no conoce,
entonces uno no es perteneciente a ese territorio.
Cuando uno dice:
este es nuestro territorio,
es porque uno sabe desde el comienzo,
desde el principio hasta ahora.
Así la gente vive bien en un territorio,
la gente casi no se muere,
porque saben defenderse.
Para nosotros ésto,
éste es el Territorio,
porque para el resto del mundo entero,
como lo conoce el hombre blanco,
el territorio no es lo mismo que para nosotros”.*

***Fisixi Andoke
jdiá pueblo andoke***

Comprender nuestro pensamiento y por ende nuestra posición indígena implica quitarse de la mente vendas y concepciones impuestas por la racionalidad productiva, por normas sociales y jurídicas de la sociedad occidental; implica ver mas allá, ver en lo visible lo invisible y contemplar la otredad que se transmite por generaciones milenarias a través de la palabra, de relatos metafóricos, consolidando la base de principios y valores que permiten generar un conocimiento empírico con fines científicos, los cuales mantienen el equilibrio de nuestras sociedades en armonía con la selva, el lugar del que hacemos parte. En este sentido, Preuss señala que “cualquier reconstrucción del hombre natural según los modelos del hombre moderno es por fuerza improcedente”. De forma que, para hablar de la cultura intelectual de los pueblos naturales, “estamos obligados a deshacernos de todas nuestras concepciones religiosas, morales y científicas, y nos tenemos que imaginar despojados de todos nuestros placeres estéticos acostumbrados”, porque, en definitiva, de lo que se trata es de acceder al modo de proceder de su intelecto (Preuss, 1914 en Alcocer, 2002).

En éste capítulo, presento la interpretación de las figuras territoriales que sostienen los Planes de Vida, figuras que desde nuestra cosmovisión enlazan lo tangible y lo intangible alcanzando la estabilidad del medio en el que vivimos. Nuestros sistemas organizativos milenarios, se basan en principios filosóficos de autogobierno y autoridad, los cuales comienzan desde la educación en la familia, la preparación para desempeñar funciones dentro de un grupo de personas, la armonía entre lo material y lo espiritual. Nuestros pueblos son sociedades descendientes de civilizaciones antiguas, con historia, con una filosofía de vida, con comercio, con avances tecnológicos, con sistemas de gestión independientes y procesos de articulación. Aunque las diferentes circunstancias de la historia nos han debilitado, nuestra memoria histórica está en el territorio, en el manejo integral que le damos a él; desde ahí nos mantenemos y tenemos como reto lograr que la resignificación de nuestras bases míticas, bases de nuestra relación con el medio ambiente, sean tenidas en cuenta e incluídas en las reflexiones y acciones sociales, políticas, económicas y culturales de la sociedad occidental.

Medio ambiente, recurso y desarrollo: tres conceptos indisolubles

Desde el pensamiento de nuestros abuelos indígenas del amazonas, desde nuestro pensamiento:

“Cuando hablamos de Medio Ambiente, es porque nosotros tenemos una Ley de Origen, tenemos una manera de gobernar, tenemos una manera de manejar el tiempo con un calendario ecológico propio. Eso lo queremos respetar, a partir de eso, es que queremos articular un pensamiento propio hacia afuera” (mambeadero AIZA durante entrevista personal, 2015).

De acuerdo a las conversaciones en mambeaderos con abuelos, especialmente, con *Enokai Kuyodo*; hablar de *Medio Ambiente* es hablar de nuestra parte corporal, es así como para entender y cuidar el medio en el que vivimos, debemos primero entender y cuidar nuestro cuerpo. Nuestro cuerpo concentra todas las energías; del manejo que tengamos sobre él, dependen las uniones y rupturas que existan dentro del espacio en el que vivimos. De modo que el *Medio Ambiente* está en nuestra parte corporal. Cada zona de nuestro cuerpo es llamada “*Predio*”, sí, igual que cuando nos referimos al territorio; un predio no en el suelo, sino corporal. Aunque el término metafóricamente, se extiende desde lo corporal hacia lo territorial y viceversa.

El “*Territorio*” o “*Terreno*” es la parte mas general, donde todo ocurre, es el campo donde se interactúa, se juega, se enseña, es decir, donde se estudia, donde los hijos o cualquier persona que quiera aprender, miran y entienden para nunca olvidar, para seguir la tradición y nunca dejar que ella se termine. Se aprende y se releva, se releva sin saber nunca el fin. Es donde la palabra impartida por los ancianos *amanece*, es decir, se realiza, se solidifica. Es un espacio siempre en movimiento que no se termina. El “*Territorio*” o “*Terreno*”, es un proceso, una forma de vida.

Podemos contemplar en el “*Territorio*”, el “*Suelo*”, conformado por: la varzea, los aluviones, las rocas, ríos, quebradas, lomas, barrancos, plantas, es la parte superficial que nos brinda el confort y el mantenimiento de nosotros mismos. Brinda los servicios a la humanidad. Podemos contemplar en el “*Territorio*”, la “*Tierra*”, conformada por los oxisoles y astrosoles.

“*Obervar*” y “*mirar*” lentamente, “*cuidar*” cada uno de los espacios mencionados, cada movimiento, sin descansar, son acciones, procesos que nunca se terminan y que permiten regenerar nuestra mitología. Así vamos de lo geológico a lo ecológico, de lo ecológico a lo forestal, de lo forestal a lo espiritual y es aquí donde mas nos cuidamos. Esa es la

esencia, *“cuidar”* lo ambiental, y es que el ambiente mismo está en el cuerpo, en la palabra.

Por eso el cacique Victor Martínez (Comité Nacional de Conocimiento Tradicional, 2009), sostiene: "El Territorio es un ser vivo que de acuerdo con la Ley de Origen, le fue entregado a cada pueblo para vivir y custodiar. El Territorio siente, se enferma, se restaura, pero si se contamina se destruye, muere. Guarda las fuerzas, energías cósmicas y los espíritus vitales para todas las manifestaciones de la vida; se relaciona con el cosmos, y con los ritmos del sol y la luna".

Debido a que manejamos una cultura de prevención, el *“Predio”* es la parte a la que se le dedica más cuidado, para lo que se requiere conocimientos medicinales y espirituales con los que se sobrevive en el medio. Sin embargo cuando ocurren desequilibrios llegan las *“rupturas”*, generando enfermedades y muertes, por eso siempre se dice: *“no se puede pisar el terreno del otro”*, para referirse a las relaciones interpersonales; es decir, no se puede pasar por encima de nadie, no se le puede faltar el respeto a nadie, no se puede faltar el respeto a un hogar. Ahora, como ya lo he dicho antes, tampoco nos referimos a un territorio literal, sino a un territorio corporal.

Cuando existe algo que no tiene cabida en la comunidad, es decir, cuando algo no funciona bien; por ejemplo, el hogar, núcleo de la comunidad, se *“cuida”* desde el *“Territorio”*, porque éste a su vez protege al hogar. Si un hogar está en peligro, es decir, corre el riesgo de destruirse, entonces, *los sentimientos, el amor*, que son considerados como un *predio*, bajan al *“suelo”*, es decir se transforma el concepto, para desde ahí cuidarlo, cuidar lo que se quiere proteger, cuidar desde ahí el *“Medio Ambiente”*; para lo que se necesita un conocimiento de la selva. La maniobra del *cuidado*, el cómo se cuida lo que se está protegiendo, la paciencia, la sabiduría que se emplea para mantener el *juego en el campo y conservar* lo que se quiere; este espacio, este proceso, ahí hemos llegado al *Territorio*. Todo lo que encierra esta relación es lo que para nosotros es el *“Medio Ambiente”*.

Entonces, ha de quedar claro que el *“Medio Ambiente”* parte de un *“Terreno Corporal - Espiritual”*.

Cuando hablamos de "*Recurso*", nos referimos básicamente al "*Suelo*", a la "*Tierra*", a los productos que nos brinda ella para sobrevivir y a lo que a partir de ellos obtenemos para lograr un confort (la vivienda, la alimentación, la medicina, el conocimiento, el espíritu, la fuerza). Los "*Recursos*" es lo que en la actualidad se dice que es nuestra riqueza, siempre lo hemos sabido, por eso los hemos cuidado desde hace miles de años. No los cuidan las grandes empresas ni las fundaciones, los hemos cuidado desde siempre nosotros. Nos permiten la *autonomía*, tomar decisiones sobre nuestro medio, por eso hemos basado nuestro gobierno y nuestro bienestar en ellos, por eso utilizamos solo lo que necesitamos y con permiso de los dueños ancestrales de cada uno, porque tienen historia, tienen espíritu, tienen poder, por eso los respetamos y no los destruimos. Los recursos nos facilitan además, el manejo de nuestro pensamiento, el conocimiento y la relación con otros espacios del mundo.

Para nosotros "*Recurso*" es sinónimo de "*Salud*", porque son ellos los que nos sostienen y nos brindan bienestar; destruir los "*Recursos*" es destruir nuestra *vida* misma, y no me refiero solo a la parte material, sino también a la parte espiritual; e irrespetar sus ciclos es destruirnos a nosotros mismos. Por eso Pascual Letuama (2000) dice: "Si nosotros comenzamos a explotar minas o petróleo, le estamos quitando un pedazo de corazón a nuestra madre tierra. Si estamos explotando la madera, le estamos quitando los huesos al dueño de los seres que existen dentro de nuestro territorio. Si nosotros comenzamos a explotar la pesca estamos acabando con nuestros recursos".

Cuando hablamos de "*Desarrollo*", nos referimos a la "*vida*" misma; y es aquí donde entran en juego los "*rituales*". Los *rituales* hacen parte importante de nuestra vida, son nuestra vida misma, exteriorizan nuestro pensamiento, con ellos se agradece, se cura y se planifica; son el desarrollo humano. Cada ritual es la muestra de investigaciones realizadas por quienes invitan y asisten a ellos, la adquisición del conocimiento y la sabiduría que se demuestra, son un enclave donde surge la ciencia.

Los "*rituales*" son un punto mas amplio donde se aterriza la palabra, desarrollan un trabajo, un conocimiento; sin ellos la palabra se queda en el aire, no aterriza. Pero, ¿quién enseña lo que es el desarrollo? ¿Hay algún maestro? No. El desarrollo se da de acuerdo a las necesidades de la comunidad, procura la evolución de todos juntos y se aprende en el camino diario, en el quehacer diario, en la vida misma de la comunidad.

Así, si nos referimos a la organización política, a lineamientos políticos y relaciones con el Estado, podemos decir que no se han aterrizado compromisos, todo está en el aire. Por ejemplo, los abuelos de AIZA en mambaderos a los que asistí (2015), comentan:

“Hemos venido trabajando autónomamente los sistemas político-administrativos de nuestra Organización: educación, salud, medio ambiente, territorio, justicia, economía y producción. Esos sistemas tienen unos lineamientos propios que responden a nuestra realidad. Por eso es que no estamos de acuerdo con unos lineamientos que vienen exigidos de acuerdo a las corporaciones o instituciones. ¿Porqué?, Porque vienen a desestabilizar o a chocar con los trabajos que estamos adelantando. Lo que pretendemos del trabajo con las instituciones o corporaciones es que vengan a fortalecer este trabajo con criterios que dejen resultados propios que la organización está persiguiendo”.

Por lo que es importante, que aunque estemos entrando en un mundo globalizado, el “*Desarrollo nuestro*” que actualmente se trabaja con el gobierno y entidades internacionales mediando entre en el “*Plan de Vida*”⁶⁶ y el “*Plan de Desarrollo*”⁶⁷; el *Plan de Vida* no se vean trastocado sino que al contrario, se intenten mantener y recuperar prácticas de la vida diaria de nuestros pueblos, prácticas que afirman que “*desarrollo*” es un concepto equivalente a “*trabajo*”, lo cual a su vez es equivalente a “*conocimiento*”, y éste a su vez equivalente a “*vida*”; son conceptos indisolubles. El problema es cuando la propuestas occidentales que llegan a nuestro territorio para llevar el “*desarrollo*” pretenden separar cada uno de éstos aspectos y se preocupan mas por cumplir contrataciones que por solventar necesidades reales de nuestras comunidades.

66 Según la visión indígena, el *Plan de Vida* se entiende como el plan que le entregó el padre creador al hombre, que lo pueblos reafirman y reproducen, donde se contemplan sus fundamentos, principios y normas de vida; el “*Plan de Vida*” incluye dos componentes: el Ordenamiento Territorial y el Plan de Desarrollo o Abundancia (Plan de Vida AZICATCH). En cuanto a un punto de vista institucional: “Los pueblos indígenas se plantearon la formulación no de planes de desarrollo territorial sino de planes de vida para introducir en ellos no una perspectiva técnico-económica (a lo que también se tendría que llegar), sino la perspectiva de vida, es decir, los preceptos fundamentales que deben preservarse para seguir siendo pueblos indígenas, distintos culturalmente y con posibilidades de construcción de sociedad mayor junto con las demás comunidades y sociedades. Una característica fundamental de los planes de vida frente a un plan de desarrollo de entidades es el eje de la identidad étnica y cultural en su concepción, así posteriormente termine organizado por sectores: salud, educación, vivienda, agua, medio ambiente, gobierno, justicia, etc. La identidad, unidad, territorio y autonomía para decidir el qué, el cómo y cuándo en la vida de los pueblos indígenas es la esencia de los planes de vida, de acuerdo con la cosmovisión, los usos y costumbres de los pueblos. Es decir, lograr la autodeterminación como pueblos y tener autonomía económica, cultural, política, territorial y jurídica para desarrollarla. La esencia de un plan de vida es garantizar la pervivencia de un pueblo indígena, una forma de vida, un pensamiento y espiritualidad y el cubrimiento de necesidades del “buen vivir” de las comunidades.” González (2010).

67 Desde la visión indígena: “El Plan de Desarrollo es una respuesta al reto actual de articulación con el resto del mundo; lo que ha obligado complementar desde el gobierno propio basado en el plan de vida, con lo que se denomina un “gobierno articulado”, capaz de responder a las necesidades de orientación tradicional y foránea, y así legitimar las actividades que desarrollan los pueblos actualmente, para la construcción de una vida intercultural.” (Plan de Vida AZICATCH). Desde la perspectiva institucional: “En la normatividad nacional se expresa la articulación de los planes de vida indígenas con los planes de desarrollo nacional y territorial. Este reto se puede leer en el Plan Nacional de Desarrollo 2006-2010 (Cap. 7, 499). (...) No se trata de asumir un proceso en el que se absorban los planes de vida en los planes de desarrollo territorial, sino de respaldar las prioridades indígenas frente a las necesidades vitales de su población, en cumplimiento de las funciones de servicio público de las entidades.” González (2010).

Medio Ambiente, Recurso y Desarrollo, no son tan solo "términos" que no se pueden separar, sino que son el conjunto de nuestras relaciones sociales, culturales, políticas y económicas, como pobladores de las comunidades con la selva, con la naturaleza; son memoria, son proceso de creación de lo que ocurre todo el tiempo, son el manejo de la vida que se refleja en el *Territorio*.

Palabra de gobierno y autoridad

Puesto que partimos de criterios diferentes al proponer, aprobar e implementar legislaciones públicas que conllevan a acciones con fuertes repercusiones dentro de nuestras poblaciones frágiles, que en la mayoría de ocasiones violentan nuestros derechos fundamentales, es de relevancia tener en cuenta la formulación de conceptos. La "*Ley de Origen*" de nuestros pueblos enmarca el manejo del medio en dos conceptos: *Yetara uai / Ka'takadi pisei* y *Yetárafue / Yohafise*; términos uitoto y andoke respectivamente, que serán explicados a continuación.

Yetara uai / Ka'takadi pisei

Yetara Uai, es un término interpretado en el dialecto *minika*, una de las variaciones del pueblo indígena *uitoto*⁶⁸, que a su vez forma parte de los Pueblos Indígenas que se hacen llamar "*Gente de Centro*"⁶⁹, ubicados territorialmente en el "Resguardo Predio Putumayo",

68 El pueblo uitoto se subdivide en los grupos: *minika*, *nipode*, *bue* y *mika*. Se distinguen por la variación lingüística; sin embargo, conservan una misma organización social y cultural. Aunque el pueblo uitoto en la actualidad está expandido en todo el territorio amazónico, en otras regiones del país y la capital de Colombia cuenta con una alta población del mismo; tradicionalmente su lugar de origen es *Nofuico* o *La Chorrera*, donde se concentran los habitantes de habla *minika*. Durante el "Primer Congreso del Pueblo Uitoto", realizado bajo el proceso de concertación del Plan de Salvaguarda en Julio de 2015 en La Chorrera - Amazonas, mediante el "Mandato del Plan de Salvaguarda de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce", las personas reunidas acordaron el cambio de nombre del Pueblo a: *Murui-Muinai*. Sin embargo, reunida personalmente en varias ocasiones y en diferentes espacios tradicionales con Autoridades (caciques, maloqueros, abuelos y abuelas sabedoras) de nuestro pueblo uitoto, me han expresado el inconformismo por el cambio de nombre, teniendo en cuenta entre otros factores, las irregularidades que tuvo dicho proceso en el evento donde las autoridades tradicionales de base no fueron consultadas. La discusión es larga y profunda dentro la tradición de nuestras comunidades, dado que, como me lo han expresado los abuelos: "el cambio de nombre de un pueblo no es algo que se pueda determinar en una reunión de tres noches donde éste no era parte de la agenda y no hacían presencia las verdaderas autoridades tradicionales sino representantes de las organizaciones que tenían encomendado definir otros asuntos; además es importante que el tema sea discutido antes, al interior de cada *maloka*, cada familia, cada clan, para ser llevado a un congreso". Razones por las que al interior de las comunidades no terminan de validar dicha decisión que ha generado controversia. Es posible que a futuro exista concenso respecto a ello; entre tanto, durante el texto continúo refiriéndome al pueblo al que pertenezco, como Pueblo Uitoto, nombre con el que continúa identificándose la mayoría de la población.

69 Nos hacemos llamar "*Gente de Centro*", porque aunque lingüísticamente nos expresemos de diferentes formas, las bases mítico-religiosas son similares y la tradición se fundamenta en el uso sagrado de la coca, el tabaco y la yuca dulce. Éstos Pueblos son: el uitoto, bora, okaina, muinane, nonuya, miraña y andoke.

en la amazonia colombiana. Para el pueblo andoke, el término que homologa a *Yetara Uai* es *Ka'takadi pisei*.

El abuelo *Jipikomuy* (en mambeadero) afirma:

*“Yetara Uai es la palabra de autoridad,
de mando, para gobernar,
con esa se sostiene la tierra,
los árboles, el agua, el espíritu,
los animales, la humanidad”.*

Es un término que para que sea llevado a la realidad, necesita preparación para interpretarlo. Ese camino de preparación de la persona es para gobernar todo lo que existe sobre la tierra, por dentro de la tierra y hacia el espacio, ese camino hacia la autoridad tiene que ver con el Consejo⁷⁰, la crianza, la espiritualidad, la gobernanza; para que la palabra y los actos fluyan de acuerdo a los espíritus de la coca y el tabaco, para detentar el poder y permitir la fluidez de la verdadera palabra, de la sabiduría.

Cuando *Yetara Uai* es entendida, cuando ya está madura, cuando se enraíza, ahí es cuando ya se puede hablar sin tartamudear y se puede aconsejar; es en ese momento donde se cuenta con el poder de mandar tanto lo humano, como la naturaleza, las enfermedades y los espíritus. Tradicionalmente, nuestro cuerpo representa el territorio, así que ésta es la palabra de autoridad que maneja el abuelo, el tío, la mujer, la mamá de cada uno, para gobernarse y para cuidarse, para cuidar su cuerpo, su familia, su comunidad, su territorio; *“por eso es que un mayor tiene hasta ahora la facultad de respeto de nosotros y de todos, y por eso hasta ahora papá y mamá tienen el respeto de nosotros, porque nosotros pertenecemos a ellos y somos humo de ellos, decimos”* (*Jipikomuy* en entrevista personal), hacemos parte de su canasto, de su cerebro, de su corazón, de su espíritu. Es así en el término mas general.

⁷⁰ “Las relaciones sociales, la alimentación, la conducta sexual, las actividades de trabajo de cada género, el cuidado del cuerpo, son actividades que se regulan por el Consejo y son transmitidas en la vida familiar. No obstante, el Consejo como regulador de la formación de un joven o una joven, está relacionado con otros discursos y otras esferas de actividad. Por una parte los consejos pueden ejemplificarse con historias que narran la conducta equivocada de ciertos seres y de ahí su transformación en animales o seres míticos. Además, de los Consejos que se imparten a los niños se derivan, para el conocedor, los motivos o imágenes con los que se construyen las conjuraciones (recitaciones que se cantan sobre una planta o líquido con fines de curación). Pero también los Consejos, que surgen del ámbito familiar y cotidiano, son utilizados por los dueños de la maloka en la celebración de rituales y por los capitanes en el manejo del territorio. (...) El Consejo es la ‘ley del creador’; la humanidad lo recibe como su Ley. Aquí se involucra la mitología de origen, las historias de la ‘gente mitológica’, quienes quedaron encantados en piedras, montañas, cananguchales, animales -en toda la geografía y el ambiente- debido a faltas que cometieron contra el Creador. Este ‘Consejo del territorio’ es para los jefes ‘aconsejar la naturaleza’, prevenir las enfermedades, regular los ciclos naturales” (Echeverry, Juan Álvaro en CONPES, 2012).

El cacique Muinane *Eduardo Paky* expresa en mambadero:

“Yetara Uai es la palabra que utilizamos para mentalizar lo que uno va a hacer, con lo que uno orienta lo que uno va a hacer, para planear”.

Es la palabra que reparte y reglamenta a cada uno su autoridad: a la mujer, los niños, los jóvenes, los mayores, los capitanes, los ancianos, a todos se les da la palabra, que nos pertenece como seres humanos. Esa palabra se transmite por medio del Consejo, el cual tiene el propósito y fundamento de mantener la tradición oral en el cumplimiento de la Ley de Origen, incidiendo en la educación, la producción, el conocimiento, el control ambiental y en el arte como reordenador del equilibrio natural y el ser, e inculcándose en las actividades prácticas cotidianas. De ésta forma *Yetara* implica aconsejar a la población sobre diversos aspectos de la existencia individual y colectiva; mientras *Uai* es la palabra de autoridad, interpretada en momentos y con personalidades especiales para eventos trascendentes.

El Abuelo *Fisixi* (en entrevista personal) explica el término *Ka'takadi pisei* de la siguiente forma:

“Es cuando ya se entiende todo el consejo, cuando se sentó en el mambadero, cuando se ve lo que el hombre y la mujer tienen que hacer: sembrar, trabajar, curar, cuidar, mantener, saber sobre la alimentación de lo hijos, enseñar, el que va a ser jefe se dedica a ser jefe, etc.

De aquí sale la palabra Po'soë´, que quiere decir: ‘hombre de palabra fuerte o dura, el que lo sabe todo’; no es el que grita, sino el que domina el pensamiento y todo lo malo. Después de eso se vuelve jdiá, o sea: ‘Ya es la persona cuando aprende todas las cosas desde el principio, desde el comienzo de la creación’.

*Ka'takadi pisei se aprendió desde el principio,
de la palabra del creador
y llega después al hombre por medio del mambe.*

*Ka'takadi pisei, quiere decir palabra de consejo del principio,
ahí ya llega el que va a ser el jefe, el Po'soé´.*
*Se les explica a todos pero no todos van a poder llegar.
Los demás pueden saber pero no pueden mandar,
solo uno aprende la palabra de mando;
aprende qué es la enfermedad, cuál es la palabra,
los bailes, las canciones.
Algunos aprenden la medicina, el trabajo...
pero el que sobrepasa todo eso es el jefe y es solo uno”.*

Finalmente, *Yetara Uai / Ka'takadi pisei*, representa también los elementos y los espacios rituales que permiten la transmisión del conocimiento: coca, tabaco, tiesto, asiento, estantillo, pilón, cernidor de coca, la chagra, la maloka, los bailes, todo eso tiene su forma de hacerse, todo eso tiene su autoridad, todo es autoridad. Esta palabra de Consejo no es diferente para nuestros Pueblos de *Gente de Centro*, la palabra es una sola; aunque cada Pueblo, según su historia, su lengua materna, sus ancestros, le da un manejo interno al consejo, los cantos, los bailes, la forma de hablar, de acuerdo a su Ley de Origen.

Yetárafue / Yohafise

Yetárafue es un término uitoto con un significado profundo en la tradición, en la transmisión de los conocimientos, el manejo de las relaciones personales y del lugar que habitamos. Es la palabra que proviene del mambeadero, donde se reúnen los chamanes, los ancianos, los conocedores de la cultura y los aprendices. Lo expresan las personas maduras, de conocimiento, que hayan mambeado, que hayan chupado ambil, que hayan trasnochado en el mambeadero desde las siete de la noche hasta las cuatro de la mañana⁷¹. Para el pueblo andoke, el término que homologa a *Yetárafue*, es *Yohafise*.

⁷¹ En la formación de la tradición cultural de los pueblos indígenas de tabaco y coca, el horario de enseñanza comienza a las siete de la noche; hora en la que las personas de la comunidad se reúne alrededor del mambeadero para comentar las actividades del día, progresos y dificultades tanto personales, familiares y comunitarias, se escucha a los ancianos aconsejar sobre soluciones a las

No solo los caciques pueden hablar de *Yetárafue* / *Yohafise*, sino los que han acompañado al cacique por largas temporadas, pero su palabra tiene que ser dulce. Dulce, significa que su expresión tiene que ser sencilla, entendible y mostrando cariño para que esa palabra penetre en otra persona ya sean hijos, vecinos o parientes; entonces el oyente apropia ese conocimiento para él y lo puede llevar a la práctica con su propia familia y así tener un arma buena para orientar a las personas en el camino, en el andar.

*Ma. Felisa Añokazi*⁷² (en entrevista personal) define el término de la siguiente forma:

“Yetárafue, es orientar a los hijos, formarlos para que en un futuro no tengan tropiezos en la vida, con la naturaleza, con el espacio, con los espíritus buenos y malos. Con Yetárafue se enseña a respetar a las personas mayores y sus pensamientos, a respetar a los niños porque son el futuro, a ser un buen ejemplo para la sociedad. Se enseña a respetar todo lo que existe en la naturaleza, el medio ambiente, los peces, los animales, los cerros, los ríos... todo lo que Dios nos ha dado; primero se muestra, se hacen conocer los espacios, los seres y las cosas y luego se enseña para qué sirve cada uno ellos. Por ejemplo, el agua de dónde viene y para qué sirve, el viento de donde viene y para que sirve. Todas esas enseñanzas se reciben a través de mitos, leyendas y cuentos en los que sus personajes por lo general son animales, espíritus y personas que fueron importantes y que se convierten en animales como: tigre, boa, águila, bufeo⁷³, culebra; esos son los abuelos chamanes. Si usted no sabe hacer bien los trucos, no sabe respetar las reglas que hay, los chamanes se convierten en personas que pueden ser de su familia y lo dejan tirado en la selva para que se pierda o le pase cualquier cosa mala. Así son los chamanes malos cuando no se hacen bien los trucos. Con Yetárafue se enseña que todo lo que uno tiene se debe compartir entre la familia y vecinos porque eso es lo que trae la abundancia. Si usted es tacaño en las palabras, con objetos o alimentos, irá mal con la familia y vecinos.

diferentes problemáticas que puedan ocurrir. Con el transcurrir de la noche, los temas a tratar se vuelven cada vez más densos y el lenguaje en el mambadero es cada vez más metafórico; lo que hace que entre más tarde sea, quienes participan en las conversaciones sean los más conocedores de la cultura, mientras los demás escuchan. Las personas se van retirando de la reunión acorde a sus quehaceres del siguiente día. A partir de las diez u once de la noche hasta las cuatro de la mañana, quienes se quedan sentados en el mambadero son los caciques, chamanes, sabedores y aprendices que realmente están interesados en seguir el camino de la tradición y la medicina. Esa es la hora en la que se cuentan las historias de origen y los secretos de la cultura. Un aprendiz puede pasar nueve horas diarias durante diez años sentado escuchando a los sabedores, antes de poder hablar para aconsejar a otras personas de su comunidad o de poder curar alguna enfermedad.

⁷² Líder indígena del pueblo uitoto; ha dedicado la mayor parte de su vida a los procesos de la etno-educación en la amazonia.

⁷³ Término local que se utiliza para referirse al delfín rosado del Amazonas.

Yetárafue se enseña y aprende en todo lo que se habla antes de comenzar una actividad para el beneficio común o familiar, nunca individual; durante todas las acciones que el hombre y la mujer realiza cotidianamente, como: en la organización de bailes tradicionales, entierros de familiares, elaboración de canoa, maloka, casa, en la cacería, en el barbasco⁷⁴ de las quebradas, en la tumba y realización de chagras comunitarias y familiares, en mingas, en el momento de la comida se enseña cómo hay que comer, cómo se preparan los alimentos. Yetárafue es la parte ética de nuestra cultura, son las enseñanzas y moralejas que abren el camino para un futuro”.

El Abuelo *Fisixi* (en entrevista personal) explica el término *Yohafise* de la siguiente forma:

*“Primero viene la creación de la tierra,
después viene la creación del hombre,
después viene el pensamiento,
ahí es cuando aparece ya la palabra,
después ya estamos hablando del hombre de centro:
'Duiyofí'.*

*Ahí ya hablamos del hombre de hacha,
ahí ya aparece la palabra,
aparece la coca, el ambil y la sal,
lo que es de los hombres;
la manicuera, la caguana,
el casabe y el maní para las mujeres.*

*Cuando la hija de Duiyofí tiene el hijo con el hacha,
de ahí ya viene el conejo, la palabra, la familia,
porque toda familia tiene que aconsejar;
es decir: Yohafise”.*

Cada momento tiene una enseñanza específica en donde se aplica *Yetárafue / Yohafise* para el niño o niña, joven mujer y hombre; de acuerdo al rol que cada uno desempeña. Raquel Andoke (en entrevista personal), manifiesta:

⁷⁴ El barbasco es una planta venenosa, utilizada por nuestras comunidades indígenas para pescar en las quebradas o nacimientos de los ríos, por medio de dosis controladas puestas en trampas. La acción de pescar con éste medio es denominada: “barbasquear”.

“La mujer recibe la parte de direccionar una comunidad y direcciona a su marido para que esté alerta en todo, para que todo marche bien; la mujer asume la responsabilidad del hombre, el hombre asume la responsabilidad de la mujer, o sea, cuando el hombre se ausenta o la mujer se ausenta fuera de la comunidad, entonces en el hogar, el hombre tiene que ser padre y madre para dar consejo a sus hijos, y la mujer también madre y padre”.

El *Yetárafue*, en palabras de Urbina (2010), es el acervo más venerado que la misma mitología aunque se apoya en ella, llegando a ser en definitiva su quintaesencia, con la que se da toda una tradición sapiencial que se puede concretar en la palabra “consejos para el buen vivir”. Cada palabra, cada enseñanza, cada consejo se transmite en un momento y en un lugar especial. De acuerdo a los roles, los aspectos primordiales que cada uno debe tener son:

Tabla No 7

Yetárafue / Yohafise para mujeres	
La mujer es el centro y el alma del hogar, está lista para todo, para atender a los hijos, al marido, detectar cuando los niños están enfermos y curarlos con apoyo del marido. Se les prohíbe hablar de muchas cosas que sólo se pueden aplicar y hablar cuando una tiene marido y se empieza a conformar un hogar.	
1	Enseña las dietas y cuidados que una mujer debe tener cuando menstrua por primera vez, que alimentos se comen, que alimentos no se comen para no envejecerse rápido, que actitudes debe tener con su familia y las personas de la comunidad.
2	Se prepara para conocer cómo tener defensas contra las diferentes enfermedades.
3	Se enseñan las dietas y cuidados que debe tener una mujer embarazada.
4	El cómo debe cuidarse la mujer después de tener un bebé.
5	Se enseña a cómo se debe cuidar al bebé luego del nacimiento. Si es niño, para que sea fuerte y que tenga conocimiento amplio de la cultura. Si es niña, para que sea una mujer trabajadora, artesana, amable con la gente, responsable en el hogar, obediente y fiel al marido.
6	Se le prepara para que en casa no falten nunca los alimentos principales (casabe, casaramá, caguana, agua dulce) para los hijos y el esposo.
7	Se le enseña a cómo se tiene que cocinar, a quien se le sirve primero la comida, cuáles son las dietas para el manejo de los alimentos.
8	Se le prepara para que tenga buena cosecha de yuca y productos que siembre, para que sean grandes, abundantes y de buen sabor. Se le enseña a sembrar la chagra, el orden de las plantas, cada una va en un lugar específico y las temporadas.
9	Se le enseña a tener el conocimiento para la elaboración de artesanías (cestería, cerámica, trajes, adornos) y los materiales que para ello puede aprovechar del medio (bejucos, cogollos, fibras, cortezas, barro).
10	La mujer tiene un horario sagrado para las actividades que realiza. Se levanta a las 3:00 de la mañana para tomar el baño y comenzar la preparación de los alimentos que pueden durar uno o dos días. A las 5:00 de la mañana es la hora en que debe partir hacia la chagra. Esto con el fin de prevenir enfermedades, de mantener un estado físico bueno y no envejecer rápido.
11	Una mujer que no conoce Yetárafue no debe hablar sino escuchar hasta que aprenda, porque sino se queda toda la vida sin conocimiento, sin entendimiento.
12	Las mujeres acompañan a los maridos en el mambadero, alrededor del mambadero en unos bancos, para que el pensamiento sea uniforme, unido y los ideales vayan juntos para la familia.

Elaboración propia



Mujer Andoke y niños en preparación de alimentos / Fotografía, Lena Estrada

Tabla No 8

Yetárafue / Yohafise para hombres	
El hombre tiene que ser muy creativo, imaginativo, conocer el territorio donde vive y cuidarlo porque con eso va a sustentar a su familia.	
1	Se le orienta para que aprenda cómo buscar un terreno para la chagra, que de buenas cosechas y frutales, cómo tumbar y cómo plantarlo.
2	Se le orienta para la pesca, para que aprenda las dietas y contras que existen. Se enseña que solo se pesca para el consumo y sostenimiento.
3	Se le orienta para la cacería, las dietas y contras para la actividad, para que no le pase nada malo, para que todo le salga bien. Se enseña a no matar animales por exeso, solo lo que se va consumir.
4	Se le orienta para que conozca la actividad del artesano, el conocimiento de las maderas, las hojas, los barro, para que construya su vivienda, su medio de transporte, como la canoa, balsa, remos.
5	El hombre desde que decide tomar a una mujer para formar un hogar, debe sentarse en el mambeadero con los abuelos o chamanes a escuchar sus consejos y aprender para que en el futuro pueda utilizar la palabra yetárafue a sus propios hijos. Tiene que permanecer con los abuelos escuchando la palabra y no puede hablar hasta que ellos lo autoricen. Cuando los abuelos dicen: "Hijo, usted ya puede hablar", el joven puede empezar a participar en las conversaciones de forma corta.
6	El padre de familia orienta a los hijos y si la mujer falla en alguna orientación a los hijos también el esposo tiene que sentarse a orientarla para sacar adelante a los hijos.

Elaboración propia



Joven Andoke remando sobre el Río Caquetá / Fotografía, Lena Estrada

Tabla No 9

Yetárafue / Yohafise para niños	
Los niños y niñas durante su crecimiento son inculcados con el conocimiento de sus padres para que sean personas honestas, respetuosas, honradas, trabajadoras, que conozcan el lugar donde viven, su origen, sus historias.	
1	En el hogar se les enseña a no pelear entre hermanos, a respetar a otros niños, que hagan caso a sus padres, que no roben las chagras ajenas, que no entren en casas ajenas, que siempre ayuden a los ancianos y brinden lo que tienen.
2	Se les enseña el respeto a la conversación de los adultos, a que deben escuchar, observar y solo pueden opinar cuando llegan a la adultez.

Elaboración propia



Niños en la Maloka de Nn'ka / Fotografía, Lena Estrada

Calidad de vida local y biodiversidad como bien comunitario

Pensamiento propio y ciencia propia, son dos factores que actúan como leyes o normas en nuestras comunidades; lo que en la sociedad occidental sería una constitución. Dichas normas no son temporales ni transitorias; son normas que han transmitido por generaciones los conocimientos de cómo usar los recursos de la naturaleza, cómo respetar la naturaleza, cómo convivir en armonía con ella y guían toda una organización social. La estabilidad del manejo equilibrado de la naturaleza que hemos usado, reproducido, mejorado y consumido de forma sostenible y por ende de las relaciones sociales, es lo que garantiza la calidad de vida local de nuestros pueblos indígenas. Ese pensamiento, esa ciencia, son los conocimientos y prácticas tradicionales.

Las normas transmitidas que dan lugar a los conocimientos y prácticas tradicionales se remiten al origen de la humanidad, al espíritu creador, a la palabra creadora; le llamamos también *Ley de Origen*, que en el transcurso de las narraciones da lugar a los espacios que habitamos, espacios que nos rodean, seres antepasados, seres de otros espacios, seres vivos incluyendo a la misma humanidad, es en sí misma la máxima institución propia. Vargas (2011), partiendo de la visión de sociedades amazónicas realiza un análisis con respecto a una reformulación de lo político sobre el orden natural, plantea que, dentro de una visión no moderna de lo político, la naturaleza no es concebida como el objeto del conocimiento científico sino como un *agente* con perspectiva; en lugar de ser empleada como una categoría exclusiva de las ciencias biológicas, se traslada al campo político; el sujeto humano pasa de ser agente único del conocimiento a un colaborador en su producción junto a otras especies y, por último, los saberes, más que un conjunto de proposiciones lingüísticas que registran la actividad científica, son la expresión de una compleja interacción entre estructuras biológicas y culturales y de ahí, la estrategia de la vida misma para reproducirse.

Entre tanto James (2003) plantea: “La filosofía amerindia se expresa en un principio de interrelación entre los diversos segmentos de la naturaleza basado en el equilibrio y la armonía, donde cada ser y cada nicho ecológico es sagrado, ninguna forma de vida es superior a otra, y no existen relaciones de dominación – dependencia entre las especies, o entre los humanos y los seres espirituales. Los seres mortales no están en desventaja de los seres espirituales, ni se acercan a lo sobrenatural con posturas suplicantes o de subordinación. Aunque exista una diferenciación entre lo espiritual y lo material, nada

permite suponer en esta experiencia filosófica que lo espiritual sea superior a lo material, o que conformen dos mundos separados e irreconciliables entre sí. La mente no está compuesta de ideas dispares o enemigas que luchan por el control absoluto; ni la realidad es el campo de batalla de mundos aislados y contrarios que en concepciones occidentales se dividirán en el reino terrenal y reino de Dios (Dogma religioso), o en el reino orgánico e inorgánico (Paradigma científico)”.

Max – Neeff (2006), hace referencia a satisfactores que exactamente no son bienes económicos disponibles, sino que están referidos a todo aquello que, por representar formas de ser, tener, hacer y estar, contribuye a la realización de necesidades humanas; y pueden incluir entre otras, formas de organización, estructuras políticas, prácticas sociales, condiciones subjetivas, valores y normas, espacios, contextos, comportamientos y actitudes, todas en una tensión permanente entre consolidación y cambio. Así, los pueblos indígenas amazónicos manejamos los recursos naturales administrando nuestro territorio desde el conocimiento propio; el orden dentro de los territorios se basa en una realidad identitaria. En este sentido, Pineda ha mostrado en sus investigaciones etnohistóricas sobre los grupos del medio Caquetá, y en especial en sus trabajos etnográficos entre andokes y uitotos, que las actividades productivas han estado estrechamente ligadas a las cosmovisiones propias. Es innegable pues, la vocación ambientalista de los indígenas amazónicos ya que durante miles de años manejaron el entorno sin destruirlo ni agotar sus recursos (Espinosa, 1995).

Cuando como indígenas hablamos de medio ambiente para referirnos a la biodiversidad, nos remitimos inmediatamente a la *Ley de Origen*, al *Yetara uai / Ka'takadi pisei*, al *Yetárafue / Yohafise*, a un *calendario ecológico propio*⁷⁵ que manejamos de acuerdo al tiempo y a nuestras temporalidades; esa es nuestra manera de gobernar, esa es la manera como nuestros abuelos, nuestros dirigentes, nuestras mujeres, nuestros jóvenes, han trabajado y mantenido el respeto y equilibrio por todo el territorio que nos rodea. Eso es calidad de vida local para nuestros pueblos. Como manifiestan las autoridades de la Asociación Plan de Salvaguarda en Monifue Kai komuya uai (2014), esa palabra de vida no es otra palabra, que la palabra de abundancia, el *monifue*. Lo que el blanco llama vida digna, para nosotros es la abundancia, que no es sinónimo de riqueza material como lo entendería el blanco, sino que se refiere a la riqueza material y espiritual, a la capacidad

75 La explicación de este tema se encuentra en la sección: “Calendario ecológico” de este mismo capítulo.

de dar alimento al pueblo y de cuidarlo, la abundancia es contar con todo lo necesario para vivir bien, en armonía. A partir de esta posición, es de donde se debe articular un pensamiento hacia afuera.

Relaciones comunitarias y vínculo con el entorno: espacios, rituales, ceremoniales y oraciones

Nuestro medio de vida incorporado al medio natural respeta los ciclos vitales/estacionales, las relaciones energéticas con el universo y ve en los recursos naturales un ente que mantiene unas mismas condiciones a nosotros, que no se puede sacrificar ni por el progreso ni por desarrollo que nos plantea la sociedad occidental. Por eso, las ceremonias que se expresan mediante ritos, bailes, rezos, oraciones, cantos, música, mitos o la planeación o preparación que conlleva a cada uno ellos o a nuevos encuentros étnicos, garantizan nutrir los recursos que el medio nos permite, las materias primas, la caza, la alimentación variada, la medicina; así como el mantenimiento de un orden político y social, la transmisión del conocimiento y la identidad, que nos recuerda que compartimos un mismo espacio geográfico, cultural y espiritual, que conforma una comunidad con una misma visión del mundo. Por ejemplo, los andokes establecieron con uitotos, nonuyas, muinanes y otros grupos de la región un “diálogo” ceremonial. Desde allí buscaban comprender y dominar (en el sentido de saber manejar) las relaciones con los blancos. Además de la solidaridad grupal y homoétnica, era necesario enfrentar las condiciones locales marcadas por la influencia de diferentes personas y grupos del “mundo blanco” (Espinosa, 1995).

Urbina (1986) plantea el rito como uno de los caminos culturales para conjugar los factores de la realidad dentro de un sistema. El rito es al mismo tiempo, ruta, interiorización, representación y control de la realidad conjugada. Allí interviene la palabra mítica y los seres se actualizan al ser mencionados. “En el rito el hombre interviene como totalidad de cuerpo y pensamiento. Por eso todo rito es, en el fondo, danza. El rito implica actuar físicamente; encarnar el ser o situación a que se alude; verlos al menos en el mismo lugar en que se realiza para tornarse espectador – actor para participar.”

Entre tanto, De la Hoz (2003) expresa: “Durante y por medio de los ritos se cura el territorio y la comunidad establece un diálogo interno sobre las nuevas situaciones, de tal forma que en y con los ritos se negocia, por así decirlo, con la naturaleza y con la

sociedad y se halla un espacio para hablar de todo, incluso del encuentro con el mundo blanco”. Puede decirse, entonces, que la intersubjetividad y la reciprocidad entre los antepasados (todos los dioses) y los hombres caracterizan un corpus literario que no está fijado por la escritura, sino que es siempre acción ritual. Y que simultáneamente esta acción es la condición de posibilidad de la objetivación del mundo (Alcocer, 2002).

Alcocer (2002) realiza un análisis a los elementos encontrados por Preuss y transmitidos en su obra, para formular una teoría sobre el “modo mágico de pensar”, clave para la explicación de los fenómenos asociados a la religión, la magia y el ritual, sobre las fiestas, cantos y oraciones rituales de pueblos indígenas; y de la interpretación del sobre las “concepciones complejas” mediante las que se manifiesta la cultura intelectual. Planteamientos que se acercan a los humboldtianos en la identificación similar de diversos elementos debido a la “tendencia de su pensamiento”, que puede rastrearse sobre la senda de su orientación kantiana compartida.

Extenso, complejo y delicado son los lineamientos de las relaciones comunitarias; por lo que me limito a mencionar seis componentes que son la base de la cultura andoke y en general de las culturas amazónicas, en los que la comunidad comparte: la *chagra*, la *maloka*, el *mambe*, el *ambil*, los *bailes* y las *oraciones*; espacios que dan vida a los *mitos*; partiendo del paradigma de que son los *mitos* quienes desempeñan un papel simbólico que dan sentido a la cultura, a cualquier cultura, son la estructura y la columna vertebral de las sociedades. Todo mito se inscribe dentro de un conjunto de relatos que se van engarzando hasta constituir una constelación desde la cual cada símbolo termina por develar siempre un poco más su sentido sin poder agotarlo. Es la “máquina mitológica” la que más incentiva crear en la perenne y creciente búsqueda y construcción de sentido (Urbina 2010); desempeñando un papel dinamizador en la cultura.

La chagra

El centro donde gira el movimiento económico, debido a que nos brinda el sustento, es la chagra; comprender su manejo es imprescindible para entender el *funcionamiento de nuestro sistema productivo*, sistema milenario que se liga a la parte espiritual, a nuestra vida misma.

Tanto por experiencia propia como por entrevistas realizadas en las comunidades, puedo sostener que la chagra es el lugar donde se siembran los alimentos que consumimos, es el lugar que utilizamos con el fin de no intervenir en el espacio de los animales, que es el monte, al que también le llamamos “*chagra de los animales*”. Para la siembra de la chagra es necesario socalar, tumbar hectáreas de bosque, luego quemar para a continuación sembrar especies domesticadas como tubérculos, hierbas, arbustos, frutas, yuca y plantas no alimenticias como la coca, el tabaco, entre otras; es imprescindible para ello, conocer los ciclos estacionales y lunares. Todos los pasos a seguir para la construcción y manejo de la chagra, están ligados a la parte ritual, para lo que se establece una relación con los “dueños” del espacio mediante el pensamiento y el trabajo del chamán. Los espacios son utilizados por un promedio de cuatro años, después se deja descansar la tierra para que vuelva a un estado natural y se construye un nuevo espacio para la siembra en un nuevo sitio. Cada núcleo familiar mantiene su cultivo de chagra y además se construye una chagra comunitaria para abastecer los bailes o para ayudar a alguna familia que pueda tener problemas de cosechas. Las actividades en la chagra están principalmente delegadas a la mujer; aunque es el hombre quien se encarga de la socala, tumba y quema del bosque, además de la siembra y cuidado espiritual de la coca y el tabaco, y ayuda en la planificación de actividades.

La principal semilla en el cultivo de la chagra y que está delegada al cuidado de la mujer es la *Yuca*. Representa la alimentación. En sus diferentes variedades, constituye la base de preparación de productos como la torta de *casabe*, la *caguana*⁷⁶, la *manicuera*⁷⁷, el *tucupí*⁷⁸ y la *fariña*. Estos procesos requieren la separación de tres componentes: almidón⁷⁹, líquido y masa fibrosa, para lo cual se sigue un proceso que incluye la pelada, la rallada, la colada y la exprimida de los tubérculos (Van der Hammen, 1992). Entre las variedades de yuca, éstas se clasifican en *yuca dulce* (que es la se puede comer directamente) y *yuca brava* (que es la yuca que puede ser venenosa y para extraer el veneno se realiza el proceso antes mencionado, de forma que posteriormente pueda servir para la preparación de los alimentos).

76 Bebida tradicional elaborada a base de yuca (nota personal).

77 Bebida tradicional que se elabora a base de una clase de yuca, que para los uitoto se llama *fareka*. Esta es una yuca especial porque es bastante jugosa y por eso no sirve para la elaboración de almidón sino para la elaboración de la bebida (nota personal).

78 Es el picante que se elabora con el sumo de yuca y se utiliza como acompañante en las comidas (nota personal).

79 El almidón es la masa que se extrae de la yuca, para la elaboración del casabe y la fariña; es un elemento base para la elaboración de los alimentos que hacen parte de la dieta de nuestros pueblos indígenas amazónicos. La yuca para el almidón puede ser de cualquier clase, es decir brava o dulce. La yuca brava tiene poco almidón y es dura para rayar; aunque entre las clases de yuca brava existe una especial para rayar y se conoce “como *yuca de rayar*” porque es blanda y tiene bastante almidón, siendo la más apetecida por la gente que tiene la cultura de comer casabe de almidón (nota personal).

Finalmente, la chagra es un espacio humanizado, donde las plantas conforman una organización interna determinada, y se asumen como seres que representan hombres y mujeres que establecen relaciones armónicas similares a las que se establecen con otros grupos; de tal forma, no nos brinda una visión básica de representar a la comida cultivada como un alimento, sino como la base de rituales comunales y el intercambio con otros grupos. *Representando toda nuestra estructura social establecida y reglamentada.*

Investigaciones realizadas, como las de Lasprilla (2016, 2009), Andoke (2012), Vargas (2011), Rodríguez (2010), Urbina (2010), Århem (2004), (CIFISAM/PRONATA, 2003), Correa (1990), Van der Hammen (1992) y documentos de Planes de Vida, como AZICATCH (2008); brindan un soporte a lo anteriormente mencionado. En ellos se refleja el bienestar que la chagra brinda a nuestras sociedades indígenas, presentan caracterizaciones específicas de su manejo, técnicas de siembra, organización en el trabajo y en las especies cultivadas, manejo de las semillas, narraciones de origen que marcan prácticas tradicionales, importancia de la chagra para la conservación a la biodiversidad, medidas para adaptación al cambio climático, entre otros...

Para el pueblo andoke, el mantenimiento del *sistema de la chagra* se centra en dos bailes que se utilizan en su manejo: 1. *Baile de Βυθκηνη*⁸⁰ o *Baile de Tumba de Chagra*; 2. *Baile de Koisenη*⁸¹ o *Baile de Siembra*.

El *Baile de Βυθκηνη* o *Baile de Tumba de Chagra*, es baile en el que se maneja la cosmovisión del mundo y se realiza cuando se tumba y se quema la chagra; mientras el *Baile de Koisenη* o *Baile de Siembra*, es el baile en honor a las semillas con el que se da inicio a la siembra.

Aunque en los últimos años las condiciones climatológicas han cambiado debido al efecto invernadero, lo cual ha modificado algunas prácticas tradicionales de nuestras comunidades y los veranos en la amazonia se han venido atrasando o adelantando en el calendario; el *Baile de Βυθκηνη* se hace cuando empieza el primer verano. No existe un mes exacto, pero puede ser aproximadamente en el mes de agosto.

80 Para ampliación de la explicación del *Baile de Βυθκηνη*, se puede remitir a la sección de “Bailar para mantener el equilibrio” del capítulo V.

81 Para ampliación de la explicación del *Baile de Koisenη*, se puede remitir a la sección de “Bailar para mantener el equilibrio” del capítulo V.

En el Amazonas, los *veranos*⁸² son cortos. Durante el año pueden haber seis veranos y cada verano tiene un nombre; el verano que llega rondando el mes de agosto se llama “*verano de gusano*”, es el primer verano, luego llegan el “*verano de caimo*”, el “*verano de piña*”, el “*propio verano de verdad*”, el “*verano de chontaduro*” y el “*verano de guacuri*”. Cuando el “*verano de gusano*” comienza, la chagra ya debe estar tumbada y lista para quemar; el verano se aprovecha para que la quema de la chagra sea más fácil. Días después llegan los días de lluvia y son los que abonan la tierra que se ha quemado.

Después de que las personas terminan de tumbar sus chagras familiares, es decir, en los días de “*verano de gusano*”, deben de ir a ayudar a tumbar la chagra de su jefe de clan. La chagra del jefe es por lo general la mas grande y debe ser la última que se tumba; ésta chagra es un espacio que se construye entre todos porque durante los bailes siguientes del año, es ella la que brinda el almidon de yuca, la coca, el tabaco, la comida y lo que se necesite. Al tumbar la última chagra, que es la del jefe, se celebra el *Baile de Buekanji* o *Baile de Tumba de Chagra*, definiendo el cierre de ésta etapa.

Cuando han pasado unos días de lluvia y la tierra ha tenido tiempo de abonarse, llegan los veranos siguientes, pasa el “*verano de caimo*”; pero es en el “*verano de piña*”, en el mes de octubre, que inicia la temporada de siembra, para lo que se realiza el *Baile de Koisenji* o *Baile de Siembra*, que es el baile al se tienen llevar muchas semillas.

Fisixi dice en entrevista personal:

“Aunque en la fiesta hayan muchas semillas, hay que llevar más, como símbolo de abundancia. Cuando los asistentes llegan a la fiesta entran a la maloka por grupos cantando, llevando y ofreciendo las semillas”.

El acto en nuestras familias de compartir las semillas de los propios cultivos, significa compartir el conocimiento y la creación de alianzas; este acto también ayuda al aumento de la variedad de especies en las chagras, lo que brinda una dieta mas variada a las familias. Así, si en mi familia tenemos una especie de planta que otra familia no tiene, podemos regalarle las semillas e intercambiarlas por otras especies que no tengamos y que tal vez vengan de otros sitios alejados. Al intercambiar esa semilla, intercambiamos

82 Los veranos cuentan con una explicación ampliada en la sección “Épocas en el pueblo andoke de aduche” del capítulo V.

también una historia, unas prácticas, un pensamiento, que han de transmitirse igualmente mediante otros rituales.

Un aspecto a resaltar, es que durante el *Baile de Bθekənñj* o *Baile de Tumba de Chagra*, no se realizan juegos de adivinanzas; en cambio sí se llavan a cabo el *Baile de Koisenñj* o *Baile de Siembra*, lo cual le da un grado de mayor delicadeza.

Existen en la tradición todo tipo de adivinanzas sobre las plantas y los animales, sobre la comida. Los bailes donde reinan las adivinanzas se convierten en rituales donde éstas son un juego pacífico de retos entre los asistentes, donde todos demuestran y comparten su conocimiento sobre el tema y por lo general muchos buscan mantener o mejorar un status social. Es un espacio en el que al estar reunida toda la población, se escucha y acompaña a quienes cantan, para aprender, así se enseña, así se conoce y recupera la historia, así se vive la tradición.

Para finalizar el apartado, debo decir que durante los primeros dos años la chagra se compone de especies domésticas, pero pasado ése tiempo las especies se van transformando en especies silvestres. Así, tanto por medio del trabajo que implican los rituales temporales, como el trabajo diario, conciliamos el espacio relacionado a la agricultura y el espacio del mundo silvestre; generando una economía sustentable, con una producción cíclica, que respeta nuestro entorno, del que solo tomamos lo que necesitamos, con el que mantenemos una relación estrecha por medio del mantenimiento de unas actividades de recolección, mejoramiento, traslado de semillas, transición del germoplasma silvestre domesticado de una manera tan exacta que logra que las especies no compitan ni desestabilicen el orden que debe existir en la chagra ni que el bosque se vea afectado. Éste es el sistema que nos ha permitido y nos sigue permitiendo subsistir sin deteriorar las condiciones fisiográficas, geológicas, geomorfológicas, climáticas, biogeográficas de los suelos y de la vegetación, lo cual se puede ver sustentado en CIFISAM/PRONATA (2003).



Chagra en fase de tumba / *Fotografía, Lena Estrada*



Chagra en fase de producción / *Fotografía, Lena Estrada*

Fases de la chagra

Presento a continuación el dibujo realizado por una mujer perteneciente al pueblo andoke, en el que se representan las fases de la chagra en su orden.

Las fases de la chagra están muy bien definidas en el largo plazo para que, después del uso temporal de un espacio del terreno, se pueda regenerar y convertir de nuevo en bosque firme. Las actividades que se realizan en una una chagra son: socala, tumba, siembra, crecimiento, deshierbe y cuidado (Andoke, 2012).



Figura 1. Desde la socala al rastrojo, dibujo de Iris Andoke (2009).

Tomado de: “La vida de la chagra” (Andoke, 2012)

Calendario ecológico

Los cambios estacionales en la Amazonia aunque son poco visibles en comparación con lo que pasa en las áreas en donde hay estaciones bien marcadas, son muy evidentes para los indígenas locales, quienes han definido muy sofisticados calendarios ecológicos (Rodríguez, 2010). El tiempo para las comunidades indígenas está marcado por diferentes fenómenos naturales, como la fructificación de determinadas plantas en especial las palmas, las épocas de apareamiento o reproducción de algunos animales, la aparición de determinadas enfermedades, los ciclos de lluvia, los pulsos de inundación de los ríos, entre otros. Para entender y vivir en armonía con este movimiento natural, se desarrollan diferentes saberes y prácticas de manejo y adaptación a estas condiciones, aparecen así las restricciones como las dietas, las diferentes oraciones con las recomendaciones para cada momento o condición y las prácticas de trabajo necesarias para poder beneficiarse armónicamente de los recursos que ofrece el medio natural (Lasprilla, 2016).

El calendario ecológico hace parte de la gobernabilidad del territorio de nuestros pueblos indígenas, ya que es punto de partida para el manejo y cuidado del medio ambiente. Brinda claridad sobre los ciclos estacionales y lunares, que marcan el inicio y final de las cosechas, así como los recorridos y ciclos vitales de los animales de nuestro medio; factores importantes para la alimentación. A partir de ahí se programan las actividades tradicionales a realizar dentro de las comunidades, se definen las temporadas de dietas, prevenciones, rituales, consejos, instrucciones, enseñanzas, etc. que permiten el desarrollo espiritual, material e intelectual de la población.

El calendario ecológico ha existido siempre en la memoria de las poblaciones indígenas y el manejo del mismo es un conocimiento que se transmite de generación en generación; porque como lo han expresado autoridades de AIZA durante la exposición de su calendario ecológico:

“En resumen el calendario ecológico es el comportamiento de la naturaleza, partiendo muy puntualmente desde las épocas identificadas por los abuelos en sus narraciones, ya que lo han vivido desde el origen cultural del hombre”.

En los últimos años, pueblos y organizaciones indígenas han trabajado en exteriorizar el calendario ecológico mediante un gráfico; de forma que se de a conocer el manejo del medio y los recursos dentro de cada uno de los territorios. Ejemplo de ello, la publicación realizada por Makuritofe/Castro (2008) donde se presenta el calendario ecológico Munai con sus explicaciones pertinentes. A continuación, otros dos ejemplos; el primero elaborado en un trabajo de investigación local en el Resguardo Andoke de Aduche y el segundo, elaborado por el pueblo Sikuani, originario del departamento de Vichada y publicado en forma de póster:

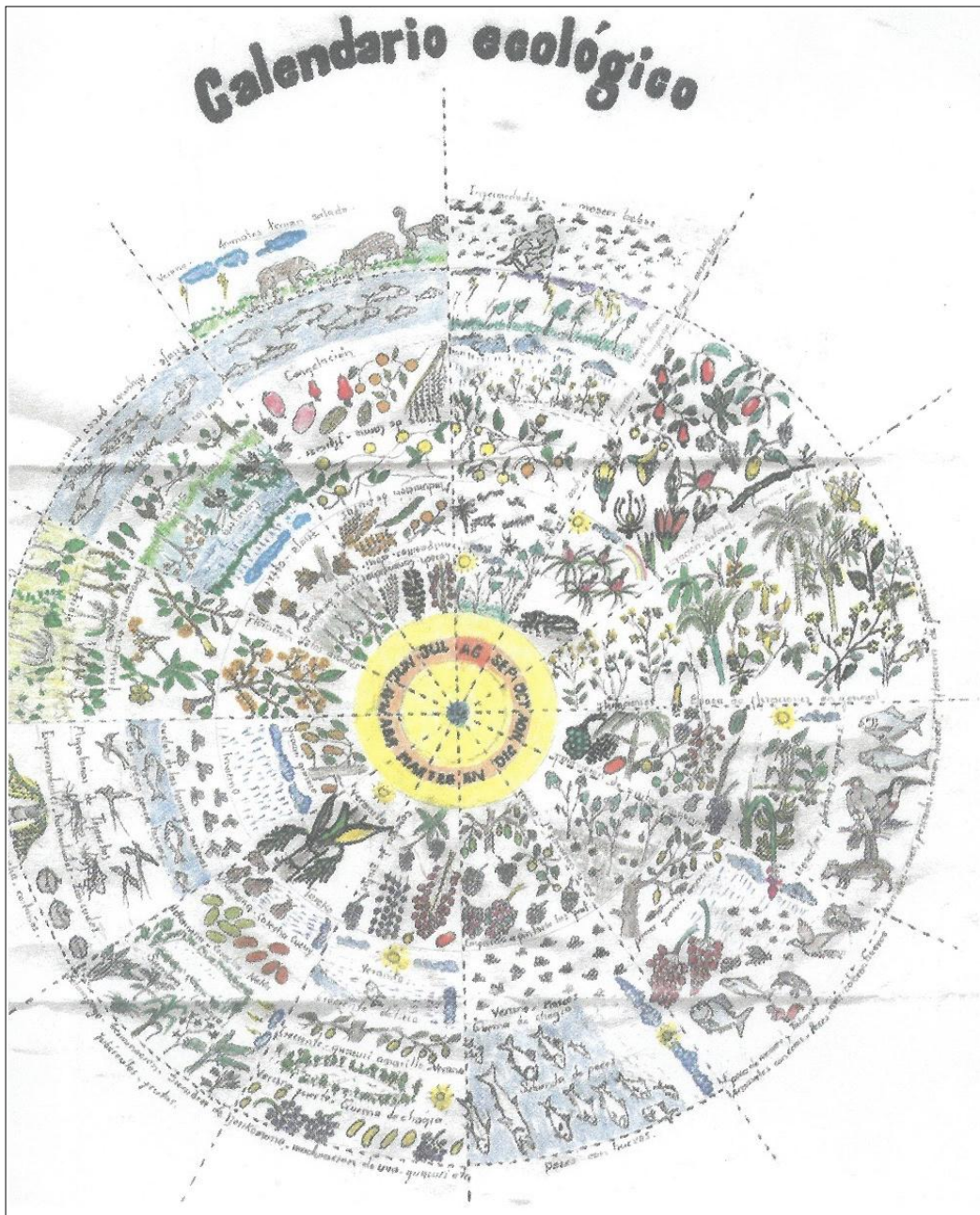


Figura 2. Ilustración Diego Román. Imagen tomada de: “Sistemas agrícolas – chagras y seguridad alimentaria” de la Fundación Tropenbos (2010)

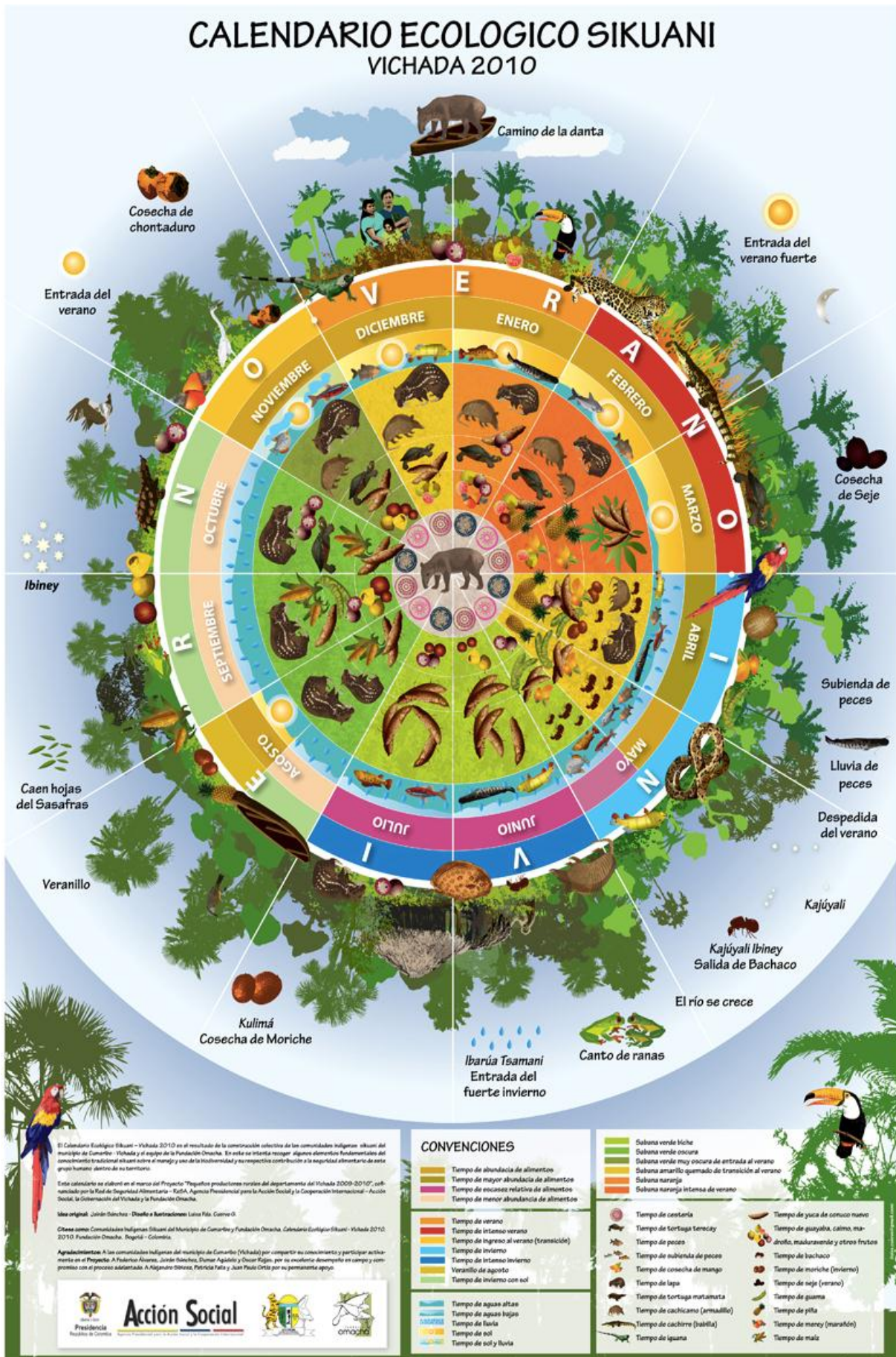


Figura 3. Calendario ecológico sikuani. Póster (2010)

La maloka



Maloka Na'ka, parte exterior / *Fotografía, Lena Estrada*



Maloka Fisixi, parte interior: Tu'sí (en primer plano), mambeadero (a la izquierda), espacio social (en el centro) y espacio femenino (al fondo) / *Fotografía, Lena Estrada*

La *maloka*, es para nuestros pueblos la cimentación-espacio que proporciona la base social y ceremonial para nuestras culturas amazónicas porque desde ahí se vive, se narra y se transforma el mundo. Es desde donde se organiza el *gobierno propio* e implica un trabajo físico y espiritual fuerte de la persona que la dirige, así como de su familia y comunidad que le respalda.

Estudiada en diversas ocasiones; se encuentra entre las investigaciones más contundentes la de, Corredor (1986), explicando la simbología religiosa y social de la maloca, en detalle cada uno de sus espacios, comparando este pequeño universo reflejado en todo lo que nos rodea, los acontecimientos sociales-rituales-naturales con el cuerpo de la mujer como dadora de vida. Urbina (1992), la reconoce como una representación del cosmos visto en su doble dimensión: como estructura, por cuanto en sincronía repite a escala arquitectónica la forma del mundo; como génesis, porque diacrónicamente las acciones que dieron lugar a su construcción, y las que en ella ocurren, retrotraen la cosmogonía.

En la maloca se evidencia el conocimiento astronómico, el control ecológico y el manejo de las relaciones sociales (Reichel E./ Hildebrand M., 1985). Espinoza (1995), hace una reflexión expresando que los andokes piensan que para ser "humanidad" hay que practicar una serie de actividades y disponer de ciertas condiciones que incluyen el liderazgo del adalid tradicional, protector cósmico de la gente, alimentos como la caguana, manicuera, casabe, frutas y carne de cacería, bailes y festividades en la maloka. Es decir, todas las actividades que se realizan durante el año y alrededor del territorio tienen como epicentro la maloka.

Así, éste es el espacio que simboliza la madre ancestral, es un microcosmos que materializa el orden del universo y une al mundo material y terrenal con los demás mundos. Dentro de ella se encuentra uno de los lugares más trascendentales: el *mambeadero*, comparado en Corredor (1986), con la matriz de la mujer puesto que es el motor del sistema de vida. Dentro de ese vientre materno el hombre biológico se construye como ser cultural mediante la socialización (Urbina, 2010). Echeverri (2000) durante una exposición explicó el *mambeadero* como el encuentro de personas, donde cada uno muestra lo suyo y no guarda nada escondido, sino que dice, "esto es lo mío, hasta aquí vengo compañero", el otro muestra lo suyo; todos colocan lo suyo en medio de

todos y de allí todos se alimentan, todos comen. Esa es la palabra para alimentarnos, esa es la palabra para encontrarnos.

Dicho de forma sencilla, el *mambeadero* es donde nuestros abuelos se sientan a mambear, a hablar, a contar historias, a discutir un tema actual, solucionar problemas, aconsejar, curar o conectarse con los antepasados, es un lugar total de intercambio, conocimiento y encuentro. Cuando se habla se imparte la *palabra*, que para nuestros pueblos significa el *consejo* y la *Ley de vida*.

Al construir la *maloka* los abuelos narran los mitos de origen del universo, recorriendo el pasado, reconstruyendo nuestra historia como humanidad en un cosmos de formación. Es ésta la oportunidad donde el abuelo demuestra su conocimiento y lo plasma en algo visible desde donde transmitirá la tradición y reproducirá la cultura. Para la construcción de la maloka se debe contar con los cultivos necesarios de forma que se pueda mantener a la gente que llegará y se debe saber recibir los invitados, porque ese será el lugar de encuentro y de los grandes bailes. Por supuesto, el acompañamiento de la mujer durante todo éste proceso es esencial.

En “La gran historia”, narrada por el Abuelo Rafael Núñez (Enókayi), con versión castellana de Marceliano Guerrero, aparece este magnífico texto. En él se compendian - como en toda oración- otros largos parlamentos. Hace referencia a la maloka primordial que el Hijo (Añiraima) recibe de la Madre (Urbina, 2010):

EL CONJURO DE LA MALOCA

*... Ya veo la maloca del hombre
ha de tener cuatro estantillos,
serán los cuatro puntos del mundo:
oriente, occidente, norte y sur.*

*Esta es la maloca verde,
maloca de creación de obraje
de conocimiento,
el seno donde estaremos hasta el fin.*

*¡Maloca de abajo!
Voy a agarrarla para mí
porque no tengo
en dónde sentarme para engendrar la humanidad,
para ser el Padre de la humanidad.*

*Será maloca de alegría,
será como la que hiciste abajo,*

*Madre;
donde fui creado por medio de oración.
Tú eres mi Madre,
¡reconóceme!*

*Maloca de abajo
que está trazada,
dibujada en el pensar:
ese poste pintado lo voy a tomar para mí,
lo voy a traer para arriba.
Maloca dulce,
maloca en la que el cansancio se disipa.*

*Ahora
madre de la palabra
madre de la voz
dime las palabras de la verdad,
pues no tengo dónde guindar mi hamaca
pues no hay dónde puedan dormir las gentes
por eso estoy haciendo obras,
para que no se olviden las palabras...*

*... es maloca de progreso
es maloca de germinar
es maloca de fertilidad
es maloca de abundancia.
Y aflojó la maloca de abajo.
Trabajó despacio,
extendió su mano hacia la superficie de la tierra
y allí donde puso su mano
ahí mismo se acurrucó
y fue en ese momento
cuando oyó sobre él el ruido de la hoja de techar,
entonces dijo:*

*Maloca de amplitud
maloca grande
maloca así no tendrá fin.
En verdad
nunca se acabará
Ji, jĩ, jĩ, jĩ, jĩ, jĩĩĩ...*

*Esto es muy bueno.
esto es lo que yo necesito.
Y levantando la cabeza
vio la bella obra entornándolo.*

Mambe y Ambil

Un rasgo importante que distingue a los pueblos que habitamos en el medio amazonas, es el consumo la coca (*Erytroxylum coca*) en forma de *mambe*, simbolizando a la mujer y el tabaco (*Nicotiana tabacum*) en forma de *ambil*, simbolizando la parte varonil⁸³, como

⁸³ En los pueblos amazónicos existen diferenciaciones respecto a la simbología de éstos dos elementos. Para algunos pueblos indígenas el tabaco representa la mujer y la coca es el mismo hombre en el mambeadero. De cualquier forma, se complementan y conforman una pareja.

elementos sagrados y tradicionales. Comienzo por explicar el procedimiento de preparación de cada elemento, para pasar a la significación conjunta de su uso.

El *ambil de monte*⁸⁴, en palabras de *Pidanñi* durante conversaciones personales:

“Es un árbol al que se le saca la cáscara y se raspa hasta que queda blandita, se cocina, se cuele y se merma. Ése es el ambil... Puede salir una bolita que emborracha mas que el Yagé. Nosotros lo utilizamos mucho y es lo mismo que el Yagé.”

Ampliando la técnica del tabaco para la consumición tradicional, Espinosa (1995) describe que la hoja era cocinada durante dos días al cabo de los cuales, el caldo se colaba hasta dejar una masa espesa; a ella se le agregaba un poco de almidón diluido en agua para cuajarla. Al producto resultante, conocido como *ambil*, le añadían sales de origen vegetal. La “sal vegetal”: se obtiene quemando diversas partes (raíces, espinas, cogollos, cortezas, inflorescencias, y en ocasiones el ejemplar entero) de algunas especies escogidas de acuerdo a propósitos rituales diferenciados. Las cenizas se colocan en un colador, se agrega agua para luego cocinar la mezcla y obtener, después de la evaporación total, una sustancia blancuzca (Urbina 2010).

En palabras de *Enokaroki* en entrevista personal:

“La sal de monte es una sal vegetal que se extrae de diferentes especies de plantas como: 1. Palmas: jarina (palma real), ruirigi o ruirina (palma espinosa, conocida como: ‘sal de espina’); 2. Otros árboles como: jaiguenirai (que quiere decir: huérfano), jameda (que tiene aroma), iairo (palo de sal); de éstos se utiliza la cáscara; 3. Plantas acuáticas como: zuirí (planta de peces pequeños que aparecen en época de invierno dentro de pozos que brotan entre zonas secas) y eiri (planta de puerco).

Se recolecta la variedad (sea la corteza de la palma o árbol, el cogoyo o la raíz de la planta) y se quema con leña seleccionada de árboles que se apagan rápido. La ceniza se recolecta y se filtra con agua que no sea de lluvia. El filtro se fabrica con cáscara de balso formando un embudo y dentro de éste se ponen hojas de helechos. El líquido que resulta de la ceniza filtrada con el agua debe quedar espeso y clarito; se dice que debe quedar

⁸⁴ Los andoke hacen uso del *ambil de monte* que es mas fuerte que el *ambil* que se utiliza diariamente y su manejo es para ceremonias especiales.

‘como la sandre de danta’. Durante el proceso de filtrado se hace la oración. Luego se pone a hervir, se revuelve con una cuchara de palo para que no se queme en el asiento, hasta que se seque.

El proceso dura dos días desde el momento de la recolección hasta el secado. Finalmente, su apariencia es igual a la de la sal de cocina y se utiliza para la mezcla con el tabaco y el resultado es el ambil”.

De esta forma, *Tabaco y sal* son la pareja que dan vida al *ambil*. El tabaco se siembra de forma ceremonial y las personas que lo siembran guardan las dietas alimenticias exigidas por la tradición.

Respecto al procesamiento de la *coca* hasta la producción del *mambe*; una vez recogida la hoja, el primer paso consiste en la tostada, para lo cual se utiliza una olla de barro especial, se revuelve continuamente con un palo, para evitar que las hojas se quemen. Cuando éstas están bien secas se pilan en el pilón con el palo, ambos fabricados de “palo de corazón”, una madera muy dura. Por el sonido que se produce al pilar se sabe cuándo la coca está suficientemente pilada. El paso siguiente consiste en cernir la hoja pilada, para lo cual se utiliza una bolsa hecha de corteza de carguero –cuidadosamente aplanada con una piedra-. La bolsa se llena de coca y se sacude, fuertemente, dentro del recipiente de cerámica. Una vez bien cernida, la coca se mezcla con hojas de *yarumo*. La coca para fines rituales se guarda en una olla especial, mientras que la coca cotidiana se guarda en una totuma más pequeña. La preparación de coca para rituales se delega a hombres previamente designados como *coqueros* desde su bautizo (Van der Hammen, 1992). Este proceso de siembra, cosecha y elaboración del *mambe* significa para el hombre indígena un universo de aprendizaje estético, ético y espiritual. La *Palabra - Coca* es sabiruría dirigida a la orientación correcta y profunda del pensamiento ancestral y al buen desempeño de los actos curativos y cotidianos (ACAIPi 2015).

Cada pueblo maneja sus propias representaciones sobre éstos dos elementos. *Fisixi* me cuenta durante entrevista:

“La planta mas sagrada para los andoke es la Coca. Pero la coca ya es hecha por el hombre, la coca no es mayor que el hombre, la coca es menor que nosotros los Andokes.

*Nosotros no somos hijos del Tabaco ni hijos de la coca, para nosotros la coca es hija de nosotros*⁸⁵.

Porque la coca se formó para alimentar el pensamiento, el espíritu del hombre, para poder manejar el territorio, para poder hacer pagamentos a los sitios sagrados, sitios tradicionales, sitios de origen, a los dueños de ahí, para hablar con ellos es que se formó la coca (jibie) y el tabaco (tai). Nosotros chupamos el ambil (yeebò).

Estas son plantas importantes para nosotros: la coca, el tabaco y la yuca. Con ellas uno vive, con ellas uno habla, con ellas uno cura, con ellas uno hace bailes, con ellas uno hace pagamentos, todo”.

Representan la *relación hombre-territorio*: La Palabra de Vida se materializa primero que todo en el territorio, espacio natural y espiritual que el Ser Creador le dejó al hombre para su subsistencia y su relación espiritual con la creación. Después del surgimiento del territorio, el pensamiento y la palabra se materializan en el hombre (generalizado a hombre y mujer), *simbolizado en los elementos sagrados de la coca, el tabaco y la yuca dulce*. Elementos de conexión y comunicación entre el hombre, el territorio y el Ser Creador para mantener el orden y el equilibrio en la relación hombre-naturaleza (AIZA, 2010).

Echeverri (2000) comenta, la palabra de coca, la palabra de tabaco es la palabra de la *ley de vida*, es la *palabra de consejo*. Mambear coca se refiere justamente a lo que hay que hacer para construir el ordenamiento. Urbina (1992) se refiere a la coca como símbolo de la lengua, que permite hablar que hace grabar y recordar lo dicho en el mambeadero. En éste sentido hombre-coca-palabra van unidos. La coca permite a los sabedores transmitir la mitología en el mambeadero, a los jóvenes escucharla y a la vez hacerla realidad por medio de los rituales comunitarios que dan sentido y realidad a la palabra.

Es así, como el *mambe* y el *ambil* acompañan todas las acciones diarias comunitarias e individuales ya que permiten el intercambio de conocimiento, ideas y bienes entre las personas y los dueños de sitios sagrados, así como la resolución de problemas y la curación de enfermedades. Sin embargo, su repartición y consumisión se hace de forma especial en el *mambeadero*, por las noches cuando los hombres se reúnen a contar sus

⁸⁵ Esta aclaración la realiza debido a que otros pueblos amazónicos consideran a la coca y al tabaco plantas sagradas superiores a la misma humanidad, ya que se consideran dioses que han existido antes que nuestros pueblos.

actividades diarias o a escuchar las historias de origen. Así, *Coca*, procesada y mezclada, y *tabaco*, procesado y mezclado constituyen en su junción el soporte de la palabra ritual: "*palabra de mambeadero*" Urbina (2010).

En seguida un poema de Urbina (1992) donde a partir de las enseñanzas de los abuelos en sus trabajos de investigación, reflexiona sobre el simbolismo de la unión de los dos elementos *coca-tabaco / mambe-ambil*:

YO MEZCLO LA COCA Y EL YARUMO

*Todo lo fuerte es simple
y su peso aniquila.
Con la mezcla
la vibración primera
se suaviza y humana.
Revolviendo sonido y silencio
se encuentra,
meditando la palabra más justa.
Así:
coca y ceniza
tabaco y sal de monte
mujer y hombre
abajo y arriba
águila y serpiente
crudo y cocido
izquierda y derecha
sonido y silencio...
y la palabra hecha de sonido y silencio.*

Las oraciones

Las *oraciones* o *conjuraciones* que hacen parte de cada uno de los rituales o ceremoniales del pueblo andoke, se aprenden desde el seno de la familia y en compañía de los mayores; su función está destinada a mantener el *equilibrio espiritual* de los individuos para que no existan peligros, enfermedades, epidemias, malos pensamientos o cuando ocurre un caso extremo, dice *Fisixi*: "*que alguien está enfermo, desmayado, privado, o cuando los pacientes están muy graves se utilizan para que no se les apague el corazón, y para darle mas fuerza*". Lo que se dice en la comunidad para "*vivir bien*".

Ejercer éste ámbito dentro de la comunidad exige responsabilidades con la familia y la comunidad misma, exige restricciones alimenticias, sexuales y en la relación con las personas de alrededor, con el medio, donde es imprescindible el estado de alerta, pues (continúa *Fisixi*) "*las personas que manejan los espíritus no descansan, andan*

continuamente en el aire porque para ellos manejar los males es como un juego". Las normas en éste sentido, no se establecen por documentos, sino son *Leyes de Origen* que se viven a diario en la interrelación con la tierra y en el encuentro de silencios con los espíritus. Se considera que como personas hacemos parte de un gran todo, del que solo algunas partes son visibles, por lo que la realidad no está formada solo por lo que puede verse, sino que, como lo explica la abuela Bernardette en Schaefer (2008), se sumerge profundamente en el universo de lo sagrado, en la unidad y el dinamismo de lo visible y lo invisible.

Las *oraciones o conjuraciones* refuerzan las ideas del cuidado en la extensión del territorio, hacen parte de las técnicas que debe conocer un sabedor para el manejo de la comunidad. Pues, el hombre, como el creador se teje a sí mismo cuando aprende la palabra, se vuelve "cuerpo - canasto"⁸⁶ en el mambadero, por medio de la *oración*, del canto, de la historia; es decir, del conocimiento (AZICATCH 2008). Por ejemplo, los abuelos de la Asociación Plan de Salvaguarda (2014) hablando de diagnósticos medicinales, manejo espiritual del territorio y *oraciones*, explican:

"En la parte de medicina, si una mujer no puede parir, como la medicina es espiritual no se utiliza cirugía. Para hacer ese manejo, el conocimiento espiritual se extiende a toda la quebrada, se tiene que ver desde donde desemboca hasta la cabecera, para esto se tiene que conocer el nombre del río que usted utiliza. ¿Esto qué quiere decir?, que el cuerpo de uno se va formando de eso que usted come y respira, todo ese territorio va conformando su cuerpo físico y espiritual.

En el caso de la muchacha, lo que entra es el cuerpo espiritual. Un río nunca se tapa, y si lo hace, el agua se abre paso por donde sea. Entonces se establece una relación del cuerpo humano con el cuerpo espiritual para que el bebé baje como baja el agua de ese

⁸⁶ Expresiones alusivas al "canasto", son comunes en nuestras comunidades, pueden tener diferentes connotaciones, pero especialmente, hacen referencia al conocimiento. El conocimiento que expresado en las palabras se vuelve *oración, canto, consejo...* Por eso tenemos expresiones que dicen: "Hay que cerrar bien el canasto" o "Hay que organizar el canasto". Echeverri (2000), hace referencia a "canastos de pensamiento" para explicar las relaciones sociales de nuestros pueblos, al orden, a las transformaciones y a los peligros, se refiere a espacios que se cruzan y se entrelazan. (...) *bigini nagini, bini*, un espacio de vida, simbolizado como mujer, como chagra, como familia, como territorio y un concepto de canasto como dominio territorial de un pensamiento. Esos "canastos" que los indígenas representan en sus mapas, son la expresión territorial de la historia de una relación vital con un espacio. Esto no excluye otras historias, otras urdimbres de menor densidad temporal, de las misiones, de las instituciones, de los comerciantes, de los colonos, tejidos menos apretados. En estos entrelazamientos que conjugan vida e historia, podemos entrever la posibilidad de un ordenamiento territorial. Urbina (1992), se refiere a los canastos como una metáfora que explica el sentido de "buscar en la tradición". El utensilio doméstico representa la sabiduría y el conocimiento porque "su tejido es muy fino para no dejar escapar nada", representando un depósito que se va llenando con el saber aquilatado por la etnia a través de su devenir milenar. Solo en los canastos se guardan las cosas de poder, tales como la corona, el collar, las piedrecillas; tiene una tipología que sirve para "pensar" lo que es el saber, y el saber mas todas las realidades generadas por el poder, son el contenido del canasto de donde se extrae lo necesario para vivir.

río, porque de esa agua del río está hecho el cuerpo de ella y el de ese bebé. Así se acomoda esa medicina, ese remedio, por eso siempre la maloca está al borde de una quebrada. Todo esto amplía el manejo del territorio”.

Finalmente, aunque dentro de la comunidad existan personas especializadas para las curaciones, para las *oraciones (muchas de ellas mujeres, abuelas)*; al final todas las personas adquirimos continuamente la consciencia del poder de las fuerzas espirituales, porque nos convertimos en sus aliados, aprendemos a manejarlas y a convivir con ellas; de tal forma que cada individuo aprende a sobrevivir solo en la selva.

Los bailes

Los *bailes* tradicionales indígenas de la zona amazónica, han sido fuente de estudios referentes a sociedades indígenas y los valores ancestrales que ellas componen. Por ejemplo, Preuss (1994) presenta en dos tomos de libros una recopilación de parte importante de nuestra cultura uitoto basada en rituales religiosos que se exteriorizan mediante los *bailes*, expresando: “El *baile* entre estas comunidades es una expresión que alude a ceremonias muy complejas; en el fondo se trata de la materialización -la puesta en *obra*- de la tradición detentada por el abuelo dueño de maloca, es decir, el jefe del clan. La puesta en obra de la tradición permite ‘sostener el mundo’. Lo que el sabedor hace, en el fondo, es visibilizar (en obras) las palabras que él atesora, de esta manera le enseña la ‘teoría y la práctica’ a quien será su heredero ritual. Los *bailes* o *fiestas* incluyen la danza, pero no se reducen a ella. (...) Puesto que las fiestas tienen su origen en las palabras del Padre Creador, su nombre al igual que el de las narraciones, es *rafue*⁸⁷. *Rafue* que de acuerdo a las traducciones y reflexiones de Urbina (2004), implica *religión, filosofía y ciencia* para nuestro pueblos. Aunque, una de las traducciones iluminadora sobre el vocablo *rafue* fue dada por Absalón Arango, cacique uitoto de la colectividad de “*Moníya Amena*” en Leticia, quien afirmaba: “*rafue quiere decir proyección, la proyección de la obra que quiero concluir*” (Absalón Arango en Tobón, 2008).

Personas entrevistadas por Preuss (1994), explican igualmente, cómo los indígenas bailan atendiendo únicamente a las “*palabras sagradas*”, nunca bailan sin motivo alguno, en sus fiestas se cuentan historias y se respetan los preceptos de la tradición. Los

87 Literalmente: *ra* (cosa) ante todo “cosa donde se visualiza el poder”, y *fue* (boca); por tanto, “palabra poderosa”, y por extensión, el saber concretado en obras: acciones y objetos que resultan símbolos de un saber fuerte (Urbina, 1992).

indígenas organizan muchas fiestas y una vez terminadas, se quedan en casa trabajando para poder organizar otra; siguen las tradiciones aunque no bailen y trabajan exclusivamente para poder bailar. Estos aspectos demuestran que lo que motiva al indígena no es el placer de la fiesta.

Aunque el *baile* está para formalizar las relaciones humanas, hacer acuerdos, alianzas, también se hace para mirar cómo está el territorio (abuelos en Asociación Plan de Salvaguarda, 2014). El papel fundamental de los *bailes* es armar la realidad o al menos sostenerla desde ahí (Urbina 2010). De esta manera, los *bailes* representan la vida cíclica de nuestros pueblos indígenas, aterrizan y hacen realidad el pensamiento y la palabra, los mitos y la historia de un pueblo. Se realizan para la prevención de enfermedades, para compartir los alimentos y el conocimiento, establecer alianzas, curar discordias, fecundar el territorio (plantas, animales y las mujeres mismas), para establecer bases económicas y gobernar bien. Son la base de nuestra forma de vida espiritual, cósmica y terrenal. Convocar bailes y participar en ellos implica educación, conocimiento del entorno natural y de la tradición.

El cacique andoke *Fisixi* al referirse a los bailes me cuenta:

“La historia de los bailes dice que son para la defensa de un pueblo, para que la gente viva bien, para que no entren los males, para prevenir y controlar las enfermedades.

Los bailes se hacen siempre, como para asegurar el territorio, para arreglar el territorio, para mejorar la vida de la humanidad, para que no lleguen guerras, enfermedades, para eso son los bailes.

Los bailes permiten diálogos.

Anteriormente mi papá cuando hacía un baile, hacía un diálogo, y yo escuchaba:

‘esto se va a hacer, porqué se va a hacer, cómo se va a hacer’.

Los bailes se hacen según las fechas, según los meses.

El baile Tu'sí o baile de Tablón

es el baile de defensa mas importante que tenemos,

es como para los uitotos el baile de Yadico⁸⁸”.

En la actualidad los Andokes, así como los demás grupos ubicados en la región de Araracuara, continúan realizando bailes tradicionales e insisten en el hecho de que es durante los bailes cuando la tradición se hace más cercana; de forma tal que la realización de dichos bailes es parte fundamental en los procesos de reafirmación cultural (De la Hoz, 2003). Para los andokes los bailes principales son: *Toé o Chucha, Bæθkæñj o Tumba de chagra o de minga , Koisenñj o Siembra de chagra, Bisë´ kæ Pa'di o Charapa de carguero, Feikø ó Pi'nñí o Armadillo o de vida, Ko'otá Fæ´ ij o Frutas, O'défæbiinñj o Frutas del monte, Hi'kapa'di o Charapa de flauta – guadua, Fauziya, j'taí o Cabeza, Hi'hi'ñe o Baile de los micos, Tu'sí o Baile de tablón, Noepæ nñj o Chontaduro o de los pescados. Juntos crean un calendario anual de manejo ambiental-territorial basado en las estaciones temporales y los sucesos diarios de la comunidad⁸⁹.*

88 Baile que para los uitotos evoca la serpiente ancestral, el origen de nosotros como humanidad.

89 Para ampliación de la explicación de *Bailes del pueblo andoke*, se puede remitir a la sección de “Bailar para mantener el equilibrio” del capítulo V.



Maloka Fisixi -Las hamacas- / Fotografía, Lena Estrada

IV

AUTONOMÍA, ESTRUCTURA Y CONVIVENCIA DEL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE⁹⁰

“El poder no es la instrumentalización de la voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. El poder se deriva básicamente de la capacidad de actuar en común. El poder en la medida que descansa sobre convicciones, sobre la no imposición de ideas y que se regula mediante un vínculo institucional reconocido”.

Hannah Arendt

⁹⁰ El contenido presentado en éste capítulo, hace parte esencial de la integridad del pensamiento y la filosofía del pueblo andoke de aduche.

El conocimiento tradicional indígena abarca todos los aspectos de organización dentro de nuestras poblaciones; por ello en el presente capítulo hago énfasis en el proceso histórico de reconstrucción de la organización social del pueblo andoke, teniendo en cuenta las dificultades que éste ha sobrepasado, las cuales han trastocado interacciones internas de las familias y clanes, que se han reconfigurado a fin de mantener una cultura viva y de fortalecer el manejo de su territorio ancestral.

Introduzco el capítulo con una explicación del sistema de organización social del pueblo andoke, exponiendo cifras poblacionales que involucran el antes y el después del conflicto cauchero; el después que trajo consigo otras formas de colonización ya mencionadas, hasta la actualidad. Esto a fin de reafirmar la lucha de un pueblo por su restauración. Paso seguido, realizo un seguimiento minucioso de los clanes sobrevivientes a las caucherías y su significación tradicional dentro de la cultura andoke. En consecuencia, ha sido relevante saber cuáles fueron las personas que heredaron el conocimiento de los clanes sobrevivientes y cuál fue el rol de cada una de ellas en la reconstrucción del pueblo andoke.

Dado que estuvo el pueblo andoke al filo de la desaparición entre 1900 y 1910, durante el proceso de reagrupación existieron cambios desde la tradición a fin de protegerse, logrando acuerdos internos, en donde no todos los clanes pudieron mantenerse y otros se regeneraron; por ello la siguiente parte corresponde a explicar lo que es la organización actual y la base del gobierno propio del pueblo andoke, fundamental en la convivencia. Organización que continúa siendo clanística y que cuenta con dos casas de linajes, transversales a los clanes. La última parte está dedicada a la explicación detallada de cada clan en la actualidad, teniendo en cuenta las personas relevantes dentro de cada uno de ellos, dado que son ellas de quienes depende el futuro de la *Gente Po'osië*; y dado que el clan está presente en cada individuo del árbol genealógico y éste es la representación del cúmulo de conocimientos que se han transmitido a través de la historia, presento los gráficos transgeneracionales del pueblo andoke de aduche.

Organización social y pervivencia de la Gente Po'osie´

Aduche, es un resguardo con una población pequeña, pero estricta en cuanto al manejo del territorio; una población que ha conseguido no desaparecer y se ha reforzado de manera sorprendente, como pueblo y como cultura después del genocidio cauchero que tanto afectó a nuestros territorios, a nuestra gente. Como lo menciona Espinosa (2005), su reconstrucción étnica es un proceso tanto conmovedor como importante.

Antes del conflicto cauchero, el pueblo andoke contaba con una población de 10.000 (dato según Whiffen, 1915, citado en Landaburu/Pineda, 1984) personas organizadas en numerosas malokas, cada una estaba habitada por un grupo exogámico, patrilineal de 100 a 200 personas, con su propia autoridad y consejo de adultos (Landaburu/Pineda, 1984). Después del conflicto cauchero la población se redujo a 29 personas, según los relatos de ancianos, datos que se recojen en éste trabajo. Hacia los años 80's mantenían dos malokas y la mayor parte de la gente vivía en casas concentradas alrededor de cada maloka. En los años 90's eran una población de 250 (dato según Espinosa, 2005) personas, conservando las dos malokas con casas a su alrededor y un asentamiento sin maloka.

Hacia el año 2011, luego de haber pasado dos años largos entre viajes de entradas y salidas al territorio andoke, hicimos la cuenta de un total de 380 personas, distribuidas en seis malokas, acompañadas de sus casas y dos asentamientos sin maloka para un total de ocho asentamientos. A comienzos de 2016 he realizado un último recorrido por el territorio andoke recogiendo datos; hoy son un pueblo que cuenta con 420 personas organizadas en cuarenta y cinco familias, cinco clanes, seis malokas con casas acompañantes, cuatro asentamientos sin maloka, para un total de diez asentamientos. Lo cual demuestra un crecimiento demográfico y la vez un trabajo de organización tradicional interno arduo.

En la tabla a continuación se relacionan los datos anteriormente mencionados sobre la fluctuación de la población. Se puede apreciar la inexistencia de casas antes del genocidio cauchero y el alto número de asentamientos en la misma época. Estos asentamientos funcionaban con la maloka como centro de vivienda y centro cultural. Pero, según Pineda, 1985 (citado en Espinosa, 2005) el fracaso de los asentamientos, la

represión, la muerte y las epidemias desencadenaron un rápido proceso de alteración de la organización socio política. Se produjo una crisis del sistema ceremonial, base del Sistema Regional de Convivencia homoétnica. Muchos genocidios se perpetraron durante celebraciones rituales en las malokas, lugares de protección por excelencia que pasaron a ser trampas mortales.

Así, al llevarse a cabo la reagrupación se construyó la primera maloka como representación de la base y la fuerza que desde ese momento tendrían como un solo pueblo, sin embargo, también se construyeron casas alrededor o en cercanías de la maloka, entre otras razones, como una forma de protegerse a posibles futuras ofensivas; lo cual significó un cambio importante en la estructura cultural, puesto que se cambian las perspectivas de compartimento del espacio y de convivencia. Pineda, 1985 (citado en Espinosa, 2005), consigna que, éstos, reacios a construir malokas, posiblemente pensaban que acarrearía la ruina definitiva del grupo que ya al concentrarse sería de nuevo vulnerable a la brujería o a la agresión física. En la actualidad, algunas familias viven en casas cerca de las malokas, pero las malokas nunca dejan de estar habitadas por sus *Po'soë*.

Tabla No 10

POBLACIÓN ANDOKE DE ADUCHE						
	Antes del caucho	Después del caucho	Años 80's	Años 90's	Año 2011	Año 2016
No. de personas	Aprox. 10.000	29	83	250	380	420
No. malokas	Aprox. 67 (no existe registro) Grupos 100 – 200 personas	1	2	2	6	6
Existencia de casas	no	si	si	si	si	si
No. de asentamientos	Aprox. 67	3	2	3	8	10

Elaboración propia

Por otro lado, el censo DANE 2005 reportó los siguientes datos: “136 personas autoreconocidas como pertenecientes al pueblo andoke de las cuales el 58% son hombres (79 personas) y el 42% mujeres (57 personas). El 53,68% de la población andoke (73 personas) se localiza en el departamento del Caquetá, y le sigue Amazonas con el 13,97% de la población (19 habitantes). La población andoke que habita en zonas urbanas corresponde al 45,59% (62 personas), cifra bastante superior al promedio

nacional de población indígena urbana que es del 21,43%”. Un ejemplo de las tan discutidas cifras estatales que asumen una reducción poblacional indígena a fin de intereses que no nos corresponden; mientras nuestras poblaciones van en aumento y por ello con mayores requerimientos que deben ser correspondidos con soluciones a largo plazo que se ajusten a las necesidades reales de los pueblos y no con proyectos inmedatistas como ocurre.

Durante el tiempo que transcurrió la reconstrucción de la *Gente Po'osié*, mientras se enfrentaban a circunstancias difíciles como: la continuación de la explotación cauchera a menor escala, la influencia de la iglesia con la evangelización e internados para los niños, las tigrerías, el establecimiento de una prisión estatal dentro de su territorio, el conflicto armado que contrajo la presencia de grupos al margen de la ley, el establecimiento de una base militar norteamericana y luego otra otra base militar colombiana, la implantación de cultivos ilícitos y laboratorios de coca, la maderería, la influencia de la minería ilegal, los comerciantes y la instauración de centros de investigación; no ha existido apoyo ni acompañamiento del Estado en pro de la y protección de las personas que viven en ésta zona del país ni de la conservación de su cultura. La ausencia del Estado ha hecho que con éstas situaciones se violen derechos fundamentales como es el derecho al territorio, a la vida, a la cultura, a los recursos naturales, a la participación, a la toma de decisiones que afectan la vida de las poblaciones indígenas. Por tanto, la reconstrucción de una estructura tradicional propia del pueblo andoke ha sido un proceso que asumieron solos, con total autonomía.

Clanes que pervivieron a las caucherías

Los clanes marcan la organización social y política de un pueblo indígena. Los nombres de los clanes corresponden a elementos de la naturaleza, como: animales, plantas, semillas, espíritus o elementos del sistema planetario y han sido asignados desde el momento de la creación. Cada clan tiene un lugar de origen en el territorio y una relación especial con los seres o elementos que le son cercanos y con los que tiene un vínculo según la ley origen; a partir de ello se demarcan líneas territoriales para cada familia, códigos tradicionales particulares ligados a los bautizos, alianzas matrimoniales y roles dentro del conjunto poblacional.

El proceso de reagrupación del pueblo andoke contó con la permanencia de 19 clanes, luego de haber contado con un promedio de 35 clanes antes del genocidio cauchero. Según Espinosa (2005), los pocos individuos de los linajes⁹¹ sobrevivientes se agruparon en una unidad mayor, la unidad formada por la etnia (“tribu”⁹² como ellos la denominan), nivel en el cual compartían el elemento de identidad de gente de hacha. De ahí en adelante la etnia andoque fue la unidad sociopolítica fundamental, lo que significa que las fronteras entre un linaje y otro desaparecieron.

Una de las decisiones drásticas que tomaron los andoke fue la de definir cuáles clanes pervivirían en el tiempo, a fin de fortalecerlos. Puesto que los sobrevivientes de los otros clanes eran personas mayores y estaban cansadas, apoyaron la reconfiguración de éstos que contaban con personas jóvenes y algunos pertenecían a clanes superiores en la escala de la organización social, como los *Kadannj Siəhə* que venían de tradición *Po'soə*. Los clanes que continuaron fueron: *Kadannj Siəhə*, *To'beə Siəhə*, *l-x Əhə*, *Bacorofi Xita Siəhə* y *Edá Əhə*; a los que me refiero en el apartado “*Familias en la actualidad*”. Los otros clanes ya no están, pero es probable que vuelvan a reactivarse con el transcurso del tiempo y con el planteamiento armónico de nuevos acuerdos tradicionales; así me lo expresaron los abuelos andoke.

Fisixi durante un mambeadero dice:

“Uno puede recuperar los clanes, pero hay que recuperar primero la historia de los clanes que se quieren recuperar, de donde vienen y de donde dependen, eso hay que tenerlo claro; cuando eso esté, se nombra a otra persona para que siga esa tradición”.

En la relación que elaboro en la tabla a continuación nombro los 19 clanes que sobrevivieron a las caucherías. Retomo los nombres en lengua original; en ellos los términos que acompañan a cada nombre: *Siəhə* y *Əhə*, significan *Gente de*. En la siguiente columna presento la traducción al castellano; es decir, que la traducción específica sería: *Gente de Gavilán, Gente de Venado, Gente de Borugo...* así sucesivamente. En consecuencia, está la relación específica que tiene cada clan con los elementos de la naturaleza que le corresponden, según la historia de origen. Después de

91 A lo que Espinosa se refiere como *linajes*, doy el nombre de *clanes*. En un apartado posterior de éste mismo capítulo denominado “*linajes*” explico lo que para los andoke corresponde dicho término.

92 A lo que Espinosa se refiere como *tribu*, doy el nombre de *pueblo*. Cambio que se hace debido a decisiones internas en las comunidades y organizaciones indígenas.

la tabla, se hacen aclaraciones sobre los clanes y sobre algunos se plasman los fragmentos de historia referentes a su origen.

Tabla No 11

CLANES SOBREVIVIENTES A LAS CAUCHERÍAS			
No.	NOMBRE	TRADUCCIÓN	RELACIÓN
1	Kadanni Siehé	Gavilán	Tradicionalmente éste clan se relaciona con los elementos: piedra, agua y águila.
2	To'beo Siehé	Venado Pardo	Tradicionalmente éste clan se relaciona con: Pasái (chirimolla de monte) y con la piedra Siyannkó (cascajo-jal - clase de piedra blandita o arenosa-).
3	Θ-e ehe	Borugo	Tradicionalmente éste clan se relaciona con los elementos: maraca (fruto) y el sol.
4	Bacorofi Xita Siehé	Cucarrón	Tradicionalmente éste clan se relaciona con el yarumo y la tierra.
5	Edá Θhe	Arriera	Tradicionalmente éste clan es el mismo que en otro tiempo se hacía llamar: Sindi (Jaguar o Tigre).
6	Ohé Θhe	Rana (1)	Se refiere específicamente a la rana que en idioma Andoke se denomina: Ohé.
7	Pepedi Siehé	Rana (2)	Este segundo clan Rana se refiere específicamente a la rana que en idioma andoke se denomina: Pepedi. Ésta es una rana totalmente transparente.
8	Yuyu Θhe	Rana (3)	Se refiere específicamente a la rana que en idioma Andoke se denomina: yuyu. Esta es una rana amarilla.
9	Soi Θhe	Pava	Tradicionalmente éste clan se relaciona con el To'hkn' (gualango).
10	Noé Θhe	Murciélago	Tradicionalmente éste clan se relaciona con el higuero.
11	Kndi Siehé	Palo	Tradicionalmente éste clan se relaciona con la tierra, con las diferentes clases de árboles, la relación entre ellos, se relaciona con la raíz, las conexiones de raíz a raíz y de rama a rama.
12	Kxntá Siehé	Canangucho	Tradicionalmente éste clan se relaciona con la tierra y el agua.
13	Kxti Θhe	Mochilero	Tradicionalmente éste clan depende de un palo colorado que tiene como nombre: Kxti ditakan' (palo de muchilero).
14	Kae Θhe	Cacambra	Tradicionalmente éste clan se relaciona con los árboles, los colores y el águila.
15	Pasí Θhe	Azulejo	Tradicionalmente éste clan se relaciona con los demás pájaros pequeños y de colores, como palomas, toche.
16	Hepé Θhe	Boa	Tradicionalmente éste clan se relaciona con el agua, la tierra, los árboles, los peces y demás seres vivientes en el agua. No se relaciona con la humanidad ni con los animales de la tierra ni del aire.
17	Adu Θhe	Guacamayo	Tradicionalmente éste clan se relaciona con la piedra, las frutas silvestres, los colores y el sol.
18	Kaheí Siehé	Fantasma	Tradicionalmente este clan se relaciona con el Balso (madera), el Diablo ó el Espanto y con los peces sabaleta colinegro.
19	Tx Θhe	Guara	Tradicionalmente se relaciona con los árboles, los palos y las frutas que come la guara, especialmente con la yuca dulce.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Θ-ε εηέ / Clan Borugo

El clan Θ-ε εηέ es el único al que por motivos de protección se le cambió el nombre. Según la historia recordada y contada por varios abuelos andoke en el mambadero: Durante las caucherías dos de los sobrevivientes de éste clan, Ιή ταιέ y su padre, fueron señalados tanto por los caucheros como por indígenas pertenecientes a otros pueblos, como un *brujos* peligrosos y maldadosos, lo cual fue su sentencia de persecución porque los caucheros buscaban acabar los líderes culturales entre los indígenas para que éstos perdieran fortaleza e igualmente a los mismos indígenas los torturaban y mataban para que confesaran quiénes eran esas personas.

Después del conflicto que duró tanto años y rompió las estructuras culturales de nuestros pueblos indígenas, hubo un tiempo en el que la gente deambuló de un lugar a otro sin un punto fijo de asentamiento, hubo una época de reconocimiento entre las familias y amigos, de reencuentros. Ιή ταιέ y su padre siempre estuvieron perseguidos por la posición que tenían, luego también por los indígenas de otros pueblos porque les tenían miedo y si los encontraban hubieran querido matarlos. En su intento por llegar al territorio andoke, pasaron por el territorio de los *miraña*, cansados de tanto viajar quisieron quedarse ahí, e Ιή ταιέ para permanecer con ellos dijo a la comunidad ser *miraña* y pertenecer al clan *borugo* (clan al que originalmente pertenecía en su pueblo). Como no había mucha gente ahí y estaban en ese proceso de reconocimiento, los recibieron. Ahí se educó y aprendió de los *miraña*, al lado de otros abuelos sabedores, durante muchos años hasta que comenzaron los comentarios y la gente comenzó a dudar de él. Para ese momento ya su padre había fallecido. Un día llegó otro abuelo y en un mambadero hizo descubrir el verdadero origen de Ιή ταιέ y quisieron matarlo. Entonces, Ιή ταιέ escapó del territorio *miraña* y logró llegar al territorio andoke, cuando ya muchos de ellos estaban reunidos. Ahí le contó a su gente todo lo que había ocurrido y por qué lo venían persiguiendo. Los andoke lo ocultaron por algún tiempo e hicieron el cambio de nombre de su clan para que nadie pudiera identificarlo como del *clan borugo*, lo que fué aprobado por *Yiñekx* en una ceremonia. El cambio de nombre de clan supone además, un renacimiento del pensamiento de esa persona y de su descendencia. Existen versiones con algunas variaciones al respecto consignadas en Guzmán (1971) y Espinoza (2005).

Desde esos días hasta hoy, el nombre de éste clan es Ι-x εηέ -Gente de Sol-, y se relacionan con el *borugo* o *maraca*, son la misma cosa porque según la mitología andoke:

“el Sol es una maraca que cuando se cayó al río rebalsó como un borugo”. *h̄ tafiē* fue la persona que lideró el resurgimiento de éste clan⁹³.

Ohé *Θhē* / Clan Rana

Fisixi en mambadero cuenta que el nombre de éste clan viene desde:

“Cuando tumbaron el palo hablador de guerra, las hojas de ese palo se regaron y sonó:

-Oooohééé...

Por eso se llama Ohé. Cuando las hojas del palo hablador cayeron al agua se convirtieron en ranas”.

El clan Rana se subdivide en en tres clanes: 1) *Ohé *Θhē**, 2) *Pēpēdi Siēhē* y 3) *Yuyū *Θhē**. Existen muchas clases de rana, pero el clan *Ohé* se refiere específicamente a la rana, que es una rana que se come; no se debe confundir con el sapo porque éste último es más grande y no se come. *Ohé* es el clan principal de las ranas y de él dependen los demás. *Pēpēdi*, que es una rana transparente y *Yuyū*, que es una rana amarilla, hacen alusión a las etapas de los árboles cuando cambian las épocas del año, porque a la vez sus hojas van cambiando de colores. Representan el color de las hojas del árbol, el mismo palo hablador, que cuando cayó tenía hojas de varios colores.

En la época antigua, cuando había demasiada gente, la subdivisión de clanes como éste, se hizo con el fin de se pudieran establecer alianzas de parejas, que los hombres pudieran vivir con mujeres de otro clan, sin considerarse hermanos.

Soi *Θhē* / Clan Pava

Al igual que *Kaē *Θhē** -Clan *Cacambra*-, éste era un grupo nativo del Río Caquetá, de una zona que va desde Monochoa hasta el Quinché. La Pava marca en la mitología el final del diluvio y el inicio de otra etapa para la humanidad.

Fisixi en mambadero cuenta la historia de origen de éste clan y el porqué de su relación con el *To'hākā* -gualango-:

⁹³ En la sección “Familias en la actualidad - *l-x *Θhē** - Gente de Sol”, de éste mismo capítulo, se presenta la historia ampliada de éste clan.

“La pepa o guamilla de éste árbol o palo grande se volvió pava, cuando se despegó de la rama, ya en el aire volando se volvió pava.

En el tiempo del diluvio venía bajando por el río la semilla del palo To'hæká ; l'hæa -los huerfanitos- cogieron la semilla y la enterraron en el Mæfésíkæ. Ahí nació, ahí se escapó la gente del diluvio. Cuando el río llegó a la tierra ellos se subieron al árbol, se hicieron en la punta del árbol, en la orqueta, ahí dió frutos el árbol, ahí se quebró el árbol. Ahí ellos escucharon el cantar de la pava y dijeron:

-Ya va a amanecer.

La pava se fué hacia la bocana y la pava colorada hacia arriba. Así comenzó a mermar el río, así fué amaneciendo, así se dió otra vez la claridad”.

Noé´ Øhø´ / Clan Murciélago

Es la misma *Gente de Higuerón*. El higuerón es el palo de donde se saca la corteza para hacer vestidos, coronas, guayucos, cargador de niños, adornos. El higuerón es la comida del murciélago; éstos animalitos comen y a donde van, por medio de las heces riegan esa semilla. Por los murciélagos son los dueños de éste palo y también la gente de éste clan.

Kædi Siøhø´ / Clan Palo

Cuando se habla de *Kædi Siøhø´*, se habla de los árboles. Así, el clan palo se relaciona con la tierra porque sobre ella están plantados y a ella la mantiene abonada; se relaciona con todas las clases de árboles porque ellos son todos iguales y están conectados de raíz a raíz formando un sistema de comunicación subterráneo donde también viven otros seres; están conectados entre ellos de rama a rama porque entre ellas se tocan y se comunican por encima de nosotros, ahí también viven otros animales que necesitamos para vivir. Por eso, en el mambeadero dice *Fisixi*: *“lo que le suceda a uno, a todos les afecta, así también es la humanidad”*. Los árboles nos proporcionan el alimento a todos los seres que habitamos en el planeta, nos proporcionan los elementos necesarios para vivir en comodidad y cada uno hace parte importante de nuestro universo.

Fisixi en mambeadero explica la importancia de éste clan, de la siguiente forma:

“Los palos tienen las hojas que caen en la tierra para hacer abono, mantienen la tierra, son la comida para todos, las pepas también son la comida de los peces, las aves y

nosotros mismos. De ahí sale el olor que mantiene el medio, la tierra, el aire bueno. Salen las semillas, sale la madera para hacer casas, canoas, botes, arco, todos los implementos importantes de transporte, defensa y rituales. Las raíces se encuentran unas con otras. Las ramas se encuentran unas con otras. Es el que mantiene todo.”

Kxntá Siøhé´ / Clan Canangucho

El canangucho es una palma que se encuentra en zonas húmedas, se utiliza tanto para extraer fibras como para la alimentación base de nuestros pueblos indígenas amazónicos. La fruta, que es una pepa, se come directamente o se utiliza para sacar la masa con la que se preparan las bebidas tradicionales. Cuando hay una cantidad importante de plamas de canangucho juntas, es el sitio que llamamos *cananguchal*. Según Toro (2014), los cananguchales son poblaciones importantes, en la alimentación y hábitat de muchas especies de aves y mamíferos, y en los bienes económicos que brinda a las comunidades humanas por su gran diversidad de usos. Además, para información científica y usos de los cananguchales en el área de Araracuara, están los estudios realizados por Galeano (1992). En éste caso, lo relevante es que en los cananguchales concurren diversas clases de animales en determinadas temporadas para buscar alimento; por ese motivo son considerados sitios sagrados que cuentan con restricciones tradicionales para acudir ahí y para ejercer cacería.

Fisixi en mambeadero explica la importancia de las relaciones de *Kxntá Siøhé´* :

“Kxntá Siøhé´ se relaciona con la tierra y el agua porque entre todos se necesitan para vivir. Ellos están en la tierra, pero el agua los mantiene a ellos, a los cananguchos y ellos -los cananguchos-, mantienen el agua porque la raíz del árbol no deja que se seque el agua. Las pepas son para la humanidad, para los peces y animales, para todos es nuestra comida. Esto es lo que pertenece a éste clan”.

Según los abuelos y autoridades tradicionales del pueblo andoke, *Kxntá Siøhé´* es uno de los clanes que próximamente desean reactivar y por eso ya se han sentado para recuperar la historia y ver cómo pueden hacer para reestablecerlo.

Kxti Θhē´ / Clan Mochilero

Este clan depende de *Kxti ditakan´*, que es un palo colorado conocido como *palo de muchilero*.

Fisixi en mambeadero cuenta:

“Cuando se cae ese palo Kxti ditakan´, el corazón queda blandito o desboronado, se vuelve como polvo que la gente se huntaba para protección del cuerpo. Primero se pone el caucho de siringa en el cuerpo y luego se pone el polvo en todo el cuerpo para que no piquen los animales, los zancudos, los aradores, los moscos, para que no se sienta el frío en el cuerpo, sirve como medicina”.

Así entre siringa y el polvo del corazón de *Kxti ditakan´* se hace la mezcla que forma una coraza para la protección de enfermedades propiciadas por animales de la selva y contra el frío. Este árbol se vincula con la protección del cuerpo y también con la protección espiritual, dado que en él vive un pájaro que tiene connotaciones de premonición.

Kae Θhē´ / Clan Cacambra

Al igual que *Ohé Θhē´ -Clan Pava-*, éste era un grupo nativo del Río Caquetá, de una zona que va desde Monochoa hasta el Quinché. Se relaciona con: los árboles porque ahí viven y son las que los defienden de las avispas porque las espantan; con los colores, porque son aves coloridas; con el águila porque tienen el mismo poder, son aves bravas, agresivas y su comida son las avispas.

Pasí Θhē´ / Clan Azulejo

Este clan representa el origen de los pájaros pequeños que son de colores, razón por la que es el líder de ellos. Existiendo diversas clases de azulejos, el ave insigne de éste clan es una de color verde - azulado. Esta es el ave especial. Así, se relaciona con los demás pájaros pequeños, de colores y que son pacíficos.

Según los abuelos: *“un rasgo importante de la gente que pertenecía a éste clan, era la salud física y espiritual, porque no eran problemáticos, nunca peleaban, eran conciliadores y les gustaba la paz”*.

Hepé Θhé / Clan Boa

La boa es un ser de suprema importancia en nuestras culturas amazónicas porque se relaciona con el origen del mundo y la conexión con otros espacios, es decir con otros mundos. Su relación directa es con todos los seres que habitan en el agua; con la tierra y los árboles porque ellos dependen del agua. La boa es el ser dueño del mundo del agua; para tener acceso a ese mundo se requieren conocimientos particulares que no tienen que ver con seres vivos de la tierra, ni con los seres vivos en el aire, ni con la humanidad; esos conocimientos se consideran más fuertes, delicados y solo se transmiten a ciertas personas que requieren una preparación. Dentro del pueblo andoke, la gente que pertenecía a éste clan, eran quienes conocían la fuerza de la boa.

En nuestra región amazónica existen pueblos indígenas como: los makuna, los yukuna, los tanimuka, los letuama, los yagua, entre otros... que son expertos en el manejo del *“mundo del agua”*; algunos se autoidentifican, a otros se les suele llamar *“gente de agua”* y por lo general son fuertes guerreros espirituales que manejan otro tipo de magia.

Adu Θhé / Clan Guacamayo

El territorio de origen de la gente que pertenece a éste clan es lo que hoy se llama *Araracuara*. El conocido *Chorro de Araracuara*, es originalmente llamado *Adu Fisiá*, que en lengua andoke significa *Piedra de las Guacamayas* o también se le puede decir *Chorro de las Guacamayas*, sitio puntual de origen de éste clan.

Adu Θhé se relaciona con la piedra porque ese es su origen; según la historia tradicional, el sol formó al guacamayo en un hueco de piedra y por eso ahí es donde viven las guacamayas, en cuevas. Se relaciona con las frutas silvestres porque éstas son su comida. Se relaciona con el sol porque las guacamayas viven en la parte de arriba, en el aire, sin sentir calor ni sed al estar expuestas al sol. Finalmente, se relacionan con los colores porque el color las protege del sol para que no se apaguen.

Consigno una parte del fragmento de la historia de origen, tal como me la ha contado *Fisixi* en mambeadero:

“Primero $\underline{Ixyak\acute{n}}$ si -Ciudad Perdida- era la chagra del sol y la luna, que eran hermanos. Por esa chagra pasa el río por debajo de la tierra. En la orilla de la chagra había un palo, ahí el sol formó al guacamayo. La luna quería bajar para coger al hijo del guacamayo; por eso el sol empujó a la luna a un hueco y la luna cayó dentro de un palo. En ese hueco del palo era donde estaban los guacamayos porque esa es su casa, ahí se llama: Adu $\underline{Pikó}$. Ahí estuvo la luna hasta cuando lo sacó de ahí Ko-oi -pájaro carpintero- haciendo un hueco. Cuando sale la luna, el palo como estaba cortado, se cae al río y se convierte en piedra con forma de zanja o canal que es por donde suben los pescados y se forma Adu $\underline{Fisiá}$.”

La gente que pertenecía a éste clan se identificaba por ser brava, guerrera, les gustaba la brujería y eran expertos en ello. Dicen los abuelos del pueblo andoke, que esa es la razón para que se acabaran rápido; contaron que: *“cuando llegaron las caucherías fueron de los primeros clanes que masacraron porque ellos tenían muchos brujos y los mataron a todos”*.

Kahéi Sièhé / Clan Fantasma

El lugar de origen de éste clan es también *Adu Fisiá -Araracuara-*.

Fisixi continúa la historia en el mambeadero en la que explica el origen de *Kahéi Sièhé* y las relaciones con los elementos y seres cercanos:

“Después de que la luna sale del hueco, se le aparece una sombra, la sombra lo abrazó y se le apareció después como balso (palo). La luna le dijo:

-Entonces usted es gente, entonces usted va a ser el origen del clan de fantasma.

Mandó a Ko-oi -pájaro carpintero- a tumbar el palo y Ko-oi le dió forma de mujer para que fuera su pareja. Cuando tumbaron el palo y mientras labraban la mujer, las astillas salieron por el aire, salían volando; esas astillas se convirtieron en pájaros guácharos, lo primero que botó y que salieron al aire. Lo segundo que botó y caía al río, se volvieron peces sabaletas colinegros. Por eso el clan de fantasma es el clan de balso también”.

Tx Θhē´ / Clan Guara

Desde la historia tradicional, con éste clan se marca el origen del veneno para la humanidad como castigo por la mentira.

La historia de los *l'hea -dos hermanos huérfanos-* en la mitología andoke, está adherida en otras muchas historias. Consigno el fragmento que se refiere con exactitud al origen de *Tx Θhē´* y que ha sido contado por *Fisixi* durante entrevista personal:

“La madre de los l'hea les tiraba casabe desde arriba, del cielo; pero uno de ellos no le daba al hermano. La madre le daba casabe al menor pero no al mayor. El hermano mayor se dió cuenta de que el otro no le compartía casabe. Una noche se quedó despierto mientras el hermano menor dormía y le pidió casabe a la madre para comer danta. La madre le mandó mucho casabe, pero una de las tortas que cayó, se formó en guara; otras se volvieron hongos; otras se volvieron tubérculos del monte, pero de los venenosos, que son la comida de la guara. Por eso la guara se relaciona también con el veneno. Una guara si ha comido de ese tubérculo venenoso y muerde a alguien, esa persona se puede morir.

El hijo pidió casabe para comer danta y era mentira; por eso ella mandó la maldad, la guara, los hongos y los tubérculos venenosos”.

Personas pervivieron a las caucherías

Cuando los andoke lograron reagruparse, en palabras de *Fisixi* durante conversaciones personales: *“Todos llegaron a Aduche, pero la mayoría ya no tenían mujer o marido, eran viejos y ya no daban hijos, los que tuvieron hijos fueron los jóvenes”.* Los mayores perdieron a sus parejas porque fueron asesinados o murieron frente a los fuertes trabajos forzosos o a enfermedades que trajeron consigo las personas que llegaron de afuera.

Aquellos pocos jóvenes desde luego habían crecido en un contexto cultural específico. Eso les permitió socializarse en unas normas tradicionales, valores y reglas particulares, y aprender un sistema cultural de codificación y redundancia, aunque desde luego varios elementos tradicionales se habían alterado y pasaban por momentos de cambios críticos (Espinoza, 2005).

En ocasiones se ha hecho referencia a que fueron ocho, en otras que fueron veinte las personas que sobrevivieron al genocidio cauchero y que reagruparon a la población andoke y la importancia de ellas en el proceso de reconstrucción. Considero importante hacer un seguimiento a ellas como punto inicial para conocer el mapa de lo que es en la actualidad cada una de las familias andoke. Presento en primer lugar a las 16 mujeres y en consecuencia a los 14 hombres que volvieron al lugar de origen de la Gente Po'osie´ , para un total de 30 personas.

Mujeres

Las mujeres desempeñaron un papel fundamental en el renacer del pueblo andoke, en la recuperación cultural y tradicional, ellas eran más conocedoras que los hombres en la tradición; organizaron a la gente, organizaron el trabajo, hicieron un proceso grande de recuperación de semillas que un comienzo se sembraron para todos, pero al hacer la división de clanes nuevamente se repartieron entre las familias para alimentar a los hijos. Este punto es importante en primer lugar porque cuando lograron reunirse en el Aduche, no contaban con semillas, por tanto no habían cultivos ni mucho menos comida. En segundo lugar, es relevante recordar que las semillas conllevan una marca familiar, una historia y una tradición; por eso el manejo de ellas, la repartición y su reproducción son un acto sumamente sagrado dentro la cultura indígena.

En palabras de *Fisixi* durante entrevista:

“Todos estaban sometidos y comprometidos a recuperar el pueblo, el idioma, la cultura, la tradición. Y dijeron:

-Lo que digan las mujeres eso vamos a hacer.

Si ellas decían:

-Hay que ir a tumbar chagra.

Todos iban a tumbar chagra, lo tenían que hacer, no había como mas recuperar. Ellas eran las jefes. Ellas se organizaron para sembrar yuca, para rayar, para cernir, para preparar la maloka”.

A todas ellas, que ayudaron a su pueblo, se las menciona en la tabla a continuación. De cada una presento el nombre en castellano, el nombre en lengua original, el significado del nombre y el clan al que pertenece cada una con traducción al castellano. Las mujeres

que en la casilla “Nombre” presentan el cuadro en blanco es porque no tuvieron nombre en castellano, su nombre siempre fue el tradicional. Después del cuadro se presentan anotaciones que durante conversaciones en el resguardo se resaltaron, respecto a algunas mujeres.

Tabla No 12

MUJERES QUE VOLVIERON					
No.	NOMBRE	NOMBRE ANDOKE	SIGNIFICADO	CLAN	TRADUCCIÓN CLAN
1	Rosa Alba	Duusenaká'	Hoja entre el agua.	Ohé Өhe' - Kxatá Siehe'	Sapo – Canangucho
2	---	Dokxpaiká'	Vástago, cepa o brazo de la hoja amarilla de Canangucho (fruta).	Kxatá Siehe'	Canangucho
3	Magdalena	Ө'taihaká'	Flor de canangucho.	Kxatá Siehe'	Canangucho
4	---	Ka-ñé	Coger el borugo y colocarlo en el canasto.	Ө-ə ehe'	Borugo
5	Cecilia	Ko'teihaká'	Flor de palo que chupan los animales (abejas, picaflor, murciélagos...).	Kadi Siehe'	Palo
6	María	Moetekn'	Olor de murciélago.	Noe' Өhe'	Murciélago
7	Paola	Pá'fó	El azulejo se ve bonito desde lejos. Bonito, resplandeciente floreciente.	Pasí Өhe'	Azulejo
8	Cecilia	Dóosu	El azulejo está agarrado de un palo.	Pasí Өhe'	Azulejo
9	Sofía	Paetaiká'	El gusano cuando cambia de cuero se ve limpio y bonito.	Xitá Siehe'	Gusano
10	Rosa China	Dueduká'	Plumilla blanca o las plumas nuevas que le salen al gavilán que son blanditas y claras.	Kadannj Siehe'	Gavilán
11	Teresa	Sedieiká'	Agua asentada, agua que se asienta, agua reposada.	Kadannj Siehe'	Gavilán
12	Carmen	Bu'dieiká'	Agua que se revienta o explota, como un chorro, remolino y luego chorro.	Kadannj Siehe'	Gavilán
13	Angélica	Paana'	El gavilán da vueltas volando buscando nido.	Kadannj Siehe'	Gavilán
14	María	Kx'tiqhekn'	Puerto del mochilero.	Kx'ti Өhe'	Mochilero
15	---	Aduqhekn'	Puerto donde se bañan los guacamayos.	Adu Өhe'	Guacamayo
16	Inés	Hiiiká'	Pinta bonita de la boa.	Hepé' Өhe'	Boa

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Anotaciones

- *Duusenaká'* : Pertenece al Clan Sapo, pero su nombre hacía referencia al Clan Canangucho, al que pertenecía su madre; por ese motivo consigno los dos clanes en el cuadro. Era una de las mujeres capacitadas para preparar la *manicura*; por tanto *organizadora* de bailes y trabajos.

- *Dokxpaiḱn* : Era la madre de *Duusenḱn* , lo que nos indica que era una de las abuelas. Fue importante en la enseñanza de los trabajos, bailes y canciones. Además de que sabía la tradición, aprendió mucho de otros pueblos indígenas durante su travesía por tierras peruanas durante y después de las caucherías. Se dedicó a enseñar todo lo que había visto. Fue quien enseñó a *Yiñekx* las entradas y los pasos de los bailes; pues él los conocía por la historia, pero no se acordaba cómo debía hacerlos en la realidad.
- *Ka-ñé*: Era otra de las abuelas que nunca tuvo hijos. Enseñaba las canciones que aprendió cuando era joven y las explicaba; igual era con los pasos de los bailes. Era una concejera de *Yiñekx* porque cuando él hacía bailes siempre le preguntaba cuáles eran los pasos y las canciones y ella le explicaba todo.
- *Ko'etaihakn* : Era una abuela y se le considera la mujer mas conocedora de la tradición.
- *Pḱ'fó*: Era una de las mujeres capacitadas para preparar la *manicuera*; por tanto *organizadora* de bailes y trabajos. Aunque por parte paterna pertenecía a *Bacorofi Xita Siḱh* -Gente de Cucarrón-, su abuela la nombró como gente del clan al que ella perteneció.

Hombres

Antes de ubicarse en el lugar donde ahora se encuentra la población andoke, que es donde finalmente llegaron a establecerse sus antecesores; pasaron por otros lugares dadas las circunstancias de las caucherías con Zumaeta.

Fisixi cuenta en entrevista personal:

“Vivían en la cabecera del Aduche, en el Feikésé. Cuando se recogieron otra vez se reunieron en La Palma, donde los mirañas, con Miguel Zumaeta, de ahí se fueron a vivir a Puerto Mosquito en el Yari, después volvieron por aquí”.

Es decir, cuando estaban en el proceso de reagrupación y habiéndose ubicado en la zona del *Feikésé*, Zumaeta fue a buscarlos nuevamente para que le trabajaran en la extracción

de caucho y los trasladó a todos a otro lugar que se llama La Palma, donde vivieron varios años; luego pasaron a otro lugar que se llama Puerto Mosquito, en la zona del Yará, donde vivieron otros años mas. Zumaeta les exigió trabajar y mantuvo su planta de trabajo mediante el sistema de endeude; pero no les prohibió realizar sus rituales ni sembrar sus plantas de coca, ni mambear ni las prácticas tradicionales. Así, mientras trabajaron con Zumaeta, también comenzaron a fortalecer la parte cultural.

Cuando estaban asentados en La Palma falleció *M#koená*; un abuelo que se considera importante en la reunificación del pueblo andoke porque era médico tradicional o brujo, era el consejero principal de *Doñekxi* y fue el que habló con *Yiñekx* y le contó como vivían anteriormente. *Fisixi* dice: “*Le recordó a mi papá lo que contaba el papá de mi papá. Con él aprendió mi papá que había que dialogar con todos*”. *M#koená*, que significa *Cría de Incienso*, perteneció a *Kxti Θhē´ -Clan Mochilero-*; su nombre alucivo al roll que desempeñaba, a un espíritu fuerte que estaba en todos los lugares, dicen los abuelos: “*es un nombre propio de los brujos*”.

Durante esa etapa, mientras aún trabajaban sacando balata, el capitán del pueblo andoke era *Piseikadannj -Gavilán Grande Mensajero-*, también conocido como *Jaime*. *Piseikadannj* murió en ese tiempo en Puerto Mosquito. No se le llegó a considerar como *ǰdiá* puesto que aún vivía *Doñekxi*, quien era el verdadero *ǰdiá*, la gente esperaba su regreso y como ellos mismos dicen: “*no pueden haber dos ǰdiá, solo puede haber uno*”. Pero *Doñekxi* tuvo la mala fortuna de no volver nunca a su territorio, falleciendo en Pebas (Perú), luego de ser raptado por los caucheros. Así, es como al fallecer *Piseikadannj* nombraron a *Yiñekx*, como nuevo capitán, desde ahí comenzaría su camino hacia *ǰdiá*, y como ya se ha dicho fue quien llevó a todo el grupo de regreso al Aduche, específicamente a la zona del *Feikōsé*; eso fue lo primero que hizo.

En la tabla a continuación presento los hombres que llegaron hasta el territorio de origen andoke, cuando ya estuvieron reagrupados. De cada uno presento el nombre en castellano, el nombre en lengua original, el significado del nombre y el clan al que pertenece, con traducción al castellano. Los hombres que en la casilla “Nombre” presentan el cuadro en blanco es porque no tuvieron nombre en castellano, su nombre siempre fue el tradicional. Después del cuadro se presentan anotaciones que durante conversaciones en el resguardo se resaltaron, respecto a algunos de ellos.

Tabla No 13

HOMBRES QUE VOLVIERON					
No.	NOMBRE	NOMBRE ANDOKE	SIGNIFICADO	CLAN	TRADUCCIÓN CLAN
1	---	Yiñekx	Pluma de fiebre o Plumaje con enfermedad.	Kadannj Siehe'	Gavilán
2	Jacobo Durán	Duuñekxi	Plumilla de agua.	Kadannj Siehe'	Gavilán
3	Joselito	Sa'diei	Agua dura o agua congelada.	Kadannj Siehe'	Gavilán
4	Jimmy	Yiñiefekx	Plumas pintadas de blanco y negro.	Kadannj Siehe'	Gavilán
5	Pedro Andoke	la'tafie'	Cabeza sin carne o cabeza flaca.	θ-e θe'	Sol - Borugo - Maraca
6	Humberto	Hemadoikoe'	Cuando vuelan las hormigas arrieras salen primero los papás y no se pueden recoger.	Edá θe'	Arriera
7	---	Fa'tonsie	Alumbrar por la noche buscando rana.	Ohé θe'	Rana
8	---	Henfei	Sombra que se desaparece.	Kahei Siehe'	Fantasma
9	---	Heño Sxæ'	Plumilla bonita de la cacambra.	Kæ θe'	Cacambra
10	---	Daiifi	Puerta limpia de la casa de la guara (animal).	Tx θe'	Guara
11	---	To'fiñefej	Venado de pelo corto .	To'beq Siehe'	Venado
12	César	Foañej	Cucarrón que muerde la raíz del yarumo.	Bacorofi Xita Siehe'	Cucarrón
13	Alejandro	Heñoena'e'	Cría hermosa o cría bonita de pava.	Soi θe'	Pava
14	Néstor	Bu'di	Palo de gualambo agachado.	Soi θe'	Pava

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Anotaciones

- *Hemadoikoe'* : +Su función era la de preparar la coca especial para *Yiñekx*, preparaba la coca para los pagamentos, para poder ir a los sitios sagrados, para hacer el contacto con el territorio. Permanecía sentado al lado de *Yiñekx* para hablar, para escuchar, para estar al tanto de que no le faltase coca ni ambil. Desde niño fue educado para esta labor y para guardar los secretos de la tradición. Dada su labor y el clan del que provenía, su nombre mas específico era: *Hé' pæyoó'* ; que significa: *Arriera que pica y que anda de noche.*
- *Fa'tonsie*: De padre perteneciente al Clan Rana y madre perteneciente al Clan Borugo. Hablaba un miraña perfecto y ayudó en la realización de alianzas con éste pueblo vecino. Era una persona mayor al momento de volver al territorio, razón por

la que no tuvo hijos. Conocedor de canciones, dedicó su tiempo a enseñárselas a los demás.

- *Hənfei*: Era el abuelo con mas edad dentro de todo el grupo andoke.
- *Həño Sxə́*: Pertenece al territorio que actualmente ocupa el pueblo andoke; su territorio es desde *Po'kxdusé* hasta *Adu Fisiá*, pero vivía donde hoy vive *Pidanji*. Era el hijo del capitán de *Kəθ Θhə́* y por eso conocía todo acerca del territorio que hoy se habita; conocimiento que transmitió mientras vivió. Fue el único sobreviviente de su clan y no pudo volver a formar familia para dejar hijos porque era una persona mayor. Su aporte al pueblo andoke es invaluable porque fue la mano derecha de *Yiñekx* en el trabajo de recuperación cultural que realizó.
- *Daiifi*: Era un abuelo que nunca tuvo hijos, fue el brujo curandero mas importante que tuvieron cuando se reagruparon.
- *To'fiñefej*: Era la persona con la que *Yiñekx* mas dialogaba sobre la tradición, fue su principal respaldo y compañero durante proceso de recuperación del pueblo andoke. Juntos hicieron un proceso paralelo y consigo guardaba muchas historias tradicionales. Es importante porque un *jdiá* o un *Po'soə́* no se hacen solos; necesitan por menos a otra persona que siempre le acompañe a escuchar, que le ayude a contar o a corregir, a recordar las historias, las oraciones, hacer los recorridos, todo lo que se necesita para dominar el territorio.
- *Həñoənaə́*: Era el coquero; es decir, la persona que se encargaba de la preparación del mambe cada día, se encargaba de que no faltara mambe en la maloka. También se encargaba de la extracción de la sal de monte y la extracción del tabaco para la elaboración del ambil.

Estas personas fueron el grupo base de trabajo de *Yiñekx*. Los demás llegaron para apoyar las reuniones y los trabajos grandes.

Gobierno propio - Clanes

En la actualidad, la organización social y política del pueblo andoke se fundamenta sobre los clanes: *Kadannj Siəhə´* (Águila o Gavilán), *To'beg Siəhə´* (Venado Pardo), *Bacorofi Siəhə´* (Cucarrón), *ǀ-x Əhə´* (Sol) y *Eda Əhə´* (Arriera). En el documento publicado por el Instituto SINCHI (2008) se consigna que, cada clan tiene un jefe y auxiliares de descendencia patrilineal y tienen a su cargo un grupo de personas que dependen de sus decisiones con relación a trabajos, enfermedades, gobierno, control sobre los recursos, educación y en general frente al contacto con los dueños de la naturaleza para el uso de sus recursos y para las buenas relaciones hombre-naturaleza y hombre-hombre.

Cada capitán o jefe de clan, que en lengua original recibe el nombre de *Po'soə´*⁹⁴, organiza a su gente y su territorio desde una maloka. Conforme Espinosa (2005), el *Po'soə* organiza y dirige desde el lugar sagrado del mambeadero, las actividades productivas, distributivas, sociales, mitológicas, rituales y políticas de su grupo de protegidos.

A su vez, los *Po'soə´* tienen un líder de todos los clanes o todo el pueblo andoke, que recibe el nombre de *ǀdiá*, mal llamado cacique. El *ǀdiá* es la persona que tiene la palabra final cuando se toman decisiones de cualquier clase, es una persona con características de ser calmada, apacible, con carisma, que atraiga a la gente y evite las divisiones en el grupo, además de contar con una carrera ceremonial. El rango para llegar a ser *ǀdiá* se transmite por clan, y solo pueden acceder a él quienes son *Kadannj Siəhə´* o *To'beg Siəhə´*. En la actualidad, el cacique y autoridad máxima dentro del territorio andoke es *Fisixi*, que significa *Punta de Piedra*, jefe *Kadannj Siəhə´* e hijo de *Yiñekx*.

O'defəá -Monte de Piedra- explica mediante un fragmento de relato de origen el porqué *Kadannj Siəhə´* es la gente que según la tradición debe dirigir el pueblo andoke:

“El Águila fue la que inventó o creó la piedra, por eso el clan de águila -Kadannj Siəhə´ - tiene que mandar entre nosotros, porque simboliza la piedra. El águila cuando le arrancaron las ancas, las gotas de sangre que goteaban las convirtió en piedra.

-Para que se machuquen los que me arrancaron las patas, pensó.

94 En la sección “Ordenamiento Jurídico - Trabajos desde el pensamiento ancestral” del capítulo V explico los diferentes funciones de los cargos en el pueblo andoke.

*Se fué desde M̄f̄esík̄a o Cerro del Llanto, por eso es que el Kadann̄j Sīh̄e´ tiene que mandar*⁹⁵.

Fisixi sobre su forma de organización complementa diciendo:

“La organización del entorno es tradicional, de acuerdo a nuestro pensamiento y nuestros principios.

*Nosotros los del clan águila -Kadann̄j Sīh̄e´ -,
somos los principales como autoridad del territorio,
los segundos son los del clan del venado -To'beq̄ Sīh̄e´ -,
después los del clan de cucarrón -Bacorofi Sīh̄e´-,
después siguen los de clan de sol -J̄-x̄ Θ̄h̄e´ -
y clan de arriera -Eda Θ̄h̄e´ -.*

Hasta ahí somos los que clanes que quedamos. Nosotros somos Kadann̄j Sīh̄e´. Yo soy la máxima autoridad tradicional indígena del pueblo andoke, de todo el territorio, los demás son capitanes o Po'soē´ de sus clanes, así es todo. Como se dice, soy el jefe de todo el territorio y en el territorio están mezclados, es como decir, es como decir el departamento.

Entonces, los clanes siempre tienen los diálogos entre ellos, entre sus clanes y yo soy el asesor de los Po'soē´ de cada clan. Cuando hay alguna reunión, proyecto, nos reunimos los cinco que habemos para decidir, aprobar o desaprobar. Así es como estamos ahora. Así es para todo, para hacer baile o cualquier trabajo, siempre nos reunimos. Así estamos organizados ahora”.

Entonces, el j̄diá o principal líder espiritual, y los Po'soē´ o jefes de clan son quienes mantienen la base de la cultura, los que permiten que toda la población permanezca a salvo y el pueblo tenga un rumbo. Cuidan el pensamiento, el espíritu y los actos; impartiendo a diario las normas de convivencia, la relación entre hombre-naturaleza-espíritu por medio de la palabra. Son el estante para mantener el Plan de Vida del pueblo.

⁹⁵ En la sección “Familias en la actualidad - Kadann̄j Sīh̄e´ - Clan Gavilán”, de éste mismo capítulo, se presenta la historia ampliada de éste clan.

Por otro lado, están las *autoridades de cabildo y líderes* o dado el caso *representantes en cargos institucionales*. Estas personas reúnen perfiles para ejercer dichos oficios, como por ejemplo, hablar el idioma castellano; son elegidas por la comunidad y aprobados por el consejo de ancianos y jefes de clanes para cubrir cargos en los que se han de concertar temas agendados con las instituciones. Son los representantes “políticos” e intermediarios entre la comunidad y las instituciones, organizaciones y el resto de la sociedad. Unifico *autoridades de cabildo - líderes - representantes*, porque aunque las *autoridades de cabildo* son reconocidas por el Estado y son quienes deberían cumplir como mínimo un vínculo entre el resguardo y la institución del gobierno, además de la estructura interna que existe en otros resguardos; dentro del Resguardo Andoke de Aduche, esta figura es relativamente nueva y no termina de funcionar dado que es mas arraigada la estructura tradicional. Las funciones de una autoridad - estructura de *cabildo*, que es tan importante en otras comunidades indígenas, para el pueblo andoke no son relevantes, se ve como una imposición, algo que desde afuera quieren que se haga, por lo que en la mayoría de ocasiones terminan delegando a su misma autoridad máxima. *Fisixi* ha sido una persona que ha sabido llevar de forma impecable las relaciones directas con instituciones, entidades o lo que pueda estar vinculado con el mundo externo; así en la mayoría de ocasiones es él quien acude directamente a ésta clase encuentros.

En las ocasiones en que *Fisixi* se ausenta del territorio para asumir responsabilidades de su resguardo o por fuerza mayor, quien asume la responsabilidad de líder del pueblo andoke en su ausencia es el *Po'soə́ To'beq Siəhe*, es decir, *Pidanñi*. *Pidanñi* en muy pocas ocasiones sale de su territorio, es el acompañante principal de *Fisixi*. Es para *Fisixi* lo que *Tofiñefəí* (su padre) fue para *Yiñekx* (padre de *Fisixi*).

Si *Pidanñi* se ausentara igualmente del territorio quien asume el cargo de líder del pueblo andoke es quien continúa la línea de mando entre los clanes, tal como lo ha explicado anteriormente *Fisixi* y así sucesivamente...

También están los *Bopikókñəə siəhé*, que es toda la gente que vive en una maloka. Todos colaboran, todos cumplen con las actividades requeridas para el mantenimiento de la maloka, de su territorio. Cuando existen temas álgidos en el Resguardo, no dudan en reunirse los integrantes de todas las malokas, en una *asamblea del pueblo*, conformada por los individuos que integran todo el pueblo andoke, debaten cada uno de los temas que

pueda afectar al territorio y aprueban o reprueban las actividades que se realizan. Ejercen lo que podrían llamarse veedurías sobre las autoridades.

Organización clanística

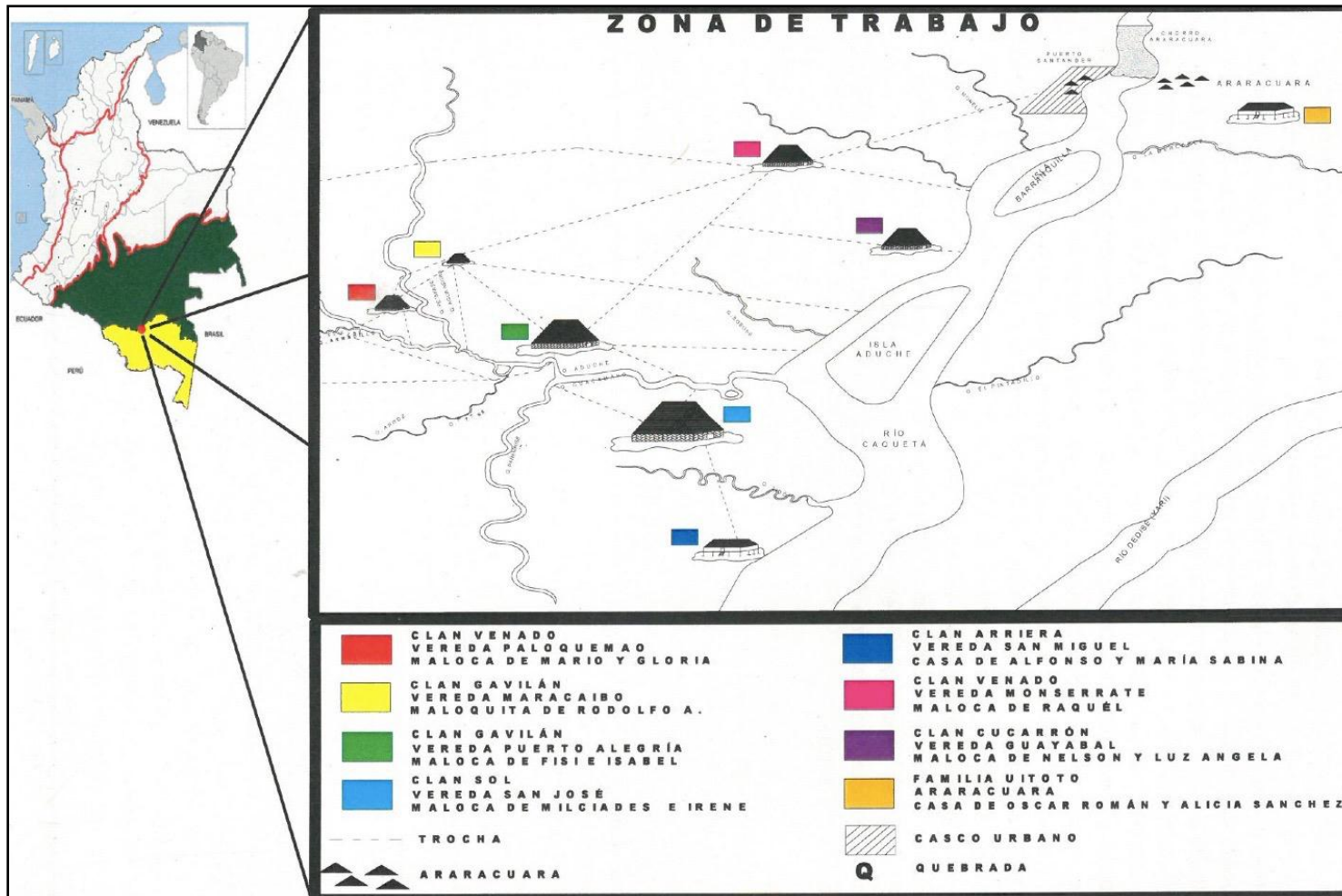
En los mapas a continuación muestro la localización y organización de las malokas del *Resguardo Andoke de Aduche*, con sus respectivos jefes (hombre y mujer). La organización territorial de los asentamientos andoke es de acuerdo al *clan* y es de suma importancia porque con ello se marca la distribución territorial de las familias y se marcan las responsabilidades de los integrantes.

La primera familia es *Bacorofi Siəhə́* -Clan Cucarrón-, conforma la vereda de Guayabal y se ubica en la ribera del Río Caquetá. Continuando el curso del Río, frente a la isla Aduche desemboca el Río Aduche; subiendo el curso de éste río vive secuencialmente, la familia *J-x Əhə́* -Clan Sol- conforma la vereda San José. *Kadannj Siəhə́* -Clan Gavilán- conforma las de veredas Puerto Alegría y Maracaibo. *To'beə Siəhə́* -Clan Venado- conforma las veredas de Paloquemao y Monserrate (que se encuentra a una hora y media de camino desde la orilla del Río Aduche, y también cuenta con acceso desde el Río Caquetá). Pasando la bocana del Río Aduche y sobre el Río Caquetá se ubica la última familia, *Eda Əhə́* -Clan Hormiga Arriera- en la vereda San Miguel; vereda donde se ubica la escuela en la que algunos niños permanecen internos mientras cumplen labores académicas. Debido a que en la escuela se imparte un sistema etno-educativo, ésta cuenta con una maloka para los niños, pero no es tradicional. En Araracuara, se ubica la familia Román, de la étnia uitoto, Clan *Enokayai* -Semilla de Mafafa Roja-. Internamente las veredas se comunican por caminos o trochas que también conducen a los sitios de cacería y de cultivo.

Los mapas son similares. Sin embargo, el primero fue realizado en el año 2009. Lo he digitalizado como tal para que las personas que no conocen el territorio se ubiquen mejor en el área de estudio. El segundo, ha sido dibujado a mano alzada a comienzos de 2016 cuando realicé con integrantes del pueblo andoke un ejercicio de reconocimiento del territorio. Quise saber qué cambios podrían haber ocurrido en la movilidad de la población. Aunque existen dos nuevos asentamientos río abajo del Caquetá, no quisieron ubicarlos en el mapa porque son familias nuevas, lo que hace que aún sean inestables en

su lugar de vivienda. Aclaro, que en el momento de dibujar el segundo mapa, no tenía a mano el primero que habíamos hecho. Considero importante exponer ambos mapas a fin de resaltar la memoria territorial y espacial de los pobladores.

IV AUTONOMÍA, ESTRUCTURA Y CONVIVENCIA DEL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE



Mapa 1. Localización y organización de las malokas del pueblo andoke con sus respectivos jefes y clanes. Zona de trabajo (Elaborado por Fisi Yooná´, 2016)

Linajes

La organización social de la cultura andoke contempla dos divisiones de linaje para sus integrantes, la cual permite el equilibrio: *Peaxesí* o *Linaje rojo* y *Pofie´* o *Linaje blanco*.

Cada familia debe tener uno o máximo dos integrantes que pertenezcan al linaje *Peaxesí*, los demás serán del linaje *Pofie´*; dicha asignación dependerá del número de hijos que tenga la familia. Pertenecer a un linaje o a otro se define cuando se realiza el bautizo, siendo el padre y líderes de la comunidad quienes precisan a que división pertenecerá el niño o niña de la comunidad; decisión delicada porque para ello se debe conocer a fondo la historia y ley de origen, la mitología. Cada linaje se encarga de determinados bailes y rituales⁹⁶. En Landaburu / Pineda (1981) se plantea que el rojo (radical *pe-*) y el blanco (radical *pó-*) son realidad complementaria. Representan aspectos del cosmos. Un padre de familia escoge entre sus hijos cuáles van a ser rojos y cuales blancos. El mayor es generalmente rojo. Oposición fundamental que separa especies animales, linajes, ritos, individuos, etc.

Pineda (1978 citado en Espinosa 2005) afirmaba que un capitán ideal debía ser *Pofie´* por la importancia de la apacibilidad y el control para conseguir aglutinar a la gente o evitar escisiones en el grupo. Esta afirmación sin duda debe ser enmarcada dentro del contexto histórico de la reconstrucción. Dado que se necesitaba una persona que concertara y conciliara como lo hizo *Yiñekx*, lo que se explica en Espinosa (2005).

Sin embargo, en la siguiente generación de *Yiñekx* la carrera ceremonial que se refuerza es *Peaxesí*; de forma que actualmente todos los capitanes pertenecen a éste linaje y los *Pofie´* que se encuentran en un proceso de resurgimiento, pasan a ser los asesores o consultores del capitán de cada clan o del *ɟdiá*.

Cada linaje cuenta con un jefe. En la actualidad *Fisixi* es el jefe *Peaxesí* y su hermano *Fisi O'deféá* es el jefe *Pofie´*, también conocido en como "*Ministro de Paz*".

⁹⁶ Los bailes de acuerdo a los linajes se encuentran explicados en la sección "Bailar para mantener el equilibrio - Bailes por linajes" del capítulo V.

Peaxesí - Linaje rojo

Es el linaje que maneja las fuerzas malas y ardientes, defienden al pueblo de los peligros. A éste linaje pertenecen los guerreros y los capitanes.

Los rojos son gente cruel, brava, y engañosa. En los bailes se adornan de rojo, con achiote⁹⁷ y plumas de guacamayo rojo. Sus animales son los predadores: el gavián, el tigre, etc. El sol es rojo, las estrellas también. A los peruanos se les llama los rojos. (Landaburu / Pineda 1981).

Pofie´ - Linaje blanco

Es el linaje que maneja las cosas buenas y suaves de la vida. En Landaburu /Pineda (1981) se plantea que, los blancos son gente bondadosa, pacífica y veráz. En los bailes se adornan con plumas de garza y plumón blanco de chontaduro. Sus animales son los pajaritos, las palomas, las garzas, los cucarrones...

Pidanñj en entrevista personal expresa:

“Un Pofie´ es una persona que nace con el don de preguntar, que se forma en el conocimiento como una persona calmada; habla con la gente, organiza a los que son del blanco. Un jefe Pofie´ puede hacer una maloka y con la maloka hacer una escuela para enseñar todo lo de su linaje. De ahí sale la palabra, de ahí se forma a la gente como personas calmadas para no tener problemas (...) Cada Pofie´ representa a uno de los dueños del territorio y se especializa solamente en aprender ese manejo. Fisi O'defeá representa a uno solo de los dueños del territorio, uno muy fuerte, para cosas fuertes”.

Fisi O'defeá continúa diciendo:

“Cuando destruyeron el palo hablador hubo uno que se encargó de destruir. Entonces tenía que haber uno que se encargara de la vida. Yo no puedo tener cosas rojas.

⁹⁷ Planta que produce un fruto verdoso, con espinas, que encapsula dentro sus pequeñas semillas de color rojo; de ellas se extrae el color rojo, el cual es utilizado como condimento para las comidas, como pintura para los trajes, adornos, artesanías, y también como pintura corporal en los rituales tradicionales.

Candela con candela no puede haber, tiene que ser caliente y frío. A los armamentos se les pusieron plumas, para direccionalos hacia un pensamiento bueno”.

Entre tanto, *Kejka*´, hermana de *Fisixi* y *Fisi O'defeá* dice:

“Soy igual que Fisi O'defeá -Rodolfo-, de baile de fauziya. A nosotros nos pintaron solo de color blanco. En cambio a Fisixi lo pintaron con achiote y lo adornaron con plumas de guacamayo, por eso vive bravo”.

Bautizos - Tótems

En los bautizos se asignan los nombres a los integrantes de la comunidad. Al nombre lo conocemos como *tótem*. El *tótem* de cada persona dentro de un grupo indígena es importante porque es el que brinda fuerza a la persona para que *“haga amanecer”*, es decir, que haga realidad su obras.

Los bautizos se realizan en los bailes y los *tótems* son relacionados a la familia o clan al que se pertenece. Los *tótems* se adjudican a cada persona cuando se es niño, mas o menos a la edad de siete años, que es cuando se comienza a *entender la la palabra*; después, los *tótems* se van cambiando con los años (cuando se es adolescente, adulto y anciano), a medida que la persona va madurando y que su papel dentro de la comunidad va tomando mas fuerza. Para cada cambio de *tótem*, se realiza un nuevo bautizo, es decir un nuevo ritual. Por ejemplo, Irene (hermana de *Fisixi* y mujer *Tañe*, también malokero) en su juventud tenía por *tótem*: *Paifeka*´ (*gavilán nuevo*); en la actualidad se llama: *Kejka*´ (*gavilán sentado*), nombre que alude a la madurez que ha alcanzado en el círculo social.

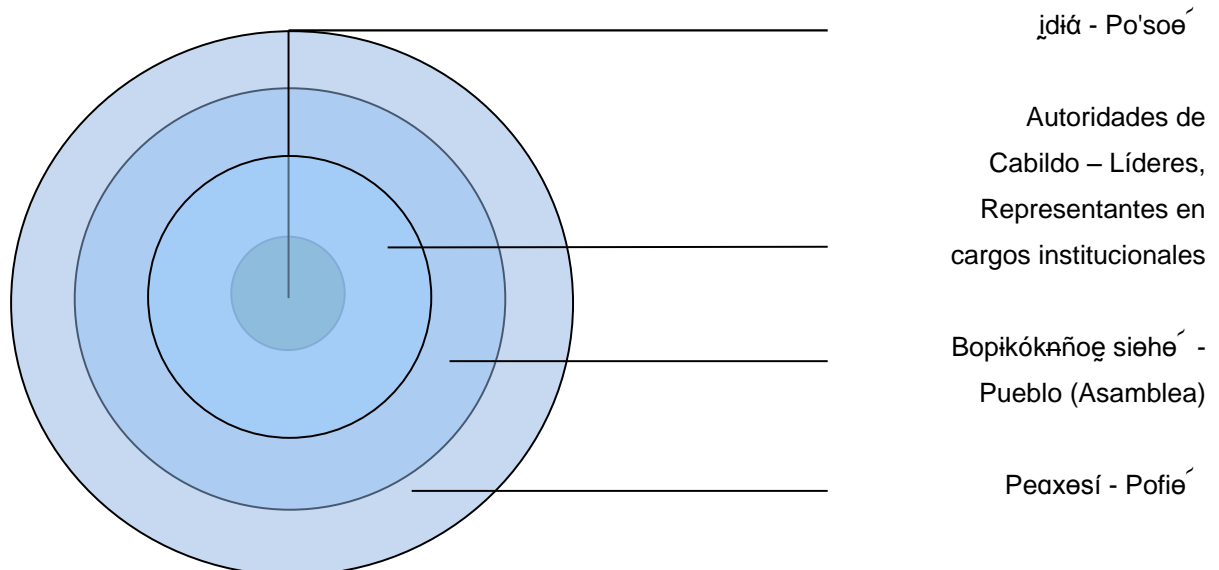
Otro motivo por el que antiguamente se cambiaban el *tótem* las personas, era por protección espiritual; según *Fisixi* porque: “en esa época hacían muchas maldades. Si echo muchas historias, ya la gente me va conociendo, eso no es bueno. Por eso hay que cambiar”. Dado que el *tótem* es la identidad de una persona, entonces por ejemplo, si uno se enferma, con ése mismo *tótem* es mas fácil curar, sirve para abrir los caminos para

que a una persona le vaya bien, para llamar buenas energías y conectarse con los elementos que pertenecen a su clan porque son el mismo espíritu de la persona... El *tótem* sirve para todo en la parte espiritual. De la misma forma, si el *tótem* de una persona se va volviendo fuerte en un círculo social, con ese mismo *tótem* es con el que se invocan fuerzas espirituales si se le desea hacer un mal a esa persona, por esa razón lo mejor es cambiar. Es como renovar el espíritu. La renovación de *tótem* es importante sobre todo para los jefes, médicos tradicionales y brujos.

Los rituales de bautizo se realizan solamente durante bailes en los que se permite incluir éste ritual. No se permite organizar bailes específicamente para bautizar a adultos, en cambio sí se pueden organizar bailes para los bautizos por primera vez, es decir, para los bautizos de los niños; solo en éste momento se pueden realizar cambios en los *tótem* de los adultos.

Organización actual del pueblo andoke

Habiendo explicado la base del Gobierno Propio del pueblo andoke, a continuación presento un diagrama, desde donde explico el lugar que cada integrante de la sociedad andoke ocupa de acuerdo a las actividades que le son asignadas:



Familias en la actualidad

Dando inicio a la organización de clanes actuales, presento en primer lugar al jefe de la *Gente Po'osié*, los capitanes de los clanes en el orden que corresponde a la organización social. Incluyo en ésta presentación a *Na'ka*, quien a pesar de no ser cabeza de clan, es una mujer con un papel relevante dentro del pueblo andoke puesto que es una malokera. Se presenta el nombre original de cada uno de ellos, su significado, el clan que dirige y la traducción del clan. Continuando el texto se amplía la explicación de cada clan.

Tabla No 14

Jefe y capitanes actuales del pueblo andoke				
No.	Nombre andoke	Significado	Clan	Traducción Clan
1	Fisixi	Final de la piedra o Punta de piedra	Kadannj Siēhé'	Gente de Gavilán
2	Pidanaj	Venado despedazado	To'beg Siēhé'	Gente de Venado Pardo
3	Tañe	Rayo directo del sol	l-x Θhé'	Gente de Sol
4	Hé'peeyoé'	Arriera nocturna	Eda Θhé'	Gente de Arriera
5	Heñopikoe'	Casa bonita del cucarrón	Bacorofi Siēhé'	Gente de Cucarrón
6	Na'ka	Venado prensado en la trampa	To'beg Siēhé'	Gente de Venado Pardo

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

***Kadannj Siēhé* - Gente de Gavilán**

Desde el principio de la historia, *Kadannj Siēhé* -Clan Gavilán- ha sido el jefe del pueblo andoke porque todas las historias de origen nacen de *Mafésikā* -Cerro del Llanto-, ahí es el origen del territorio y la humanidad, desde ahí viene la Ley de Origen, la palabra. *Mafésikā* es también el lugar de origen de *Kadannj Siēhé*, por ello sus jefes son los *idiá*; es decir quienes guían a toda la comunidad y gobiernan el territorio, para lo que asumen una preparación rígida de dietas y consejos de los ancianos sabedores. Desde el origen en la mitología, éste clan involucra simbolismos que tienen que ver con el águila o gavilán, la piedra y el agua.

Fisixi cuenta la historia de origen de éste clan, que parte desde la vida de *Nēñefí*, el primer hombre de la humanidad que se formó y vivió en *Mafésikā*:

“El primer hombre fue Nēñēfí, vivía en una maloka con su familia en Məfəsíkə. De su gente se iba a formar la noche, el diluvio y la piedra. La mujer de Nēñēfí fue quien formó las águilas de almidón de yuca, luego formó pericos y luego otros animales, para comérselos. El almidón lo dejó en una rama, ahí el almidón se fue convirtiendo en águila.

El águila tuvo dos hijos, una hembra y un macho. Al principio los hijos del águila comían pájaros pequeños, pero después comenzaron a comerse a los niños de la comunidad. La gente estaba preocupada y decidieron tenderle una trampa al águila. Para engañar al águila envolvieron un chinchorro en un árbol y lo amarraron ahí. La gente le dijo al águila:

-Ahí hay unos pericos envueltos. Vaya por ellos para que le dé de comer a sus hijos. El águila fue, haló el chinchorro pero no pudo sacarlo del árbol porque estaba muy duro. Cuando volvió a su nido no encontró a los hijos porque el jaguar aprovechó el momento para robárselos. Sindi -el jaguar- se robó a los hijos del águila para comérselos y los llevó a la maloka. Cuando ya se los habían comido, Sindi -el jaguar- le dijo al águila que metiera la pata por la cumbrera de la maloka para entregarle los hijos. El águila hizo lo que le pidieron y en ese momento entre todos los que habían en la maloka, le amarraron la pata con una soga y se la halaron hasta que se la arrancaron.

El águila, triste y enojado, se fué volando, desde Məfəsíkə hasta Batú Fisiá. Mientras volaba, de la sangre que iba botando de la pata que le habían arrancado se formaron las piedras. Cuando llegó hasta Batú Fisiá⁹⁸ y se sentó a la orilla del chorro, tapó todo el Río Caquetá con las alas y represó el agua para hacer un diluvio.

Por eso llovía todo el tiempo y se inundó todo el territorio. Duró lo que dura el invierno, seis meses. Durante el invierno los animales sufren y se ahogan, porque ellos eran los que en ese tiempo eran gente y el águila los castigó”.

Así, presento a los jefes que han existido desde cuando la población puede recordar a través de su memoria histórica, con sus respectivos nombres tradicionales, significado de cada nombre, el orden en el tiempo de la ocupación del cargo y notas cortas importantes respecto a cada personaje, que dan continuidad a la cronología. Los *ǰdíá* suman en su totalidad cinco generaciones del pueblo andoke.

⁹⁸ Lugar relacionado al ordenamiento ambiental del pueblo andoke. En la sección “Sitios sagrados” del capítulo V, se amplía la información.

Tabla No 15

Idiá Pueblo Andoke – Jefes Kadannj Siehē'(Clan Gavilán)				
No.	Nombre	Significado	No.	Nota
1	Fa'dan̄tai	Pintas rayadas de la cola del Gavilán.	Jefe inicial y mayor del pueblo andoke.	Jefe antes de las caucherías. Fue un importante jefe de guerra.
2	Yobidi Kadannj	Yobidi es una clase de gavilán muy pequeño, muy bravo, de color gris y pecho amarillo. También se le llama "Pirin".	Segundo Jefe	Padre de Yiñefek̄, quien fue un gran líder del pueblo andoke. Yiñefek̄, no recibió el mando porque estaba preparado para ser médico tradicional y no idiá; ya que nunca le gustó ese roll. Motivo por el que le entregó el mando a Doñekxi, padre de Yiñekx, quien continuó siendo el jefe del pueblo andoke.
3	Doñekxi	Plumilla amarilla o Plumilla de recoger.	Tercer Jefe	Sobrino de Yobidi Kadan̄j, quien le pasó el mando. Mientras fue jefe llegaron las caucherías, fue raptado de su territorio por los caucheros y llevado a Perú, donde murió de vejez en Pebas, sin poder volver nunca a su territorio de origen.
4	Yiñekx	Pluma de fiebre o Plumaje con enfermedad.	Cuarto Jefe	Hijo de Doñekxi. Continuó siendo el jefe del pueblo andoke. Fue quien reconstruyó el pueblo andoke y recuperó la tradición en su propio territorio ancestral.
5	Fisixi	Final de la piedra o Punta de piedra.	Quinto Jefe	Hijo de Yiñekx. Jefe actual.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Dando seguimiento a la línea cronológica de las últimas generaciones, con las que se vuelve a dar vida al pueblo andoke, presento a continuación la relación de nombres de los tres hermanos que en la actualidad lideran a *Kadannj Siehē'*, hijos de *Yiñekx* y *Pā'fó*. *Yiñekx*, heredero del conocimiento para liderar la organización social del pueblo andoke, realizó su alianza familiar con *Pā'fó*, descendiente de *Pasí Θhē'* -clan azulejo- y última sobreviviente de éste clan. En consecuencia *Fisixi*, quien es el mayor de los hermanos, es el actual jefe andoke, además de ser el líder *Peaxesí*. *Fisi O'defēá* es el líder *Pofie'*. *Kejka'*, quien también pertenece al linaje *Pofie'*, es mujer malokera casada con *Tañe*, jefe de *l-x Θhē'* -clan sol-, por lo que la explicación sobre su familia se encuentra en el apartado de éste último clan.

Tabla No 16

Hijos de Yiñekx y Pa'fó – Kadannj Siehe'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Hernando Andoke	Fisixi	Final de la piedra o punta de piedra.	Jefe actual del pueblo andoke y jefe Peaxesí o linaje rojo .
2	Rodolfo Andoke	Fisi O'defeá	Monte de piedra.	Jefe Pofie' o linaje blanco.
3	Irene Andoke	Kejka'	Gavilán sentado.	Malokera, mujer de Tañe (jefe J-x Θhe').

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Fisixi formó familia con una mujer proveniente de la zona del Apaporis y que pertenece al pueblo *makuna*; su nombre es *Isabel* y no tiene nombre tradicional. Se conocieron en la zona de La Pedrera, cuando *Fisixi* viajaba en búsqueda del aprendizaje de la tradición visitando abuelos de otros pueblos, mambeaderos de otras malokas. Desde joven *Isabel* se trasladó con *Fisixi* al territorio andoke, volviendo en pocas ocasiones a su territorio de origen. A continuación se presentan los ocho hijos de *Fisixi*. Entre sus hijos, *Ó'dufó* y *Kxotaiñekx* han sido bautizados en baile de carguero, por lo que son pertenecientes al linaje *Peaxesí* y uno de ellos dará continuidad a la labor de *Fisixi*. La última hija aún no se encuentra bautizada, motivo del espacio en blanco.

Tabla No 17

Hijos de Fisixi – Kadannj Siehe'			
No.	Nombre	Nombre Andoke	Significado
1	Blanca Andoke	Behakoika'	Piedra que está en la mitad del agua (río), pero entre el agua y lo seco, o que pareciera en el aire; como las piedras de los chorros.
2	Gloria Andoke	Puakaidú	Plumilla volando.
3	Hernando Andoke	Ó'dufó	Plumilla de Gavilán.
4	Nestor Andoke	Kxotaiñekx	Plumilla roja de gavilán.
5	Licímaco Andoke	Fisi Yooná'	Rayo de piedra.
6	Hernán Andoke	Pəññekx	Plumilla de gavilán blanco.
7	Emilse Andoke	O'dieka	Agua de piedra o agua que está entre las piedras.
8	Isabel Andoke	---	---

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Fisi O'defeá formó familia con una mujer del pueblo uitoto que ha fallecido hace muchos años y de la que no ha querido dar mayores referencias. Nunca volvió a organizar una

nueva familia. En cambio, se ha dedicado de lleno al manejo de la tradición y de las plantas medicinales, siguiendo una preparación solitaria. Es una persona alegre, conciliadora y querida por todos los integrantes del resguardo. Tuvo siete hijos, a casi todos ellos y a sus nietos los ha bautizado.

Manifiesta en entrevista personal:

“Los nombres los puede poner el papá, pero luego se hace una fiesta para darlos a conocer o publicar. Para recuperar otros clanes, les ponemos a algunos de nuestros hijos nombres que pertenezcan al clan de la mamá. Eso lo hacen los que se quieran, es el pensamiento de cada uno”.

Por eso *Fisi O'deféá* ha bautizado a su hijo *Pa'sitanæ'* en el clan de su madre *Pa'fó*, que pertenecía a *Pasí Θhë'* -clan azulejo-. También aclara:

“Para encontrar los nombres hay que sentarse a hablar de la mitología en el mambeadero; por eso mis últimas dos hijas no tienen nombre”.

Las últimas hijas de *Fisi O'deféá* no aparecen en la relación que se presenta a continuación, respetando que él mismo no lo consideró pertinente:

Tabla No 18

Hijos de Fisi O'deféá – Kadannj Siehe'			
No.	Nombre	Nombre Andoke	Significado
1	Roberth Andoke	Ó'koñéx	Plumilla de gallito de roca.
2	Maite Andoke	Ó'sxdieikæ'	Espuma de chorro .
3	Gabriel Andoke	Fa'dan ntái	Cola de gavián pintado. Hace especial referencia a las plumillas del guaco.
4	Rodolfo Andoke (hijo)	ǰ'soitámæ'	Sonido del hueso de gavián, Playa de hueso o Hueso de arena. Se refiere a cuando el gavián se muere, los huesos quedan en la arena de las playas. Esos huesos tienen un sonido especial y se utilizan en espacios rituales como instrumentos.
5	Custodio Andoke	Pa'sitanæ'	Hueso verde de azulejo.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Fisi O'defəá hace referencia a las familias de sus hijos que más están vinculados en la tradición. *Fa'danṅtái*, es quien siempre le acompaña en los trabajos tradicionales, como la preparación del mambe, el ambil y las sentadas en el mambeadero para compartir las historias. Ha formado familia con una mujer del pueblo uitoto, con quien tiene cinco hijos, que se mencionan a continuación:

Tabla No 19

Hijos de Fa'danṅtái – Kadannj Siəhə'			
No.	Nombre	Nombre Andoke	Significado
1	Salomena Andoke	Buekaidukṅ	Plumas volando.
2	Alexter Andoke	Duú Fisi	Piedra de agua.
3	Jerson Andoke	Yoakaifó	Gavilanes volando.
4	Jasser Andoke	Ñekbaie'	Gavilán que come crudo.
5	Marisol Andoke	Kasopixikṅ'	Canto clarito de gavilan.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Pa'sitanṅ' es el hijo menor de *Fisi O'defəá*; con él se intenta recuperar a *Pasí Əhə'*; es decir, a la *gente de azulejo o clan azulejo*. *Pa'sitanṅ'* ha formado familia con una mujer del pueblo uitoto que proviene de la zona de La Chorrera; con ella tiene tres hijas, a las que se les han asignado nombres afines a *Kadannj Siəhə'*. Debido a la sucesión de línea patrilineal de la sociedad andoke, para la recuperación del clan de su abuela, es necesario que tenga un hijo varón, a quien se le asignará un nombre correspondiente a *Pasí Əhə'* y con quien a futuro podrá trabajar para iniciar una etapa de recuperación de dicho clan.

Tabla No 20

Hijas de Pa'sitanṅ' – Kadannj Siəhə'			
No.	Nombre	Nombre Andoke	Significado
1	Berónica Andoke	Də'ikṅ'	Gavilán parado en la rama.
2	Yus Bany Andoke	Dú'bedieikṅ'	Agua brillante.
3	Erika Andoke	U'sefokṅ'	Gavilán menor.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Otras uniones relevantes dentro de *Kadannj Siəhə'* son:

Yiñekx y *Pa'fó* tuvieron otros dos hijos que han fallecido, los cuales relaciono a continuación:

Tabla No 21

Hijos fallecidos de Yiñekx y Pa'fó - Kadannj Siēhe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Alfredo Andoke (f)	Heñēdiei	Agua Bonita.
2	Ignacio Andoke (f)	Bx'kai	Gavilán que agarra la cacería.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Heñēdiei conformó familia con *Fiodiékñ'*, procedente de *Bacorofi Siēhe'*, aunque bautizada en el clan de su madre, que viene a ser el mismo clan de su pareja. Tuvieron cinco hijos, que son los sobrinos de *Fisixi*, *Fisi O'defēá* y *Kejkñ'*. Se relacionan en la siguiente tabla. El No. 4 aparece sin nombre porque aún no tiene nombre tradicional.

Tabla No 22

Hijos de Heñēdiei y Fiodiékñ' - Kadannj Siēhe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Jesus Miguel Andoke	Po'kñ'j Kadannj	Gavilán mañanero.
2	Alfredo Andoke	Pokñēfē'	Pluma de gavilán blanco.
3	Juan Andoke	Sífdutanñ'	Hueso de gallinazo.
4	Ricardo Andoke	---	---
5	Lidia Andoke	Ōñekxkñ'	Plumilla de gavilán.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Bx'kai, el otro hermano fallecido de *Fisixi*, *Fisi O'defēá* y *Kejkñ'* tuvo dos hijos, que a continuación presento con sus nombres occidentales, nombres tradicionales y significado de los mismos. El primero de ellos, que desempeñó un gran trabajo en el campo de la etno-educación, también ha fallecido, motivo por el que aparece con la letra (f).

Tabla No 23

Hijos de Bx'kai - Kadannj Siēhe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Sandro Andoke (f)	Pó'soitann'	Flauta de hueso de gavilán.
2	Eduardo Andoke	Yoñtaoi	Aguila que sube para el cielo.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Sn'diei y *Kx'tiqhekn'* se unieron en familia, ambos sobrevivientes de las caucherías; él perteneciente a *Kadannj Siēhe'* y ella a *Kx'ti Θhe'* -Clan Mochilero-. A continuación presento a su hijo, aunque éste ya ha fallecido, motivo por el cual aparece la letra (f):

Tabla No 24

Hijo de Sn'diei y Kx'tiqhekn'- Kadannj Siehe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Germán Andoke (f)	Mi'noej Kadannj	Gavilán de hierba fría.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Mi'noej Kadannj se unió a *Paetaikn'*, mujer proveniente de *Xita Siehe'* -Clan Gusano- que se relaciona a *Bacorofi Siehe'*. Tuvieron dos hijas que juegan roles importantes en dos de las malokas del pueblo andoke. A continuación las presento con sus nombre occidentales, nombres propios, significado de ellos y notas sobre sus alianzas familiares:

Tabla No 25

Hijas de Mi'noej Kadannj y Paetaikn'- Kadannj Siehe'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	María Andoke	Fijkofokn'	Gavilán feo.	Mujer de Mijdi, que pertenece a l-x Ohe'.
2	Gloria Andoke	Fisiohekn'	Puerto de piedra.	Mujer de Pidannj, Jefe actual To'beq Siehe'.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Dentro de éste clan, tenemos al núcleo familiar de *Pisei Kadannj*, persona que formó parte del pueblo andoke en la época cauchera. Padre de *Hañetanqi*, quien inicialmente estuvo unido a Isabel, actual pareja de *Fisixi*; con ella tuvo dos hijas. En especial, *Dopennikn*, desempeña un rol fundamental en la estructura social, ya que es la aprendiz que rescata las funciones de *Kejka'* y *Na'ka*. Todos se relacionan en la tabla a continuación:

Tabla No 26

Descendencia de Pisei Kadannj – Kadannj Siehe'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	---	Pisei Kadannj	Gavilán mensajero.	Del tiempo de la casa Arana.
2	Elí Andoke	Hañetanqi	Hueso bonito del gavilán.	Hijo de Pisei Kadannj.
3	Iris Andoke	Yádeikn	Agua que corre.	Hija de Hañetanqi e Isabel.
4	Nanci Andoke	Dopennikn	Dividir plumillas.	Se refiere a las plumillas que se escogen con cuidado para el día del baile. Está en preparación para atender los bailes y para la repartición de manicuera. Hija de Hañetanqi e Isabel.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

To'be o Siəhə´ - Gente de Venado Pardo

To'be o Siəhə´ es un clan que también tiene su origen en *Məfəsíkə* -Cerro del Llanto-, específicamente en *Nə'ká*, que es una piedra que se encuentra en dicho lugar; aunque éste nombre también corresponde a un personaje mitológico que vive en el mismo sitio. Razón por la que éste clan es el segundo en la estructura de la organización social andoke.

Fisixi, durante mambadero cuenta un fragmento de la historia de *To'be o Siəhə´*; en ella se aprecia la relación que tiene tradicionalmente con: *Pasaí* (chirimolla de monte) y con la piedra *Siyanəkó* (cascajo-jal -clase de piedra blandita o arenosa-):

“Desde el origen el venado pardo, para que no lo mataran o no se lo comiera el tigre, decía que él era la misma chirimoya de monte; porque la chirimoya de monte es rasquiñosa, quien come esa pepa le produce rasquiña en todo el cuerpo. Pero eso era mentira, porque el venado pardo no era la chirimoya. La chirimoya era la comida de él, porque a él no le hace daño esa pepa. También decía que era piedra porque nadie se come a la piedra”.

Pidanəj aclara durante el mismo espacio, que:

“Tradicionalmente el Clan Venado tiene una división interna que es el Venado Pardo y el Venado Rojo, pero durante la reorganización de nosotros el Clan Venado Rojo desapareció”.

Se cree que *Pañé*, quien era el líder durante las caucherías, al quedar tan pocas personas pertenecientes a los *Clanes Venado*, pudo haberlas unificado sin importar la subdivisión, como forma de fortalecimiento propio; pues fue quien reorganizó a todo el grupo de los *Venado*. Desafortunadamente, después de dicha reorganización ocurrió el nuevo traslado de todo el pueblo andoke con el fin de continuar el trabajo cauchero y en ese lapso de tiempo, la población volvió a disgregarse por diferentes lugares. *Pañé* falleció sin lograr la terminación de la reorganización de su clan. Después *Təfiñefəí* asumió el liderazgo.

Pidanəj continúa diciendo:

“Estos clanes tienen un origen común y para recuperar el que se perdió, tenemos que recuperar antes la historia de origen”. La idea en un futuro cercano es la recuperación del Clan Venado Rojo.

A continuación presento a los líderes y jefes *To'beg Siəhə* - Clan Venado Pardo, que han pasado durante cinco generaciones. La razón de los espacios en blanco es porque éstas personas no contaban con un nombre en castellano, en consecuencia, el nombre en andoke, el significado, notas de cada uno respecto al enlace familiar y funciones que desempeñaron en su momento.

Tabla No 27

To'beg Siəhə'- Clan Venado Pardo				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	---	Sifafiá	Venado que come bore (tubérculo del monte).	Padre de Digpe'kei y Pidonaj. Capitán general del clan venado pardo.
2	---	Digpe'kei	Venado que cruza por el camino.	Hijo de Sifafiá. Padre de To'beg pódí.
3	---	Pidonaj	Venado despedazado.	Hijo de Sifafiá. Padre de Opancheí y Pañé. No era jefe, era brujo – curandero muy sabio, esa era su función.
4	---	To'beg pódí	Cara bonita del venado.	Nieto de Sifafiá e hijo de Digpe'kei. Fue el jefe del clan antes de que comenzaran las caucherías.
5	---	Əpacheí	Poner el cargador al venado.	Hermano de Pañé. Padre de To'fiñeféi. Abuelo de Pidonaj. No fué jefe.
6	---	Pañé	Toalla verde de venado (tripa del venado).	Hermano de Opancheí. Capitán del clan venado pardo en el tiempo de la Casa Arana.
7	---	To'fiñeféi	Pelo cortico de venado	Padre de Pidonaj. Fue malokero, no fue jefe. Se dedicó a la recuperación de la cultura del pueblo andoke, apoyando a Yiñeko.
8	Mario	Pidonaj	Venado despedazado.	Representante del clan venado, en la actualidad.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Los *To'beg Siəhə* contaron con personas formadas, dedicadas y reconocidas en el trabajo espiritual y manejo de las plantas medicinales; conocimiento que se ha transmitido durante las siguientes generaciones. Por ser ésta una carrera ceremonial diferente a la de los jefes, menciono los principales que se recuerdan hasta cuando inició el conflicto cauchero:

Tabla No 28

Brujos, curanderos, sabedores To'beq Siehø'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	---	Pidonaj	Venado despedazado.	Fue educado para desempeñar esa función.
2	---	Poidie'	Venado delicado (que con cualquier cosa se hiere; especialmente evoca el acto de cuando el venado es picado y herido por una serpiente).	De la época de antes de las caucherías, falleció en el genocidio.
3	---	Toñifeí	Pelo cortico de venado	Luego de las caucherías se dedicó a la recuperación de todo el trabajo espiritual.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Toñifeí realizó alianzas familiares con *Duusenak*; quien fue una de las mujeres andoke que sobrevivió al genocidio cauchero y como se ha referenciado anteriormente, perteneció a *Kxatá Siehø'* -Clan Canangucho-. De ellos, tenemos entre su descendencia a tres personas importantes en la estructura actual del pueblo andoke: la primera persona, por ser el líder actual del clan, retomando el nombre de uno de sus antepasados mas importantes; lo que supone evocar el espíritu, la esencia, los pensamientos y el poder de esa anterior persona para trabajar y construir sobre ello. La segunda persona, porque con ella se busca reconfigurar otro de los clanes, que es el de su madre. La tercera, porque es una mujer que ha tomado el mando de una maloka.

Tabla No 29

Hijos de Toñifeí y Duusenak - To'beq Siehø'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Mario Andoke	Pidonaj	Venado despedazado.	Representante del clan venado, en la actualidad. Revive el nombre de uno de sus antepasados.
2	Magdalena Andoke	Θ'taihaka'	Flor de canangucho.	Se puso el nombre al lado de la madre <i>Duusenak</i> y de la abuela <i>Dokxpaik</i> .
3	Raquel Andoke	Naka	Venado prensado en la trampa.	Única mujer malokera.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

De esta forma tenemos que entre los *To'beq Siehø'* han pasado dos personas pertenecientes a *Kxatá Siehø'* -Clan Canangucho-. Abuela y nieta; la primera sobreviviente y la segunda designada a dicho clan con el fin de reavivarlo, haciendo que varones de su descendencia sean destinados hacia ésta misma línea.

Tabla No 30

Integrantes Kxntá Siehó'-Clan Canangucho- en To'beq Siehó'-Clan Venado Pardo-				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Rosa Alba Andoke	Duusenaká'	Hoja de canangucho dentro del agua.	Madre de Pidannj. Pertenecía al clan Canangucho.
2	Magdalena Andoke	Θ'taihaká'	Flor de canangucho.	Hermana Pidannj. Se puso el nombre al lado de la madre Duusenaká'y de la abuela Dokxpaiká'.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Otro dato que se tiene hasta el momento a cerca de los antecesores de éste clan es el de los abuelos de las cabezas más visibles de *To'beq Siehó'*. *Seañej*, abuela paterna, al igual que *Dokxpaiká'* hacía parte de *Kxntá Siehó'-Clan Canangucho-*; aunque la primera no sobrevivió al genocido. Los abuelos maternos, fueron separados siendo jóvenes, obligados a trasladarse hacia diferentes campamentos caucheros; viviendo la hija siempre con la madre, es el motivo por el que no se le asignó nombre en el clan del padre, pues no había quien contara la historia y le diera un nombre en *Ohé Θhó'-Clan Rana-*. Del abuelo materno no se recuerda el nombre, pero se sabe que era el capitán de *Ohé Θhó'-Clan Rana-*. A continuación la relación en el recuadro:

Tabla No 31

Abuelos de Pidannj - Θ'taihaká' - Nn'ka			
Paternos		Maternos	
Nombre	Clan	Nombre	Clan
Θpaçheí	To'beq Siehó'	---	Ohé Θhó'
Seañej	Kxntá Siehó'	Dokxpaiká'	Kxntá Siehó'

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Comienzo la reseña de lo que es en la actualidad *To'be q Siehó' - Clan Venado Pardo*, por referirme al líder principal y su familia.

Yiñekx murió después que *Toñiñeféí*. Al quedarse sin el apoyo de ésta persona, pidió al hijo de *Toñiñeféí*, *Pidanñj*, asumir el lugar de su padre; es decir la compañía y ayuda para todas las labores tradicionales, el mantenimiento del mambeadero, la maloka, las curaciones, la organización de los bailes, etc. De esta manera, *Pidanñj* se educó desde joven al lado de *Yiñekx* y aprendió todas las labores que su padre ejercía. Es en la actualidad, el principal apoyo para *Fisixi*, con quien desde temprana edad compartió los espacios de formación tradicional y con quien comparte responsabilidades del linaje

Peaxəsí. Pidanñj, es el hermano mayor y el único varón del clan; considera que una debilidad para ejercer su cargo y para su clan, es que:

“No tengo hermanos para hablar de la tradición, ni hermanos mayores para preguntar, ni hermanos menores para enseñar. Los jefes de otros clanes tienen hermanos, Fisixi tiene hermanos, Tañe tiene hermanos, Heñopikoe´ tiene hermanos... ellos pueden dialogar entre sí, yo estoy solo. Con los hijos no se puede hablar de muchas cosas de la tradición porque se pueden embolatar, no se les puede decir hasta que entiendan bien de qué se está hablando; primero tienen que escuchar, ellos todavía no están preparados, ellos tienen que preguntar y ahí sí se puede contar desde el comienzo. Para eso hay que recordar bien para enseñar bien. Eso no es fácil. Cuando hay hermanos uno puede hablar con tranquilidad con ellos. Por eso es que los hermanos son importantes para hablar y acompañar”.

Pidanñj conformó familia con *Fisioheka´*, mujer del mismo pueblo andoke perteneciente a *Kadannj Siehe´*; tal como se presenta en la siguiente tabla:

Tabla No 32

To'beo Siehe´- Clan Venado Pardo en la actualidad				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Mario Andoke	Pidanñj	Venado despedazado.	Capitán actual.
2	Gloria Andoke	Fisioheka´	Puerto de piedra.	Mujer de Pidanñj, hija de Poetaika´ que pertenecía a Xita Siehe´-Clan Gusano- y Mi'noej que pertenecía a Kadannj Siehe´-Clan Gavilán-. Bautizada por Yiñekx en baile de Fauziya.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Pidanñj y *Fisioheka´* han tenido ocho hijos, que se presentan en la tabla a continuación con sus nombres occidentales, nombres tradicionales, significado de cada nombre y notas de aclaración respecto al significado de los nombres. *Yoañej*, el primero de los hijos, será quien a futuro ocupe el lugar de *Pidanñj*, por lo que ha sido bautizado en *baile de Bise´ ka Pa'di - Charapa de Carguero*; es decir, pertenece al linaje *Peaxəsí*. Uno de los hijos ha fallecido, a lo que corresponde la letra (f).

Tabla No 33

Hijos de Pidannj y Físiohekn'– To'beq Siehe'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Arcadio Andoke	Yoañej	Venado parado.	Se refiere a cuando el venado va caminando tranquilamente y de un momento a otro frena.
2	Mariluz Andoke	Mijkn'	Venado que brinca.	Con exactitud hace referencia a cuando el venado está tranquilo en el monte y siente la presencia humana; en ese momento brinca. "Mijkn'" es el salto que da el venado en ese instante.
3	Mauricio Andoke	Pa'tuakei	Venado que mira clarito.	También se explica como: "Ojo de venado que se ilumina como un cristal", haciendo alusión al reflejo brillante de los ojos del animal.
4	Nicolás Andoke	Oqtai	Sangre de venado.	En la tradición se dice que el venado tiene un humor fuerte porque tiene una enfermedad natural en la sangre; por eso ese le prohíbe a las mujeres en embarazo que consuman éste animal. El nombre "Oqtai" hace alusión a esa enfermedad de la sangre del venado, simbolizando que esta persona porta dicha enfermedad, otorgándole el poder de no enfermarse nunca y de hacer daño fácilmente a otras personas. Fue bautizado por Yiñekx, quien le dio el poder de ser fuerte, de no sufrir enfermedades.
5	Ramiro Andoke	Pa'taie	Sitio caliente cuando el venado se levanta.	El venado está siempre acostado en el pasto; cuando se levanta, el rastro del lugar donde ha estado queda caliente. La manera de saber si los venados han estado ahí hace mucho o poco tiempo es tocando los rastros para saber la temperatura de ellos. "Pa'taie" también se puede traducir como: "Huella caliente donde estaba acostado el venado".
6	Mario Andoke	Sañaiej	Venado acostado	Repite el nombre de la bisabuela.
7	Alcibiades Andoke (f)	Doói	Coger al venado.	Hace referencia a todo el proceso que implica cazar un venado, desde poner la trampa hasta atraparlo.
8	Reinaldo Andoke	Yá'bei	Sombra o reflejo de venado.	Es ver pasar el venado entre los árboles y ramas del monte. "Yá'bei" también es una enfermedad que se transmite por una pelusa que suelta el venado y que va dejando en los sitios que rosa; por eso se debe tener cuidado dónde se pisa y cómo se revisan sus rastros.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Yoañej ha conformado su familia con una mujer originaria del pueblo *uitoto-nipode*, de Monochoa⁹⁹; perteneciente al *clan palo*, su nombre tradicional es *Tapiango*, que significa "mujer que florece", haciendo referencia a la flor, elemento que se relaciona con el palo. Su nombre occidental es *Astrid*. Esta pareja ha tenido tres hijos; el primero de ellos, *To'beq pódí*, sucederá al padre o en algún caso especial, al abuelo. Repite el nombre del jefe del clan antes de las caucherías, ha sido bautizado al igual que su padre en *baile de Bise' kn Pa'di - Charapa de Carguero*, pasando a formar parte del linaje *Peaxesí*. Aún es un niño, pero es educado para la labor que desempeñará en un futuro, que es ser el líder *To'be q Siehe'*.

99 El Resguardo de Monochoa colinda con el Resguardo Andoke de Aduche por la parte occidental.

Tabla No 34

Hijos de Yoañej y Tapiango - To'beq Siəhə'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Ronny William Andoke	To'beq pódí	Cara bonita del venado.
2	Sofía Andoke	Kejkə'	Sangre que gotea del venado.
3	Yoel Mis Arcadio Andoke	Pañé	Toalla verde de venado.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Maloka de Nə'ka y O'sixi

Nə'ka, hermana de *Pidanəji*, hace parte de *To'beq Siəhə'* -Clan Venado Pardo- y del linaje *Pofie'*. Ha sido la única mujer en la zona que ha levantado una maloka. Su nombre occidental es *Raquel*. Además de la lengua andoke, habla muinane, uitoto, y miraña. Se educó en la tradición con su padre y con *Yiñekx*; es un pilar fundamental dentro del pueblo andoke por su conocimiento adquirido, siendo considerada una mujer sabedora.

Nə'ka ha tenido dos parejas, con ambas ha conformado familia. Su primera unión ha sido con un hombre de nombre *Elías*, perteneciente al *clan achiote* del pueblo indígena *nonuya*; pueblo vecino de los andoke. Su actual pareja es *Ferokí*, también conocido como *Abraham*, pertenece al *clan palo* del pueblo *uitoto-nipode*, procedente de la zona “Entre Ríos”; lugar de donde se origina toda la gente descendiente de *Yarokamena*. *Ferokí* ha respaldado a *Nə'ka* en todo el proceso que implica la construcción de una maloka; sin embargo no ha sido autorizado para ser quien se sienta en el mambeadero. La persona designada para acompañar a *Nə'ka* en el campo tradicional, sentarse en el mambeadero y llevar una carrera ceremonial es su hijo *O'sixi*.

La historia de la construcción de esta maloka, la cuenta de forma especial *Nə'ka* durante una entrevista realizada:

“Cuando mi papá iba a morir, tenía los elementos de él. Me llamó y me dijo:

-Ahí están todos mis elementos de poder, mi pilón, mi coca, mi ambil... Si usted fuera hombre, le dejaría todo. Dijo: con mi ambil usted va a educar a sus hijos, yo no sé como va a hacer.

Después fui a buscar a mi hermano que estaba cazando puerco y mientras tanto mi papá murió. Yo soñaba siempre con mi papá, cerraba los ojos y ahí estaba él, lo soñaba siempre, pensaba que me iba a morir. Estaba muy enferma. Entonces la gente que sabe comenzó a decirme:

-Tiene que hacer baile.

Me preguntaron:

-¿Qué le dijo él?, ¿Qué le dejó el?.

-Un ambil, yo dije.

Me dijeron:

-Usted tiene que hacer baile.

A mi marido le dijeron:

-Ella tiene que hacer es maloka, ella no es del pueblo, ella es de maloka, ella tiene que ir siempre donde haya baile para ayudar, así tiene que estar para mantenerse. Primero hicimos baile en la maloka de Tañe. Pero le dije a mi hijo:

-Eso no es bueno. No está bien hacer baile en otra maloka.

Fuimos a reunirnos con las autoridades y les dijimos que queríamos levantar el estantillo de mi papá. Ellos hablaron en el mambeadero y dijeron que sí podía hacer maloka, pero con mi hijo, porque mi marido es de otro pueblo, él no conoce bien la cultura andoke ni tampoco habla la lengua, si hablara la lengua sería diferente...

Así comenzamos a buscar todo y a arreglar lo que se necesita para la construcción de la maloka, luego avisamos a los demás para que vinieran. Así mejoré mi salud y mi papá dejó de molestarme.

Desde los ocho años mi papá me enseñó a hacer los pagamentos. Cuando mi papá murió, me cogió el cacique para que le ayudara. Yo le ayudo a Fisixi en todo lo de la tradición. Ahora ya mi hijo sabe los secretos y yo me sigo encargando de la manicuera”.

Con la aprobación por parte de los *Po'soë* para la construcción de ésta la maloka en la vereda de Motserrate, se le da valor a la formación adquirida por parte de *Nã'ka*, para que ella en compañía de su hijo y familia, repliquen el conocimiento de la tradición. Por otro lado, debido a que Isabel, compañera de *Fisixi*, hace parte del pueblo *makuna* y no cuenta con la formación tradicional; quien asume el rol en escenarios tradicionales como pareja u acompañante de *Fisixi*, es *Nã'ka*.

Con el fin de dar continuidad tanto a los clanes paternos de los hijos de *Nã'ka*, que pertenecen a otros pueblos indígenas, como al clan *To'beq Siëhë*, se han establecido

acuerdos familiares y tradicionales, por los que en ésta maloka se encuentran personas bautizadas en diferentes clanes de los pueblos indígenas: *nonuya*, *uitoto-nipode* y *andoke*; tal como se muestra en las tablas que se relacionan a continuación, donde se presentan los hijos de las dos uniones de *Nã'ka*, con sus nombres no indígenas, sus nombres tradicionales, el significado de los mismos y notas respecto a ellos. Como se podrá analizar, el nombre de cada persona, el clan al que pertenece y su roll, es estratégicamente seleccionado para la pervivencia de cada clan, de cada pueblo; en este sentido, nada se improvisa.

En la primera unión familiar de *Nã'ka* con *Elías*, la primera hija, al ser mujer, se designa al clan materno, por ser su madre una *Jdiñokæ* o mujer sabedora. El segundo, al ser varón y siguiendo la línea patrilineal, se designa al clan paterno. El tercero, varón también, se designa al clan materno para fortalecerlo, asumiendo el respaldo tradicional a su madre y viceversa. *O'sixi*, al igual que su madre, ha sido bautizado para ser *Pofie'*, siendo el principal *De'óá* o aprendiz de éste linaje. Mediante la maloka que direcciona con su madre, no solo construye su carrera ceremonial, sino que potencia su linaje, buscando hacia un futuro asumir el lugar de *Fisi O'defóá*, fortalece a los *To'beq Siøhe'* y así mismo a todo el pueblo andoke.

Tabla No 35

Hijos de Nã'ka y Elías – To'beq Siøhe'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Miriam Andoke	Se'beaiñekæ'	Oreja de venado.	Hace parte del clan de la madre y es su principal aprendiz entre las hijas.
2	Esteban Andoke	A'kositaihá	Flor de achiote.	El nombre está en andoke pero pertenece al clan achiote del pueblo nonuya, de donde proviene su padre; por lo que el conocimiento que recibe es principalmente de dicho pueblo.
3	Elías Andoke	O'sixi	Punta de cacho de venado.	De'óá Pofie' y encargado del mambadero de la maloka de Nã'ka. Hace parte del clan de la madre.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

La segunda unión familiar de *Nã'ka* es con *Feroki*. *Feroki*, en lengua *uitoto-nipode* significa: *Hierba moviéndose con el viento o árbol pequeño que se mueve con el viento*. Desde el clan de *Feroki* proceden los nombres de la mayoría de los hijos de ésta unión. Entre el primer y el quinto hijo, han sido designados al clan paterno únicamente; dos de

ellos han fallecido y se encuentran marcados con la (f). Considerando ésta situación como un mal presagio, la siguiente hija se ha destinado a un clan diferente a fin de recuperar la historia con la que tiene lazos: el clan de su abuela. Dice *Nã'ka* en entrevista: “como símbolo de reavivar lo que está apagado”. El último de ellos, *To'fisix'*, está bautizado en ambos clanes, en el materno y en el paterno; aunque ésta no suele ser una situación común dentro de nuestras comunidades indígenas, le permite navegar entre dos culturas y tener acceso a sus conocimientos sagrados.

Tabla No 36

Hijos de <i>Nã'ka</i> y <i>Feroki - To'beq Siehe'</i>				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Jenny Andoke	Yusenãjka'	Hoja menuda de palo.	Pertenece al clan paterno.
2	Roberth Andoke(f)	Saetadika'	Palo astillado.	Perteneció al clan paterno.
3	Noralba Andoke	Kxika'	Hoja que se cae.	En especial, se refiere a cuando las hojas de los árboles se caen para ser reemplazadas por hojas nuevas. Pertenece al clan paterno.
4	Paulina Andoke	Ó' taihaka'	Flor de palo.	Pertenece al clan paterno.
5	Roberth Andoke (f)	Kãdikxfi	Cucarron de palo.	Perteneció al clan paterno.
6	Luz Elena Andoke	Duusenãka'	Hojas mojadas.	Repite el nombre de la abuela materna, asignándosele a <i>Kxatã Siehe'</i> -Clan Canangucho-, a fin de recuperarlo. A las hojas mojadas se les relaciona con el agua.
7	Willintom Andoke	To'fisix'	Cacho corto de venado.	Su nombre dentro del clan palo es: Yanido, que significa: pepa de palo. Es un palo especial que tiene flor morada, su corteza se aplasta y es utilizada para lijar ollas y tiestos cuando se están puliendo. Está bautizado en ambos clanes. <i>To'fisix'</i> también es conocido como Lico.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

O'sixi conforma una familia con *Silvia Eugenia Miraña Andoke*, que como sus apellidos lo indican, es hija de padre *miraña* y madre *andoke*; proviene del territorio *miraña* y pertenece al *clan guacamayo rojo* de ése pueblo. El hogar tiene cuatro hijos que hacen parte de la *maloka* que lideran *O'sixi* y *Nã'ka*. Con éstos niños *O'sixi*, se permite dar rienda a la carrera ceremonial y a la preservación del conocimiento tradicional. En la tabla siguiente, se presenta la relación de los hijos de la familia con su nombre occidental, nombre tradicional, significado y notas que hacen referencia a cada uno de ellos.

Tabla No 37

Hijos de O'sixi – To'beq Siehe'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Mallerly Andoke	Du'don aikə'	Carne trozada de venado.	Hijastra de O'sixi, ha recibido desde muy pequeña la formación andoke, está considerada como parte del éste pueblo, por lo que se le ha bautizado.
2	Raquel Andoke	Yañefeikə'	Pelo pequeño o fino de venado.	Su bautizo junto con el de Du'don aikə', dan inicio a la carrera ceremonial de O'sixi con el baile de j'tai.
3	Elías Andoke	Sifafiá	Venado que come bore (tubérculo de la selva).	Recupera el nombre de uno de sus antepasados mas importantes. Como primer hijo varón se le designa asumir a futuro, el liderazgo de la maloka.
4	Rosalba Andoke	Yə'fitaie'ka	Cabeza pequeña de venado.	También bautizada por O'sixi en baile de j'tai.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

J-x Əhe' - Gente de Sol

Los descendientes del clan que en otro tiempo se ha hecho llamar: *Maraca o Borugo*, pertenecen en la actualidad *J-x Əhe' - Gente de Sol*, debido a los acuerdos tradicionales que se hicieron a fin de lograr la pervivencia del pueblo andoke.

Fisixi al respecto comenta mediante entrevista personal:

“Esa gente se perdió en el tiempo de las caucherías. Cuando volvió el papá de ellos, In' tafie', Yiñekx les puso J-x Əhe' - Gente de Sol, que antes era clan maraca o borugo. Ya los hijos de In' tafie' son J-x Əhe'. La madre de ellos, Hiikə' les puso primero nombres que eran de su clan, Həpə' Əhe' - Clan Boa; hablaban del reflejo de la boa. Pero después Yiñekx dijo:

-Vamos a poner nombres del reflejo del sol”.

El origen de *ǀ-x ǀhǀ* se relaciona con el origen de *ǀ-x -el Sol-*. La historia de origen se enmarca en la zona de *Araracuara*, específicamente en *ǀx Yakası -Chagra del Sol y la Luna-*, mal llamada *ciudad perdida*¹⁰⁰.

Keǀkǀ y *Tañe*, durante entrevista personal en su maloka, narran la historia desde donde surge el origen de este clan y de los nombres de sus integrantes:

“La Luna y el Sol eran hermanos. Ellos tenían una cuñada. Cuando el Sol iba por ahí, cuando estaba mambeando, de noche, había una persona que iba y tocaba a la mujer del Sol, a la cuñada de la Luna. Entonces la cuñada de la Luna, le dijo al marido, al Sol:

-No se quién me viene a tocar de noche, ya estoy aburrida con eso, como es oscuro, no puedo ver.

Entonces el Sol le dijo:

-Haga una cosa a partir de ahora: prepare pintura negra y la deja debajo de la hamaca. Cuando se acerque esa persona, usted se unta la mano de pintura y le acaricia la cara; para ver quién es.

Así fue...

Entonces, el Sol ya sabía y se fue. Cuando vino la Luna a tocar a la mujer del Sol, ella sintió que venía una persona y ya tenía la totuma dentro de la hamaca, la tenía en la mano, ahí estaba la pintura. La Luna vino y la abrazó. Cuando la abrazó ella no dijo nada. Cuando la abrazó le tocó la cara y él se fue. Al rato llegó el sol y le preguntó:

-¿Ya vino?

Ella contestó:

- Si. Ya está pintado.

El Sol dijo:

-Bueno, vamos a ver mañana quién va a amanecer pintado. Cuando amaneció, la Luna tenía en la cara los dedos de la mujer del Sol pintados. Por eso cuando hay Luna llena, ahí se ven los dedos de la mujer pintados, esa es la mancha que tiene la Luna.

Por eso fue que ellos comenzaron a pelear entre hermanos, por la mujer del Sol. Entonces, después de que pasó eso, el Sol se fue a la chagra, cogió una piña, piña pequeña roja, esa que apenas se está formando, la metió en un hueco de un palo, arriba de un árbol, la convirtió en un guacamayito (guacamaya pequeña), fué otra vez a la maloka y le dijo a la Luna:

-¡Yo encontré un hijo de un guacamayo!

100 En la sección “Sitios Sagrados - ǀx Yakası / Chagra del Sol y la Luna” del capítulo V se amplía información al respecto.

-¿Dónde?

-Allá en la chagra, en la orilla de la chagra. ¡Vamos!, ¡vamos a buscarlo!, ¡vamos a sacarlo de ahí!.

-¡Bueno!... Dijo la Luna.

Y se fueron juntos. Cuando llegaron el Sol puso un palo para subir al árbol y le dijo a la luna:

-Suba por aquí... tóquelo y lo agarra. Ahí está adentro de ese palo.

La Luna subió al palo y decía que sólo alcanzaba a tocar la cabeza y que no podía cogerlo. Se bajó otra vez del palo y le dijo al Sol:

-No. No se puede. Yo mejor voy a abrir un hueco por la mitad.

El Sol le dijo:

-¡No! Agáchese y meta su cabeza.

La Luna subió otra vez, se agachó, metió la cabeza y en ese momento el Sol quitó el palo por donde subió el hermano y que él mismo había puesto. La Luna se cayó al hueco del otro palo, dentro del palo, allá se cayó el muchacho. El Sol hizo caer a la Luna en ese hueco. Esa fué la cárcel de la Luna. Es el nacimiento de la cárcel.

Cuando estaba ahí la Luna, los pájaros carpinteros eran los que le ayudaban. Hicieron un huequito y por ahí le llevaban agua y frutas. Ellos le ayudaron a salir de ahí haciendo un hueco grande; el pájaro carpintero mas grande destapó el árbol. La Luna estaba muy flaco.

Cuando la Luna salió del hueco de ese palo, cuando ya estaba en libertad, se acordó que el hermano lo hizo sufrir mucho y pensó:

-Ahora me voy a desquitar.

Fue a buscar a la mamá, le llevó pescado y comieron con mucho ají. El Sol no pescaba, era perezoso, no comía nada, vivía sentado con la mujer, comían huevos de piojos con casabe, eso comían.

Cuando la mamá se fue a la chagra se encontró con el Sol y la mujer. Allí ellos vieron que ella tenía el ají lleno de trozos de pescado. Entonces, el Sol le dijo a la mamá:

-Ayyyy... mamá, ¡Quién te trajo tanto pescado!.

-Mi hijo me trajo.

El Sol pensó:

-¿Cómo llegó aquí mi hermano?

Y le preguntó a la mamá:

-Y... ¿Dónde está su hijo?

-Por allá se fue... Respondió ella señalando un remanso cerca.

Entonces, el Sol cogió huevos de avispa, los puso en el ají y le dijo a la mamá:

-Mamá, su ají se engusanó con ese pescado que usted tiene ahí. Mire, como hay de gusanos.

-Bueno, entonces yo me voy a botar esto al agua. Dijo ella.

-Bueno, vaya bótelo.

Y se fué la mamá a botar el ají. Luego el Sol y la mujer fueron a recoger el pescado y se lo comieron.

Después volvieron y el Sol le preguntó a la mamá:

-Bueno mamá, dígame: ¿Dónde cogieron el pescado?

En eso llegó el otro hijo, la Luna. El Sol le preguntó:

-¿Qué es lo que ustedes comen?

-¡Jum! Mucho pescado hay por ahí. Hay mucho pescado. Si quiere vamos, le dijo la Luna al Sol.

La Luna había cogido balso y con el rayador de la mamá, lo rayó e hizo un tapón de balso en un remanso que está en el Chorro de Araracuara, para que el remanso se secase. Cuando le hizo la trampa al hermano Sol con ese tapón, de ese balso el dorado brincó, fue el primer pescado que salió de ahí, de las astillas. Hizo un verano duro, duro... él vivía ahí, y le dijo al hermano:

-Vamos a barbasquear.

El Sol no pensaba que el hermano le fuera a hacer algo malo. Cuando se comenzaron a morir los pescados el Sol estaba en medio remanso, él se paró encima del tapón y brincó de ese tronco a la tierra; entonces ese tronco saltó, se salió del hueco y cayó ese pedazo de balso en el remanso del Sol que hay una piedra grande. De ahí salió agua, porque eso se reventó y se lo llevó río abajo. En ese tiempo dicen que el remanso estaba más lejos. Ahí el Sol se ahogó, se murió. El Sol nunca salió.

De ahí sale mi nombre: Tañe. De cuando el Sol estaba parado en la mitad del remanso. Así de la historia van saliendo los nombres, desde ahí se piensa:

-Así voy a bautizar a los hijos.

Eso hacían nuestros papás. Hoy estamos volviendo a comenzar.

Por eso no se juega con los cuñados, es malo, trae problemas”.

Como ya lo ha comentado anteriormente *Fisixi; In´ tafie´*, quien pertenecía a *Θ-ε εηε´* -Gente de Borugo-, formó familia con *HiikA´*, quien fue la última sobreviviente de *Hεpε´* *Θηε´* -Gente de Boa-. *HiikA´* inicialmente, vivía con *Zumaeta*; pero cuando llegaron los

acuerdos entre los andoke, decidió separarse de él e irse a vivir con *la' tafie'* a fin de que su pueblo se recuperara de la crisis que pasaba. Los hijos de esta unión conforman el inicio de una nueva generación *l-x Өhe'* -Gente de Sol-; los presento en la tabla continuación. De ellos *Tañe*, es el *Po'soe'* actual, mientras *lai* ocupa el lugar de *Tañe* cuando éste se ausenta.

Tabla No 38

Hijos de <i>la'tafie'</i> y <i>Hiikn'</i> - <i>l-x Өhe'</i>			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Milciades Andoke	Tañe	Rayo directo del sol.
2	Luis Ángel Andoke	lai	Sol que sale por la mañana.
3	Delio Andoke	Pa'añei	Reflejo del sol.
4	Mindo Andoke	Mijdi	Luna nueva.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Tañe se educó con *Yiñekx* y hasta ahora ha hecho todo lo éste le enseñó. Ha conformado familia con *Kejkn'*, hija de *Yiñekx*; ella es la persona que le da fuerza para mantener la maloka porque al provenir de *Kadannj Siehe'* y ser hija de un jefe, ha adquirido una formación especial en el manejo de la maloka y la tradición propia. Aunque ya han sido presentados, para mejor comprensión, relaciono las dos cabezas visibles de éste clan en la actualidad:

Tabla No 39

<i>l-x Өhe'</i> - Clan Sol				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Irene Andoke	<i>Kejkn'</i>	Gavilán sentado.	Hermana de Fisixi, del clan gavilán. Mujer de <i>Tañe</i> .
2	Milciades Andoke	Tañe	Rayo directo del sol.	Esposo de <i>Kejkn'</i> . Jefe actual del clan sol.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

A continuación presento en el recuadro, los hijos que hacen parte de ésta maloka, con sus nombres occidentales, nombres tradicionales, el significado de los mismos y notas respecto a cada uno de ellos, a fin de generar una panorámica respecto a la posición de cada uno de ellos en la organización del clan:

Tabla No 40

Hijos de Tañe y Kejkn' - ǀ-x Ǿhe'				
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado	Nota
1	Yaneth Andoke	Pu'hadieikn'	Agua regada.	Hija de una primera relación de Kejkn'; razón por la que Yiñekx le asignó el nombre en Kadannj Siəhe'. Sin embargo; al ser su madre malokera de ǀ-x Ǿhe', ella pasa a formar parte de ésta maloka, lo que significa que Tañe la acoge como su hija.
2	Wilson Andoke	HeñǾpodie'	Cara bonita del sol.	Bautizado por Yiñekx en Peaxesxi o linaje rojo, es la persona a la que se le ha hecho el baile de entrega de maloka; lo que significa que será quien se siente en el mambadero cuando Tañe ya no esté.
3	Levi Andoke	Po'kæjix'	Sol de amanecer.	Es el único de los andoke que ha logrado una carrera profesional en el mundo occidental, lo que le permite desempeñar labores como intermediario.
4	Willer Andoke	Doañei taie'	Sol que camina despacio.	Su nombre fue asignado por Yiñefekn y después fue bautizado por Yiñekx en Peaxesxi o linaje rojo.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

HeñǾpodie', sucesor de *Tañe*, ha conformado familia con *Yusenñikn'*, hija de *Na'ka*; por tanto, proveniente de la maloka *To'beg Siəhe'*. Tienen cinco hijos, pero sus hijas bautizadas hasta el momento son:

Tabla No 41

Hijos de HeñǾpodie'y Yusenñikn' - ǀ-x Ǿhe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Katia Andoke	Fooikn'	Sonido de viento verano.
2	Katerine Andoke	U'sxpodiikn'	Cara del sol opaco.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Doañei taie' conformó familia con una mujer uitoto que ya no hace parte de la maloka; sin embargo sus hijos continuaron siendo vivientes de la maloka ǀ-x Ǿhe' y del territorio andoke. Los presento a continuación:

Tabla No 42

Hijos de Doañei taie'- ǀ-x Ǿhe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Jean Carlos Andoke	Fuui	Viento de verano.
2	Janier Andoke	Fæej	Sol que alumbra.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

De los hermanos de *Tañe*, *Pa'añei* conformó familia con *Bo'ikn*, mujer que proviene de la maloka *Bacorofi Siəhə* -Clan Cucarrón-. Presento a su hijo bautizado en el clan paterno y que se caracteriza por desempeñar un roll de liderazgo dentro del pueblo andoke:

Tabla No 43

Hijo de Pa'añei y Bo'ikn - I-x Əhə'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Orlando Andoke	Uái	Sol que se oculta.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

El otro hermano de *Tañe*, *Mijdi*, conformó familia con *Fjikofokn*, mujer que proviene de *Kadannj Siəhə* -Clan Gavilán-. Continuando la presentación de personas que se está empleando; de esta unión, los hijos a quienes se les ha realizado el ceremonial de bautizo, son los siguientes:

Tabla No 44

Hijos de Mijdi y Fjikofokn' - I-x Əhə'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Faber Andoke	Peaí	Sol que se pone rojo cuando se oculta.
2	Enrique Andoke	Uái	Sol que se oculta.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

***Eda Əhə* - Gente de Arriera**

Anteriormente, *Eda Əhə* fue un clan vinculado a las personas que recibían la formación para la brujería. Era gente experta en el trabajo de la parte espiritual, tanto que se convertían en animales como el tigre; por eso su nombre era *Sindi*, que en lengua andoke significa: *Jaguar* o *Tigre*. Después del genocidio cauchero, en el proceso que llevaron a cabo los sobrevivientes de “enfriar el espíritu y el pensamiento”, en la búsqueda de la pacificidad que permitiera la renovación y potencialización del pueblo andoke; decidieron realizar el cambio de nombre a éste clan, con el fin de que no se les relacionara directamente como brujos y se diera fin a recelos que el nombre de *Sindi* generaba. *Eda* que en lengua andoke significa: *arriera*; es una clase de hormiga voladora que se identifica por ser grande, agresiva y hace parte de la dieta alimenticia de los indígenas amazónicos.

En referencia a la historia de origen de éste clan y a la relación *Sindi - Eda*, narrada en el mambeadero por *Fisixi*, consigno el siguiente fragmento:

“Primero era tigre. Salieron de cacería, mataron a un tigre y la sangre del tigre se volvió arriera; por eso ellos dependen del tigre.

Lo mataron para llevarlo a un baile, pero era un brujo. Se confundieron. En el camino de vuelta a la maloka, donde descansaban con el tigre y lo ponían en la tierra, ahí la sangre se volvía arriera. Entonces de ahí se fue formando la hormiga que se come. Lo primero que se volvió fue en arriera picante Edá y luego se formaron las que no son picantes; porque primero salió la sangre fuerte, muy caliente.

Antes esta gente eran el Sindi -Clan Tigre- y se cambiaron el nombre luego de las caucherías para poder casarse”.

Hem̄adoikoe´ fue el último sobreviviente *Eda Өhe´* del genocidio cauchero; también fue quien se encargó del resurgimiento del clan y su apoyo en la tradición fue fundamental para *Yiñekx* porque era quien ayudaba a mantener el contacto con los espíritus del territorio. Fue mas conocido como *Hem̄adoikoe´*, nombre que también se puede interpretar como: *Arriera que no se deja coger porque está brava*; sin embargo su nombre de madurez fue *Hə´ pəəyoə´*, que el lengua andoke significa: *Arriera que pica y que anda de noche*. Ambos nombres propios de brujo, aluden a una persona con un conocimiento y recorrido tradicional fuerte, que mantiene contacto con los espíritus nocturnos.

Hem̄adoikoe´ estableció su familia con *Sedieikə´*, una de las últimas mujeres sobreviviente al genocidio cauchero, perteneciente a *Kadannj Siəhe´*; tuvieron siete hijos, varones, por lo que las alianzas que ha establecido *Eda Өhe´*, han sido todas por fuera del pueblo andoke. Los presento a continuación con sus nombres occidentales, nombres propios y traducción de los mismos. El primero de ellos, *Hə´ pəəyoə´*, repite el nombre de adultez del padre; sin embargo, considerando que aún está en un proceso de formación en la tradición, su nombre tiene una connotación diferente. *Hə´ pəəyoə´* es el *Po'soə´* actual de *Eda Өhe´ -Gente de Arriera-*. Tres de los hijos de *Hem̄adoikoe´* han fallecido, razón por la que se presentan al final con la letra (f):

Tabla No 45

Hijos de Hemadoikoe'y Sedieikn'- Eda Ohe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Alfonso Andoke	He'pæyoe'	Arriera nocturna.
2	Antonio Andoke	Dæŋfei	Arriera que anda en lo limpio.
3	Jeremias Andoke	Yoekaj	Manada de Arrieras.
4	Jaime Andoke	Bu'ñefei	Arriera sin alas.
5	Fernando Andoke (f)	Yæ'oiɾikó	Casa de arriera que se inunda.
6	Miguel Angel Andoke (f)	Pá'txi	Casa nueva de arriera.
7	Hernán Andoke (f)	De'dú	Reina de las arrieras.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

En consecuencia, presento a los nietos de *Hemadoikoe'* que han sido bautizados hasta el momento, siendo ellos los jóvenes y niños que van recibiendo la formación tradicional de éste clan. En las tablas están sus respectivos nombres occidentales, nombre en lengua propia y significado de cada uno.

En ésta primera tabla están los hijos de *He'pæyoe'*, *Po'soe'* actual de *Eda Ohe'*, conocido dentro del resguardo como "*He'pæ*"; considerado por su pueblo como el "*maestro de las canciones*" por el conocimiento que tiene sobre ellas para los bailes y rituales. *He'pæyoe'* conformó familia con *María Sabina*, mujer proveniente del pueblo *nonuya*. Tienen cinco hijos; de ellos, *Dæ'danajkæ*, es la única que ha sido bautizada en un baile por *Fisixi*. A los demás los ha bautizado su padre:

Tabla No 46

Hijos de He'pæyoe'- Eda Ohe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Adán Andoke	De'kære'tái	Cabecita de arriera.
2	Heidi Andoke	Dæ'danajkæ	Arriera que se cae cuando vuela.
3	Eliza Andoke	E'dá Fosikæ	Sitio de arriera.
4	Celio Andoke	E'dá kɾi	Palo de arriera.
5	Ana Rita Andoke	Bée	Comer arriera.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Yoekají, hermano de *Hə́ pəəyoə́*, conformó familia con *Graciela Vargas*, mujer de origen colono. Esta pareja tiene hasta el momento solo uno de sus hijos bautizados:

Tabla No 47

Hijos de Yoekají'- Eda Əhe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Alverico Andoke	Eda Kóni	Diente de arriera.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Bu'ñeféí, también hermano de *Hə́ pəəyoə́*, conformó familia con *Doris*; ella perteneciente al pueblo *uitoto*. Tienen hasta el momento dos de sus hijos bautizados:

Tabla No 48

Hijos de Bu'ñeféí'- Eda Əhe'			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Silvia Andoke	Seikə	Arriera tostada.
2	Aldair Andoke	Doí	Coger arriera.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Bacorofi Siəhé - Gente de Cucarrón

Este último clan andoke al que me referiré, es más conocido como *Bacorofi Siəhé*; sin embargo, su nombre real es *Bacorofi Xita Siəhé*, nombre que no se utiliza de momento por tener una carga de historia tradicional mas compleja que implica un proceso de recuperación de la tradición en el cual se encuentran.

Acerca del nombre de éste clan, *Fisixi* durante entrevista personal, narra:

“En realidad no se dice que es ‘Bacorofi Siəhé’ -gente de cucarrón-, si no que se dice ‘Bacorofi Xita Siəhé’ -gente de gusano cucarrón-; porque el gusano se convierte en cucarrón. Especialmente, esa clase de gusano vive en la selva de yarumo, vive y se alimenta en el agua de yarumo.

Por eso este clan se relaciona con el cucarrón, el yarumo y la tierra; porque es donde viven. El origen de este clan es el yarumo, porque en la raíz de esta planta el cucarrón pone los huevos, sus crías se vuelven gusano y después se vuelven cucarrón”.

Luego del genocidio cauchero, los *Bacorofi Siəhə́* resurgen con *Foañej*, último sobreviviente de éste clan; hermano de *Pa'fó*, madre de *Fisixi*. *Foañej* estableció su familia con *Dæduká*, procedente de *Kadannj Siəhə́*, también sobreviviente al genocidio cauchero; juntos se encargaron del trabajo de reconstrucción de *Bacorofi Siəhə́* y tuvieron siete hijos. De ellos, dos de sus hijas han sido bautizadas hacia el clan de la madre: *Ñe'hədieikə́* y *Fiodiékə́*. Todos se relacionan a continuación con su nombre occidental, nombre propio y traducción del mismo:

Tabla No 49

Hijos de Foañej y Dæduka'- Bacorofi Siəhə́			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Juan Andoke	Yuafí	Cucarrón que está en lo profundo de la tierra.
2	Nelsón Andoke	Heñopikoe'	Casa bonita del cucarrón.
3	Jose Maria Andoke	Bæañej	Cucarrón agarrado de la raíz del yarumo.
4	Henry Andoke	Lorifiə'	Cucarron liso.
5	Otilia Andoke	Ñe'hədieikə́	Agua negra que chispea.
6	Beatriz Andoke	Fiodiékə́	Agua de remolino.
7	Olga Andoke	Bo'ikə	Cucarrón que muerde.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Heñopikoé es el actual *Po'soə́* de *Bacorofi Siəhə́*; mantiene la maloka con el apoyo de sus hermanos, puesto que las mujeres ya hacen parte de otras malokas. *Heñopikoé* tiene un hijo y un nieto a los que *Fisixi* les ha realizado la ceremonia de bautizo, los cuales se relacionan en las siguientes dos tablas:

Tabla No 50

Hijo de Heñopikoe'- Bacorofi Siəhə́			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	César Andoke	Su'hafie'	Cucarrón con la pata encogida.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Tabla No 51

Hijo de Su'hafie'- Bacorofi Siəhə́			
No.	Nombre	Nombre andoke	Significado
1	Charry Andoke	Dæaifí	Cucarrón que se cae.

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Finalmente, explicando el cruce de lazos familiares, *Kejkñ'* rememora en entrevista personal cómo han sido una parte de las uniones del pueblo andoke:

*“La abuela de Tañe es andoke,
mi mamá es muinane, pero mi abuelo andoke,
el papá de Yu'aipikó era hermano de mi mamá,
el papá Tañe era primo de mi mamá.
Somos familia porque mi tío era familia de Tañe.
El papá de Pidanñi¹⁰¹ era primo de mi mamá,
soy prima de Pidanñi.
Cuando los peruanos los cogieron
entre primos y hermanos se escapaban.
Vivimos entre primos porque no habían mujeres.
Zumaeta me quería mucho, pero tenía mujer.
La suegra de Zumaeta era la mamá de Tañe.
Yiñekx se voló con mi mamá
jóvenes para que no los cogieran las caucherías,
porque los amarraban y se los llevaban.
Se fueron al Metá”.*

Gráfico transgeneracional de la Gente Po'osie'

Terminada la explicación de cada uno de los clanes, resumo dicha presentación con el gráfico del transgeneracional, también conocido como “árbol genealógico”. Éste, no es solo un gráfico ni una acumulación de datos históricos, sino que representa la anatomía de un inconsiente familiar, en éste caso de cada clan y en sí de toda la Gente Po'osie'. El inconsiente de todo el clan es uno y está presente en cada individuo; las situaciones vividas son experiencias del pasado que en la medida que se resolvieran o no, influyen en la vida actual del pueblo y en la construcción de su futuro. El árbol genealógico es un sistema donde el uno forma parte del todo, es una estructura profunda que funciona en correspondencia a formas de actuar, de pensar, de creencias, de síntomas, de enfermedades, de conflictos, de estrategias, etc.

101 Se refiriere en este fragmento a Mario Andoke.

En primer lugar se presentan las alianzas entre Kadannj Siəhé´ - Gente de Gavilán, To'beq Siəhé´ - Gente de Venado Pardo, ǀ-x Əhé´ - Gente de Sol y Bacorofi Siəhé´ - Gente de Cucarrón, que han logrado fusionarse.

En segundo lugar se presenta, de forma separada a Eda Əhé´ - Gente de Arriera, dado que no existe una alianza clara con el resto del grupo. *Həmədoikə´* y *Sedieikə´* eran personas en edad madura, que perdieron a sus familiares durante el genocidio cauchero. *Həmədoikə´* fue el único sobreviviente de su clan y no hay precisión sobre la línea de sus antepasados. Mientras que sobre *Sedieikə´*, de acuerdo a las entrevistas que el tiempo y las circunstancias me permitieron realizar, se apunta a: que es familiar de *Fisixi*, así se afirma siempre y de hecho ella es perteneciente a Kadannj Siəhé´ - Gente de Gavilán. Sin embargo, Kadannj Siəhé´ - Gente de Gavilán, contaba con subdivisiones antes del genocidio cauchero; se presupone que a una de ellas pertenecía *Sedieikə´*, aunque luego de la reagrupación y dado el bajo número de personas sobrevivientes, optaron por ser uno solo clan. Por otro lado, sus hijos, todo varones, han establecido las alianzas matrimoniales por fuera de la población andoke, lo que tampoco permite conectarlos. En ésta ocasión no logré establecer la conexión, quedando la puerta abierta para continuar abordando la vida de ésta sociedad tan cautivadora.

A continuación el gráfico transgeneracional de la Gente Po'osie´ :

Gráfico transgeneracional Kadannj Siehé - To'beq Siehé - I-x Əhé - Bacorofi Siehé -

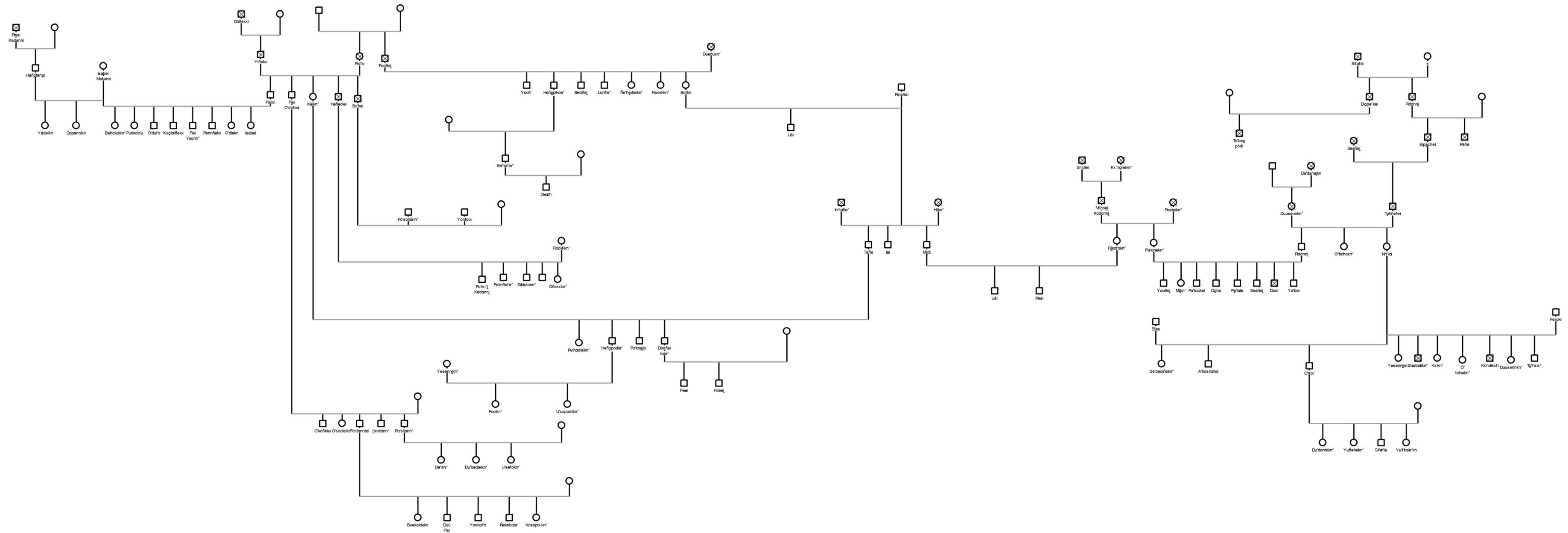
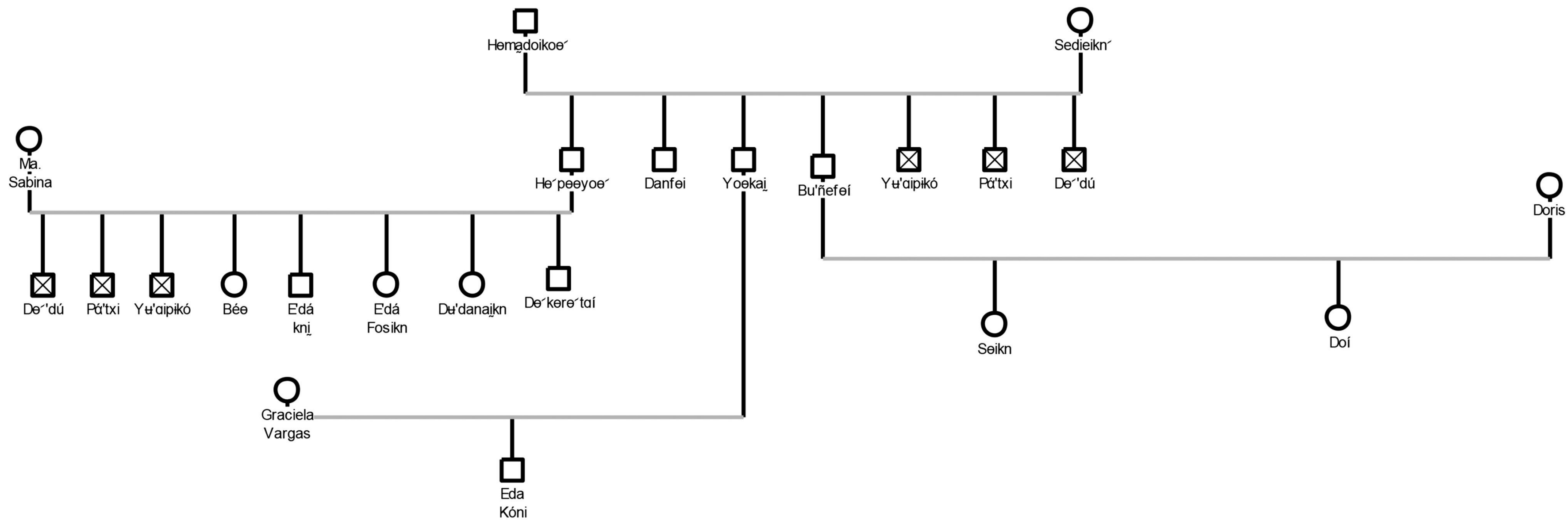


Gráfico tran generacional -Eda Θhe´ -





Mujer recogiendo hoja de coca en la chagra / Fotografía, Lena Estrada

V

MANEJO DE LA BIODIVERSIDAD DEL PUEBLO ANDOKE DE ADUCHE¹⁰²

*“Nuestros rituales, nuestras danzas,
nuestros cantos, nuestros conjuros,
nuestras oraciones,
son parte de la formación nuestra como humanidad.
Todos estos ritos y cantos
que nosotros hacemos
no son inventados por nosotros,
los dioses mismos se los entregaron a la humanidad,
a nuestros ancestros
para que los ancestros al recibir eso
los sigan aplicando a la humanidad.
Esa es la polinización del espítitu hacia el humano”.*

**Jiyeroña Kudo
médico tradicional**

102 El contenido presentado en éste capítulo, hace parte esencial de la integridad del pensamiento y la filosofía del pueblo andoke de aduche; exepтуando el primer apartado en el que me permito vincular la percepción de pensamiento del pueblo uitoto, acotaciones y reflexiones que realizo en el transcurso del texto.

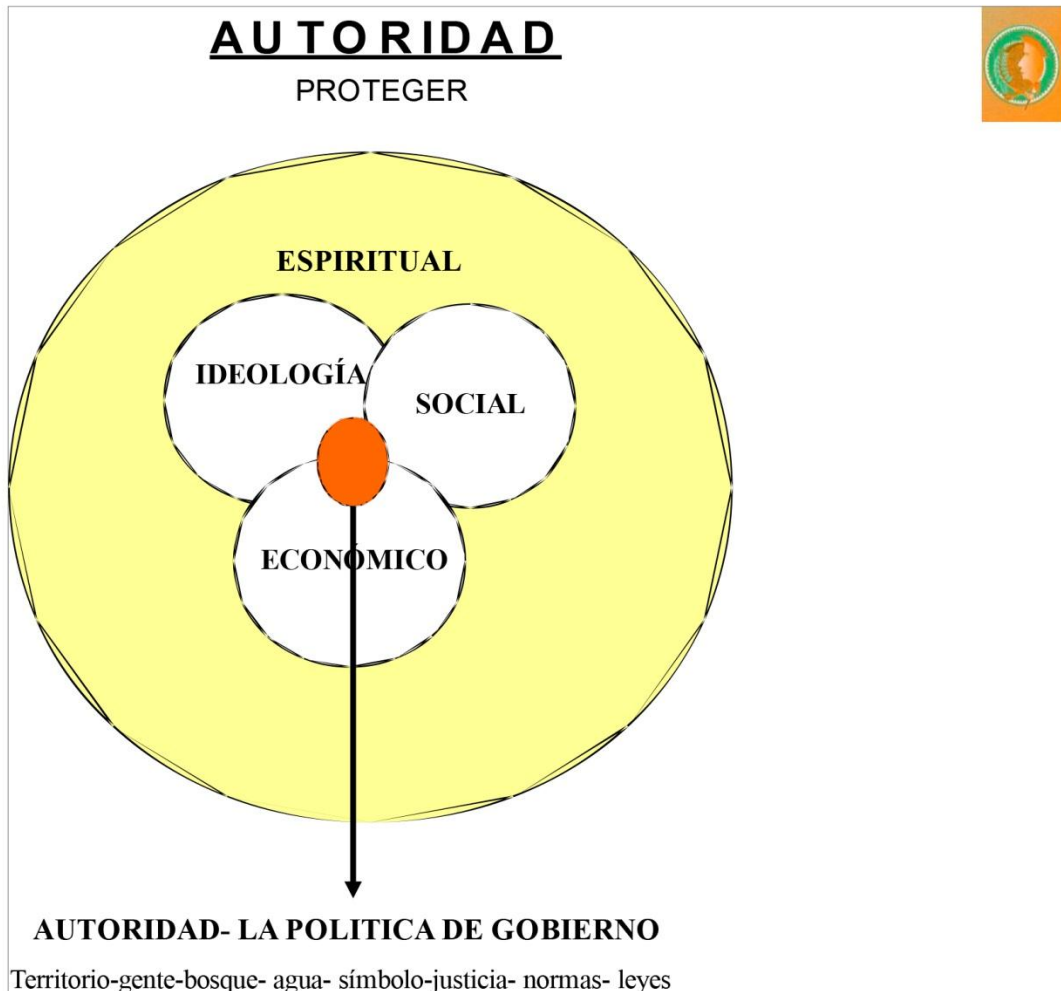
En este último capítulo me enfoco en dos aspectos. El primero, es el ordenamiento jurídico, compuesto de una articulación entre el reconocimiento del Estado a los pueblos indígenas, desde donde ha existido una influencia desde afuera con la instauración de los cabildos, y la Ley de Origen, que tiene como principio el aspecto mítico-espiritual reafirmando la ancestralidad. Seguidamente, se presentan los oficios desempeñados por personas en el pueblo andoke, que se encargan del buen funcionamiento de las relaciones sociales y el cumplimiento de lineamientos ambientales a partir de normas ancestrales.

El segundo aspecto es el ordenamiento ambiental. Tiene como principio el respeto a los lugares que habitamos, que nos rodean, que son parte del origen del pueblo y sobre los que establecen una serie de rituales basados en los bailes y en las épocas del año, que como ya se ha dicho, constituyen el calendario ecológico. Se recogen los principales sitios sagrados del pueblo andoke de aduche, sus principales bailes en los que se explican detalles relativos a la organización social, las épocas manejadas en el territorio y finalmente el resumen de la función ecológica desempeñada por éste pueblo representada en: el calendario de bailes de la *Gente Po'osie*´.

Ordenamiento Jurídico - Trabajos desde el pensamiento ancestral

Mediante el *Ordenamiento Jurídico* se administran las normas de convivencia, que procuran la protección de la vida; éste ordenamiento se basa en el *Derecho Propio*, el *Principio Consuetudinario* y la *Ley de Vida*, lo cual se hace efectivo con la *Palabra de Consejo* transmitida diariamente mediante el *mambeadero* y cada uno de los *actos rituales*, ya que desde ahí se imparte la educación. Lo cual se ha explicado sobre el *Yetara Uai / Ka'takadi pisei - Yetárafue / Yohafise, demás espacios y rituales*. Bajo nuestra concepción indígena, esa *Palabra de Vida*, es aquella que maneja el poder no para dominar, sino para servir a la sociedad y para conciliar el mundo material entre el mundo espiritual; ésta es la palabra que en nuestros pueblos se transmite de generación en generación, mediante ella se dictan las normas de comportamiento frente a la sociedad y frente a la naturaleza.

A partir de la *Palabra de Vida*, las autoridades tradicionales controlan, manejan el territorio y brindan soporte al pueblo. Se ubican en el centro de la organización social; a partir de ahí, mantienen el equilibrio, el orden, el conocimiento, el sistema económico y sobre todo, dirigen la parte espiritual. El equilibrio espiritual, es un derecho que todos tenemos y su reconocimiento como tal, procura el buen funcionamiento de los demás componentes. Lo cual se refleja en el siguiente gráfico:



Elaborado por AZICATCH

De forma general, se debe tener en cuenta que en la mayoría de las comunidades indígenas nos regimos por sistemas de *gobierno interculturales*; donde se incorpora el sistema de *cabildos* con la estructura marcada de acuerdo a los usos y costumbres de cada pueblo o comunidad. Los *cabildos* permiten una interlocución entre occidente – pueblos indígenas / instituciones – comunidades; y lo habitual es que estén articulados a las autoridades tradicionales y a personas asesoras que acompañan los procesos desde el plano profesional, las cuales forman parte de la población más joven. El siguiente gráfico ilustra la idea expuesta:



Elaborado por AZICATCH

La estructura de *cabildo* ha intentado comenzar a funcionar desde hace pocos años dentro del pueblo andoke; interfiriendo también en el control dentro de las comunidades.

De tal forma, cuando las normas no son acatadas, dependiendo de la gravedad de la falta y teniendo en cuenta que se maneja un sistema intercultural; la *autoridad* para el control y la resolución de conflictos, opta por:

- Instancias entre individuos
- Negociación entre jefes de clan
- Negociación con cabildo
- Autoridad competente a nivel de ley ordinaria

Sin embargo, los andoke no terminan de estar convencidos con dicha estructura de *cabildo*. La mayoría de veces optan por mantenerse al margen de ella, la eluden y

prefieren conservar y regirse por su estructura tradicional para el manejo del territorio en todos los niveles.

Así pues, es primordial mencionar los trabajos que desde el pensamiento ancestral existen dentro del Pueblo Andoke; éstos son la base de la organización social. Se mencionan uno a uno a continuación, al igual que el No. de personas que ocupan cada cargo y las actividades que realizan:

Tabla No 52

TRABAJOS DESDE EL PENSAMIENTO ANCESTRAL				
No.	NOMBRE	SIGNIFICADO	FUNCIÓN	No. PERSONAS
1	Idiá	Cacique ó Jefe principal.	Representa el principio de todo el territorio (los salados, las lomas, las sabanas, los ríos, las lagunas, los cananguchales, etc.). Es la persona principal para el pueblo, la única que puede organizar y realizar toda clase de bailes, desde el primero hasta el último porque desde ahí proviene la palabra. Asesor de todos los capitanes. Pertenece a <i>Peax esí ó linaje "Rojo"</i> .	1
2	Heihe'edá	Segundo Jefe Conciliador	Es la persona que asesora al <i>Idiá</i> . Es el segundo que forma a la gente, que habla con la gente. Es un conciliador que habla de la paz, de la historia, de la organización y de qué hará el pueblo hacia el futuro. Representa las cosas buenas de la vida. Pertenece a <i>Pofie' ó linaje "Blanco"</i> .	1
3	Tñ'etue'	Médico Tradicional	Respalda y asesora al <i>Idiá</i> . Es un científico, trabaja las plantas y las oraciones con el fin de prevenir y curar enfermedades espirituales y físicas. Sabe lo que ha pasado y lo que va a ocurrir en la comunidad, es un brujo de bien. Pertenece a <i>Pofie' ó linaje "Blanco"</i> .	2
4	Eekokntae'	Brujo	Respalda y asesora al <i>Idiá</i> . Su papel es contrario al de <i>Tñ'etue'</i> . Es la persona encargada de los malos espíritus o malas energías, es considerado como maldoso, sabe las oraciones y canciones que pueden hacer daño tanto a cualquier persona como a personas de rangos importantes; a la vez protege a la comunidad frente a conflictos espirituales con otros pueblos o familias. Es una persona solitaria e independiente, que puede ayudar cuando lo necesiten. Pertenece a <i>Peax esí ó linaje "Rojo"</i> .	1
5	Po'soe'	Capitán o Jefe de Clan	Es la persona que ordena al interior de cada Clan o familia. Respalda y acompaña al <i>Idiá</i> . Cada uno cuenta con un respaldo interno de <i>Heihe'edá</i> , <i>Tñ'etue'</i> , <i>Eekokntae'</i> . Pertenece a <i>Peax esí ó linaje "Rojo"</i> .	5
6	Idiñokne	Mujeres organizadoras	Son las mujeres jefes para las siembras de las chagras ó bailes. Reciben y organizan a la gente, le explican lo que deben hacer, tienen listo lo necesario para las personas durante el tiempo de trabajo o baile. Conocen el territorio que se va a trabajar, el manejo y uso de las semillas, las oraciones, los momentos de cada baile y los pasos que se deben realizar. Están preparadas para dietar cuando se prepara la comida en momentos especiales.	5
7	Hoiheá	Intermediario con las mujeres	Es la persona preparada y encargada de hablar con las mujeres cuando se realiza alguna actividad (bailes, siembras o del cotidiano), de aconsejarlas, de hacer saber lo que piensa el dueño de la maloka; luego habla con los hombres y hace saber en el mameadero la opinión de las mujeres. Va de maloka en maloka dialogando con la gente; es un mensajero importante porque es un conocedor de la cultura y la tradición, de espíritu bueno. Se encarga también de preparar y mantener siempre el ambil para hablar con la gente.	1
8	Bopikókñioe	Maloquero Especializado	Cada maloquero se especializa en una clase de baile; cada uno se disciplina en el aprendizaje de cantos, música, oraciones, vestuario, implementos, dietas, alimentación, etc de uno o varios bailes para mantener el equilibrio. En éste caso son los mismos <i>Po'soe'</i> .	5
9	Bopikókñioekne'	Mujeres de los malokeros.	Estar pendiente de las actividades de la maloka: tener lista la caguana, el casabe, cocinar tabaco, sacar sal de monte, tener la comida, tejer, hacer los instrumentos necesarios para la preparación de la comida	5
10	Bopikókñioe siehe'	Vivientes de la Maloka	Son todas las personas que viven dentro de la maloka. Colaboran en todas las actividades que se le designan al interior de cada Clan o familia, acompañan y escuchan a los mayores.	420
11	De'edá	Estudiante	Es la persona que ha dietado ó está dietando para aprender de los abuelos ó abuelas, para recibir el conocimiento.	---
12	Yitaá	Sabedor	Son las personas que ya están capacitadas, que pueden empezar a poner en práctica su conocimiento. Sabe de maloka, de curación, de baile, de canciones, trabajo, organización, cazar, pescar, mitología, etc.	---

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Ordenamiento Ambiental

El manejo *ambiental del territorio* se basa en continuar aplicando los calendarios ecológicos y las actividades permitidas en espacios que las personas de la comunidad deben conocer y respetar, tales como:

- *Sitios sagrados, mitológicos, encantados.*
- *Zonas ricas en Recursos Naturales: cananguchales, salados, chagras, ratrojos, el bosque, plantas, lugares de vida y reproducción de animales.*
- *Zonas de protección y preservación.*
- *Zonas de producción.*
- *Zonas de asentamiento.*

Desde la concepción tradicional, el *Ordenamiento Ambiental*, es visto como la relación armónica con equidad, basados en acuerdos entre los seres espirituales, humanos y la naturaleza, para lograr esta relación armónica, debe cumplirse el acuerdo de la palabra entre estos niveles, deben ser tomadas con las autoridades que tienen la autoridad del poder de la palabra para cualquier intervención y su relacionamiento, sea tangible e intangible. Esta relación para su uso, manejo, control y protección debe estar orientada bajo la ley de vida para crear aire de vida que se mantiene diariamente con los ancianos desde los mambeaderos, en la renovación y practica de los mitos, ritos que se materializan en los bailes específicamente. Este modelo que milenariamente ha funcionado, en la actualidad ha sido alterado, ya que la relación del permiso espiritual no se ha tenido en cuenta. Por lo tanto, todas las autoridades ambientales, tradicionales, de cabildos e instituciones, deben cumplir este mandato de la protección de la vida del ser humano y después lo demás (AZICATCH, 2008).

Los lagos, cerros, remansos, raudales, caídas de agua, formaciones rocosas, playas, salados, brazuelos, son considerados *lugares sagrados*, son los sitios que se utilizan para hacer los contactos con los espíritus. Estos lugares son ricos en recursos, es donde mas se encuentra cacería o pesca, por eso para entrar a ellos y para tomar alguna presa se debe saber el comportamiento que se ha de tener para con los dueños del lugar, controlar las oraciones y los pagamentos, de esta manera se asegura que los dueños de cada uno de los lugares siempre proporcionarán la alimentación. El carácter "sagrado" de un sitio deviene de la mitología. En ellos está la prevención a las enfermedades; por eso quien

conoce la mitología puede prevenir cualquier mal. Los sitios donde habitan los dueños son nombrados en el mito y el mito es la oración que el chamán utiliza para “curar” o “sacar” las enfermedades. Cada sitio tiene reglas de manejo y prescripciones que deben ser cumplidas. Los chamanes al “curar” se comunican con los “dueños” y recorren los sitios sagrados. En la recitación chamanística se recorren ríos, quebradones y accidentes geográficos definiéndose los límites de manejo de cada grupo étnico (Rodríguez C. / Van der Hammen, 1990).

Para el manejo de la gobernabilidad interna de éstos recursos naturales, se llegan a acuerdos con los otros resguardos sobre las zonificaciones y uso de ellas, se llevan a cabo permisos entre los capitanes en representación de cada clan y entre los jefes de cada familia, para acceder a los recursos extrayendo lo que se necesita.

Existen las *zonas de preservación o conservación* en donde es responsable todo el resguardo, en cuanto son las *zonas comunes y de patrimonio*¹⁰³ de todo el pueblo andoke y además, están las zonas que se han distribuido a cada clan que son utilizadas para sus *chagras*. La cooperación es mutua e intervecinal, se ayudan para los trabajos de siembra, pesca, construcción de casas o malokas, entre otras actividades cotidianas y el conocimiento se transmite a quien tenga vocación, capacidad y responsabilidad. Los conflictos internos se resuelven en reuniones con los *Po'soë* o capitanes y la máxima autoridad es el *judiá* o cacique. Así se cuida el Territorio. Los demás grupos étnicos que han llegado a ésta zona debido a migraciones, se acogen a la reglamentación Andoke, por habitar el territorio ancestral de éste pueblo; sin embargo, cada uno conserva su idioma y tradiciones propias que generalmente comparten entre sí, algunos teniendo similitudes lingüísticas.

Ejemplos de sitios sagrados son *el Mñēsíkñ -Cerro del Llanto-* y las lomas que le rodean, donde solo acceden las personas preparadas en oraciones y permisos con los dueños de cada sitio. Así se cuenta tras generaciones:

“Mñēsíkñ -Cerro del Llanto- es el origen de la humanidad. Pero hay otra loma donde fué el origen de los animales, y desde ahí surgen los que se volvieron animales, hay muchas lomas y muchos sitios, pero ellos se volvieron animales porque actuaban mal, hacían

103 Dentro territorio también son llamadas “Áreas de Reserva”, no se tocan y son respetadas.

maldades, lo hijos de ellos formaron la maldad... y nacieron los nombres de lo puntos. Cada loma, cada sabana, cada rio tiene sus hijos, y cuando alguien pasaba por ahí, si se portaba mal lo convertían en animal, porque cada uno conoce su territorio. Así quedamos las personas con pensamiento de formar la humanidad. Hasta ahí es el cuento de los animales, así ellos quedaron convertidos en animales, como tigre, boa, espanto, todos así. Así la persona que conoce el dueño de cada punto es el que está en contacto con el dueño de la loma, o sabana, digamos; y como conocen a esos dueños, por eso se hacen los pagamentos, para que esos dueños no le hagan daño a la gente, para que el tigre no se lo coma, para el diablo no lo espante, las culebras no molesten a la humanidad. Por eso se dice:

-Ese es el territorio de nosotros o de ellos -los animales-.

Porque ellos lo saben manejar, lo saben controlar, porque si uno no es dueño del territorio, si uno no conoce, entonces uno no es perteneciente a ese territorio, si uno no conoce puede suceder cualquier cosa, como en otras partes, que se lo come un tigre, que se lo come una boa, es por eso, porque no conoce el territorio. Cuando uno dice:

-Este es nuestro territorio.

Es porque uno sabe desde el comienzo, desde el principio hasta ahora; así la gente vive bien en un territorio, la gente casi no se muere, porque saben defenderse.”

Sitios sagrados

En la tabla a continuación se relacionan los principales *sitios sagrados* de la *Gente Po'osie*. Se presenta el nombre de cada sitio en lengua original y a continuación el significado del nombre en castellano. En la tabla siguiente se presenta un listado de los *personajes míticos o encantados* que se relacionan con los sitios sagrados mencionados y que son relevantes dentro de la cultura andoke. Siguiendo el texto, en el mismo orden, se explica la importancia tradicional – espiritual de cada sitio. Los personajes se nombran en el transcurso del texto en diferentes apartados.

Tabla No 53

Sitios Sagrados Po'osie'		
No.	Nombre Andoke	Significado
1	M̄f̄esík̄n̄	Cerro del Llanto
2	Hechur̄i	Cerro del Hacha
3	Feik̄esé	Quebrada Armadilla
4	Pe'etuej̄	Loma del hacha
5	Siiduf̄e'	Monte de gallinazo
6	Pa'sisé	Quebrada Verde
7	Pa'sipopai	Sabana Verde
8	Siidusé – Akafinasé	Quebrada Gallinazo
9	Pa'sibeipik̄n̄'	Cueva Verde de boa
10	M̄koda Fisía	Chorro de las Sardinas
11	Batú Fisía	Chorro de Córdoba
12	Po'kadusé	---
13	Po'padik̄nfisía	Piedra gris – piedra berrugosa, de culebra
14	Kxi Popai	Sabana del Loro
15	Ĵxyak̄n̄'si	Chagra del Sol y la Luna
16	Se'd̄insi	Salado de Pavo marino pequeño.
17	Adu Fisía	Piedra de Guacamaya / Chorro de Guacamaya
18	Adu P̄ikó	Casa de Guacamaya. Puesto del Guacamayo ó sitio donde vive el Guacamayo.
20	N̄'ka	Piedra que se encuentra en M̄f̄esík̄n̄

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Tabla No 54

Personajes Míticos Po'osie'		
No.	Nombre Andoke	Significado / Función
1	Diyofí	Jefe del territorio andoke
2	Yovi	Hija de Diyofí
3	Kakiñue	Vivientes de debajo de la tierra
4	Siídu	Hombre gallinazo
5	Pe'ə'	Hombre hacha
6	Pa'si	Hombre verde
7	Hepe	Boa
8	Pópodiká'tá	Culebra berrugosa
9	Ma'ə	Dueño y defensor de la guerra. Defensor del territorio Po'osie'
10	Sadi	Pavo pequeño, diablo o fantasma
11	Se'dinsi	Malokero brujo
12	E'eknədie	Espíritu maldadoso
13	Nənefi	Primer hombre
14	I'hea	Huerfanos
15	Sindi	Jaguar
16	Ñetirizi	Espíritu que vive en la nubes
17	Duiñoixñe	Viviente de tierra de centro
18	Ka'kuñe	Viviente de abajo de la tierra que quedarán encantados
19	Ko-oi	Pájaro carpintero
20	Nə'ka	Personaje que vive en sitio sagrado del mismo nombre

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Məfesíkə / Cerro del Llanto

Sitio de origen de la humanidad, sitio de origen de los *Po'osie'*¹⁰⁴ o *Gente de Hacha*. Ahí se escapó la gente en el tiempo del diluvio, ahí se formó el águila, ahí el almidón se volvió águila, es el sitio de origen de los bailes, de la defensa, del trabajo, del consejo, de la yuca, de la organización, del conocimiento de los jefes, es el origen del *ɟiá*, de ahí dependen los jefes, ahí se preparan. Desde ahí nace todo, por eso se dice: “*primero es el territorio, luego llega el hombre, luego el origen de la palabra*”. Ahí está *Diyofí*, es el jefe del territorio y vive ahí, por eso ahí está el mando.

104 Para ampliar la explicación, revisar la historia en la sección “*Gente Po'osie'*” del capítulo I.

Hechuri / Cerro del Hacha

Es el lugar donde se vive *Pə'ə́* (*hombre de hacha*), con la función de cuidar las hachas de piedra, que fueron trasladadas desde *Məfəsíkə* a *Hechuri*, con el fin de ser protegidas de quienes se las querían llevar para su beneficio; mientras que la madre de las hachas de piedra fue trasladada por los jefes a la bocana para que su vida fuera protegida.

Fisi O'defəú narra al respecto este fragmento:

*“Al principio en *Məfəsíkə* era donde se escarbaban las hachas y venía gente de todas partes a buscar el hacha de piedra para trabajar. Cuando la hija de *Dəiyofí*, *Yovi*, tuvo un hijo con el Hacha de Piedra en *Məfəsíkə*, la garza de la bocana y de la cabecera, o sea los jefes del territorio, la vinieron a recoger a *Məfəsíkə*. Entonces, la madre se fué a la bocana sin las hachas. Mientras tanto, el hermano mayor de ella pasó las hachas al Cerro de *Hechuri*. Ahí se quedó cuidando las hachas y él es el *Pə'ə́*, el hombre hacha”.*

Feikosé / Quebrada Armadilla

Feikosé es una quebrada, que ubicada a una de sus orillas se encuentra *Pə'ətuej* (Loma del Hacha).

Pə'ətuej / Loma del Hacha

Es la casa del hombre hacha, es la maloka que se protegió con barro para soportar el diluvio, para que no se ahogara la gente que estaba dentro. Ahí están el hombre gallinazo y el hombre verde. El hombre hacha es el jefe. Ellos son los *kakiñue* (videntes de debajo de la tierra).

Es uno de los sitios donde se hacen los mayores pagamentos. Fisixi dice: *“Uno hace pagamentos en estos sitios para que ellos -los *kakiñue*- no vayan a desconocer que somos sus nietos”.*

Ubicada entre el Río Aduche y Feikésé, tiene de 4 a 5 kms. de Largo. Para llegar a este lugar, se sube la loma hasta una meseta y luego se caminan 5 kms. hasta la otra punta y 25 mts de altura hasta la meseta.

Siidufefé / Monte de Gallinazo

Es el monte que está encima de *Pe'etuej*; es decir, son los árboles y la vegetación que crecieron encima de la maloka luego de que pasó el diluvio. Tanto en *Siidufefé* como en *Pe'etuej*, viven tres personajes sabios que quedaron encantados:

Siídu / Hombre Gallinazo

Pe'é / Hombre Hacha

Pa'si / Hombre Verde

Pa'sisé / Quebrada Verde

Es la quebrada que está cerca del sitio donde están los personajes encantados: *Siídu*, *Pe'é* y *Pa'si*, porque ellos caminan por estos sitios.

Pa'sipopai / Sabana Verde

Es la gran sabana por donde caminan los personajes encantados: *Siídu*, *Pe'é* y *Pa'si*. En ésta sabana siempre se escuchan ruido y voces, como si hubieran muchas personas caminando y hablando en todos los lugares.

Siidusé - Akafinasé / Quebrada Gallinazo

Es la quebrada que esta en el territorio de *Siídu*; por lo que éste personaje está siempre rondando por el lugar. La palabra antigua, la palabra utilizada por los abuelos en el mambeadero para referirse a *Siidúsé*, es: *Akafinasé*.

Pa'sibeipikñ' / Cueva Verde de Boa

Es el camino que las *Həpə́* (boa) utilizan para acortar distancias entre ríos y quebradas. Más claramente, es un hueco que se encuentra bajo el río y que se convierte en un canal de comunicación para determinados seres. El canal inicia desde *Pa'sisé* hasta un lugar que se convierte en un remanso, que recibe el nombre de: *Guacurizá*, y se encuentra ubicado en el Río Aduche, justo abajo de la maloka de Tañe, es decir, sale a la boca del Aduche. La otra salida que tiene va a dar a *Məkoda Fisia*, conocido también como: *Chorro de las Sardinas*. Este camino además de ser utilizado por las *Həpə́*, es el camino por donde andaban o andan los *E'ekokntə́*.

Məkoda Fisia / Chorro de las Sardinas

Como su nombre lo indica, es un chorro en que abundan las sardinas y están ahí saltando sobre el agua todo el tiempo. Es el lugar donde sale una de las bocas de *Pa'sibeipikñ'*.

Batú Fisiá / Chorro de Córdoba

También conocido como Chorro Mil Pesos. Está ubicado sobre el Río Caquetá, río arriba de La Pedrera (Área no municipalizada del Departamento de Amazonas).

Po'kadusé

Esta palabra no tiene traducción exacta al castellano. Es el lugar donde crece una especie de canagucho llamado: *Duiñsi*; por lo que es un cananguchal. Este es el criadero de los animales que se considera que son malos porque pueden causar enfermedades. Sin embargo, son ellos los que cuidan del equilibrio de la caza de animales; por lo que, si se matan muchos animales, más de los que se necesitan para el consumo propio, es la

razón para atraer diferentes enfermedades provenientes de los animales que viven en *Po'kadusé*. Dicho lugar se encuentra ubicado río arriba del Aduche.

Fisixi, en entrevista personal, dice al respecto:

“Es el territorio de los animales puerco y criadero de las boas. Los animales que están alrededor de éste cananguchal son malos. Si uno mata muchos de esos puercos, alguien en la familia se puede quedar ciego, les pasa enfermedades; la gente que los persigue, se les embolata la vista y le pueden disparar al mismo amigo, porque se embolata el pensamiento y la vista no funciona bien, por eso, anteriormente no se practicaba la cacería, solo para los bailes.

Ese es sitio solo de los animales, nadie puede andar por ahí. Es el sitio de la boa roja, de la boa negra y de la boa amarilla, son muy grandes. Cuando se le aparece a una persona es para enfermar al hijo, al hermano o alguien de la familia. La gente maldadosa aconseja a estas boas para que le haga daño a otra gente, para que se enfermen o hagan agujero, para que avisen que alguien se va a morir o a enfermar.”

Po'padiknfisiá / Piedra gris rocosa - piedra berrugosa de culebra

Es el lugar de origen de los *Tñ'etue*¹⁰⁵, por eso ahí se preparaban los científicos. Ahí hacían *Yitaá*¹⁰⁵; es decir, ahí se preparan los *Yitaá*, los *Tñ'etue* y los *Eekokntaé*. Ahí se aprende a tomar yagé, se aprende a chupar el ambil de monte, se aprenden las oraciones, se aprende a tomar el caldo de yuca dulce, el barbasco y todo lo que envenena, se aprenden las oraciones para hacer vomitar y para que no se envenenen, sino que se curen. Es el lugar de origen de las enfermedades y de las curaciones.

El dueño principal de éste sitio o jefe es *Pópodikn' tá*, que es una culebra berrugosa. También existen muchos otros personajes que son dueños de ésta zona, como: *Kákññoq*, que está dentro de la tierra o bajo la maloka antigua, porque es un viviente antiguo de este sitio. Este sitio es de característica rocosa y se ubica en la cabecera del Río Aduche.

105 Además de ser el nombre que reciben los sabedores, se utiliza la misma palabra o término para referirse al *proceso de formación* por el que pasan tanto los mismos sabedores como los médicos tradicionales y los brujos.

Kxi Popai / Sabana del Loro

El dueño de éste sitio es *Máə* (dueño y defensor de la guerra). Envía a los enemigos para otro lado, defiende al territorio andoke, a la gente de hacha. Es del linaje rojo. Cuando se habla de la guerra, se hace referencia a enfermedad, epidemias graves. Es el lugar de preparación de los *Tə'ətuə'*, ahí aprenden a desviar las enfermedades.

Ix Yaknsí / Chagra del Sol y la Luna

Lugar que también se conoce como *Ciudad Perdida* (nombre asignado por personas no indígenas que llegaron al territorio), está ubicado en el sector de Araracuara.

Es el sitio de origen del clan guacamayo, el clan fantasma, el clan sol y el clan muerciélago. Es el sitio de origen del sarampión, de las hemorragias, de las peleas, de los celos, la brujería, la locura y todas las epidemias; todo eso sale desde éste sector hacia el resto del territorio andoke. Como en todos los lugares donde hay males, aquí también está la prevención de todo ello, pero se debe conocer la mitología.

Sobre este lugar no se realiza ningún baile, porque es un territorio de maldad, donde el sol hizo solo maldades, aquí mataba a los yernos, puso en la cárcel al hermano luna, hacía maldad a la hija con hemorragia, le hacía dar dolor de cabeza o locura, maltrataba a los niños, a los hijos de la luna los botó al lobo, hizo barbasqueada para matar los pescados de la luna, etc...

Se' dinsi / Salado de Pavo marino pequeño

Como su nombre lo indica, este sitio es un salado; es el primer salado que se originó en el territorio *Po'osiə'*, se originó en el medio Monochoa. Era una maloka que se volvió salado. Es el lugar de origen de *jtə* (o *danta*). El dueño de este sitio se llama *Sadi*; personaje que se representa como un pavo pequeño, pero realmente es algo que no se ve, es un diablo, un fantasma.

Fisixi, en entrevista personal, narra un breve un fragmento de la historia del lugar, la maloka que después se volvió salado, el origen de la danta y algunos malos espíritus que viven en el sitio:

“El dueño de la maloka, Sə'dĩnsi, el papá, el viejo, mambeaba todos los días con el hijo hechando cuento. Cuando el hijo se acostaba a dormir, Sə'dĩnsi, salía de la maloka, se convertía en danta y hacía daño a la chagra de la nuera, dañaba la yuca, las frutas.. y el hijo no se daba cuenta.

Al otro día cuando amanecía, la mujer del hijo encontraba la chagra toda pisoteada y le contaba al suegro. Él le dijo:

-Vaya y mire quién es para ir a matarlo.

Al otro día ocurría lo mismo. Ella le ponía cuidado pero nunca aparecía nadie y volvía a contarle al suegro. Le dijo entonces el suegro:

-Haga un hueco en el camino para que se caiga, después que hace el hueco, haga mambe, ambil, manicuera y un pedazo de casabe y lo deja en el mambeadero.

Ella hizo el hueco y lo tapó con hojas. Preparó todo y lo dejó en el mambeadero. Así lo hizo y se acostó a dormir. Mientras estaban todos dormidos, el viejo se fué al mambeadero, tomó manicuera, chupó ambil, mambeó y se fué a la chagra. Llendo a la chagra se cayó al hueco. Cuando se levantó el hijo y no vió al papá en el chinchorro, se preguntó:

-¿Dónde estará mi papá?

Se fué a mirar la chagra y se encontró al papá en el hueco ahí parado. El viejo dijo: - Ya que usted hizo eso, ahora máteme.

Cuando dijo eso, se volvió danta. Lo mataron, lo sacaron del hueco, lo despedazaron, lo cocinaron y se lo comieron. El hijo dijo:

-No me vayan a dar ningún pedazo.

Y se lo comieron los cuñados. El hijo se fué, pero ellos le dejaron una pierna colgada en la viga. Cuando el hijo volvía a la maloka esa pierna empezó a mecerse. Cada vez que el hijo se acercaba a la maloka se mecía mas duro la pierna. Cuando el hijo entró a la maloka se mecía muy duro y casi le pega en le pecho. Esa fué la que se convirtió en la pata sola.

Por eso en la parte del Mesai hay mucho fantasma, patasola, espíritus y mucha boruga o danta. Él pisoteaba los caminos y los cultivos y si la nuera pasaba por donde él había estado, luego a ella le dolían las piernas y venía a quejarse a la maloka, si cortaba las ramas de las plantas y ella las tocaba, a ella le dolía el brazo, si ella comía de la piña que

él había tocado, a ella le dolía el estómago, si ella se sentaba por donde él estaba, a ella le dolía la cadera. Él era una persona maldadosa y cuando se convirtió se formó un espíritu maldadoso que se llama E'eknədiə”.

Bailar para mantener el equilibrio

En el presente apartado se nombran y explican los bailes del pueblo andoke, según el orden que utilizó Yiñekx; modo en el que recuperó estos ceremoniales, reorganizó a su gente y les enseñó el manejo de su territorio. Yiñekx, empezó su carrera ceremonial en 1930 y la terminó aproximadamente en 1960. Murió en 1981.

Durante entrevista personal con Fisixi, él narra:

“Primero uno hace la chagra solo para tener comida, después que haya comida se invita a hacer la maloka y se termina con un baile que se llama chucha, para emparejar el suelo de la maloka. Después se invita a hacer otra chagra mas grande, para eso se hace el baile de tumba de chagra; después viene la siembra de la chagra. Cuando ya está hecha la yuca y los productos de la chagra, se hace el baile de carguero. Después Yiñekx hizo el baile fauziya (baile que se puede hacer solo dos veces), después se hace el baile de frutas, de guacuri, de charapa, de cabeza (bailes de bautizos, se pueden hacer todos los años)... todo para que la gente vaya aprendiendo la organización de bailes, los requisitos, las canciones, para eso se hacen los bailes. Después hizo el baile de Hi'hi'ñe. Después se hace Tu'sí, ahí se entrega la maloka a otra persona. El último que se hace es el baile de chontaduro.”

En cada baile el malokero es la persona que invita, respaldado de su familia y comunidad. Cuando el malokero hace las invitaciones a cada uno de los bailes tiene que explicar qué es lo va a hacer, de la misma forma que cuando inicia el baile, se vuelve a explicar en el mambeadero el sentido de la ceremonia. Cuando termina el baile, debe decir a los asistentes: “ya terminé”. Recibido el mensaje de terminación del baile, los invitados se sientan en el mambeadero con el dueño del baile a evaluar toda la ceremonia desde el comienzo; se dice que faltó, que estuvo bien, se revisan los cuentos, las canciones y se pide a los jóvenes que en ese mismo momento repitan las canciones con las

correcciones. Las canciones de los bailes son parte esencial de las historias de origen que se transmiten de generación en generación; además tienen un orden especial en cada uno de los bailes. Cuando se termina el repaso de la fiesta, la gente vuelve a sus lugares de asentamiento, pero a la noche siguiente del baile se reúnen nuevamente para practicar las canciones y repasar las historias. Así, cuando las personas asisten al baile siguiente, tienen que cantar bien las canciones e ir perfeccionando las historias; así la gente va aprendiendo. También, cuando se acaba el baile, los invitados invitan al dueño de la fiesta a un baile igual al que acaban de asistir. El que está cantando como invitado, invita para que el organizador vaya a futuro a cantar a su maloka. *“Siempre tienen que haber invitados porque uno solo no puede hacer baile, tiene que haber gente que ayude y que se prepare en el trabajo, en el diálogo, en las canciones (de entrada, de madrugada, de terminación). También, cada uno, cada invitado debe tener su propia coca y ambil. Desde que mambea tiene que tener sus elementos tradicionales y su chagra”*, agrega Fisixi.

Por otro lado *Kejka* , como malokera, manifiesta durante entrevista personal:

“Para uno hacer baile grande uno primero tiene que trabajar. Uno Siembra maní, hace chagra, tiene yuca, ñame, batata para los invitados... yuca para hacer manicuera. Hasta que uno tiene eso, uno ahí si piensa: ¿cuándo vamos a hacer el baile?. Yo trabajo, rayo yuca, hago masa... cuando hay gente para trabajar se hace baile grande gente, cuando uno va a hacer baile, uno anda recochando, no se acuesta con el marido, ni se pueden poner bravos. Eso es lo más importante para el pueblo andoke, hacer dieta, si no se hace dieta le puede pasar cualquier cosa a cualquier persona de los que están organizando el baile, o sea, a alguien de la familia”.

Orden de bailes andoke

En la tabla a continuación se presenta el orden de los bailes en la carrera ceremonial de un malokero andoke. En consecuencia, la explicación de cada uno de ellos.

Tabla No 55

ORDEN DE LOS BAILES ANDOKE		
No.	NOMBRE ANDOKE	NOMBRE
1	Toé	Chucha
2	Bʉəkənəj	Tumba de chagra o de minga
3	Koisənəj	Siembra de chagra
4	Bisə'kə Pa'di	Charapa de carguero
5	Feike ó Pi'nəí	Armadillo o de vida
6	Ko'otá Fə'ij	Frutas
7	O'défəbiinəj	Frutas del monte
8	Hi'kapa'di	Charapa de flauta - guadua
9	Fauziya	Fauziya
10	ǰ'tai	Cabeza
11	Hi'hi'ñe	Baile de los micos
12	Tu'sí	Baile de tablón
13	Noepə nəj	Chontaduro o de los pescados

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

- **Toé / Chucha**

Motivos:

También conocido como: *“baile de pisada de maloka”*.

Ritos para la ceremonia:

Este baile se hace para *“pisar”* cualquier maloka, puede ser nueva o en reparación. Cuando se dice *“pisar la maloka”*, se refiere a emparejar el suelo que aunque durante la construcción se deja lo más plano posible, se termina de pulir con la pisada de los asistentes al baile. Cada pisada representa la participación de los invitados en las canciones que se interpretan, el aliento compartido en el conocimiento que se expresa y comparte. El término de *“pisar la maloka”*, se refiere también a hacer el mambero, presentarlo al grupo, a los invitados. El jefe del baile y de la maloka se sienta en el mambero e informa a la comunidad que ese es un nuevo espacio para compartir la palabra, dice lo que piensa hacer de ahí en adelante, dice si van a hacer mas chagra, mas bailes, explica sus planes y los de su familia a la comunidad.

La maloka siempre se repara en *invierno* porque es la temporada cuando están escondidas las plagas (grillos, cucarachas, comején, etc...); entonces se aprovecha para limpiar o cambiar las maderas y los hojas de los peines que conforman el techo de la maloka, para humearlos o inmunizarlos contra las plagas. También se aprovecha para arreglar el suelo si está defectuoso, si tiene huecos o está desnivelado.

Materiales para la ceremonia:

Se utiliza una especie de helecho que se llaman: *tíñedi*, porque esta planta tiene un olor especial que limpia el humor y las malas energías de la gente. Cada participante baila con estos helechos en las manos.

- ***Buəkənñi / Tumba de chagra o de minga***

Motivos:

Representa el “*manejo de la cosmovisión del mundo*”, por ello son los capitanes y chamanes quienes se encargan de dirigirlo. Simboliza el trabajo, el origen del trabajo, el comienzo del trabajo durante el año, la minga como trabajo en comunidad. Es un baile donde finalmente, se va es a trabajar, por eso también se le llama *Baile de Trabajo* y se celebra con mucha alegría. Es un baile para brincar y reír.

Se hace para que no falten la comida diaria y las frutas a la población; la comida y las frutas que permitirán que durante del año se realicen el resto de los bailes rituales necesarios. Por eso, se nos dice siempre que: “*sin hacer éste baile no hay nada, no ha comida, no hay baile, no hay cultura, no hay transmisión del conocimiento*”.

Su realización significa que la chagra está lista para empezar a abonarse y pasada una temporada estará lista para la siembra.

Ritos para la ceremonia:

Se hace después de que todas las familias de la comunidad tumban la chagra y antes de tumbar la chagra del jefe, donde todos participan.

El dueño de una maloka invita a otra u otras malokas para que le ayuden a tumbar la chagra. Cada uno asiste con su familia o comunidad. Los invitados llevan hachas o instrumentos de trabajo. Los asistentes ofrecen su ayuda unos a otros para las labores necesarias del cultivo, ya sea que falte tumbar un poco mas, o limpiar o quemar, etc. No se llevan regalos a los dueños de la maloka porque la gente va es a trabajar en la tumba de la chagra del jefe. Después que acaban de tumbar todo, de los mismos árboles que han tumbado, aprovechan para la extracción de sal o lo que se necesite (leña, abono...).

De la tumba, se aprovecha lo que mas se pueda. Acabada la tumba de la chagra todos vuelven a casa y mientras tanto el jefe o dueño de la maloka y su familia deben ultimar detalles para el día siguiente, preparan el casabe y la caguana, porque vuelve la gente para festejar el final del trabajo. Los invitados llevan cacería y llegan a bailar. Este es el comienzo de todos los bailes del año y es importante en él la “*Canción de Jitoma*¹⁰⁶” (Sol), porque representa el origen del trabajo.

Materiales para la ceremonia:

Hachas, machetes, picas, palas, o cualquier instrumento de trabajo.

- ***Koisennj / Siembra de chagra***

Motivos:

Es el “*baile en honor a las semillas*”. Da relevancia al conocimiento que se comparte por medio del intercambio de las semillas, donde se crean alianzas y se solucionan problemas internos. *Es un baile de adivinanzas.*

En este baile se debe tener en cuenta el temporal ideal para la siembra de la chagra.

Fisixi en entrevista personal dice:

106 Representa en la mitología al Sol. La canción de *Jitoma* es importante porque es él quien marca la pauta para el cambio de estación.

“La chagra se quema en Octubre e inmediatamente se siembra; así que la primera siembra se hace en el mes de Octubre. La segunda siembra se hace en el ‘verano de caimo–uva’; es decir, en Enero o Febrero. En Marzo se puede hacer el ‘baile de guacuri’ (Ko'atá jxe); cuando la cosecha está lista, cuando está cayendo el guacuri y se ha dejado madurar; por lo que está en el punto para la preparación de la bebida. Se lleva el guacuri y las frutas que hay en ese momento; también cualquier tipo de cacería.”

Ritos para la ceremonia:

Se llevan semillas como regalo a los dueños de la fiesta y para compartir con los demás invitados. También se lleva cacería.

Fisixi dice en entrevista personal:

“La gente debe llevar a la fiesta todo tipo de semillas para compartir entre los asistentes y como regalo al dueño de la maloka, ya sean semillas de yuca, de guacuri o de cualquier otra fruta, o una mata de coca, o cualquier tipo de semilla que sea para la siembra; también se puede llevar cacería, pescado, pájaros, comida, tabaco, coca o algo para compartir. Siempre se debe llevar algo”.

Se entra a la maloka cantando con juegos de adivinanza. Los juegos de adivinanza mediante las canciones representan un espacio de solemnidad donde los invitados mantienen atención debido a que quienes llevan las frutas preguntan uno a uno, cantando al dueño, cómo es la historia de origen de cada fruta. Si el invitado lleva cacería, debe igualmente, preguntar cuál es el origen de ese animal, como se formó o quién lo trajo a este mundo. El dueño de la maloka tiene que contestar de forma correcta a sus invitados; la contestación es también mediante canciones. Pueden los invitados cantar una parte de la historia del origen de la fruta o animal de cacería y el dueño de la maloka debe continuar la canción para terminar la historia.

El dueño y sus asesores deben de estar bien preparados; en éste caso implica conocer la mitología de todas las plantas, y animales de cacería o pesca, ya que cada que llegan los invitados bailan y cantan preguntando al dueño algún apartado de la mitología sobre el origen de las semillas de las plantas o animales que ellos llevan consigo como regalo. Cada grupo que va ingresando a la maloka tiene un líder o cabecilla que es quien canta y

lanza la adivinanza, los demás le respaldan. Por ejemplo, si un asistente lleva un racimo de chontaduro, puede preguntar: ¿Cómo se originó ésta planta?, ¿Quién la creó?, ¿Que pasó con protagonistas de su historia?, ¿Porqué?; son preguntas envueltas metafóricamente en canciones que el dueño debe responder clara y públicamente por medio de otra canción y baile, casi de inmediato. O pueden también contar un trozo de la parte mitológica de la planta y el dueño de la maloka debe rápidamente concluir el resto de la historia, cantando y bailando. El dueño de la maloka y su equipo deben de saberlo todo a cerca del tema porque no contestar o equivocarse en alguna de las respuestas genera malas cosechas y la pérdida de respeto de la población.

Los bailes de adivinanzas requieren una importante preparación por parte tanto de los invitados, como del dueño del baile, respecto a las historias de origen; ya que en este espacio se mide qué persona ha adquirido mas conocimiento en la última época y por tanto se gana un mayor respeto de la comunidad, de la misma forma que el dueño del baile debe demostrar que es un buen malokero. Mientras transcurren las canciones, están presentes todos los jóvenes y cantores escuchando para aprender, para corregir, porque es ahí donde se cuenta la historia. Durante la fiesta la gente aprovecha el espacio para intercambiar semillas con familiares y amigos; esos intercambios de semillas simbolizan a su vez, un intercambio de conocimiento, de la tradición y generan pactos o alianzas.

Contar y rememorar la historia de origen de las frutas y animales mediante las adivinanzas hacen el papel de *conjuración o protección para los niños, para la gente, para que no les haga daño la comida, para que no les de diarrea, sapitos en la boca, o ningún malestar después de tomarlos, para evitar las enfermedades.*

Cuando el dueño de la maloka ha recibido todas las semillas, las plantas y la cacería, termina la parte delicada de la fiesta y comienza un baile tradicional mas corriente y más alegre. El baile dura una noche, mientras llega la gente y hasta el amanecer.

Acabado el baile, luego de haber escuchado las historias de origen de cada uno, los invitados deben acompañar y ayudar a los dueños de la maloka a sembrar las semillas que se han llevado a la fiesta. Las semillas que han sido intercambiadas entre los invitados, se las llevan para sembrarlas en sus respectivas chagras familiares.

Materiales para la ceremonia:

Semillas y animales de cacería de cualquier tipo.

- ***Bise' kn Pa'di / Charapa de carguero***

Motivos:

“Baile específico para el bautizo de niños o niñas que se destinen a pertenecer a Peaxesí ó linaje rojo”. Esta clase de baile pertenece a Peaxesí o linaje rojo, siendo sus integrantes los dueños y organizadores. Los pertenecientes al linaje Pofie' o linaje blanco son solo invitados y acompañantes del baile. Es un baile de adivinanzas y de repartición de caguana.

Ritos para la ceremonia:

Se realiza en una maloka nueva. Es un baile que no lo pueden hacer todas las personas; quien dirige el baile debe como mínimo tener maloka y es obligatorio pertenecer a Peaxesí. Para contar con tan solo esos dos requisitos, ya se necesita una formación importante en la tradición.

Cada linaje debe portar adornos con los colores que le pertenecen. Los Peaxesí portan coronas de plumaje rojo y negro; de la misma forma, el cuerpo se pinta con pinturas naturales, de colores rojo y negro. Los Pofie' portan plumajes blancos y de todos los colores, menos rojo y negro; se pintan el cuerpo de la misma forma, en especial de color blanco. Los hombres bailan con un palo que también puede ir adornado con los colores respectivos y llevar amarrado cascabeles.

Los niños destinados a ser Peaxesí se bautizan en éste baile cuando están bebés. Cuando el niño tiene una edad promedio de siete años, se vuelve a realizar el baile para mostrarle, contarle, cómo se hizo el baile cuando estaba mas pequeño y enseñarle en qué consiste. Los Peaxesí aprovechan para preguntar las historias, las canciones, los trabajos, las oraciones, los requisitos alucivos al baile. El que quiere ser cantor pregunta cómo se canta, el trabajador pregunta cómo se trabaja, se pregunta cómo se bautiza, a que hora en especial, qué se tiene que hacer, ect... es una jornada de aprendizaje y entrenamiento para la gente del linaje.

Se lleva como regalo a los dueños, toda clase de cacería (danta, puerco, mico, caimán, paujl...). Este baile se realiza preferiblemente en *invierno, que es temporada de canangucho*. Sin embargo, si alguna persona desea llevarlo a cabo en otra temporada, debe recoger la masa de canangucho para la elaboración de la caguana y enterrarla para que se conserve; ya que éste es un baile donde no puede estar ausente dicho elemento.

Fisixi cuenta:

*“Los del clan gabilán pueden hacer éste baile,
mi papá fue bautizado en éste baile,
yo no fui bautizado, mi papá bautizó a O’dufo.
Mario fue bautizado por el papá en éste baile,
Arcadio por Yiñeko
y el hijo de arcadio lo bauticé yo.”*

Materiales para la ceremonia:

Caguana, cacería de todo tipo, plumajes alucivos a cada linaje y pinturas.

- ***Feike ó Pi’nní / Armadillo o de vida***

Motivos:

“Baile de Plantas Medicinales”. Es el baile dedicado a los niños, porque se evoca el cuidado de ellos. También se utiliza para *bautizos Pofie´ o del linaje blanco*. Es un baile de toda la gente de la comunidad, porque entregan los hijos a la maloka para que aprendan y conozcan el territorio. Es un baile delicado porque se refiere a los niños, a la salud, al cuidado del territorio y por eso tiene muchas condiciones. Se puede hacer antes o después del baile *Bise´ kñ Pa'di* o Carguero.

Ritos para la ceremonia:

En este baile quienes organizan y aportan lo necesario para su realización, son quienes desean bautizar a sus hijos; las demás familias y personas de la comunidad colaboran. Quien desee hacer este baile debe tener todo listo: la chagra, el mambe y el ambil, para luego ir donde el jefe y pedir la realización del baile. El jefe solo se sienta en el mambeadero a contar historias sobre el cuidado de los niños y de el territorio. Se hace cada vez que nace el primer hijo de una pareja; cuando el niño tiene seis meses o un año, los padres deben estar listos y pedir el baile.

Aquí se bautizan los que no son hijos de malokero para que entren a la maloka como ayudantes, trabajadores o cantores. Después viene el consejo, la enseñanza y cuando crecen se les repiten las canciones que se les cantó el día de su baile de bautizo.

Se llevan helechos y hojas de planta medicinales para bailar. El helecho se utiliza para purificar el aire donde va a estar el niño; ésta es una planta medicinal que sirve para cuidar y levantar a los enfermos y desmayados, con ella se manejan muchas cosas de la tradición respecto a la medicina. Es la planta medicinal mas importante que se lleva en este baile.

Se saca carguero¹⁰⁷ de la corteza de higuérón para cargar a los bebés durante el baile y bailar con ellos. Para esta ocasión existen muchos adornos, los mas importantes son hechos de algodón y plumas. En especial a los niños se les adorna con algodón, que se le pega al cuerpo formando figuras; los demás asistentes también pueden hacer lo mismo. Se pintan el cuerpo con *fotá* y los dientes con *bakidika*¹⁰⁸, porque las pinturas dan fuerza y protección.

Se lleva cacería pequeña (pavo, panguanita, pescados pequeños, mojoyoy...), porque la cacería grande atrae el daño para los bebés, enfermedad, calor y fastidio, por el humor fuerte de los animales. En éste baile no se reparte caguana; se toma, pero no se reparte. No es un baile de repartición en tarro o totumo, ni de tomar caguana para cantar. Los

107 Artículo tradicional en forma de tira, que la persona amarra al cuello para cargar el niño en el pecho o espalda y es extraído de la corteza de los árboles.

108 Pintura de color negro que se utiliza para la protección de los dientes; se aplica y dura varios días. En la antigüedad se utilizaba como un artículo diario de belleza, porque se consideraba que quien portaba los dientes de color negro era una persona saludable. Solo hasta el contacto con occidente dejó de utilizarse el *bakidika* porque se introdujo la concepción de que para que los dientes luzcan bonitos deben ser blancos; pero los dientes blancos sin la pintura puesta están expuestos a cualquier enfermedad. En la actualidad, esta pintura se utiliza solo en los ceremoniales.

organizadores sirven la caguana en grandes recipientes y los ubican en lugares especiales de la maloka, donde se pueden acercar los invitados a beber. *Los bailes donde no se reparte caguana se pueden hacer en verano o en invierno. Los bailes donde se reparte caguana se hacen solo en invierno, época en la que hay canangucho.*

Materiales para la ceremonia:

Helechos y plantas medicinales, adornos de algodón y plumas, pinturas para el cuerpo y los dientes, cargueros para los niños, cacería pequeña.

- ***Ko'otá Fu'ij / Frutas***

Motivos:

Es el baile en honor a los *“frutos que se siembran en la chagra”*. El baile de Frutas es el comienzo de todos los bailes durante el año. Es un *baile de alegre*.

Ritos para la ceremonia:

Se celebra cuando termina la parte ritual y de adivinanzas del baile Koisenaj o baile de siembra de chagra. En sus canciones se invoca a la lluvia para que fertilice la tierra, para que dé buenos y abundantes frutos. Se lleva guacuri o cualquier pepa de monte, como presente a los organizadores y para compartir e intercambiar entre los asistentes.

El baile lo puede convocar cualquiera de los dos linajes: Peaxesí o Pofie'. Sin embargo, la invitación se hace interna; es decir, los Peaxesí se invitan solo entre Peaxesí y los Pofie' se invitan solo entre Pofie'. No se pasan invitaciones tradicionales entre linajes, aunque al final todos pueden asistir y contribuir al baile.

Materiales para la ceremonia:

Guacuri y pepas de monte.

- ***O'défəbiin̄j / Frutas del monte***

Motivos:

Es el baile de “*conjuración de las frutas del monte*”. Las frutas del monte son la comida de los animales y no de la humanidad, por ese motivo se deben conjurar para poderlas comer, para que no nos hagan daño, que no nos causen enfermedades.

Ritos para la ceremonia:

Este baile se hace cuando hacen falta frutas, en *época de laurel, canangucho, guacuri, milpeso, cucuy y asaí*. Es conovocado por un malokero, que solo debe nombrar o encargar una fruta del monte a sus invitados, pero estos pueden finalmente llevar cualquiera que sea fruta del monte como: milpesos, coco, umarí, yugo, canangucho, etc. En la ceremonia se pide permiso a los dueños de las frutas del monte para poderlas consumir, porque éstas frutas tienen misterios y pueden generar enfermedades. También se lleva cacería.

Es un espacio donde se habla, se dialoga mucho con los abuelos de la comunidad porque se debe recordar y buscar el origen de las plantas de las frutas del monte, para invocar su espíritu, para que vuelvan y no escaseen. Los jóvenes y las mujeres que están en la maloka deben que escuchar atentamente porque son los que a futuro deben mantener ese equilibrio.

Materiales para la ceremonia:

Frutas del monte, cacería.

- ***Hi'kapa'di / Charapa de flauta – guadua***

Motivos:

También conocido como “*baile de flauta*”. Alude a la relación con las cosas occidentales, en especial, las herramientas como: el cuchillo, el machete, la escopeta, etc. Alude a la rabia y problemas que estos instrumentos provocan; entonces, por medio de consejos y oraciones en las canciones, en el mambadero, se cambia el pensamiento hacia ellas para que sean utilizadas para cosas buenas y productivas. Este baile es con el fin de prevenir los problemas con el blanco o no indígena. Es un *baile de repartición de caguana*. Es el compañero del baile j'taí o baile de cabeza, lo que hace que sean parecidos.

Ritos para la ceremonia:

Como dice la tradición, este baile es “*para endulzar, para enfriar los armamentos de los blancos y de los indígenas*”; principalmente los instrumentos que vienen desde afuera porque son los que no nos pertenecen, no conocemos su espíritu y llegan con una energía caliente. Por eso son importantes las canciones que se refieren a la relación con la cultura occidental. En el baile también se aprovecha el espacio para dar a conocer y comentar problemas o situaciones (si las hay) con la gente de afuera, a la vez que se buscan soluciones a ello.

En esta ocasión se puede bautizar a un niño o niña que vaya a pertenecer a *Pofie* o *linaje blanco*, porque los que pertenecen a éste clan son los encargados de enfriar y calmar las malas energías, esa es su función; por eso ellos deben conocer las canciones, oraciones y requerimientos para éste baile.

Aunque es un baile de repartición de caguana y preferiblemente se hace en temporada de canangucho, se puede hacer en cualquier momento del año; pero si se cambia la temporada de realización, los organizadores deben guardar con cuidado los materiales que se recogen en las temporadas de frugales, hasta que decidan hacerlo.

Se deben llevar flautas para tocar durante todo el baile. Los hombres bailan con un palo de guadua que se sostiene al cuerpo y se golpea contra el suelo produciendo un sonido agudo. Se puede llevar cualquier tipo de cacería y comida.

Materiales para la ceremonia:

Palo de guadua, flautas, cacería.

- ***Fauziya***

Motivos:

El nombre del baile de Fauziya no tiene traducción al castellano; sin embargo lo más aproximado es decir, que es el *“baile para controlar la guerra”*. Es un ritual de la paz, recoge todo lo que ella implica y por ese motivo es el baile principal para el bautizo de niños o niñas que van a pertenecer a *Pofie´* o *linaje blanco* y es el ceremonial mas importante para éste linaje porque aquí es donde se forman los jefes *Pofie´* ; por eso es el segundo baile más importante luego del baile de Tu’sí. Se hace para que no existan guerras. Simboliza la relación con el mundo exterior, mundo no indígena o mundo occidental; el cual, a nivel cosmogónico se encuentra en un espacio que se dice estar arriba de nuestro mundo indígena.

Respecto al baile Fisixi cuenta:

“Hubo una guerra. Después de la guerra se reunieron los pájaros para hacer éste baile buscando la paz. Los personajes vinieron de arriba a bailar en la tierra, en Mafesíka, ahí los pajaritos se pusieron los colores que tienen; este es el origen del color de los linajes. Los ‘gavilanes’ son los brujos; los de blanco son los que buscan la paz. Por eso los Pofie´ son los que mandan en ese baile, los Peaxesí están en la cola, no tienen ni voz ni voto, solo son acompañantes. Aquí se adornan los armamentos para que la gente no se ponga brava y se utilicen para bien, se endulza el pensamiento”.

Debido a la complejidad y preparación que se debe tener para realizar éste baile, no es común organizarlo; siendo posible verlo y participar de él una vez por generación. Fisixi

comenta: “Solo lo he visto dos veces, una vez que lo hizo mi papá, después yo lo hice. El único que puede hacer ese baile ahora es O'defeá, porque yo ya lo hice y no lo puedo repetir”. En la actualidad, O'defeá es la única persona que porta el conocimiento necesario para realizar este ceremonial; además, es el jefe de los Pofié´ y se espera lleve a cabo el baile para que pueda transmitir el conocimiento a quienes están aprendiendo.

Ritos para la ceremonia:

Una noche antes del baile se hace la repartición de caguana a los invitados, igual que en el baile de Tu'sí. La manicuera¹⁰⁹ se le reparte a todos cuando van llegando a la maloka, al igual que el ambil, la coca y la caguana; esto se hace con el fin de endulzar, calmar el pensamiento y que la gente se concentre en el baile.

De acuerdo a cada linaje (Pofié´ y Peaxesí) la gente porta sus adornos correspondientes. Los curanderos y brujos portan plumas de gavián en coronas y trajes. Se llevan instrumentos como maracas y flautas para cantar y bailar; éstos también se adornan de acuerdo al linaje al que se pertenezca. También se llevan armamentos, aunque no demasiados porque hacen presencia de forma simbólica, los cuales se adornan con plumas blancas y algodón. Respecto a la comida, se lleva cacería. Se puede hacer el baile en cualquier temporada, aunque lo ideal es hacerlo en la *temporada de friaje o verano de gusano*.

En el baile se convoca al espíritu de todas las aves pequeñas y de colores, porque son aves pacíficas, que no encuentran problemas y no pelean entre ellas ni con otros animales. En especial se convoca al pájaro vulgarmente llamado *Pitofuin*¹¹⁰ (de color gris, pecho amarillo y corona blanca); que se identifica tradicionalmente como *Fa'ukuyá*. Este es el personaje principal del baile porque tiene una canción especial que llegó a cantar en el baile que se realizó después de la guerra y que convoca a los demás a ser pacíficos. Las canciones del baile son las canciones que cantaron los pájaros para terminar la guerra y lograr la paz; en ellas están los consejos de la paz, el equilibrio social, la relación con el mundo, el mantenimiento del contacto con la palabra de origen, la palabra del creador. Por eso éste un baile para evitar los problemas.

109 Es la bebida hecha de almidón que se reparte a los líderes de los grupos, cantores y demás malokeros que van entrando a la maloka. La manicuera solamente puede ser entregada por las mujeres que tiene la formación y las dietas para dicha actividad.

110 *Pitangus sulphuratus*, perteneciente a la familia Tyrannidae.

En el baile se realizan bautizos de los niños o niñas que van a pertenecer a Pofie´ o linaje blanco y lo ideal es volverlo a hacer cuando estén grandes para que puedan entenderlo y aprenderlo.

Materiales para la ceremonia:

Adornos de plumas y algodón, flautas, maracas, cacería, armamento.

- **j'taí / Cabeza**

Motivos:

Baile especialmente para “prevenir y curar las enfermedades del monte”, especialmente las que puedan producir los puercos de monte. Ceremonial de importancia para los Pofie´ o linaje blanco, porque es parte de la formación en su carrera ceremonial. Baile para bautizos. Se realiza cada año.

Respecto a este baile Fisixi comparte la siguiente historia:

“Se llama así porque cuando hicieron un baile de éstos, la gente se fue de cacería a plena selva, mataron muchos puercos para llevar al baile, les quitaron la cabeza, los moquearon y se acostaron a dormir; dejaron la cabeza sin cuerpo. Cuando estaban durmiendo llegó el abuelo de los animales y fue sacando los ojos de la gente que moqueó los puercos y quedaron ciegos. Cuando se levantaron estaban sin ojos, ciegos; entonces había una persona que no durmió en la tierra, sino que durmió en la parte de arriba, en una rama y se dio cuenta que le estaban sacando los ojos a los demás. Cuando se levantó les dijo:

- agárrense de mi hombro, y el otro del otro.

Se organizaron en fila cogidos de los hombros y se los llevó para la casa. Atrás de ellos se revivieron las cabezas de los puercos. Iban detrás. Llegaron donde el dueño del baile y las cabezas de los puercos también; dieron vueltas dentro de la maloka, el dueño de la maloka les dió ambil, mambe y manicuera. Cuando se empezaron a emborrachar ellos se fueron y la cabeza se fué detrás de ellos y se volvieron puercos. El abuelito de los animales los volvió puercos a ellos.

Por eso con éste baile se hace el pago a los animales, para controlar esas enfermedades que pueden suceder por matar mucha cacería.”

Ritos para la ceremonia:

Se hace la repartición de caguana a los invitados una noche antes del baile. Debido a que es la ceremonia donde se hacen los pagos a los animales del monte, se debe tener bastantes cantidades de ambil, mambe, caguana, cacería, para darle a todos los invitados. Las canciones y oraciones son para controlar el medio ambiente, controlar la cacería, los pescados, la pesca, las enfermedades que traen los animales y se les dice a ellos que estamos en paz; por eso éste es un *baile de abundancia, de prevención, de defensa de las enfermedades*. Es un espacio donde los Pofie enseñan unos a otros y se aprende el manejo de los animales del monte, de sus territorios, la reglamentación para el equilibrio de la cacería y la alimentación.

Se llevan flautas especiales para bailar y cualquier tipo de cacería. No es un baile de adivinanzas y es importante tener la caguana de *cangucho*.

Se le puede asignar nombre a cualquier persona de la comunidad, cambiar o aclarar el nombre si no está muy acorde a la persona. Existe un espacio dentro del baile donde se puede realizar un ritual especial a las parejas si desean que un hijo sea varón.

Materiales para la ceremonia:

Cacería de cualquier tipo, mambe, ambil, caguana de canangucho.

- **Hi'hi'ñe / Baile de los micos**

Motivos:

Es el baile más importante de los bailes de frutas porque con éste se terminan los bailes de frutas en la carrera ceremonial de un malokero; es decir, es el cierre de los bailes de frutas. Es el símbolo del trabajo que nunca se acaba, que es constante en nuestra vida; así, para este baile los organizadores deben trabajar fuertemente porque la gente llega

con cacería en abundancia y se le debe de pagar de la misma forma. Por estos motivos se le puede llamar *“baile de terminación de todos los bailes de frutas”*.

Se celebra *cada generación*, mas o menos cada veinte años. En la actualidad, solo están preparados para realizar éste baile: Fisixi ó Pidɔnɔj; pues este baile pertenece a los *Peaxosí* o *linaje rojo*. Su realización debe ser en el mes de Julio; de decir, en *temporada de friaje*.

Cuando se celebra la terminación de los bailes de frutas es el aviso de que se comienza a preparar la terminación de los bailes que son con palo, que terminan con el baile de Tu'si.

Ritos para la ceremonia:

Los pasos para la ceremonia son iguales a los que se tienen en cuenta para la realización del baile de frutas sencillo. Sin embargo, para ésta ocasión el atuendo cambia. Se utiliza una falda larga hasta los tobillos, hecha de cumare, de color blanco, que se pinta en las puntas de negro y rojo; las coronas que portan los asistentes son con los colores de acuerdo al linaje al que pertenezcan; pelucas hechas de cumare o carguero. Las canciones que se entonan son sobre cualquier tipo fruta, sobre el origen e historia de ellas y se baila con un cogoyo de chontaduro.

Es importante que la gente que va a asistir al baile salga con anterioridad a cazar cualquier animal para llevar como presente al baile, porque en esta ceremonia es importante la presencia de la cacería. Por ese mismo motivo, los abuelos y sabedores se sientan en el mambadero y se concentran en las historias y oraciones; se concentran para percibir que personas se acercan por los caminos hacia el baile, sienten cuando traen una cacería pequeña o grande, o si viene una persona sola, lo saben por la energía y porque cuando hay cacería se siente en el viento, lo saben todo. Para eso se sientan solos en el mambadero. Las mujeres también se concentran para percibir quienes se acercan. De forma que, cuando la gente llega, los organizadores están preparados para el recibimiento con comida, bebida, mambe, y ambil.

Materiales para la ceremonia:

Cacería de cualquier tipo.

- **Tu'sí / Baile de tablón**

Motivos:

La palabra *Tu'sí* quiere decir *multiplicador, palo multiplicador*, significa *abundancia*; por eso a este baile también se le conoce como *“baile del palo multiplicador”* o *“baile de tablón”*. Lo más importante en este baile es el *Tu'sí o tablón*; el cual simboliza la *boa serpiente ancestral*. Tanto el *Tu'sí* como cada uno de los momentos rituales durante el baile, aluden al *origen del mundo, a la creación del mundo y a la humanización*.

El *baile de Tu'sí* representa también la *relación con el mundo*, por eso se evocan los *elementos del medio*, donde cabe todo lo que nos rodea (animales terrestres, peces, aves, plantas, árboles, hojas, raíces, frutas, flores, el suelo, el aire, los ríos, los lagos, las lomas, otros clanes; pero también lo que el hombre desarrolla a partir del medio: los tejidos, las construcciones, la cacería, la pesca, la siembra, la medicina, etc.). Sus rituales marcan la relación con el *medio ambiente* y el *desarrollo*; marcan la relación con la *vida*.

Finaliza la carrera ceremonial de un malokero. Es el baile donde el malokero le entrega la maloka a uno de sus hijos; en palabras de *Fisixi*: *“se le entrega a otro todo para volver a comenzar”*. Con él se termina una generación y comienza otra; de ésta forma se garantiza la continuidad del conocimiento. Es el cierre de las ceremonias que se bailan con palo y también es el baile de cierre de todos los bailes. Los dueños de éste baile son los *Peaxesí o linaje rojo*; es el baile más importante para un malokero Peaxesí porque es el que reúne más requisitos y conocimientos en un jefe tradicional y guía espiritual.

En palabras de Fisi O'deféá durante entrevista personal:

“Tu'usi es un baile que se hace la final de toda la carrera de un líder espiritual, al final de toda de toda la carrera de un malokero, hasta ahí es cuando se gradúa ésta persona, cuando ha terminado su trabajo.

Para que un malokero haga éste baile, ha tenido que realizar antes todos los bailes que exige la tradición. Un malokero, sólo puede hacer un baile de Tu'si en su vida, en él se le bautiza con su nombre final, hasta ahí él llega, para que continúe otro; es decir, su hijo, a quien delega todo su conocimiento.

Cuando el hijo del malokero está preparado para recibir el conocimiento, el padre debe tumbar toda la maloka para que su hijo la reconstruya, hace todo de nuevo para que el padre vea, para que vea que puede hacerlo.

Así el padre cierra una etapa y el hijo comienza su carrera como líder espiritual de una comunidad. Así se entrega la maloka a uno de los hijos”.

Ritos para la ceremonia:

El *Tu'sí* está fabricado de palo de *comino real* o *itaúba*. A un lateral del palo o tablón, de punta a punta, se le hace un hueco por la mitad para que suene y se instala mediante amarres, atravesado al lado derecho de la puerta principal de la maloka, cruzándola por completo, a una cuarta o a veinte centímetros de altura del suelo; de forma que queda suspendido en el aire. En promedio mide dieciséis metros de largo, dependiendo su longitud del tamaño de la maloka. Cuando se entra a una maloka, da la sensación de que está ahí simplemente para sentarse. También se hace un hueco en el suelo de la maloka, justo bajo el lugar donde se ubica el *Tu'sí* y se tapa el hueco con una placa construída con la misma madera de *comino real* o *itaúba*. Al soltar los amarres centrales del tablón y al ser pisado por decenas de hombres, provoca un sonido agudo fuerte.

Una noche antes del baile se hace la repartición de caguana cantando, a las personas que deseen asistir y se hacen correcciones de las canciones si es necesario. Al día siguiente, antes de que lleguen los bailadores se debe pintar el palo de los colores de la boa (rojo, blanco, negro, naranja y amarillo) y con toda clase de pinturas (pinturas de barro, de tubérculos, de frutas, de hojas), simbolizando una boa. Se tapa con hojas de yarumo para que nadie lo vea cuando entran los bailadores con la cacería; ya que, la gente que llega, entra primero a la maloka, antes de comenzar el baile para entregar la cacería que ha llevado. Después, vuelven a salir para que el dueño de la maloka los reciba afuera. Cuando entran nuevamente, se destapa el *Tu'sí* y lo encuentran ya pintado. En ese momento, entran a cantar y a bailar pisando el tablón que produce su singular sonido. Durante todo el baile, se canta y baila con el tablón. Los hombres bailan y cantan juntos pisando el tablón una y otra vez, mientras las mujeres acompañan bailando y

cantando frente a los hombres (acción que representa la fecundación). Las canciones representan juegos de adivinanzas de la historia mítica, conflictos, tensiones y deseos a futuro del grupo.

Igual que en otras ceremonias, las personas se adornan según el linaje al que pertenecen, los *Pofie* o *linaje blanco* portan plumas blancas o de colores y los *Peaxesí* o *linaje rojo* portan adornos de color rojo y negro.

Los asistentes deben llevar cacería de cualquier tipo; pero en éste baile no puede faltar la carne de *danta* y *paujil*. Deben aparecer ambas carnes como presente de los invitados; si llega una y falta la otra, se considera un baile incompleto, lo cual no es bueno para los organizadores. La carne se entrega al organizador del baile. Se puede realizar en *cualquier temporada*; sin embargo, se recomienda hacerlo en Julio porque es la *temporada de canangucho* y debe de haber masa de canangucho para la bebida.

En este baile se hace el cambio de nombre del malokero, asignándosele el nombre final; se pueden hacer cambios de nombre a otros ancianos; se pueden bautizar niños, niñas, mujeres y hombres, cualquiera de la comunidad; pero existe un ritual especial para los niños y niñas que pertenecerán a *Peaxesí* y sobre todo deben ser bautizados aquí quienes son destinados a heredar la función de malokero. También se define quiénes se bautizarán en los próximos bailes.

Sólo en el *Baile de Tu'usi* se lleva a cabo el *Baile de Chítega*¹¹¹ o *Juego de Trompo*; ritual que también finaliza la carrera del malokero. En éste juego se conforman dos grupos, unos están a favor del malokero y otros son sus contendores. Los que pierden son los que van lanzando el trompo y cada vez que un equipo pierde se toca el manguaré. Así se juega y se baila por mucho tiempo. Si pierde el equipo del dueño de la maloka, no pasa nada, es un juego que solo sirve para comprobar y medir la astucia y conocimientos tanto del malokero como de los participantes en el juego. Es uno de los juegos de poder.

Finalizado el baile, el *Tu'sí* o *tablón* no puede permanecer en el lugar donde ha estado, se debe despedazar y quemar, se debe acabar, para lo que se hace otro tipo de ritual.

111 Trompo que se utiliza en éste ritual; está hecho de canangucho.

También se tumba la maloka. Cuando se empieza a construir otra maloka, se convoca y organiza otro baile en el que saca un nuevo tablón, con el nuevo líder.

La canción del *Baile de Tu'usí*, se llama *Pandatu'sí* y se canta después de que se saca el *Tu'sí* o *Tablón*. La persona que entona esta canción es una persona que tiene que entender perfectamente la medicina tradicional. Traducida, un fragmento de la canción dice:

*“Esta es boa de incienso
esta es boa Pi'siri
esta es boa de Ke'ne
como soy boa de Ke'ne,
por eso enfrió¹¹²
como soy boa de Pi'siri,
enfrió esa candela que hizo Ñetirizi¹¹³
esa fue la que lo enfrió”*

Fisi O'defeá

Materiales para la ceremonia:

Tu'sí o *tablón*, adornos de acuerdo al linaje, *Chítega* o *trompo*. La cacería en el baile es de vital importancia, en especial la carne de *danta* y *paujil*.

- ***Noepa nñj / Chontaduro o de los pescados***

Motivos:

El fin de éste baile es la “*prevención para las enfermedades de agua*”, como lo es el reumatismo, las enfermedades que provienen del bufeo¹¹⁴ y todos los animales de agua; porque el agua se considera otro mundo, uno poco conocido donde habitan espantos y

112 Enfriar, endulzar, son términos que en la tradición se utilizan para calmar, aplacar la inquietud, alcanzar la paz o una concertación, para mantener alianzas y filiaciones, para aliviar, sanar, dar fuerza y prosperidad. En la tradición se enfría o endulza todo mediante oraciones; se enfría o endulza las plantas, los animales, los utensilios, los espíritus, la familia, el pensamiento y el corazón mismo, la casa (que se refiere a su vez al cuerpo, a la maloka o al firmamento; invoca la curación de la matriz de la madre, la curación de ese cuerpo de donde nacerá mas gente e invoca la manifestación de ese aliento).

113 Espíritu que se encuentra en las nubes.

114 Nombre local que se le da al delfín rosado.

malos espíritus. Por eso este baile también hace alusión a todo lo que tiene que ver con la brujería y se utiliza para ello. Pertenece a los *Peaxésí* o *linaje rojo*.

Se realiza cuando el abuelo ya ha entregado la maloka; entonces su hijo o sucesor lo convoca y el abuelo se sienta en el mambadero con los ancianos a contar la mitología, el origen de todo, el nacimiento, cómo se creó la tierra, los animales, las frutas, la humanidad, porqué los animales hacen daño, porqué el río hace daño en invierno, porqué vienen las enfermedades, porqué se le enfrían los pies a las mujeres, porqué a la gente se le produce el dolor de estómago, porqué en verano se mueren los pescados, porqué la culebra se come a los animales, qué se hace para que las serpientes no le hagan daño a la gente, cómo se quita la rabia de los animales, etc. Es un baile para contar la historia y para que los jóvenes aprendan.

Ritos para la ceremonia:

Según Fisixi en entrevista personal, la historia dice:

“En la antigüedad se hizo un baile como éste. En éste baile todos los pescados y los seres del agua participaron y cantaron, el bufeo, la boa, el tigre, el picalón... en las canciones decían que venían a tomar chicha de chontaduro, a mambear y a comer”.

Por eso debe haber en el baile mucha carne para darle a los cantores (que representan a esos animales), para que los animales solo coman carne de animales y no se coman a la gente. Los participantes también llevan animales de cacería para los dueños de la maloka y para compartir. El casabe lo ponen los dueños de la maloka. Mientras se lleva la cacería no se puede cantar, se debe ir callado, es un momento de respeto. Es el único baile donde la gente no puede entrar a la maloka cantando.

Para la organización del baile, el hombre y la mujer deben trabajar juntos complementando sus labores, deben hablar y ponerse de acuerdo en todo lo que se haga, se piensa todo bonito, se concentra pensando que en el momento del baile todo tiene que salir bien, no se puede tener rabia o malgenio por ningún motivo y se debe atender con agrado a los invitados. La palabra de la mujer y el hombre está toda representada en la organización y realización de este baile. El trabajo de las mujeres es enfriar, endulzar el

pensamiento de los animales y la humanidad, el aire, la tierra, el río, con la comida, la manicuera (dulce) y la caguana. Los hombres enfrían el pensamiento con mambe, ambil y sal.

Se realiza en la *época en la que hay chontaduro*. En enero se madura el chontaduro, se prepara la masa y se entierra para que en febrero realice la preparación de la chicha.

Materiales para la ceremonia:

Cacería, manicuera, mambe, ambil.

Bailes por linajes

Tabla No 56

Bailes Peaxesí			
No.	Nombre andoke	Nombre	Bautizo
1	Bise'kə Pa'di	Charapa de carguero	si
2	Hi'hi'ñe	Baile de los micos	no
3	Tu'sí	Baile de tablón	si
4	Noepə nəj	Chontaduro o de los pescados	no

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Tabla No 57

Bailes Pofie'			
No.	Nombre andoke	Nombre	Bautizo
1	Feike ó Pi'nəí	Armadillo o de vida	si
2	Hi'kapa'di	Charapa de flauta - guadua	si
3	Fauziya	Fauziya	si
4	j'taí	Cabeza	si

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

Épocas en el territorio andoke

Para nuestros pueblos indígenas de la amazonia el manejo, ordenamiento y relacionamiento con el medio depende de las estaciones a lo que llamamos épocas del año, y la extensión de cada una en el tiempo es corta. El pueblo andoke tiene en cuenta dieciséis épocas en el año (seis veranos, cuatro inviernos, cuatro friajes, un florecimiento de plantas, y una época denominada Pañekedeí que no tiene traducción al castellano),

que se relacionan con el inicio y el final de las cosechas, así como con la dinámica de vida de los animales.

En la tabla a continuación he anotado, al margen izquierdo, los meses del año, seguidos de la época que se maneja dentro del territorio andoke. Al margen derecho, se presenta el nombre andoke de cada época. En consecuencia, se mencionan aspectos relevantes de cada época. Aunque está organizado con los meses de enero a diciembre, aclaro que el comienzo del año para el pueblo andoke es en el mes de julio, mes en el que guardan dietas para el comienzo del trabajo del año; en los meses siguientes comienza el trabajo, a la recogida de los primeros frutos, se da inicio a los primeros bailes del año.

Tabla No 58

ÉPOCAS EN EL TERRITORIO ANDOKE				
MES	ÉPOCA		NOMBRE ANDOKE	
Enero	Verano	Chontaduro – Uva	i'x	Noepa ixe – Ta'mi ixe
Febrero		Guacuri – Uva		Ko'atá ixe - Ta'mi ixe
Marzo	Invierno	Aguacero de verano – creciente	Po'i	Ix mié - Maína díé
Abril		Creciente de guacuri rojo		Peitá Heaia
Mayo		Creciente de guacuri verde		Pa'deota Heaia
Junio		Flor de las palmas		Fé'titi Heaia
Julio	Frijaje	Frijaje de aguacatillo	U'na	Tx'di Æunæ
		Frijaje de guama		Si'do Æunæ
		Frijaje de juansoco		itá Æunæ
		Frijaje de canangucho		Keptá Æunæ
Agosto	Verano de gusano		Kepi ixe	
Septiembre	Florecimiento de palmas		Noepa Opoetakn'	
	Verano de caimo		Ta'su ixe	
Octubre	Verano de piña		To'mi ixe	
Noviembre	Pañekedeí		Pañekedeí	
Diciembre	Propio verano de verdad		Yeidi ix	

Elaboración propia basada en información oral del pueblo Andoke

- **i'x / verano:** Los veranos son épocas que se aprovechan para el trabajo y el cuidado de la chagra; se tumba la chagra, se siembra y se cosecha, cada actividad en un verano diferente, pues se da espacio para la recuperación del suelo. También se recogen las frutas maduras para la elaboración de masa que se utiliza para la bebida tradicional; se mantiene la atención en la maduración adecuada de las frutas. Los veranos son cortos, y se debe estar atento a su llegada porque si el

sol no se aprovecha, las actividades pueden frustrarse o complicarse, lo que implicaría la falta de comida en una familia o comunidad.

- **Noep̄ā ixē – Ta'mi ixē / Chontaduro – Uva:** Época, que como lo indica su nombre, madura el chontaduro y comienza a madurar la uva.
- **Ko'atá ixē - Ta'mi ixē / Guacuri – Uva:** Época en la que se madura el guacuri y continúa la maduración de la uva.
- **Po'j̄ / Invierno:** Ésta época con sus cuatro variaciones temporales, es de cuidado y prevenciones porque atraen peligros y enfermedades. No es buena época para los animales ni para las personas. Lluve tanto que se ahogan los animales, por eso se dice que: “se acaba el mundo para ellos”. Los animales buscan tierra firme para protegerse de inundaciones y pueden acercarse a los lugares de asentamiento de las personas, por lo que se debe circular con cuidado por las trochas porque pueden volverse peligrosas. En ésta época cantan los sapos y vuelan las arrieras, ponen huevo los pescados, paren las culebras, por eso se tiene que avisar a la gente de las prevenciones. La gente está propensa a sufrir de diarrea, vómito, fiebre, escalofrío, picadura de serpiente. Por éstos motivos, los bailes que se hacen en ésta época son para protección, para prevenir las enfermedades y se trabaja con el mismo fin, cuidarse. Se debe tener tener mucho conocimiento sobre el manejo de ésta temporada del año, ya que es muy delicada para la estabilidad de las comunidades. Esta época es la terminación del año.
- **Ix̄ míē - Maína díē / Aguacero de verano – creciente:** Época que marca el inicio de Po'j̄ (invierno); es decir marca el inicio de la terminación del año. Ponen huevo los pescados, las ranas, las culebras, salen las charapas de la tierra, revientan los huevos de loro, guacamayo, pava...
- **Peitá Heaia / Creciente de guacuri rojo:** Época de lluvias fuertes, en la que aumenta el nivel de ríos y quebradas.
- **Pa'deota Heaia / Creciente de guacuri verde:** Época en la que madura el laurel y en la que puede realizarse el “baile de laurel”.

- ***Fə'titi Heaia / Flor de las palmas:*** Época que marca el final de Pə'j (invierno), por tanto es el final del año. Se revienta la vaina de las palmas y sale la inflorescencia, liberando su olor perfumoso; las flores permiten la elaboración de perfumes a partir de su esencia. Temporada de gripas y dolores de cabeza.
- ***U'nə / Friaje:*** Ésta época con sus cuatro variaciones temporales, marca el inicio del año. Presenta una baja considerable de temperaturas, lo que implica cuidados especiales o prevenciones para la buena salud.

Mientras hace frío en nuestro medio, el agua, que es el mundo de los peces, se calienta demasiado, quedándose los peces con poco oxígeno, lo que hace que salgan a la superficie, a las orillas de ríos y quebradas. Cuando ocurre este fenómeno, se dice: “*es la época en que los peces boquean*”. Por lo mismo, es temporada de pesca con flecha y trampa; época buena para los pescadores. Caen todas las frutas de canangucho. Tiene una duración promedio de diez días.

En palabras de Fisixi: “*Empieza el año porque según la mitología todos los animales y la humanidad están haciendo dieta para empezar el trabajo, empezar a vivir. Se guardan dietas, no hay que ser chismoso, no hay que reírse, no hay que tener rabia, no hay que calentarse en la candela porque se arruga, no hay que tocarse la cara porque se arruga, no hay que enamorarse, debe levantarse temprano, bañarse a las tres de la mañana y luego comer e irse a trabajar, se debe obedecer a los mayores... Dice también la mitología que, en una quebrada hermosa estában los animales juntos bañándose y bailando. Los animales bailaban en el monte, al pié de un coco, porque ellos comen esa semilla, la panguana, la pava, el mico, el oso, el venado... Ahí se reúnen ellos. Cuando bailan los tigres se oscurece más, cuando bailan y cantan los guacamayos, anuncian que ya se va acabar el U'nə (friaje) y empieza a calentar el sol*”.

- ***Tx'di Θunne / Friaje de aguacatillo:*** Época en la que cae la pepa del aguacatillo; ésta fruta es el aguacate del monte, es venenosa para los humanos y es la comida de los animales, es un árbol grande, la madera sirve para hacer canoa, bote, remo, tablas, casa, etc... Si se necesita construir algún medio de transporte o conseguir materiales para construir una casa, es el momento de cortar la madera y

construir porque favorece el clima, no hace calor y la madera de los árboles están en su punto para la extracción. Ésta época dura dos días.

- ***Sí'do Θunne / Friaje de guama:*** En ésta época la guama ya está formada, ya tiene la semilla, pero aún está viche, se debe dejar que madure. Ésta época tiene una duración de dos días.
- ***ítá Θunne / Friaje de juansoco:*** El juansoco es la misma surba; en ésta época la semilla de dicha planta ya ha comenzado a germinar y se fortalece con éste friaje en especial porque es el que llega para darle más vida a la planta y que pueda continuar creciendo. Esta época tiene una duración de cuatro días.
- ***Kəntá Θunne / Friaje de canangucho:*** Época en la que está el canangucho jecho, cuando llega el frío se despegan del racimo y comienzan a caer; los pescados, el tintín, el puerco, la danta, todos los animales y la misma humanidad lo recogen para comer. Esta época marca el friaje mas fuerte y tiene una duración de dos días.
- ***Kəpi ixe / Verano de gusano:*** Mes en el que llegan toda clase de gusanos a comerse las hojas de los árboles hasta acabarlas y hacer que se caigan; entonces se ven los árboles con las las hojas rotas, mordidas o sin hojas.
- ***Noəpə Opoətakn' / Florecimiento de palmas:*** Época en la que se revientan las flores de las palmas que huelen perfumosas y ese olor hace que a la gente le pueda dar gripa o dolores de cabeza. Hace mucho tiempo la esencia de las flores que se producen en ésta época, eran utilizadas como perfumes.
- ***Ta'su ixe / Verano de caimo:*** Época en la que se madura el caimo.
- ***To'mi ixe / Verano de piña:*** Época en la que se maduran las frutas silvestres, como la piña, caimillos, batata...
- ***Pañekodeí:*** Época que aunque no tiene una traducción al castellano, es conocida como: “época de afrecho de chontaduro verde”. Es temporada de lloviznas fuertes y largas, acompañadas de fuertes vientos, similares al aguacero de verano. Esas

lluvias y vientos hacen que el afrecho que tienen frutas como el chontaduro cuando está verde, se desprenda y vuele hacia los cultivos y las aguas; ese afrecho está en muchas partes y en especial, produce enfermedades estomacales. Por ese motivo se considera que dichos aguaceros no son buenos para la salud, porque traen enfermedades.

El nombre *Pañekedeí* es una palabra o término de advertencia de las cosas que suceden en éste tiempo y un recordatorio de las dietas que se deben tener; hace referencia a la mugre que hay en las quebradas y ríos, advirtiendo que el agua está sucia, que no se puede tomar, que no se puede bañar en ella, sobre todo los niños. Por ese motivo es tiempo de enfermedades como: diarrea, vómito o salpullidos. Es importante conocer el trato del agua, buscar las cabeceras de quebradas y ríos para bañarse, para cocinar los alimentos, de igual forma no es época de bañarse largos ratos en los ríos, ni jugar o nadar en ellos.

- ***Yeidi ix / Propio verano de verdad:*** Época que marca el verano mas fuerte. Se hecha la fruta del monte para que empiece a madurar en invierno. Al igual que el invierno, es una época que no es buena para los animales porque se secan las quebradas y los ríos, se mueren muchos peces, a los animales del monte les escasea el agua y deben desplazarse hacia otros lugares en busca de ella, sufren y muchos mueren en el camino. Es como una epidemia. Temporada de trabajo, de cuidado de la chagra, se hacen hogueradas para sembrar el tabaco, la coca, el aji, todo. Las hogueras son lo que hacen que haya abono y se mejore la tierra.

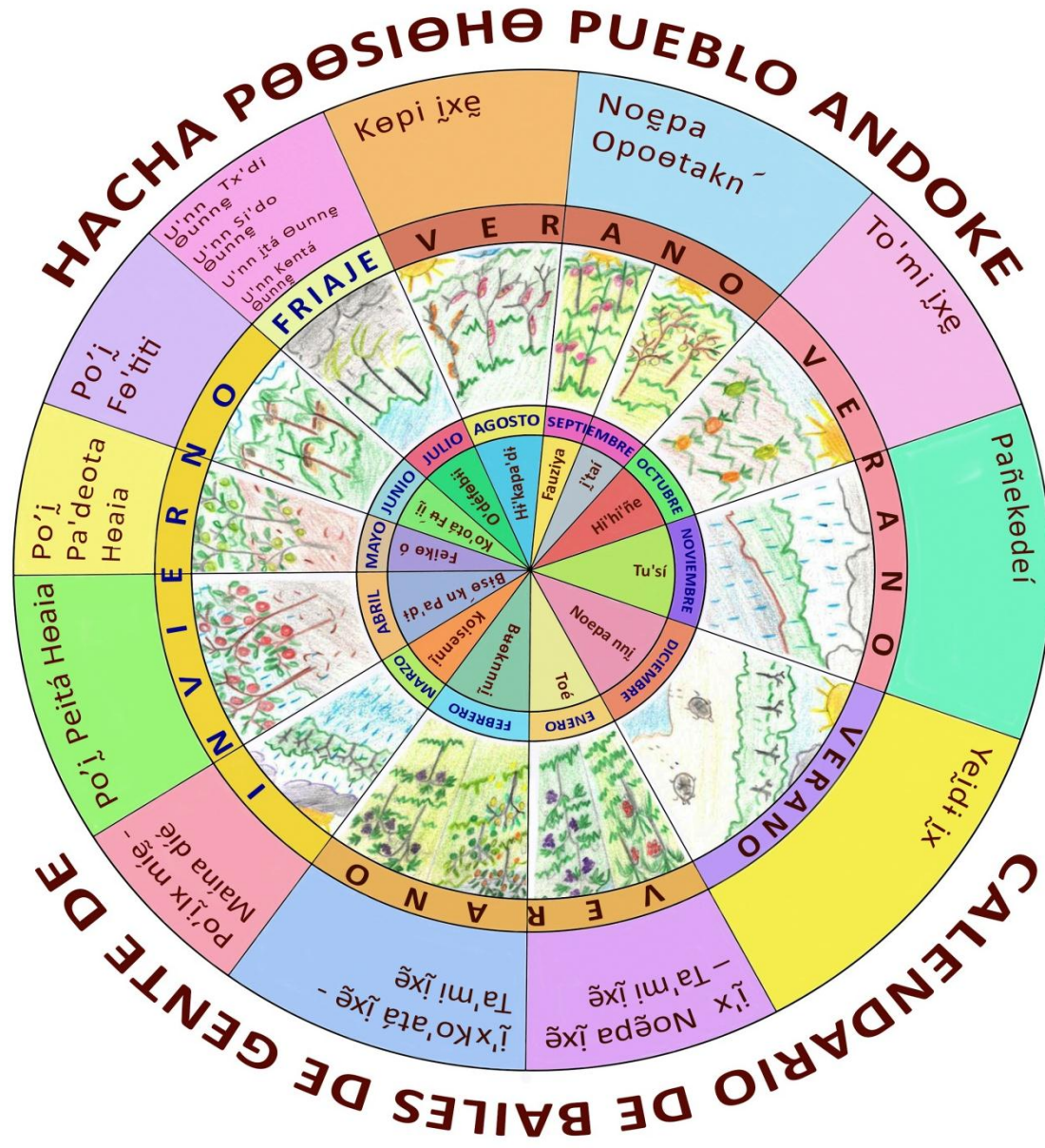
Calendario de bailes andoke

Teniendo en cuenta la información consignada anteriormente: *Bailes & Épocas*, que ha sido recogida y verificada durante meses de reuniones con las autoridades del pueblo andoke, se ha elaborado un calendario de bailes con el fin de sintetizar los datos y de mejorar la comprensión respecto a la relación que existe en el *orden de los bailes* y las *épocas en las que se realizan*. Este calendario ha sido el resultado de un trabajo arduo, puesto que ha significado la recolección de información, transcripciones, clasificación,

análisis, correcciones y verificación de la mayor parte del presente texto. Es, la condensación de todos los datos.

Facilitando la lectura del calendario que relaciona *Bailes & Épocas del pueblo andoke*, se presentan cinco niveles; del centro hacia afuera:

1. Los bailes que se realizan en cada época del año (en la lengua original).
2. Los meses del año en el mundo no indígena (en castellano).
3. Los dibujos que exhiben los frutos, plantas, animales o fases del clima, alusivos a cada época mencionada.
4. Las estaciones que se identifican en el mundo no indígena (en castellano).
5. Las épocas existentes en el territorio andoke (en idioma propio).



Medicina Tradicional – Preventiva

La medicina tradicional, *nuestra medicina tradicional, es especialmente preventiva*. Es el punto inicial y el punto final que engloba todos los temas que se han tratado en el transcurso del documento, porque por medio del conocimiento de ella, se reviven los conceptos culturales propios que se aplican en la enseñanza de nuevas generaciones.

El conocimiento medicinal está unido a todo, al vivir diario, es un eje transversal en la cultura indígena; por ello entender e interpretar cada acción diaria y respetar los mandatos culturales es primordial, más que para curar, para prevenir, para lograr un estado de bienestar, un equilibrio entre el hombre, el espíritu y el entorno (la familia, el grupo, la naturaleza, los espíritus y las fuerzas que le gobiernan). Nuestra medicina es preventiva, se basa en la observación y el aprendizaje del medio ambiente, del que nosotros como humanidad somos parte. Así, las enfermedades tienen origen en el mal funcionamiento de las normas con la naturaleza, el espíritu y las fuerzas sobrenaturales; y para mantener el equilibrio o curar el territorio se utilizan los rituales de curación que necesitan una guianza espiritual en acompañamiento de la *coca* y el *tabaco* como *plantas sagradas* que permiten acceder a las realidades y poderes espirituales a las personas formadas en ello.

Tres personajes velan por el orden cósmico: el capitán, el curandero y el brujo. El capitán es creador de gente; el curandero, con ayuda de plantas, rezos e historias, combate las enfermedades de la conciencia y el cuerpo; el brujo, llamado en andoke “el que da seguridad al corazón” resuelve por medio de plantas psicotrópicas los interrogantes y problemas de la comunidad. Puede tratarse de tres personajes diferentes; o un mismo individuo puede asumirlos, ya sea en periodos distintos de su vida o bien a un mismo tiempo. Tampoco se trata de tres instancias separadas: sus medios se mezclan constantemente (Landaburu / Pineda, 1984). Los médicos tradicionales son guías espirituales que influyen en el aspecto emocional de las personas y del grupo en general, son legisladores, cuidan el territorio y luchan contra los malos espíritus; orientan a las personas sobre las buenas actitudes que deben seguir consigo mismo, con los demás y con el entorno en general, para evitar adquirir males o enfermedades. Los médicos tradicionales, desempeñan un trabajo de psicoterapeuta dentro de las comunidades.

El abuelo y médico tradicional *Enokai Kuyodo*, comparte su formación y función en la comunidad:

“Yo escuché a los mayores, observé todo lo que me rodea, investigué, aguanté hambre y sueño, sufriendo, para que al final llegue un paciente, ése es mi punto, mi trabajo, hacer las sesiones a los pacientes, hacer que siga haciendo parte de la humanidad, abrir los caminos para que no se enferme, cuidar para el bien de todos. Ese es mi trabajo, la observación y el cuidado día y noche de la humanidad (niños, viejos, jóvenes), la domesticación de los animales, de todos los peces, las mariposas, las abejas, las aves, de la siembra y la parte forestal, de las lluvias, las enfermedades y lo mas importante, de la mitología. Cuidar el lenguaje y amar todo, todo, porque no hay nada malo en lo que nos rodea, lo que tenemos que saber es el procedimiento para acceder a las cosas y seres que nos rodean. Mirar es como enamorarse... no más... así se entiende, se conoce, se sabe y se cuida, se cuida el ambiente”.

La medicina es la muestra de la sabiduría a cerca del manejo del medio ambiente y desde ahí parte la educación, la salud y la organización propia; por eso uno de los puntos importantes en la organización social es el fortalecimiento de los médicos tradicionales. En la investigación a cerca de Propiedad Inmaterial dirigida por Monroy (2006), se afirma: “La práctica de la medicina tradicional es parte integral de la estructura social, de la cultura indígena y es primordialmente religiosa. Desde siempre, las plantas medicinales han sido decisivas en la preservación y cuidado de la salud y del bienestar de la humanidad; por ello, muchas culturas creen que las plantas tienen, además de propiedades mágicas, otras de tipo curativo y medicinal, e incluso se ha llegado a afirmar por los pueblos indígenas que *las plantas tienen alma*, lo que nos muestra de manera clara el significado sobrenatural que se atribuya a las mismas; por ello, podemos decir, sin temor a equivocarnos, que en sus comienzos medicina y religión estuvieron estrechamente ligadas; se trataba de un vínculo de tal magnitud, que quien buscaba la cura a alguna enfermedad o padecimiento físico, primero tenía que someterse a ceremonias de purificación corporal y espiritual, iluminadas por los *espíritus* que orientan los ritos en cada comunidad indígena”.

De la misma forma Fisixi, *ĩdiá* del pueblo andoke, corrobora el sentido sagrado que se da a las plantas curativas:

“Una planta no se puede utilizar por utilizar, no se puede coger, no se puede tocar, es solamente para hacer un efecto, ahí si se puede tocar o arrancar las hojas o raspar; porque dicen que un árbol o una planta... ellos sienten, si uno le arranca una rama, está botando agua, está sufriendo, y ese palo al que ya uno le arrancó una rama, ya uno lo maltrató, ya no le puede servir a uno para hacer remedio, ya no sirve porque ya uno le quitó la fuerza. Por eso se dice que no se pueden tocar, porque son plantas sagradas.

Por eso cuando uno va a sacar un palo, uno tiene que ir con un buen pensamiento, para poderse curar, pensar: ‘con ésta planta voy a sanarme o lo voy a sanar’; y al que se le va a dar de tomar tiene que pensar: ‘con éste cuento me voy a sanar, me voy a limpiar’.

Por eso es que se dice que esos palos se respetan y cualquier yerba de esas; son muy muy respetadas las plantas medicinales, no se puede uno burlar de eso”.

El conocimiento local del pueblo andoke y en general de todos los pueblos indígenas amazónicos, en relación a las plantas medicinales, se basa en el conocimiento de las especies vegetales que tienen propiedades curativas, de las que hemos aprendido sus formas de preparación y uso. Existen muchos métodos para manejar las plantas medicinales.

Fisixi, autoridad máxima de los andokes, expresa:

“En cada familia existe una persona que sabe del manejo de las plantas, no todos saben lo mismo, cada uno tiene su propio conocimiento de las plantas; algunos trabajan el desequilibrio personal como causante de las enfermedades y otros trabajan con conocimientos de puntos energéticos, de la misma forma, las preparaciones de las medicinas varían. Para saber si la planta funciona en determinada enfermedad deben ensayar la preparación (que incluye oraciones) muchas veces antes de que la medicina sea aplicada en las curaciones.

Los habitantes del resguardo siempre se reúnen para establecer diálogos y prácticas sobre el uso de las plantas medicinales, para intercambiar conocimientos. Sin embargo, ahora, algunos médicos tradicionales mezclan muchas formas de curar, utilizando incluso la medicina occidental que es también un complemento”.

Ese intercambio de conocimiento de la medicina tradicional, apoyado en los ciclos rituales, que representa la memoria viva de un pueblo indígena se produce y reproduce en el mambadero, en los bailes, en las oraciones, en la maloka, en la chagra, en el Yetara

Uai / Ka'takadi pisei, en el Yetárafue / Yohafise, en el día a día. Tal es como Urbina (1992) explica, que la progresión del conocimiento tradicional constituye el ciclo ritual generacional del sabedor; ese ciclo al que se refiere (en analogía al mundo occidental) como una "carrera" o "doctorado", que implica organizar el conocimiento total alrededor de una especialidad, en éste caso la medicina. Y es ésta misma línea la que garantiza la pervivencia de la cultura y el equilibrio con el medio que nos rodea.

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES GENERALES



Atardecer sobre el Río Caquetá / Fotografía, Lena Estrada

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES FINALES

*“Nada tiene un precio,
no hay dinero que pueda pagar
esto que hemos cuidado,
es de todos,
nadie se puede adueñar de las cosas,
la tierra es de todos,
el agua es de todos,
Cuando decimos:
la tierra no vale, el agua no vale...
es porque hay un precio tan grande
que no hay dinero en este mundo que pueda pagar eso,
por esa razón eso es de todos, es un servicio para todos.
Eso la esencia de la vida”.*

**Jiyeroña Kudo
médico tradicional**

En éste trabajo de investigación se ha postulado el reconocimiento de una matriz de origen de la *Gente Po'osie'*, con conceptos originarios que se basan en una Ley de Origen ligada fuertemente a cosmovisiones propias, una palabra de gobierno y autoridad (*Yetara Uai / Ka'takadi pisei - Yetárafue / Yohafise*) donde la convivencia con la naturaleza

es el factor fundamental, que permite recordar y reconstruir a diario la historia ancestral; teniendo en cuenta que como pueblos indígenas somos sujeto colectivo con una relación intrínseca al medio ambiente donde vivimos. De esta forma se ha *plasmado la estructura de un pueblo indígena amazónico y el sistema de conocimiento tradicional con el que funciona dicha estructura del pueblo andoke de Aduche -Gente Po'osié´* -.

El *pueblo andoke de Aduche -Gente Po'osié´* - es un pueblo indígena que ha resurgido luego de superar diversos factores ya mencionados, que se mantiene a través de los sistemas de conocimiento tradicional, que se ha enriquecido desde un proceso local y autónomo de reconstrucción, en donde no ha existido un acompañamiento del Estado ni actores externos, sino que ha ocurrido todo contrario; han intentado exterminarlos, por lo que han asumido una posición hermética hacia lo de afuera y han establecido alianzas estratégicas con los pueblos vecinos. Ahí está la *Gente Po'osié´* , con una estructura de gobierno - autoridad sólida, con un sistema de conocimiento tradicional que puede considerarse también sólido, teniendo en cuenta los antecedentes. A partir de ahí, ese conocimiento tradicional es el que nosotros valoramos porque nos permite un autodesarrollo y mantener nuestra identidad como pueblos indígenas de la amazonia.

He optado en la investigación por recurrir a conceptos propios antes que a conceptos ya creados por la academia sajona o eurocentrista. Si bien Mark Twain (2004), en respuesta a la ideología de citaria utilizada por los europeos para justificar la opresión de los aborígenes australianos ya decía que “existen muchas cosas jocosas en este mundo; entre ellas la noción del hombre blanco de que es menos salvaje que los otros salvajes”, el problema central del conocimiento modernista estriba en que los objetos del conocimiento (tales como los ensamblajes) por necesidad siempre desbordan los discursos y paradigmas que tratan de tomarlos, entenderlos, ordenarlos o domesticarlos (Law 2004; Latour 2005 en Verschoor/Torres 2016).

Considero que documentos y apreciaciones para la protección de los conocimientos tradicionales no dejan de tener una concepción colonialista. El ambientalismo que profesan los ambientalistas no es lo mismo que el conocimiento tradicional, aunque este sector de la ciencia cree que el conocimiento tradicional es una clase de ambientalismo. Lo cual, desde nuestra perspectiva indígena, no es posible. Por eso, la explicación de la visión propia, parte de las orientaciones y normas, es decir, de la *palabra de consejo* para

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES GENERALES

poder operar. Por lo tanto, podríamos decir que las comunidades indígenas por el acercamiento del contexto geográfico, tenemos un conocimiento que tras años de ensayos y error y de transmisión de ese *conocimiento sobre el uso de la biodiversidad es lo que nos hace ver diferentes*, porque nuestra metodología para hacer uso de todo lo que está a nuestro alrededor, de los animales, de los alimentos, la parte espiritual, tiene unas formas, un manejo que el mundo de afuera dice que es muy “ecológico”.

La forma en la que se nombran cada uno de los referentes de nuestra cultura indígena, la forma en la que se explica e interpreta la forma de vida de pobladores de nuestros territorios es una fuente básica para la construcción de instrumentos que permiten generar un marco conceptual y teórico desde donde se potencia la pervivencia de nuestras culturas, permite generar un cambio de visión como punto de partida para encontrar la respuesta a nuestros conflictos y conjuntamente construir una gran nación y una humanidad donde exista un diálogo lógico equilibrado entre diferentes culturas, donde la sociedad mayoritaria entienda los conceptos propios de nuestros pueblos indígenas. Ha sido ésta una oportunidad para considerar desde la academia, desde una visión local y propia, el tema de la protección de nuestros conocimientos tradicionales; que sobrepasan formalidades que al final de cuentas son las que definen las políticas que deciden nuestro futuro y de las que debemos hacer parte decisoria como pueblos indígenas.

Diversidad cultural, custodia de la biodiversidad

Las poblaciones indígenas especialmente, en la Amazonía nos identificamos con dos aspectos: biodiversidad y cultura. Bajo la perspectiva de nuestras poblaciones, un territorio sin cultura, es un territorio sin biodiversidad, con mayor degradación ambiental; mientras cuanto más se protege la cultura, mayor conservación de la biodiversidad, mayor preservación de la naturaleza. De tal forma, son nuestras culturas ancestrales las que a través de los conocimientos, innovaciones, prácticas tradicionales y la relación con el territorio, hemos contribuido a la conservación y uso sostenible de la biodiversidad; es por ello que las zonas mas ricas en biodiversidad (agua, bosques, fauna, alimentos y beneficios ambientales...) se encuentran dentro de nuestros territorios; en Colombia, parte de ellos son llamados “Resguardos Indígenas”.

La biodiversidad siempre ha contado con el acompañamiento de la diversidad cultural de diferentes pueblos que hemos mantenido sistemas propios, autónomos, libres, descentralizados de producción, que utilizamos, aprovechamos y regeneramos los recursos naturales del medio. La biodiversidad ha sido siempre un recurso común y local. Un recurso es propiedad común cuando existe un sistema social que asegura su utilización ajustándose a principios de justicia y de sostenibilidad. Ello implica compaginar derechos y responsabilidades de los usuarios, compaginar utilización con conservación y la existencia de un sentido de cooperación con la naturaleza en la actividad productiva, y de un espíritu de mutua correspondencia entre los miembros de la comunidad (Shiva, 2001). En este sentido, el mundo amazónico es un mundo desconocido y de la misma forma los son sus formas de justicia (Sánchez, 2010).

Desde la cosmovisión amazónica, nuestro mundo y nuestro concepto de mundo y de vida tiene mucho que ver con el relacionamiento de todo lo que nos rodea; es decir, con la *selva amazónica*. Por eso somos diferentes, con una cultura diferente que tiene afinidad con nuestro contexto geográfico; y dentro de ese contexto con particularidades. En palabras de *Jiyeroña*:

*“Biodiversidad es variedad de cosas que están dentro de este planeta tierra.
Dentro de esa variedad de cosas se forman los ecosistemas
y dentro de esos ecosistemas,
nosotros somos también diversidad de personas,
o sea de diferentes clanes,
diferentes razas, diferentes lenguas.*

*Nosotros somos parte de esa biodiversidad,
por esa razón,
nosotros los indígenas cuidamos esa biodiversidad,
porque somos parte de esa naturaleza.
De ahí salen nuestros nombres,
nuestros apellidos,
de todo lo que existe en ésta tierra,
de lo que existe en el cosmos,*

*de todas partes salen nuestros nombres,
pero primero salen los nombres de los clanes.*

*Eso es biodiversidad, por eso la cuidamos,
porque somos parte de ella”.*

Este ocasión, la investigación plasma en el manejo del medio ambiente mediante los conocimientos tradicionales del pueblo andoke de Aduche; pueblo que comparte un contexto geográfico con otros pueblos indígenas amazónicos, pero a pesar de ello, conserva sus particularidades. Es así como la diversidad cultural y la biodiversidad han tenido una evolución estructural conjunta y ese proceso es lo que ha permitido que el planeta continúe funcionando para la habitabilidad de toda la humanidad; de eso tenemos que ser todos conscientes y sobre ello consecuentes.

Vacíos jurídicos que afectan la protección de los conocimientos tradicionales

Valorando el Territorio como el conglomerado que significa la vida misma, el espacio físico-geográfico-espiritual que compromete la integralidad de la estructura y el sistema de los conocimientos tradicionales, que es nuestra marca de identidad colectiva como pueblos indígenas; si se realiza un barrido histórico de las decisiones políticas que se han tomado a nivel ambiental, podemos ver que la legislación que se aprueba a favor de nuestros pueblos indígenas se queda corta en la implementación.

En primer lugar el concepto de *biodiversidad* se acuña a partir de finales de los 80's, pero es a partir de los 90's cuando se comienza a utilizar con mas fuerza la palabra *biodiversidad*. Desde esa época hacia atrás se hablaba de *recursos naturales renovables* y *recursos naturales no renovables*. Cuando se firma el Convenio de Diversidad Biológica (CDB), que hoy en día en Colombia es la Ley 165 de 1994¹¹⁵, los países firmantes adquieren obligaciones; entre ellas Colombia debe reglamentar las “*Áreas Protegidas Indígenas*”¹¹⁶. Hasta la actualidad no ha sido posible expedir esa norma para nosotros, declarando nuestras propias áreas de conservación como sitios sagrados o resguardos;

115 Por la cual se aprueba el “Convenio de las Naciones Unidas sobre Diversidad Biológica”, hecho en Río de Janeiro el 5 de Junio de 1992; esta Ley se reglamenta por medio del Decreto Nacional 2372 de 2010.

116 Según el CDB, el término utilizado: “área protegida” se entiende un área definida geográficamente que haya sido designada o regulada y administrada a fin de alcanzar objetivos específicos de conservación.

sin lograr que se reconozcan nuestros territorios con la figura de áreas protegidas indígenas.

Aunque los pueblos indígenas y las instituciones ambientales del gobierno en el fondo tenemos un interés común que es la conservación y el medio ambiente; en la práctica, éste es un ejemplo donde se percibe claramente que el Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible (MADS) no tiene la intención de reconocer nuestros derechos fundamentales ni ceder facultades legales a nuestros pueblos indígenas; tanto es, que siete veces se ha roto la Mesa Permanente de Concertación (MPC)¹¹⁷ porque dicho Ministerio no ha querido reconocer algunos derechos, entre ellos, el reconocimiento de las Autoridades Indígenas como Autoridades Ambientales; tema que continúa siendo la piedra en el zapato para la reglamentación de la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial (LOOT).

En 1993 cuando se expide la Ley 99¹¹⁸ que crea el Ministerio de Medio Ambiente y se crean la Corporaciones Autónomas Regionales (CAR)¹¹⁹; en ese momento, los indígenas no estábamos pensando en eso, sino en cómo hacer para la reglamentación de las Entidades Territoriales Indígenas (ETI's). Sin embargo, el Art. 330 de la C.P. brinda unas funciones muy específicas a los "Consejos Indígenas"; específicamente en su No. 5 dice que éstos Consejos deben: "velar por la preservación de los recursos naturales". Al referirse a recursos naturales sin especificidad de si son renovables o no, se asigna un reconocimiento de rango constitucional a las autoridades indígenas como autoridades ambientales. Este derecho se viene exigiendo desde hace 26 años y se ha querido enlazar a las ETI's, pero 26 años después continúa quebrantándose y se ha quedado en medio de la informalidad.

117 El Decreto 1397 de 1996 crea: La Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas. Según su Art. 11: "La Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas tendrá por objeto concertar entre éstos y el Estado todas las decisiones administrativas y legislativas susceptibles de afectarlos, evaluar la ejecución de la política indígena del Estado, sin perjuicio de las funciones del Estado, y hacerle seguimiento al cumplimiento de los acuerdos a que allí se lleguen". Adscrita al Ministerio del Interior, cuenta con miembros permanentes como los demás Ministerios, Concejeros Presidenciales, Senadores y Ex-senadores indígenas, Organizaciones indígenas; además de las entidades veedoras.

118 "Por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA y se dictan otras disposiciones".

119 Título VI de la Ley 99 de 1993: "Las Corporaciones Autónomas Regionales son entes corporativos de carácter público, creados por la ley, integrados por las entidades territoriales que por sus características constituyen geográficamente un mismo ecosistema o conforman una unidad geopolítica, biogeográfica o hidrogeográfica, dotados de autonomía administrativa y financiera, patrimonio propio y personería jurídica, encargados por la ley de administrar, dentro del área de su jurisdicción, el medio ambiente y los recursos naturales renovables y propender por su desarrollo sostenible, de conformidad con las disposiciones legales y las políticas del Ministerio del Medio Ambiente." De ésta forma se da a las CAR la función principal de la administración del medio ambiente y los recursos naturales renovables en todo el territorio nacional.

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES GENERALES

Entonces, lo que ha quedado para nosotros como pueblos indígenas en la Ley 99 de 1993, es que tenemos funciones ambientales, igual que un alcalde o un gobernador. Sin embargo, la realidad es que ni los alcaldes en los municipios, ni los gobernadores en los departamentos son autoridades ambientales. Las autoridades ambientales en nuestras regiones, claramente, son las CAR; incluso, tienen jurisdicción dentro de nuestros territorios indígenas. Es decir, los pueblos indígenas, nuestras autoridades, nuestros territorios, estamos inmersos en las corporaciones ambientales porque nunca hubo un deslindamiento de funciones, no existe una voluntad política para un cambio de actitud con la que sea posible ese deslindamiento de funciones y éste ha sido el motivo por el que no ha posible que nos reconozcan a nosotros, a nuestras autoridades tradicionales como autoridades ambientales. *¿Por qué? Porque según el concepto de la Ley 99/93, autoridad ambiental significa, quien otorga el que da permiso ambiental, el que monitorea, el que asesora planes y programas de ordenamiento ambiental; mientras que en los pueblos indígenas decimos que queremos ser autoridad reconocida como autoridad ambiental, no para dar permisos sino para preservar, para controlar, para cuidar, como lo hemos venido haciendo ancestralmente, milenariamente.* En este aspecto tenemos una diferencia de conceptos y de intereses; tanto que el gobierno no ha cedido ni con presiones en la MPC y en la MRA, como tampoco en las movilizaciones indígenas que se han llevado a cabo en el departamento Cauca, donde dicho tema se ha puesto sobre la mesa. De esta forma, el gobierno no ha querido soltar esta función que ancestralmente nos corresponde.

Por otro lado la Sentencia T-236/2012 de la Corte Constitucional, que presenta un caso en el Departamento de Risaralda sobre un conflicto entre Jurisdicción Especial Indígena y Autoridad Ambiental, respaldada bajo el Art. 246¹²⁰ de la C.P (referente a la jurisdicción especial indígena); finalmente le da la razón al resguardo indígena, reiterando la autoridad propia, la autonomía y el derecho al territorio como derechos constitucionales fundamentales de nuestros pueblos indígenas. Por ello nadie, ni en este caso, la CAR, puede tomar decisiones ni acciones sobre los recursos que se encuentran dentro de los territorios indígenas. La Magistrada Maria Victoria Calle Correa, expresa en las consideraciones sobre la misma sentencia: “Considero que la sentencia T-236 de 2012 (M.P. Humberto Antonio Sierra Porto) representa una decisión relevante en materia de respeto a la jurisdicción especial indígena por dos razones. La primera consiste en que la

120 Artículo 246 de la C.P. “Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional”.

decisión aborda el tema de la aplicación del derecho propio en temas ambientales, lo que resulta de vital importancia para recordar que la jurisdicción especial indígena -al contrario de lo que acontecía en vigencia de la Carta Política de 1886-, no se agota en la sanción de pequeñas faltas, sino que es la manifestación más clara y relevante del Estado multicultural y el pluralismo jurídico defendidos por el constituyente de 1991. La segunda radica en que el manejo de tales cuestiones (ambientales) por parte de los pueblos indígenas posee un significado especial para la autonomía indígena, debido a la importancia que tiene el medio ambiente para la preservación de sus modos de vida.”

Es decir, que en la actualidad, los pueblos indígenas podemos de acuerdo a nuestros usos y costumbres, y avalados por esta sentencia hacer nuestro sistema regulatorio propio. Así lo marca la sentencia y así nuestra propia Ley de Origen, nuestra propia cultura, nuestra propia forma de usar el territorio, nuestra forma ancestral, así todo ello está permitido dentro la legalidad occidental. Sin embargo, para que éste sistema funcione lo más importante es escuchar las experiencias locales, conocer cómo se está trabajando en la bases y cuál es la realidad en las comunidades, integrar también lo que están diciendo las Áreas No Municipalizadas (ANM) al respecto y qué se está pensando sobre éste tema en la creación de las ETI's; ya que una de las funciones del concejo indígena es velar por la preservación de los recursos naturales, como dice la constitución política. Es importante hacer esa articulación porque es desde el territorio desde donde se ejerce la verdadera gobernabilidad, la verdadera autonomía.

Reflexión - propuesta

Para proteger el conocimiento tradicional debemos alcanzar el blindaje del territorio jurídicamente, más allá de las formas de uso de la tierra, tenemos que ampliar la concepción y buscar los mecanismos para que los gobiernos nos permitan la jurisdicción territorial propia, vivir con nuestras normas y costumbres y con una autonomía que nos permita autodesarrollarnos. Tenemos que hablar de una protección real de los territorios indígenas, tanto jurídica como política.

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES GENERALES

Entonces, como pueblos indígenas tenemos varios caminos que pueden permitirnos una mayor protección del territorio y una mayor autonomía de gobierno propio, por tanto, una mayor preservación de las estructuras y sistemas de los conocimientos tradicionales:

1. Encontrar la manera de lograr las “Áreas Protegidas Indígenas”. Aunque, para ello debemos ser sigilosos en las palabras y los conceptos. Porque, si nos referimos a “Sitios Sagrados” inmediatamente nos encaminan hacia la política de “sitios sagrados” del Ministerio de Cultura¹²¹, en la que ya existe un esquema organizado por el gobierno y que no tiene que ver con lo que estamos buscando. Si nos referimos a “Áreas Protegidas Indígenas” (reguladas por el Decreto 2372 de 2010), inmediatamente nos conducen hacia el “Sistema Nacional de Áreas Protegidas - SINAP”, que es un sistema que vincula desde fincas privadas hasta Reservas y Parques Nacionales Naturales. Si nos vinculamos en el Sistema Nacional Ambiental - SINA, que tiene una mayor envergadura que el SINAP, nos sometemos a políticas estatales y dejamos de conservar nuestra autonomía propia.

2. Luchar por una autonomía como autoridades públicas con muchas funciones. Es decir, que sería la misma autoridad indígena la que castiga, la que decide, la que ejecuta. La cuestión es que, la autoridad ambiental, vista desde la institucionalidad, es una autoridad vigilante, que funciona además, como un juez; y las autoridades ejecutoras son la gobernación y la alcaldía. Que de llegar las ejercer las funciones de autonomía en cuanto a autoridad ambiental, se deben establecer dentro de las organizaciones indígenas unos parámetros que establezcan quiénes ejercerían esa autoridad ambiental, pues lo que el gobierno plantea es que una misma autoridad no puede cumplir todas las funciones; aunque en la cultura indígena una misma autoridad sí puede cumplir todas las funciones. Por ejemplo, en la cultura un malokero que maneja un territorio es el que legisla, orienta, educa, cura, etc.

3. Lograr el reconocimiento de los “Sistemas Legales de Protección del Conocimiento Tradicional”; estos aún no han sido reconocidos por las normas legales de los Estados, convirtiéndose en un reto el reconocimiento del mismo. Los conocimientos tradicionales, se generan por las vías de hecho; es decir, primero se observa el hecho, después se produce la norma y al igual que el territorio, constituyen la base identitaria. En

121 El Ministerio de Cultura de Colombia cuenta con el Programa de conocimientos tradicionales y Sitios Sagrados que ha avanzado en una propuesta de lineamientos de política pública para la protección de sitios sagrados de pueblos indígenas. Además, cuenta con una Política de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial en Colombia, que se apoya en la Ley 1037 de 2006.

consecuencia, se debe abordar el tema del conocimiento tradicional, desde adentro, tener en cuenta las demandas de la comunidad, con categorías propias del conocimiento de los pueblos indígenas, identificando los códigos de intercambio de conocimientos dentro del pueblo indígena y los diferentes pueblos cercanos.

Estos son temas de fondo, que acarrearán alternativas económicas para nuestras comunidades indígenas de la amazonia colombiana, con opciones “conservacionistas” que pueden cubrir necesidades básicas y reales de la gente, de las familias; sin necesidad de que el Estado se plantee el ingreso de grandes empresas mineras y petroleras dentro de nuestros territorios, o la implementación de absurdos proyectos productivos que terminan fracasando y generando más efectos negativos que positivos. Es un tema que también tiene que ver con los pueblos indígenas aislados, con la protección a su territorio, que en muchas zonas comparten con nosotros. *Definir claramente quién desempeña las labores de autoridad ambiental dentro de los territorios indígenas*, no solo es un punto base respecto a la autonomía territorial indígena, sino que *es en sí mismo la estructuración jurídica de la protección al territorio que siempre hemos habitado*. Por ello, no podemos permitir que el diseño del manejo de nuestro territorio se plantee desde arriba hacia abajo; pues, si se analiza, la política de “áreas protegidas” o de “sitios sagrados”, no nos favorecen porque no cubre nuestras expectativas, no se garantizan nuestros derechos fundamentales de autonomía ni autodeterminación.

Las reflexiones sobre el camino que debemos buscar hacia nuestra autonomía, hacia una opción de protección al territorio, debe ir de la mano de un camino legal, como lo es la construcción de la política pública del CONPES Amazónico, de los espacios políticos que se han generado a los cuales enviamos a representantes de las organizaciones y comunidades, porque debe haber dolientes que defiendan claramente el tema frente a los diferentes actores institucionales. Este es un factor que se presenta como un vacío que tenemos en la construcción de la política pública amazónica. Por ejemplo, se logró vincular a representantes de las organizaciones indígenas dentro de las CAR (en CorpoAmazonia existen dos legados) para que fueran un enlace entre las comunidades y las CAR, y entre las CAR y la MRA, con el fin de que nos informen sobre la gestión que se realiza dentro de las Corporaciones Autónomas; pero finalmente éstos representantes se han dejado envolver en el sistema administrativo y trabajan más para el director de la CAR y no a favor de los pueblos indígenas ni de las necesidades y problemáticas que

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES GENERALES

presentamos. Por tanto esta estrategia, no ha causado efectos positivos. Motivo por el que para que ésta política pública pueda ser efectiva, *se debe trabajar más en el fortalecimiento de las bases, las autoridades locales e informar a las comunidades indígenas sobre los procesos*, de forma que contemos con la competencia para decidir sobre las políticas públicas de protección a nuestros territorios, a nuestra cultura, nuestro sistema de vida, nuestros ecosistemas, nuestras economías; de forma que se elaboren planes de acción que se puedan agrupar en una plataforma institucional y se puedan subir a los Planes Nacionales de Desarrollo - PND. *Esta discusión debe darse sobre unos parámetros de igualdad y no sobre una visión de globalidad donde impera un sistema dominante.* En este sentido, “la consulta a los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana constituye un proceso de adaptación a la vivencia local. Esto significa que es preciso dar un peso relativamente alto a las actividades tan cotidianas de manera que se logre la confianza, el respeto y los estrechos lazos de amistad entre unos y otros” (Acosta, 2008).

Por otro lado, para reivindicar el conocimiento tradicional para o para decir que es verdadero o falso, no existe ningún otro tipo de conocimiento que lo valide, ni la “ciencia formal” ni el conocimiento foráneo ni el conocimiento occidental. No, éste *tiene su propia estructura, su propio sistema* para definir cómo validar o invalidar apreciaciones teóricas sobre las cosas y apreciaciones que da el *consejo*. Esa *estructura, ese sistema, basados en mecanismos de acceso sagrados, en espacios, límites y canales con un control riguroso para el conocimiento*, es lo que se ha explicado en éste documento investigativo y creo con firmeza que la revisión y reivindicación del conocimiento tradicional se debe realizar desde el punto de vista de sus normas y hermenéutica propia, no desde concepciones foráneas; teniendo en cuenta que éste se valora, se construye y se reconstruye con cada pensamiento, cada palabra, cada acto.

Perspectivas para futuras investigaciones

- He entrado a exponer de dos puntos relevantes para la protección de las estructuras y sistemas de conocimiento tradicional: 1. Legislación y 2. Medio ambiente, desde la visión propia. Para lo que me remito siempre al Territorio. Como pueblos indígenas consideramos que: a) Cuando hablamos de legislación, hablamos de un cuerpo social que se constituye en imaginarios, en un espíritu, en

proyecciones comunitarias que nos unen e identifican, porque somos un sujeto comunitario, no un sujeto particular y esas proyecciones van desde lo espiritual hacia el espacio físico-terrenal y desde el espacio físico-terrenal hacia lo espiritual; b) Mientras defendemos derechos del medio ambiente, de la naturaleza o de la biodiversidad, reivindicamos unos derechos históricos que garantizan una reserva socio-ambiental y unos derechos fundamentales que contribuyen al beneficio de toda la humanidad; c) Aunque contemplamos unos derechos que garantizan una equidad, partimos de conceptos con diferentes significaciones en donde no se puede continuar llamando “desarrollo” al capitalismo o a la actudestrucción. Por ello, aunque existe una política de reconocimiento por nuestros derechos, debe continuar el desarrollo conceptual del contenido y alcance de nuestros derechos colectivos, desde una visión propia, para que nuestra reglamentación jurídica sea realidad a partir de instrumentos que sean respetados y validados por todos. Debe continuar haciéndose una revisión estructural desde adentro de nuestros pueblos, desde nuestra cultura y tradición, de si realmente la Constitución Política nos representa como colectivo indígena, hasta donde nos representa o de si esa legitimidad que se avaló en 1991 continúa con una vigencia. Se necesitan verdaderos compromisos para que los procesos avancen hacia nuestra autonomía y hacia un desarrollo sostenible para todos.

- Hemos participado activamente por la defensa de nuestros derechos fundamentales; hoy la protección de los conocimientos tradicionales debe verse como la protección de un derecho transversal a los derechos fundamentales y la forma más clara de demostrar que el Territorio es parte esencial de la vida de nuestros pueblos indígenas. Los conocimientos tradicionales y sus ramas conexas en el mundo moderno, como los recursos genéticos, la biotecnología, las patentes, los servicios ambientales, entre otros (conocimientos tradicionales asociados a la biodiversidad), son factores consustanciales a la gobernabilidad - autoridad de nuestros territorios indígenas, por tanto a la pervivencia de nuestras culturas. Estos conocimientos poseen características especiales y representan el soporte de nuestra identidad indígena, de nuestra vida. El debate sobre éstos temas está abierto y debe darse desde nuestra perspectiva como indígenas (lo cual no ha tenido lugar en ningún escenario) porque somos los principales afectados.

CONCLUSIONES Y CONSIDERACIONES GENERALES

- Cada uno de los espacios tradicionales y aspectos de manejo del medio ambiente del pueblo andoke de aduche -*Gente Po'osie* -, mencionados en éste documento, es un universo por explorar, puede enviarnos hacia múltiples direcciones y arrojar infinidad de datos que permitan comprender mejor las dinámicas de éste pueblo y de los pueblos indígenas amazónicos. Pero sobre todo, puede ayudarnos a entender como humanidad, porque como dice Jiyeroña: *“humano no significa tener esta figura, el humano se ve y se conoce por su identidad. Hoy, lo que se ha perdido y lo que se pierde cada día es la identidad humana, ya no actuamos como humanos, ya no hablamos como humanos, ya no vivimos como humanos, cada vez estamos mas perdidos”*. La historia profunda de cada clan, linaje, sitio sagrado, baile, canción, oración, fruta, semilla, animal, manejo de las épocas, rutas de tránsito, elementos sagrados, etc... sus conexiones, todo es digno, cada uno, de ser estudio de investigación. Este es el ejemplo del funcionamiento a grandes rasgos, de un solo pueblo indígena que maneja desde el pensamiento un gran territorio, y posee conocimientos profundos del manejo del medio ambiente.

Finalmente, *es fundamental la defensa del territorio, la conservación de la cultura propia, y la insistencia en la lucha diaria por la vida dentro de nuestros territorios; es decir, la permanencia cultural y de la diversidad de nuestra cultura es una estrategia de conservación y preservación de la biodiversidad, a su vez que, la conservación y la preservación de la biodiversidad son una estrategia de permanencia de la diversidad cultural y autonomía del Territorio. Solo de ésta manera se garantiza la protección de nuestros conocimientos tradicionales.* Este debe ser el punto de partida para cualquier debate.



Maloka Fisixi, parte interior / Fotografía, Lena Estrada

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abuelos del Amazonas y la Sierra Nevada de Santa Marta. *Renovación de la humanización. Encuentro de la palabra de origen para formar gente. Palabra de los ancianos del centro del amazonas y de la sierra nevada de santa marta en torno a la educación propia*. Bogotá - Colombia. 2000.

ACNUDH / AECID. *Directrices de protección para los pueblos indígenas en aislamiento y en contacto inicial de la Región Amazónica, el Gran Chaco y la Región Oriental de Paraguay. Resultado de las consultas realizadas por ACNUDH en la región: Bolivia, Colombia, Ecuador, Paraguay, Perú y Venezuela*. Ginebra. 2012.

ACOSTA, Luis Eduardo. *Sostenibilidad territorial y bienestar indígena: bases para el diseño de indicadores en la Amazonia colombiana*. Revista Colombia Amazónica. Ed. Instituto SINCHI, Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial de Colombia. 2008.

ALCOCER, Paulina. *Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss*. Art. Jornal de la société des americanistes. No. 88. 2002.

Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas / Tribales de los Bosques Tropicales / IWGIA / Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas / Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales. *Pueblos Indígenas, Bosques y Biodiversidad*. 1997.

ANDOKE, Hernando / Andoke, Delio / Andoke, Mario / Andoke, Henry / Andoke, Raquel. *Plantas medicinales de la gente de hacha*. Comps. Resguardo Indígena Andoke de Aduche / Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia / COE / Cooperazione Italiana. Ed. Impresol. Bogotá, Colombia. 2009.

ANDOKE, Iris / Castro, Hernán. *La vida de la chagra. Saberes y prácticas locales para la adaptación al cambio climático*. Ed. Tropenbos Internacional Colombia / UICN / SPDA / AECID. Comunidad Indígena El Guacamayo, Araracuara, Colombia. 2012.

ANDOKE ANDOKE, Levy. *Para volverse Gente regresaron al territorio de origen para dejar de ser Huérfano: reconstrucción social y territorial entre los Póosiño*. Tesis de pregrado, carrera de Antropología. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. 2011.

ANIVAL GUERRA, David de Jesús. *Reconocimiento y protección de los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas frente a terceros*. Revista Justicia No. 21. Universidad Simón Bolívar. Barranquilla - Colombia. 2012.

ARBELÁEZ DE TOBÓN, Lucía. *La jurisdicción especial indígena en Colombia y los mecanismos de coordinación con el sistema judicial nacional. Justicia de paz y derecho indígena: análisis y propuestas de coordinación*. Consejo Superior de la Judicatura de Colombia. Guatemala. 2004.

ARENDDT, Hannah. *La condición humana*. Ed. Paidós. Barcelona / México / Buenos Aires. 2007.

ANEXOS

ÁRHEM, Kaj / Cayón, Luis / Angulo, Gladis / García, Maximiliano (Comp.). *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la gente del agua*. Acta Universitatis Gothoburgensis / Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-. Bogotá. 2004.

Asociación de Autoridades Indígenas Zona Arica (AIZA). *El ser creador nos cuida y nos protege. Pensamiento educativo comunitario -PEC-*. Resguardo Predio Putumayo. 2010.

Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del Río Pirá Paraná (ACAIFI) / Fundación GAIA Amazonas. *Hee Yaia Godo ~ Bakari*. Bogotá – Colombia. 2015.

Asociación Plan de Salvaguarda. *Monifue Kai komuya uai. La construcción de la maloca del plan de salvaguarda. Hijos del tabaco, coca, yuca dulce y yagé*. Ed. Equipo Plan de Salvaguarda / OPIAC. Maloca comunidad Nimaira Naimeki Ibiri – Leticia (Amazonas). 2014.

AYLWIN, José O. *El Derecho de los Pueblos Indígenas a la Tierra y al Territorio en América Latina: Antecedentes Históricos y Tendencias Actuales*. Documento a ser presentado en la “Sesión del Grupo de Trabajo sobre la Sección Quinta del Proyecto de Declaración con especial énfasis en las formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural. Derecho a tierras y territorios” convocada por la Organización de Estados Americanos a celebrarse en Washington D.C. 2002.

AZCANRRUNZ, Beatriz. *El vivir bien como sentido y orientación de las políticas públicas. En: Vivir bien. Paradigma no capitalista*. Farah H., Ivonne / Vasapollo, Luciano (Eds.). Ed. Plural editores. La Paz - Bolivia. 2011.

AZICATH. *El Abuelo Tabaco. Plan de Vida y Ordenamiento de los Hijos de Tabaco, Coca y Yuca dulce*. Ed. Corpoamazonia / CODEBA / Fucai. 2008.

BANSART, Andrés. *De la ciencia política al compromisos político*. Instituto Altos Estudios de América Latina - Universidad Simón Bolívar. Caracas. 1997.

BARBERO, Jesús Martín / López de la Roche, Fabio / Jaramillo, Jaime Eduardo. *Cultura y globalización*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales. 1999.

BERDICHEWSKY, Bernardo. *Antropología social: Introducción. Una visión global de la humanidad*. Colegio médico de Chile. Departamento de salud pública. Lom Ediciones. Santiago. 2002.

BARTRA, Armando. *Biopiratería y Bioprospección*. Ed. Cuadernos agrarios, No. 21. México. 2001.

BERRAONDO, Mikel / Villán Durán, Carlos / MacKay, Fergus / Rodríguez-Piñero, Luis / Borraz, Patricia / García Alix, Lola. *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el sistema internacional de Naciones Unidas*. Aula de Derechos Humanos. Instituto Promoción de Estudios Sociales / IPES ELKARTEA. España. 2008.

BENGOA, José. *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los estados y los pueblos indígenas en América Latina en la última década*. División de desarrollo social. CEPAL. Santiago – Chile. 2003.

BERMÚDEZ, Laura Camila / Martínez, Omar Andrés / Méndez, Jesús. *Protección de los Conocimientos Tradicionales de las Comunidades Indígenas*. Ed. Universidad Nacional de los Andes. Bogotá. 1999.

Biopiratería, *Amazonia Última Llamada*. Titular: Divisa Red. Esp. 2002. Video.

Boletín No. 6. *Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial*. Ed. Instituto de Ciencia Política / Observatorio Legislativo / Fundación Konrad Adenauer Stiftung. Bogotá. 2004.

BORDEAU, Georges. *Método de la ciencia política*. Ed. Depalma. Buenos Aires. 1964.

BUSTILLO, Juan Manuel / Giraldo, Juan Federico. *II Informe de seguimiento a la aplicación en Colombia de las recomendaciones del relator especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas 2010 - 2013*. Comisión Colombiana de Juristas -CCJ- / Embajada de Noruega. Bogotá. Ed. Codice Ltda. Colombia. 2015.

Cabildo de la Parcialidad de Guambía. *Manifiesto guambiano. "Ibe namuiguen y ñimmereay guchá". Esto es los nuestro y para ustedes también.* Documento Cabildo de la Parcialidad de Guambía. Resguardo de Guambía -Silvia - Cauca. 1980.

Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano. *Plan de Vida del Pueblo Guambiano.* Ed. Cabildo del Pueblo Guambiano, Territorio Guambiano. Silvia - Cauca. 1994.

CAJIAO NIETO, Javier. *Se multiplica por 10 las balsas de minería sobre el río Caquetá entre 2012 y 2013.* El Espectador. 2 de Septiembre de 2013. Recuperado de www.elespectador.com

CALDAS, Andressa. *La regulación Jurídica del Conocimiento Tradicional: La Conquista de los Saberes.* Ed. ILSA. Bogotá. 2004.

CÁRDENAS GRAJALES, Gloria Inés. *El conocimiento tradicional y el concepto de territorio. Núcleo de Estudios, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária.* Revista NERA. Departamento de Geografia da Faculdade de Ciências e Tecnologia (FCT) da Universidade Estadual Paulista (UNESP). 2010.

CASEMENT, Roger. *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo. (Presentado a ambas Cámaras del Parlamento por orden de Su Majestad, Julio 1912)* Ed. Centro Amazónico de antropología y aplicación práctica / IWGIA. Lima. Perú. 2011.

CCELA / Universidad de los Andes. *Cantos infantiles de la comunidad andoque. Cuaderno pedagógico.* Bogotá. 1994.

CCELA / Universidad de los Andes. *Cartilla de alfabetización en lengua andoque. Cuaderno pedagógico.* Bogotá. 1992.

Censo General DANE 2005.

CHAPIN, Mac / Threlkeld, Bill. *Indigenous landscapes. A study in ethnocartography.* Ed. Center for the support native lands. 2001.

Comité Nacional de Conocimiento Tradicional. *Política para la protección, preservación, recuperación y fomento de los conocimientos tradicionales asociados a la conservación y uso sostenible de la biodiversidad en Colombia.* Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. Colombia. 2009.

Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo. *Convenio sobre la Biodiversidad Biológica.* Rio de Janeiro. 1992.

Conocimiento Tradicional y Biodiversidad. *Propuesta de política pública pluricultural para la protección de los conocimientos de los sistemas de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en Colombia.* Ministerio del Ambiente y Desarrollo Sostenible MinAmbiente, Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo -PNUD-. Textos: Jimenez Larrarte, Marcela. Bogota D.C. 2013.

CONPES Amazónico. *Hacia un CONPES INDÍGENA amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana.* Coordinación editorial: Carlos Gilberto Zárate Botía. - Leticia, Amazonas, Colombia / Ministerio del Interior y de Justicia / Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia / Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani / Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana OPIAC. 2012.

Constitución Política de Colombia de 1991. Ed. Temis. 1996.

Convenio 169 de la OIT. *Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.* 1989.

Convenio CIFISAM - PRONATA. *La chagra: un espacio de roles, aprendizajes y autoabastecimiento.* 2003.

CORREA, Francois. *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano.* Ed. Instituto Colombiano de Antropología / fondo FEN Colombia / Fondo editorial CEREC. Bogotá, Colombia. 1990.

ANEXOS

- CORREDOR, Blanca de. *La maloca*. Tesis de grado. Departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1986.
- CORVALAN DE CASTRO, María Eugenia. *El pensamiento indígena en Europa*. Ed. Planeta. Bogotá. 1999.
- DAGUA HURTADO, Abelino / Aranda, Misael / Vasco Uribe, Luis Guillermo. *Guambianos: Hijos del aroiris y del agua*. Ed. CEREC / Los Cuatro Elementos / Fundación Alejandro Angel Escobar / Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular. Colección Historia y Tradición Guambianas, Nº 5. 2015.
- DE LA CRUZ, Rodrigo. *Elementos para la protección sui generis de los conocimientos tradicionales colectivos e integrales desde la perspectiva indígena*. CAN / CAF. Caracas, Venezuela. 2005.
- DE LA HOZ, Nelsa. *Rito, relaciones sociales e identidad entre los andokes*. Simposio Ritual e Identidad, X Congreso de Antropología en Colombia, 2003.
- DE LA HOZ, Nelsa. *Diversidad Cultural del Sur de la Amazonia Colombiana*. Instituto Humboldt. 2005.
- Decisión Andina 391 de 1996. Comisión del Acuerdo de Cartagena. Sexagesimoctavo período ordinario de Sesiones de la Comisión. Caracas- Venezuela.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas y convenio 169 de la OIT. Ministerio de la Presidencia, República de Bolivia. 2007.
- DELGADO, Raúl. *Investigación Participativa Revalorizadora e Innovación Tecnológica. Enfoque Transdisciplinar en la Innovación de Saberes Agropecuarios*. AGRUCO / BioAndes. 2010.
- DEL PINO, Fermín / Lázaro, Carlos. *Visión de los otros y de si mismos*. Biblioteca de historia de América: 12. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 2005.
- Desarrollo rural, salud de base a través del uso de recursos locales en cuatro comunidades desplazadas de Colombia. (COE-UCODEP). Universidad Nacional de Colombia - Instituto Imani. 2009.
- Directiva Presidencial No. 01 de 2010. *Garantía para el derecho fundamental a la consulta previa de los grupos étnicos nacionales*. Colombia.
- Directiva Presidencial No. 10 de 2013. *Guía para la realización de la consulta previa*. Colombia.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro. *Informe del Taller de Socialización de Resultados de las Pruebas de Actividad Antimicrobiana de Plantas Medicinales del Pueblo Andoque*. Instituto amazónico de investigaciones -IMANI-, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. 2009.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro. "Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena". *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. Pp. 173-180. Editores: Juan José Vieco / Carlos Eduardo Franky / Juan Álvaro Echeverri. Ed. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia / Instituto Amazónico de Investigaciones-UN / Programa COAMA. 2000.
- ECHEVERRY, Juan Álvaro / Candre, Hipólito. *Tabaco Frío y Coca Dulce. Palabras del anciano Kínerai de la tribu cananguchal para sanar y alegrar el corazón de los huérfanos*. Bogotá, Colcultura. 1993.
- ESCOBAR, Arturo. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Universidad Mayor de San Marcos. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – Unidad de Postgrado. Lima - Perú. 2010.
- ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo construcción y deconstrucción del desarrollo*. Ed. Fundación editorial el perro y la rana. Caracas - Venezuela. 2007.
- ESCOBAR ROCA, Guillermo. *Introducción a la teoría jurídica de los Derechos Humanos*. Ed. Trama Editorial. Madrid. 2005.
- ESPINOZA ESPINOSA, Luisa Milena / Tombé Almendra, Lorenzo. *El territorio, origen del pensamiento jurídico del pueblo guambiano*. Universidad de Antioquia, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Trabajo de Grado para optar al título de Abogado. Medellín. 2005.

- ESPINOSA, Mónica. *Convivencia y Poder Político entre los Andokes*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. 2005.
- ESTRADA, Lena. *Uso de la biodiversidad enfocado en la seguridad alimentaria, medicina tradicional y recursos naturales en las AATI's ASOAINAM y CIMTAR*. Ed. ASOAINAM, CorpoAmazonia. 2014.
- ESTRADA, Lena. *Conocimiento tradicional y vínculo con el medio ambiente en el pueblo andoke de Aduche*. ICAA / U. de La Florida / U. Javeriana / U. Nacional de Colombia. 2015.
- ESTRADA ORTIZ, Gonzalo. *Noches Igaraparanaicas*. Ed. Artes gráficas. Cali. 1999.
- ESTRADA ORTIZ, Gonzalo. *Geografía de la comisaría especial del Amazonas*. Ed. Inspección General de Educación del Amazonas. Leticia - Colombia. 1973.
- Executive Secretary, Secretariat of the Convention on Biological Diversity. *Traditional knowledge and the Convention on Biological Diversity*. En: Protecting and Promoting Traditional Knowledge: Systems, National Experiences and International Dimensions. Twarog, Sophia / Kapoor, Promila (Eds). Ed. United Nations. New York and Geneva. UNCTAD / DITC / TED / 10. 2004
- FALS, Borda. *KAZIYADU, Registro del Reciente Despertar Territorial en Colombia*. Ed. Desde Abajo. 2001.
- FAREKATDE, Nolberto. *La Cultura de Tabaco y Coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera*. Tesis, Flacso Ecuador. 2004.
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico. *Geografía cultural. Tratado de Geografía Humana*. Pp. 220-243. Directores: Daniel Hiernaux / Alicia Lindón. Universidad Autónoma de México. Ed. Anthropos. México. 2006.
- FIGUEROA HUENCHO, Verónica. *Capital social y desarrollo indígena urbano: el caso mapuche*. Cuadernos Deusto de derechos humanos. Instituto de derechos humanos. Universidad de Deusto. Bilbao. 2010.
- FRANCO, Roberto. *Cariba Malo: Episodios de resistencia de un pueblo indígena aislado del Amazonas*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. 2012.
- FRANKY, Carlos Eduardo / Mahecha, Dany. "La territorialidad entre los pueblos de tradición nómada del noroeste amazónico colombiano". *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. Pp. 183-210. Editores: Juan José Vieco / Carlos Eduardo Franky / Juan Álvaro Echeverri. Ed. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia / Instituto Amazónico de Investigaciones-UN / Programa COAMA. 2000.
- Gaceta oficial del acuerdo de cartagena. *Decisión 391, Régimen Común sobre Acceso a los Recursos Genéticos*. No. 213. Lima. 1996.
- GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Ed. Siglo veintiuno editores. México. 2004.
- GALEANO, Gloria. *Estudios en la amazonia colombiana. Las palmas en la región de Araracuara. Vol. I – II*. Ed. Instituto de Ciencias Naturales. Universidad Nacional de Colombia / Fundación Tropenbos. Bogotá. 1992.
- GALLÓN GIRALDO, Gustavo. *Directiva Presidencial del Gobierno Nacional pretende regular el ejercicio del derecho fundamental a la Consulta Previa violando las obligaciones derivadas del Convenio 169 de la OIT ratificado por Colombia*. Boletín No. 4. Serie sobre el derecho a la consulta previa de pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes. Comisión Colombiana de Juristas -CCJ-. 2010.
- GARCÍA AMADO, Juan Antonio. *Sobre derechos colectivos. Dilemas, enigmas, quimeras*. Revista de la Academia Colombiana de Jurisprudencia, No. 318. 2001.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo. 1990.
- GARFINKEL, Harold. *Estudios de etnometodología*. México: Universidad Nacional de México -UNAM- / Universidad Nacional de Colombia -UN-. Bogotá. 2006.

ANEXOS

- GIDDENS, Antony. *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires. Amorrortu editores. 1987.
- GOFFMAN, Erving. *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1969.
- GOFFMAN, Erving. *Interacción Ritual*. Nueva York: Doubleday Anchor Books. 1967.
- GOMBAY, Nicole. *Making a Living: Place, Food, and Economy in an Inuit Community*. Ed. Purich Publishing Limited. Saskatoon SK. Canadá. 2010.
- GÓMEZ LÓPEZ, Augusto Javier (Comp). *Putumayo: la vorágine de las caucherías. Memoria y testimonio. Primera parte*. Informe del Cento Nacional de Memoria Histórica. Bogotá. 2014.
- GONZÁLEZ BERMÚDEZ, Jorge Luis. *Historia de la Amazonía*. Ed. Ministerio de Educación Nacional / Programa Fondo Amazónico / Coordinación de Educación del Amazonas / Fundación Caminos de Identidad. Bogotá. 1998.
- GONZÁLEZ, Gloria. *Apuestas y aprendizajes del "Programa Amazónico" en el Amazonas*. Universidad Nacional de Colombia. 2010.
- GRANELL TRIAS, Francisco. *La Exportación y los Mercados Internacionales*. Ed. Hispano Europea. Barcelona. 1974.
- GUYOT, Mireille. *La historia del mar de danta, el Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el noroeste amazónico*. Journal de la Société des Américanistes. Tome 66. www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1979_num_66_1_2173. 1979.
- HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Ed. Paidós. Barcelona. 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Ed. Trotta. Madrid. 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus. Madrid. 1987.
- HALL, Gillette / Patrinos, Harry Anthony. *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina 1994-2004*. Eds. Banco Mundial / Mayol S.A. Bogotá. 2006.
- HARDENBURG, Walter Ernest. *The putumayo. The devil's paradise. Travels in the peruvian amazon region and account of the atrocities committed upon the indians therein*. Ed. T. Fisher Unwin. London. 1912.
- HARRIS, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Ed. Alianza Editorial S.A. 2008.
- HECK FRANCO, Carmen / Ipenza Peralta, César A. *La realidad de la minería ilegal en países amazónicos*. Sociedad Peruana de Derecho Ambiental - SPDA. Lima. Perú. 2104.
- HERNÁNDEZ MORENO, Katia Susana: *La historia de vida: Método cualitativo*. Contribuciones a las Ciencias Sociales. www.eumed.net/rev/cccss/11/. 2011.
- HUANACUNI MAMANI, Fernando. *Vivir bien / buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Ed. Instituto Internacional de Integración. La Paz. Bolivia. 2010.
- HUENCHUAN NAVARRO, Sandra. *Mujeres Indígenas, conocimientos y derechos intelectuales*. Revista Austral de Ciencias Sociales No. 9. Valdivia. 2005.
- Industria y Comercio, Superintendencia. *Compendio de normas sobre propiedad industrial*. República de Colombia, Ministerio de Desarrollo Económico. 2002.
- INFIELD, Mark. *Cultural values: A forgotten strategy for building community support for protected areas in Africa*. Conservation Biology. Volumen 15. No. 3. 2001.

- ITURRALDE G., Diego / Stavenhagen, Rodolfo. (comps.) *Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley, en Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos. México. 1990.
- IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas; FPP, programa para los pueblos de los bosques y AIDSESP, Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana. *Derechos Indígenas y Conservación de la Naturaleza, asuntos relativos a la gestión*. 1998.
- JACANAMIJOY, Antonio. *Diálogo sobre comercio, propiedad intelectual y recursos biológicos y genéticos en América Latina*. COICA. 2001.
- JAMES, Ariel José / Guzmán Antonio (Miru Púu). *Masá Bëhkë Yurupary. Mito Tukano del Origen del Hombre*. Proyecto de investigación: "El chamanismo y la filosofía amerindia". Facultad de Derecho y Ciencia Política. Universidad Nacional de Colombia. Ed. Zahir. Bogotá D.C. 2003.
- JARA, Fabiola. *La miel y el aguijón. Taxonomía zoológica y etnobiología como elementos en la definición de las nociones de género entre los andoke*. In: Journal de la Société des Americanistes. Volume 82. 1996.
- KOCH-GRÜMBERG, Teodor. *Dos años entre los indios*. Ed. Universidad Nacional. Bogotá. 1995.
- KYMLICKA, Will. *La Política Vernacula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Ed. Paidós. Barcelona. 2003.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Barcelona, Ed. Paidós. 1995.
- LASPRILLA LÓPEZ, Victoria Andrea. *Conceptualización de la chagra andoque, aspectos culturales*. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas – Sinchi. 2016.
- LASPRILLA LÓPEZ, Victoria Andrea. *Chagras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena ticuna. San Sebastián de Los Lagos*. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia - Sede Amazonia / Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani. 2009.
- LANDABURU, Jon. "La lengua andoke". *Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva*. M.L. Rodríguez de Montes y S. González de Pérez (editores). ED. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 2000.
- LANDABURU, Jon / Pineda, Roberto. *Tradiciones de la Gente de Hacha, Mitología de los Indios Andokes del Amazonas*. Ed. Instituto Caro y Cuervo / UNESCO. 1984.
- LANDABURU, Jon / Pineda, Roberto. *Cuentos del diluvio de fuego*. Revista Maguaré No.1. Universidad Nacional de Colombia. 1981.
- LANDABURU. *La langue des Andoke (Amazonie colombienne)*. SELAF. París. 1979.
- LAPEÑA, Isabel. *Dicen que somos el atraso: propiedad comunal y agrobiodiversidad en el Perú*. Sociedad Peruana de Derecho Ambiental (SPDA). Cuadernos de Investigación No 5. Lima, Perú. 2012.
- LAUER, Matthew / Aswani, Shankar. *Indigenous ecological knowledge as situated practices: Understanding shers knowledge in the western Solomon Islands*. American Anthropologist. Volumen 111. No. 3. 2009.
- LEFF, Enrique. *La Geopolítica de la Biodiversidad y el Desarrollo Sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza*. Ed. Clacso. 2005.
- LEFF, Enrique. *Los derechos del ser colectivo y la reapropiación social de la naturaleza*. Construcción de los Derechos Ambientales y Colectivos en América Latina. Ed. PNUMA / CEIICH – UNAM. México. 2001.
- LEFF, Enrique. *Saber Ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. Ed. Siglo XXI editores. 2002.
- LEFF, Enrique / Bastida, Mindahi. *Comercio, Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*. Serie Foros y Debates Ambientales, 2. Ed. Programa de las Naciones Unidas

ANEXOS

- para el Medio Ambiente / Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas. 2001.
- LETUAMA, Pascual. *“Experiencia de ordenamiento territorial del río Mirití-Paraná”. Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. Pp. 173-180. Editores: Juan José Vieco / Carlos Eduardo Franky / Juan Álvaro Echeverri. Ed. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia / Instituto Amazónico de Investigaciones-UN / Programa COAMA. 2000.
- MACKAY, Fergus. *Guía para los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*. IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. 2002.
- MAKURITOFÉ, Vicente / Castro, Hernando. *Ciclo anual Muinaí. El ciclo del año empieza en el verano de gusano y termina en el enfriaje de canangucho. Propuesta Calendario ecológico anual muinaí. Comunidad indígena El Guacamayo, Clan Jurai y Geeyai*. Aracuaara, Medio Caquetá - Amazonia, Colombia. Tropenbos Internacional. Ed. La imprenta editores S.A. Bogotá. 2008
- MANCERA RODRÍQUEZ, Néstor Javier / Reyes García Otto. *Comercio de fauna silvestre en Colombia*. Revista Facultad de Agronomía de la Universidad Nacional de Colombia – Sede Medellín. Volumen 61. No. 2. 2008.
- Manifiesto Guambiano. *Por la defensa del patrimonio del pueblo Misak y los demás pueblos*. Autoridad ancestral del pueblo Misak. Territorio Wampia. 2010.
- MANHEIM, Jarol B. / Rich R.C. *Análisis político empírico. Métodos de investigación en ciencia política*. Ed. Alianza Editorial. Madrid. 1988.
- MARTÍ I PUIG, Salvador. *Sobre la emergencia e impacto de los pueblos indígenas en las arenas políticas de América Latina*. Documentos América Latina, CIDOB No. 2. Julio 2004.
- MARTÍNEZ ALIER, Joan. *De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular*. Ed. Icaria. 1992.
- MARTÍNEZ PEINADO, Javier. *El capitalismo global, Límites al desarrollo y la cooperación*. Ed. Icaria Antrazyt. 2001.
- MAX-NEEF, Manfred A. *Desarrollo a Escala Humana*. Ed. Icaria. 2006.
- McGREGOR, Deborah. *Traditional Ecological Knowledge*. Ideas: the Arts and Science Review, vol. 3, no. 1. Ed. Faculty of Arts & Science. University of Toronto. Canadá. 2006.
- Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. República de Colombia. *“Por la cual se certifica el cumplimiento de la función ecológica de la propiedad de la ampliación de los Resguardos Indígenas de Aduche y Monochoa”*. Resolución No. 677 del 17 de Abril de 2006.
- Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. República de Colombia. *“Por la cual se certifica el cumplimiento de la función ecológica de la propiedad de la ampliación del Resguardo Indígena de Predio Putumayo”*. Resolución 1947 del 29 de Septiembre de 2006.
- Ministerio del Ambiente y Desarrollo Sostenible -MinAmbiente- / Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo -PNUD-. *Conocimiento tradicional y biodiversidad. Propuesta de política pública pluricultural para la protección de los sistemas de conocimiento tradicional asociado a la biodiversidad en Colombia*. Textos: JIMENEZ LARRARTE, Marcela. Bogota D.C. 2013.
- Ministerio del Interior. República de Colombia. Proyecto de Decreto -S/N-: *“Por el cual se dictan las normas fiscales y demás, necesarias para poner en funcionamiento los territorios indígenas y su coordinación con las demás entidades territoriales en las áreas no municipalizadas de los departamentos de Amazonas, Vaupés y Guainía”*. 2016.
- MIRANDA URBINA, Gabriela. *Conocimientos tradicionales, folclore o expresiones culturales*. Revista judicial No. 107. Costa Rica. 2013.
- MONROY RODRÍGUEZ, Juan Carlos. *Régimen de Protección Socio Jurídica de los Conocimientos Tradicionales en Colombia*. Monografías de la Revista Propiedad Inmaterial No. 2. Centro de Estudios de Propiedad Intelectual. Ed. Universidad Externado de Colombia. 2006.

MORALES, Vladimir / Chirveches, Miguel. *Gestión sustentable de la diversidad biocultural. Estrategias y metodologías de incidencia política para vivir bien*. Ed. AGRUCO-BioAndes / Plural editores. Cochabamba - Bolivia. 2010.

MUELAS HURTADO, Lorenzo. *El derecho mayor a la constitución en Colombia*. D Quito. 2007.

MUELAS HURTADO, Lorenzo. *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH. Bogotá – Colombia. 2005.

MUELAS HURTADO, Lorenzo. *Ley 21 de 1.991 que ratifica el Convenio 169 de la OIT*, Fondo de Publicaciones del Senado de la Republica. Bogotá. 1997.

MURCIA RIAÑO, Diana Milena. *Revisión crítica del derecho a la consulta previa de proyectos y sus procedimientos*. Conflictos ambientales y territoriales en Colombia. Revista semillas. 2014.

NEMOGÁ SOTO, Gabriel R. *Acceso a Recursos Genéticos en América Latina y el Caribe: Investigación, Comercialización y Cosmovisión Indígena*. UICN-PNUMA / GEF-ABS-LAC. Quito. Ecuador. 2014.

NEMOGÁ SOTO, Gabriel R. *Investigación genética y política sobre biodiversidad: espacios para el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural*. Colección resultados de investigación. Ed. Ibañez Editores. Bogotá. Colombia. 2013.

NEMOGÁ SOTO, Gabriel R. *La necesidad de integrar las cosmovisiones indígenas en los sistemas de protección de los conocimientos tradicionales. Hacia un enfoque de la diversidad biocultural*. FMAM / PNUMA. 2013.

NEMOGÁ SOTO, Gabriel R. *Registro de conocimientos colectivos asociados a la biodiversidad. Seis estudios de caso en América Latina y el Caribe: acceso a recursos genéticos y distribución de beneficios*. M. Rios y A. Mora (Eds.) UICN-PNUMA / GEF-ABS-LAC. Quito. Ecuador. 2013.

NEMOGÁ SOTO, Gabriel R. *Propuesta Técnico - Jurídica para la protección de los Conocimientos Tradicionales*. Ed. PLEBIO / UNIJUS / Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. 2007.

NEMOGÁ SOTO, Gabriel R. *Régimen de propiedad sobre recursos genéticos y conocimiento tradicional*. Revista Pensamiento Jurídico No. 15. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho Ciencias políticas y Sociales. 2002.

ÑAUPAS PAITÁN, Humberto / Mejía Mejía Elías / Novoa Ramírez Eliana / Villagómez Paucar Alberto. *Metodología de la investigación. Cuantitativa – cualitativa y redacción de la tesis*. Ed. De la U. Bogotá. 2014.

OLSON, Mancur. *La lógica de la acción colectiva*. Ed. Limusa. México. 1992.

ONU. *Protocolo de Nagoya sobre acceso a los recursos de participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de su utilización a convenio sobre la diversidad biológica*. Texto y anexo. Secretaría del convenio sobre la diversidad biológica. Montreal. Québec. Canadá. 2011.

ONU / RIO+20. *Declaración de la Conferencia Internacional de Pueblos Indígenas sobre Desarrollo Sostenible y Libre Determinación*. Conferencia Internacional de los Pueblos Indígenas Río+20 sobre el Desarrollo Sostenible y la Libre determinación. Río de Janeiro. 2012.

ONU. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los pueblos indígenas*. 2008.

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). *Propiedad intelectual y recursos genéticos, conocimientos tradicionales y expresiones culturales tradicionales*. Ginebra. 2015.

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). *Propiedad Intelectual y Expresiones Tradicionales o del Folclore*. Folleto No. 1. Ginebra. 2005.

ANEXOS

PACHÓN, Ximena. *Introducción a la Colombia amerindia - Páez*. Instituto Colombiano de Antropología - ICANH. Ed. Presencia. Bogotá. 1987.

PAPADOPOLO, Midori. *El nuevo enfoque internacional en materia de derechos de los pueblos indígenas*. Universidad Rafael Landívar. Guatemala. 1995.

PASCUAL TRILLO, José Antonio. *El Arca de la Biodiversidad (De Genes, Especies y Ecosistemas)*. Ed. Celeste Ediciones. Madrid. 1997.

PERAFÁN, CARLOS. *Análisis de los recursos naturales de la tierra, CLAN. El concepto de uso cultural de la tierra*. Ed. BID – EPFL. 2004.

PEYSER ALCIATURI, Alexia. *Desarrollo, Cultura e Identidad: El caso del mapuche urbano en Chile. Elementos y estrategias identitarias en el discurso indígena urbano*. Ph.D. Thesis. Universidad Católica de Louvain. 2003.

PINEDA, ROBERTO. *La Casa Arana en el Putumayo. El caucho y el proceso esclavista de indios*. Revista Credencial Historia. Edición 160. Bogotá – Colombia. 2003.

Plan Estratégico para la Diversidad Biológica 2011-2020 y las Metas de Aichi “*Viviendo en armonía con la naturaleza*”. Un marco de acción de diez años para todos los países y las partes pertinentes para salvar la diversidad biológica y mejorar sus beneficios para las personas. CDB / PNUMA / ONU / AICHI.

PREUSS, Konrad Theodor. *Religión y Mitología de los Uitotos*. Ed. Universidad Nacional. 1994.

PUTNAM, Robert. *Making democracy work*. Princeton University Press. 1994.

PUYANA MUTIS, Aura María. “*Burocracias y comunidades indígenas en la amazonia glocal colombiana*”. *Ecología Política de la Amazonia*. Ed. Universidad Nacional de Colombia / ILSA / Ecofondo. Bogotá. 2009.

RAFI. *Casos de biopiratería, muestras de sangre de indígenas en el extranjero, incluidos el pueblo misak de Silvia Cauca, en el Instituto Nacional de Salud de los Estados Unidos. Denuncias según el informe de la Fundación Rural Internacional*. 1996.

RAFI / PNUD. *Conservación de conocimientos autóctonos: integración de dos sistemas de innovación*. Estados Unidos. 1994.

RED CBDC - Latinoamericana, Red de Conservación de la Biodiversidad Campesina. *Las curadoras de semilla. La privatización del Conocimiento. ¿Leyes internacionales versus protocolos campesinos?*. Revista, Biodiversidad, sustento y culturas. Redes, amigos de la tierra (Monte Video Uruguay) y GRAIN (Barcelona España). No. 47. 2006.

REICHEL, Elizabeth / Von Hildebrand, Martín. *Vivienda indígena: función socio-política de la maloca*. Revista PROA. Bogotá. 1985.

Resolución 0068 de 2002. *Por la cual se establece el procedimiento para los permisos de estudio con fines de investigación científica en diversidad biológica y se adoptan otras determinaciones*.

Resolución 620 de 1997. *Por la cual se delegan algunas funciones contenidas en la Decisión 391 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena y se establece el procedimiento interno para tramitar las solicitudes de acceso a los recursos genéticos y sus productos derivados*.

REY, Germán. *Cultura y desarrollo humano: unas relaciones que se trasladan*. Revista Digital de Cultura Pensar Iberoamérica. N°0. OEI. 2002.

RIFKIN, Jeremy. *El Siglo de la Biotecnología*. Ed. Paidós. 2009.

RIVERA, Jose Eustacio. *La Vorágine*. Edición crítica Flor María Rodríguez - Arenas. Ed. Stockcero. USA. 2013.

- RODRÍGUEZ, Carlos Alberto. *Monitoreos comunitarios para el manejo de los recursos naturales en la Amazonia colombiana. Volumen I. Cartografía local*. Tropenbos Internacional. Ed. La Imprenta Editores S.A. Bogotá. 2010.
- RODRÍGUEZ, Carlos Alberto. *Sistemas agrícolas - Chagras y seguridad alimentaria. Volumen II. Cartografía local*. Tropenbos Internacional. Ed. La Imprenta Editores S.A. Bogotá. 2010.
- RODRIGUEZ, Carlos Alberto. *La nueva maloca para el desarrollo sostenible en la Amazonia. Revista Colombia Amazónica*. Ed. Instituto SINCHI, Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial de Colombia. 2008.
- RODRIGUEZ, Carlos / Van der Hammen, Clara. "Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos en el Bajo Caquetá". *La Selva Humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Pp. 189-225. Editor: Francois Correa. Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC. Bogotá. 1990.
- RODRÍGUEZ, Garavito / Orduz, Natalia. *La Consulta Previa: dilemas y soluciones*. Documentos Dejusticia. Ed. Antropos. Bogotá. 2012.
- RODRÍGUEZ, Ismael. *Técnicas de Investigación documental*. Ed. Trillas. Madrid. 2006.
- ROYERO, Ramiro. *Seminario nacional de OMPI sobre propiedad intelectual, conocimientos tradicionales y recursos genéticos*. Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), Ministerio de Relaciones Exteriores de Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar. Quito. 2001.
- SÁNCHEZ Botero, Esther. *Aproximación desde la Antropología Jurídica a la Justicia de los Pueblos Indígenas*. El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia, Cap. XV, Tomo II. Ed. Colciencias / ICANH / Universidad de Coimbra / Universidad de los Andes / Universidad Nacional de Colombia / Siglo del Hombre Editores. 2001.
- SÁNCHEZ, Enrique / Pardo, María del Pilar y otros. *Protección del Conocimiento Tradicional. Elementos conceptuales para una propuesta de reglamentación -El caso de Colombia-*. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt. Bogotá. 2000.
- SCHAEFER, Carol. *La voz de las trece abuelas. Ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Ed. Luciérnaga. Barcelona. 2008.
- SCHLEGELBERGER SJ, Bruno. *Los arhuacos en defensa de su identidad y autonomía. Resistencia y sincretismo*. 2a edición. Ed. CEJAS. Berlín. 2016.
- Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. *Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica*. Canadá. 2011.
- SHANE, Greene. *¿Pueblos Indígenas S.A.? La cultura como política y propiedad en la bioprospección farmacéutica*. Ed. Revista Colombiana de Antropología. 2006.
- SHIVA, Vandana. *Biopiratería, el saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Ed. Icaria Antrazyt. 2001.
- SUKHWANI, Asha. *La protección de los conocimientos tradicionales y de los recursos genéticos en la OMPI y en el CDB*. Revista sobre patrimonio cultural: regulación, propiedad intelectual e industrial. Ed. Universidad de Málaga. España. 2012.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los pueblos indígenas y sus derechos. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas*. UNESCO. México. 2008.
- TARROW, Sidney. *El Poder en movimiento*. Ed. Alianza. Madrid, 1997. TIBÁN, Lourdes. *El Concepto de Desarrollo Sustentable y los Pueblos Indígenas*. Instituto Científico de Culturas Indígenas "RIMAY". Boletín No. 18. 2000.

ANEXOS

- TIBÁN, Lourdes. *El Concepto de Desarrollo Sustentable y los Pueblos Indígenas*. Instituto Científico de Culturas Indígenas "RIMAY". Boletín No. 18. 2000.
- TOBASURA ACUÑA, Isaías. *TLC, Movimientos Sociales y Futuro de la Amazonía*. Revista Departamento de Desarrollo Rural, Universidad de Caldas. 2005.
- TOBÓN, Marco Alejandro. "La mejor arma es la palabra". *La Gente de centro - kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá - Araracuara 1998 - 2004*. Tesis de grado. Maestría en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonia. 2008.
- TOBÓN FRANCO, Natalia. *Un enfoque diferente para la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas*. Universidad del Rosario. Bogotá. Colombia. 2007.
- TORO VANEGAS, Esaú. *Fenología y producción de frutos de mauritia flexuosa L.f. en cananguchales del sur de la amazonia colombiana*. Tesis presentada para optar el título de magister en bosques y conservación ambiental. Universidad Nacional de Colombia. 2014.
- TOVAR PINZÓN, Hermes. *La economía de la coca en América Latina. El paradigma colombiano*. Revista Nueva Sociedad No. 130. Bogotá. 1994.
- Tropenbos Internacional Colombia / Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza. *Prácticas tradicionales para adaptación a las variaciones del clima en la Amazonia colombiana. Contribución de los conocimientos y prácticas tradicionales y ancestrales a la adaptación al cambio climático*. Bogotá D.C. Colombia, 2011.
- TUSÓN VALLS, AMPARO. *El análisis de la conversación: entre la estructura y el sentido*. Estudios de Sociolingüística: Lenguas, sociedades e culturas. Facultat de Ciències de l'Educació. Universitat Autònoma de Barcelona. 2002.
- Uso sostenible de recursos de la biodiversidad para su incorporación a mercados verdes: Gente de Centro. Ed. Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI / Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial. 2008.
- URBINA, Fernando. *Las Palabras del Origen*. Ed. Ministerio de Cultura. Bogotá. 2010.
- URBINA, Fernando. *Diijoma. El hombre serpiente águila*. Ed. Convenio Andrés Bello. Bogotá. 2004.
- URBINA, Fernando. *Las hojas del poder, relatos sobre la coca entre los uitotos y muinanes de la Amazonia colombiana*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. 1992.
- URBINA, Fernando. *Amazonia, Naturaleza y Cultura*. Ed. Banco de Occidente. Bogotá. 1986.
- URTEAGA, Luis. *La Economía Ecológica de Martínez Alier*. Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, No. 7. Documents d'Anàlisi Geogràfica. 1985.
- UZEDA V. Andrés. *Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo*. Revista de Ciencias Sociales Traspatis. Ed. UMSS / FACSO / CISO / AGRUCO / PLURAL. 2009.
- VAN der HAMMEN, Maria Clara. *El Manejo del Mundo, Naturaleza y Sociedad entre los Yukuna de la Amazonia Colombiana*. Ed. Tropenbos Colombia. 1992.
- VARGAS, Ivan Darío. *Sistemas de Conocimiento Ecológico Tradicional y sus Mecanismos de Transformación: El caso de una chagra Amazónica*. Tesis de Maestría en Biociencias y Derecho. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá D.C. 2011
- Varios autores. FMI, Banco Mundial y GATT. *50 años bastan, El libro del Foro Alternativo. Las otras voces del planeta*. Ed. Talasa. 1995.
- VASCO, Luis Guillermo. *Contra el saqueo de la biodiversidad*. Noticias desde el Senado. Boletín No. 8. Acceso a los recursos genéticos. Bogotá. 1997.

VERSCHOOR Gerard / Torres, Camilo. *Mundos equivocados: cuando la “abundancia” y la “carencia” se encuentran en la Amazonía colombiana*. Íconos. Revista de Ciencias Sociales. No. 54. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Académica de Ecuador. Quito. 2016.

VIECO, Juan José / Franki, Carlos Eduardo / Echeverry, Juan Álvaro. *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. Ed. Universidad Nacional de Colombia, Sede Leticia; Instituto Amazónico de Investigaciones-UN; Programa COAMA. 2000.

VON HILDEBRAND, Martín / Brackelaire Vicents. *Guardianes de la selva. Gobernabilidad y autonomía en la Amazonia Colombiana*. Ed. COAMA / Unión Europea. Bogotá. 2012.

WHIFFEN, TOMAS. *The northwest Amazon. Notes of some months spent among cannibal tribes*. Constable and Company Ltd. London. 1915.

WOODLEY, Ellen. *Lessons learned from the projects. En: Biocultural diversity conservation: A global sourcebook*. Luisa / Woodley, Ellen (Eds.) Ed. Earthscan. Londres, Inglaterra. 2010.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. *Sensibilización intercultural para la coordinación jurisdiccional*. Consejo Superior de la Judicatura / Escuela Judicial Rodrigo Lara Bonilla / Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2005.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. *Transición Nacional, reconfiguración de la diversidad y génesis del campo étnico*. Revista Pensamiento Jurídico No. 15. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho Ciencias políticas y Sociales. 2002.

ZAPATA TORRES, Jair. *Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 2010.

WEB's

www.biodiv.org: Convenio de Biodiversidad Biológica.

www.comunidadandina.org.co: Comunidad Andina de Naciones.

www.corteconstitucional.gov.co: Corte Constitucional de Colombia.

www.crihu.org/2012/09/la-leyorigen.html: Consejo Regional Indígena del Huila -CRIHU-.

www.elespectador.com: Periódico El Espectador.

www.flacso.org.ec: FLACSO - Ecuador.

www.humboldt.org.co: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt.

www.iwgia.org/esp: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas – Iwgia.

www.mincomercio.gov.co: Ministerio de Comercio, Industria y Turismo.

www.rafi.org: Rural Advancement Foundation International

www.secretariassenado.gov.co: Congreso de la República de Colombia.

www.semillas.org: Corporación Grupo Semillas

www.wipo.int: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual.

www.wwf.org.co/colombia: Foro Mundial para la Naturaleza.

ANEXOS

www.grain.org/es/article/entries/1241-misak-ley: Organización Internacional Grain.

SENTENCIAS DE LA CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA

T-049/2013. M.P. Luis Ernesto Vargas Silva

T-236/2012. M.P. Humberto Antonio Sierra Porto.

T-025/2004. M.P. Manuel José Cepeda Espinosa.

T-652/98. M.P. Carlos Gaviria Díaz.

SU-510/98. M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz.

SU-039/97. M.P. Antonio Barrera Carbonell.

C-139/96. M.P. Carlos Gaviria Díaz.

T-496/96. M.P. Carlos Gaviria Díaz.

T-349/96. M.P. Dr. Carlos Gaviria Díaz.

C-104/95. M.P. Hernando Herrera Vergara.

T-007/95. M.P. Antonio Barrera Carbonell.

C-519/94. M.P. Vladimiro Naranjo Mesa.

C-027/93. M.P. Simón Rodríguez Rodríguez.

C-486/93. M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz.

T-188/93. M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz.

T-380/93. M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz.

SU383/03. M.P. Alvaro Tafur Galvis.

LEYES EN COLOMBIA

Ley Misak. Cabildo indígena del resguardo de guambia. Territorio Ancestral Misak, Silvia Cauca - Colombia, 12 de agosto de 2007. En Grain, 26 de enero de 2.009. <https://www.grain.org/es/article/entries/1241-misak-ley>

Ley 1551 del 6 de Julio de 2012. *Por la cual se dictan normas para modernizar la organización y el funcionamiento de los municipios.* Colombia.

Ley 1381 de 2010. *Por la cual se desarrollan los artículos 7°, 8°, 10 y 70 de la Constitución Política, y los artículos 4°, 5° y 28 de la Ley 21 de 1991 (que aprueba el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales), y se dictan normas sobre reconocimiento, fomento, protección, uso, preservación y fortalecimiento de las lenguas de los grupos étnicos de Colombia y sobre sus derechos lingüísticos y los de sus hablantes.* Colombia.

Ley 1152 de 2007. *Por la cual se dicta el Estatuto de Desarrollo Rural, se reforma el Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, Incoder, y se dictan otras disposiciones.*

Ley 1037 de 2006. *Por medio de la cual se aprueba la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”, aprobada por la Conferencia General de la Unesco en su XXXII reunión, celebrada en*

París y clausurada el diecisiete (17) de octubre de dos mil tres (2003), y hecha y firmada en París el tres (3) de noviembre de dos mil tres (2003).

Ley 397 de 1997. Por la cual se desarrollan los Artículos 70, 71 y 72 y demás Artículos concordantes de la Constitución Política y se dictan normas sobre patrimonio cultural, fomentos y estímulos a la cultura, se crea el Ministerio de la Cultura y se trasladan algunas dependencias.

Ley 165 de 1994. Por el medio de la cual aprueba el “Convenio sobre la Diversidad Biológica”, hecho en Rio de Janeiro el 5 de julio de 1.992. Colombia.

Ley 160 de 1994. Por la cual se crea el Sistema Nacional de Reforma Agraria y Desarrollo Rural Campesino, se establece un subsidio para la adquisición de tierras, se reforma el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y se dictan otras disposiciones.

Ley 99 de 1993. Por la cual se crea el Ministerio del Medio Ambiente, se reordena el Sector Público encargado de la gestión y conservación del medio ambiente y los recursos naturales renovables, se organiza el Sistema Nacional Ambiental, SINA y se dictan otras disposiciones. Colombia.

Ley 21 de 1991. Por medio de la cual se aprueba el Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, adoptado por la 76a. reunión de la Conferencia General de la O.I.T., Ginebra 1989.

Ley 89 de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada.

Ley 23 de 1982. Régimen general de derechos de autor.

DECRETOS EN COLOMBIA

Decreto 2333 de 2014. Por el cual se establecen los mecanismos para la efectiva protección y seguridad jurídica de las tierras y territorios ocupados o poseídos ancestralmente y/o tradicionalmente por los pueblos indígenas acorde con lo dispuesto en los artículos 13 y 14 del Convenio número 169 de la OIT, y se adicionan los artículos 13, 16 y 19 del Decreto número 2664 de 1994.

Decreto 2613 de 2013. Por el cual se adopta el Protocolo de Coordinación Interinstitucional para la consulta previa.

Decreto 2372 de 2010. Por el cual se reglamenta el Decreto Ley 2811 de 1974, la Ley 99 de 1993, la Ley 165 de 1994 y el Decreto Ley 216 de 2003, en relación con el Sistema Nacional de Áreas Protegidas, las categorías de manejo que lo conforman y se dictan otras disposiciones.

Decreto 3012 de 2005. Por el cual se crea la Mesa Regional Amazónica para los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana y se dictan otras disposiciones.

Decreto 309 de 2000. Por el cual se reglamenta la investigación científica sobre diversidad biológica.

Decreto 1320 de 1998. Por el cual se reglamenta la consulta previa con las comunidades indígenas y negras para la explotación de los recursos naturales dentro de su territorio.

Decreto 1396 de 1996. Por medio del cual se crea la Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y se crea el programa especial de atención a los Pueblos Indígenas.

Decreto 1397 de 1996. Por el cual se crea la Comisión Nacional de Territorios Indígenas y la Mesa Permanente de Concertación con los pueblos y organizaciones indígenas y se dictan otras disposiciones.

Decreto 1088 de 1993. Por el cual se regula la creación de las asociaciones de Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas.



Fisi Yooná , compañero de viaje / Fotografía, Lena Estrada

Narraciones de la Gente Po'osio

Mafesíka, el origen de la piedra y el diluvio

Contada por:
Fisixi
Fisi O'defəá
Pidanəj

“Para nosotros los andoke el origen es en Mafesíka. Es el centro del territorio de nosotros, eso fue lo primero, esa fue la primera tierra, el primer mundo, ahí nació el hombre andoke, ahí se formó la tierra de la nada, y el creador dijo:

-Aquí, en ésta primera tierra es donde nos vamos a recuperar o donde vamos a organizar de nuevo la humanidad.

Ahí los dueños pusieron los nombres a todo, dieron la palabra, la primera palabra, y dijeron:

-Este es nuestro principio: el Territorio.

Y dijeron que nos llamamos y que somos Po'osio .

Para nosotros ésto, éste es el territorio, porque para el resto del mundo entero, como lo conoce el hombre blanco, el territorio no es lo mismo que para nosotros.

El primer hombre fue Nənefí, vivía en una maloka con su familia en Mafesíka. De su gente se iba a formar la noche, el diluvio y la piedra. La mujer de Nənefí fue quien formó las águilas de almidón de yuca, luego formó pericos y luego otros animales, para comérselos. El almidón lo dejó en una rama, ahí el almidón se fue convirtiendo en águila. El águila tuvo dos hijos, una hembra y un macho. Al principio los hijos del águila comían pájaros pequeños, pero después comenzaron a comerse a los niños de la

comunidad. La gente estaba preocupada y decidieron tenderle una trampa al águila. Para engañar al águila envolvieron un chinchorro en un árbol y lo amarraron ahí. La gente le dijo al águila:

-Ahí hay unos pericos envueltos. Vaya por ellos para que le dé de comer a sus hijos.

El águila fue, haló el chinchorro pero no pudo sacarlo del árbol porque estaba muy duro. Cuando volvió a su nido no encontró a los hijos porque el jaguar aprovechó el momento para robárselos. Sindi -el jaguar- se robó a los hijos del águila para comérselos y los llevó a la maloka. Cuando ya se los habían comido, Sindi -el jaguar- le dijo al águila que metiera la pata por la cumbre de la maloka para entregarle los hijos. El águila hizo lo que le pidieron y en ese momento entre todos los que habían en la maloka, le amarraron la pata con una sogá y se la halaron hasta que se la arrancaron.

El águila, triste y enojado, se fué volando, desde M̄f̄esík̄ hasta Batú Fisiá. Mientras volaba, de las gotas de sangre que iba botando de la pata que le habían arrancado se formaron las piedras.

-Para que se machuquen los que me arrancaron las patas, pensó.

Se fué desde M̄f̄esík̄. Cuando llegó hasta Batú Fisiá y se sentó a la orilla del chorro, tapó todo el Río Caquetá con las alas y represó el agua para hacer un diluvio.

Por eso llovía todo el tiempo y se inundó todo el territorio. Duró lo que dura el invierno, seis meses. Durante el invierno los animales sufren y se ahogan, porque ellos eran los que en ese tiempo eran gente y el águila los castigó.

El Águila fue la que inventó o creó la piedra, por eso el clan de águila -Kadannj̄ Siēh̄ - tiene que mandar entre nosotros, porque simboliza la piedra. Se llama M̄f̄esík̄ o cerro del llanto se llama así porque ahí el águila perdió a sus hijos, lloró y envió el diluvio”.

I'hea, los hermanitos que sobrevivieron al diluvio

“I'hea son dos hermanitos que se quedaron huérfanos. Ellos tenían papá y mamá. Un día, la mamá de los hermanitos regañó al marido, al papá de ellos, por la comida -casabe y tucupí-, porque él comía mucho; por eso el papá se desapareció y nunca volvió. Los hermanitos regañaron a la mamá, y ella también se desapareció. Así se quedaron huerfanitos, vivían con los otros que habían en la maloka, pero ya no tenían papá ni mamá.

Antes todos vivían en una sola maloka en M̄f̄esík̄. Cuando empezó a llover sin parar, cuando iba a ser el diluvio, cerraron la maloka y la forraron con mucho barro, ahí se encerró la gente para protegerse y salvarse.

Llamaron a todos para que entraran a la maloka, pero los dos huerfanitos eran muy traviosos, no hacían caso, y como no tenían papá y mamá que estuvieran pendientes... cerraron la maloka y no alcanzaron a entrar. Por traviosos, por no hacer caso, por eso los dejaron por fuera de la maloka en la creciente, cuando forraron la maloka con barro. Ellos se quedaron jugando fuera de la maloka.

El río empezó a subir y los hermanitos empezaron a subir la loma, o sea, la maloka que estaba forrada de barro. Iban subiendo a la punta de la loma, de M̄f̄esík̄. Cuando llegaron ahí, como no dejaba de llover, ellos sembraron un árbol e iban subiendo en él mientras el río subía, para no ahogarse.

Después de que se acabó el diluvio, bajaron y se reunieron otra vez con la gente y contaron cómo vivieron y cómo sobrevivieron.

Fueron los que se dieron cuenta cómo fue la noche, como creció el río, cómo mermó, cómo llegó el casabe, la guara, la pava, los tubérculos venenosos, cómo aclaró. Ellos son los conocedores, los sabios después del diluvio. Los huerfanitos eran Kadannj̄ Siēh̄ -Gente de Águila-. Antes del diluvio eran todos gente, el pensamiento viene de allá, es lo que hoy se utiliza; después del diluvio se volvieron animales, porque siempre han sido animales. Los hijos son los que vuelven a ser humanos.

Cuando el río merma, los I'hea empiezan a pedir el casabe a la mamá. La madre de los I'hea les tiraba casabe desde arriba, del cielo; pero uno de ellos no le daba al hermano. La madre le daba casabe al menor pero no al mayor. El hermano mayor se dio cuenta de que el otro no le compartía casabe.

Una noche se quedó despierto mientras el hermano menor dormía y le pidió casabe a la madre para comer danta. La madre le mandó mucho casabe, pero una de las tortas que cayó, se formó en guara; otras se volvieron hongos; otras se volvieron tubérculos del monte, pero de los venenosos, que son la comida de la guara.

Por eso la guara se relaciona también con el veneno. Una guara si ha comido de ese tubérculo venenoso y muerde a alguien, esa persona se puede morir.

El hijo pidió casabe para comer danta y era mentira; por eso ella mandó la maldad, la guara, los hongos y los tubérculos venenosos”.

Los animales y sitios sagrados

“M̄fēsík̄ es el origen de la humanidad. Pero hay otra loma donde fue el origen de los animales y desde ahí surgen los que se volvieron animales. Hay muchas lomas y muchos sitios, pero ellos se volvieron animales porque actuaban mal, hacían maldades, lo hijos de ellos formaron la maldad... y nacieron los nombres de lo puntos. Cada loma, cada sabana, cada río tiene sus hijos, y cuando alguien pasaba por ahí, si se portaba mal lo convertían en animal, porque cada uno conoce su territorio. Así quedamos las personas con pensamiento de formar la humanidad. Hasta ahí es el cuento de los animales, así ellos quedaron convertidos en animales, como tigre, boa, espanto, todos así. Así la persona que conoce el dueño de cada punto es el que está en contacto con el dueño de la loma o sabana, digamos... y como conocen a esos dueños, por eso se hacen los pagos, para que esos dueños no le hagan daño a la gente, para que el tigre no se lo coma, para el diablo no lo espante, las culebras no molesten a la humanidad. Por eso se dice:

-Ese es el territorio de nosotros o de ellos -los animales-.

Porque ellos lo saben manejar, lo saben controlar, porque si uno no es dueño del territorio, si uno no conoce, entonces uno no es perteneciente a ese territorio, si uno no conoce puede suceder cualquier cosa, como en otras partes, que se lo come un tigre, que se lo come una boa, es por eso, porque no conoce el territorio. Cuando uno dice:

-Este es nuestro territorio.

Es porque uno sabe desde el comienzo, desde el principio hasta ahora; así la gente vive bien en un territorio, la gente casi no se muere, porque saben defenderse”.

***Jxyak̄* : la chagra del sol y la luna**

Contada por:
Kejk̄
Tañe

“Primero *Jxyak̄* si era la chagra del sol y la luna, que eran hermanos. Por esa chagra pasa el río por debajo de la tierra. La Luna y el Sol tenían una cuñada. Cuando el Sol iba por ahí, cuando estaba mambeando, de noche, había una persona que iba y tocaba a la mujer del Sol, a la cuñada de la Luna. Entonces la cuñada de la Luna, le dijo al marido, al Sol:

-No se quién me viene a tocar de noche, ya estoy aburrida con eso, como es oscuro, no puedo ver.

Entonces el Sol le dijo:

-Haga una cosa a partir de ahora: prepare pintura negra y la deja debajo de la hamaca. Cuando se acerque esa persona, usted se unta la mano de pintura y le acaricia la cara; para ver quién es.

Así fue...

Entonces, el Sol ya sabía y se fue. Cuando vino la Luna a tocar a la mujer del Sol, ella sintió que venía una persona y ya tenía la totuma dentro de la hamaca, la tenía en la mano, ahí estaba la pintura. La Luna vino y la abrazó. Cuando la abrazó ella no dijo nada. Cuando la abrazó le tocó la cara y él se fue. Al rato llegó el sol y le preguntó:

-¿Ya vino?

Ella contestó:

- Sí. Ya está pintado.

El Sol dijo:

-Bueno, vamos a ver mañana quién va a amanecer pintado. Cuando amaneció, la Luna tenía en la cara los dedos de la mujer del Sol pintados. Por eso cuando hay Luna llena, ahí se ven los dedos de la mujer pintados, esa es la mancha que tiene la Luna.

Por eso fue que ellos comenzaron a pelear entre hermanos, por la mujer del Sol. Entonces, después de que pasó eso, el Sol se fue a la chagra, cogió una piña, piña pequeña roja, esa que apenas se está formando, la metió en un hueco de un palo, arriba de un árbol, la convirtió en un guacamayito (guacamaya pequeña), fué otra vez a la maloka y le dijo a la Luna:

-¡Yo encontré un hijo de un guacamayo!

-¿Donde?

-Allá en la chagra, en la orilla de la chagra. ¡Vamos!, ¡vamos a buscarlo!, ¡vamos a sacarlo de ahí!.

-¡Bueno!... Dijo la Luna.

Y se fueron juntos. Cuando llegaron el Sol puso un palo para subir al árbol y le dijo a la luna:

-Suba por aquí... tóquelo y lo agarra. Ahí está adentro de ese palo.

La Luna subió al palo y decía que sólo alcanzaba a tocar la cabeza y que no podía cogerlo. Se bajó otra vez del palo y le dijo al Sol:

-No. No se puede. Yo mejor voy a abrir un hueco por la mitad.

El Sol le dijo:

-¡No! Agáchese y meta su cabeza.

La Luna subió otra vez, se agachó, metió la cabeza y en ese momento el Sol quitó el palo por donde subió el hermano y que él mismo había puesto. La Luna se cayó al hueco del otro palo, dentro del palo, allá se cayó el muchacho. El Sol hizo caer a la Luna en ese hueco. Esa fué la cárcel de la Luna. Es el nacimiento de la cárcel.

Cuando estaba ahí la Luna, los pájaros carpinteros eran los que le ayudaban. Hicieron un huequito y por ahí le llevaban agua y frutas. Ellos le ayudaron a salir de ahí haciendo un hueco grande; el pájaro carpintero mas grande destapó el árbol. La Luna estaba muy flaco.

Ese hueco del palo era donde estaban los guacamayos porque esa es su casa, ahí se llama: Adu Píkó.

Cuando sale la luna, el palo como estaba cortado, se cae al río y se convierte en piedra con forma de zanja o canal que es por donde suben los pescados y se forma Adu Fisía.

Después de que la luna sale del hueco, se le aparece una sombra, la sombra lo abrazó y se le apareció después como balso (palo). La luna le dijo:

-Entonces usted es gente, entonces usted va a ser el origen del clan de fantasma.

Mandó a Ko-oi a tumbar el palo y Ko-oi le dió forma de mujer para que fuera su pareja. Cuando tumbaron el palo y mientras labraban la mujer, las astillas salieron por el aire, salían volando; esas astillas se convirtieron en pájaros guácharos, lo primero que botó y que salieron al aire. Lo segundo que botó y caía al río, se volvieron peces sabaletas colinegros. Por eso el clan de fantasma es el clan de balso también.

Cuando la Luna salió del hueco de ese palo, cuando ya estaba en libertad, se acordó que el hermano lo hizo sufrir mucho y pensó:

-Ahora me voy a desquitar.

Fue a buscar a la mamá, le llevó pescado y comieron con mucho ají. El Sol no pescaba, era perezoso, no comía nada, vivía sentado con la mujer, comían huevos de piojos con casabe, eso comían.

Cuando la mamá se fue a la chagra se encontró con el Sol y la mujer. Allí ellos vieron que ella tenía el ají lleno de trozos de pescado. Entonces, el Sol le dijo a la mamá:

-Ayyyy... mamá, ¡Quién te trajo tanto pescado!

-Mi hijo me trajo.

El Sol pensó:

-¿Cómo llegó aquí mi hermano?

Y le preguntó a la mamá:

-Y... ¿Donde está su hijo?

-Por allá se fue... Respondió ella señalando un remanso cerca.

Entonces, el Sol cogió huevos de avispa, los puso en el ají y le dijo a la mamá:

-Mamá, su ají se engusanó con ese pescado que usted tiene ahí. Mire, como hay de gusanos.

-Bueno, entonces yo me voy a botar esto al agua. Dijo ella.

-Bueno, vaya bótelo.

Y se fué la mamá a botar el ají. Luego el Sol y la mujer fueron a recoger el pescado y se lo comieron.

Después volvieron y el Sol le preguntó a la mamá:

-Bueno mamá, dígame: ¿Dónde cogieron el pescado?

En eso llegó el otro hijo, la Luna. El Sol le preguntó:

-¿Qué es lo que ustedes comen?

-¡Jum! Mucho pescado hay por ahí. Hay mucho pescado. Si quiere vamos, le dijo la Luna al Sol.

La Luna había cogido balso y con el rayador de la mamá, lo rayó e hizo un tapón de balso en un remanso que está en el Chorro de Aracuara, para que el remanso se secara. Cuando le hizo la trampa al hermano Sol con ese tapón, de ese balso el dorado brincó, fue el primer pescado que salió de ahí, de las astillas. Hizo un verano duro, duro... él vivía ahí, y le dijo al hermano:

-Vamos a barbasquear.

El Sol no pensaba que el hermano le fuera a hacer algo malo. Cuando se comenzaron a morir los pescados el Sol estaba en medio remanso, él se paró encima del tapón y brincó de ese tronco a la tierra; entonces ese tronco saltó, se salió del hueco y cayó ese pedazo de balso en el remanso del Sol que hay una piedra grande. De ahí salió agua, porque eso se reventó y se lo llevó río abajo. En ese tiempo dicen que el remanso estaba más lejos. Ahí el Sol se ahogó, se murió. El Sol nunca salió.

De ahí sale mi nombre: Tañe. De cuando el Sol estaba parado en la mitad del remanso. Así de la historia van saliendo los nombres, desde ahí se piensa:

-Así voy a bautizar a los hijos.

Eso hacían nuestros papás. Hoy estamos volviendo a comenzar.

Por eso no se juega con los cuñados, es malo, trae problemas".

Acrónimos

AATI's: Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas

ACAIP: Asociación de Capitanes y Autoridades Tradicionales Indígenas del Río Pirá Paraná

ACILAPP: Asociación de Autoridades Tradicionales y Cabildos de los Pueblos Indígenas del Municipio de Leguízamo y Alto Resguardo Predio Putumayo

ACNUDH: Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos

ADPIC: Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionados con el Comercio

AICO: Autoridades Indígenas de Colombia

AISO: Autoridades Indígenas del Sur-occidente

AIZA: Asociación de Autoridades Indígenas Zona Arica

ANM: Áreas No Municipalizadas

AZICATCH: Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera

AZIPA: Consejo Indígena de Puerto Alegría

CAR: Corporaciones Autónomas Regionales

CCJ: Comisión Colombiana de Juristas

CDB: Convenio de Diversidad Biológica

CDDHHPI: Comisión de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas

CEP: Centro de Estudios Públicos

CIFISAM: Centro de Investigación Formación e Información para el Servicio Amazónico

CIMPUM: Consejo Indígena Mayor del Pueblo Murui

CLAN: Cultural Land Use Analysis

CNPC: Consejo Nacional de Patrimonio Cultural

CNTI: Comisión Nacional de Territorios Indígenas

COICA: Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica

COIDAM: Confederación Indígena del Alto Amazonas

COINZA: Consejo Indígena Zona Arica

COINPA: Consejo Indígena de Puerto Alegría

CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador

CONPES: Consejo Nacional de Política Económica y Social

CONTCEPI: Comisión Nacional de Trabajo y Concertación de Educación para Pueblos Indígenas

COZICH: Consejo Zonal Indígena de la Chorrera

CP: Consulta Previa

CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca

CRIHU: Consejo Regional Indígena del Huila

CRIMA: Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas

DAIRM: Dirección de Asuntos Indígenas Rrom y Minorías

DANE: Departamento Administrativo Nacional de Estadística

DNUDPI: Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

EIB: Escuela Intercultural Bilingüe

ETI's: Entidades Territoriales Indígenas

FAO: Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (por sus siglas en inglés)

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia

FNUB: Foro de las Naciones Unidas sobre Bosques

ICANH: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

IGC: Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore

INCODER: Instituto Colombiano de Desarrollo Rural

INCORA: Instituto Colombiano de la Reforma Agraria

INDERENA: Instituto Nacional de Recursos Naturales

LOOT: Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial

MADS: Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenible

MEN: Ministerio de Educación Nacional

MINCULTURA: Ministerio de Cultura

MPC: Mesa Permanente de Concertación

MRA: Mesa Regional Amazónica

ODS: Objetivos de Desarrollo Sostenible

OIA: Organización Indígena de Antioquia

OIT: Organización Internacional del Trabajo

OMPI: Organización Mundial de la Propiedad Intelectual

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia

OPIAC: Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana

OREWA: Organización Embera Wounnan del Chocó

OZINDE: Organización Zonal Indígena del Encanto

PANI: Asociación de Autoridades Indígenas del Pueblo Miraña y Bora del Medio Amazonas

ANEXOS

PND: Plan Nacional de Desarrollo

PNN: Parques Nacionales Naturales de Colombia

PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

POT: Plan de Ordenamiento Territorial

RAFI: Rural Advancement Foundation International

SGP: Sistema General de Participaciones

SINA: Sistema Nacional Ambiental

SINAP: Sistema Nacional de Áreas Protegidas

SLT: Sistemas Legales Tradicionales

UNCTAD: Organización de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo

UNESCO: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

UPRA: Unidad de Planificación de Tierras Rurales y Usos Agropecuarios

WIPO: World Intellectual Property Organization

Relación de tablas y figuras

Metodología

- Tabla No 1. Etapas de la investigación (Elaboración propia)..... 26
 - Tabla No 2. Matriz para caracterización del Resguardo Andoke de Aduche respecto a la protección del conocimiento tradicional..... 31
 - Tabla No 3. Matriz para caracterización del Resguardo Andoke de Aduche respecto a la protección del conocimiento tradicional..... 32
 - Tabla No 4. Preguntas base por categorías (Elaboración propia)..... 34
 - Tabla No 5. Preguntas base por categorías (Elaboración propia)..... 35
 - Tabla No 6. Preguntas base por categorías (Elaboración propia)..... 36
- III
- Tabla No 7. Yetárafue / Yohafise para mujeres (Elaboración propia)..... 136
 - Tabla No 8. Yetárafue / Yohafise para hombres (Elaboración propia)..... 137
 - Tabla No 9. Yetárafue / Yohafise para niños (Elaboración propia)..... 138
 - Figura 1. Fases de la Chagra. Desde la socala al rastrojo, dibujo de Iris Andoke (2009). Tomado de: “*La vida de la chagra*” (2013)..... 149
 - Figura 2. Ilustración Diego Román. Imagen tomada de: “*Sistemas agrícolas – chagras y seguridad alimentaria*” de la Fundación Tropenbos (2010)..... 151
 - Figura 3. Calendario ecológico sikuani. Póster (2010)..... 152
- IV
- Tabla No 10. Población Andoke de Aduche (Elaboración propia)..... 168
 - Tabla No 11. Clanes sobrevivientes a las caucherías (Elaboración propia)..... 171
 - Tabla No 12. Mujeres que volvieron (Elaboración propia)..... 181
 - Tabla No 13. Hombres que volvieron (Elaboración propia)..... 184
 - Figura 4. Organización actual del Pueblo Andoke (Elaboración propia)..... 196
 - Tabla No 14. Jefe y capitanes actuales del pueblo andoke (Elaboración propia)..... 197
 - Tabla No 15. jdiá Pueblo Andoke – Jefes Kadannj Siehé (Clan Gavilán) (Elaboración propia)..... 199
 - Tabla No 16. Hijos de Yíñekx y Pa'fó – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 200
 - Tabla No 17. Hijos de Fisixi – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 200
 - Tabla No 18. Hijos de Fisi O'defeá – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 201
 - Tabla No 19. Hijos de Fa'danatái – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 202
 - Tabla No 20. Hijos de Pa'sitaná – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 202

- Tabla No 21. Hijos fallecidos de Yiñekx y Pa'fó – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 203
- Tabla No 22. Hijos de Heñediei y Fiodieikn – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 203
- Tabla No 23. Hijos de Bx'kai – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 203
- Tabla No 24. Hijo de Sn'diei y Kx'tighekn - Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 204
- Tabla No 25. Hijos de Mi'noej Kadannj y Paetaikn - Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 204
- Tabla No 26. Descendencia de Pisei Kadannj – Kadannj Siehé (Elaboración propia)..... 204
- Tabla No 27. To'beq Siehé - Clan Venado Pardo (Elaboración propia)..... 206
- Tabla No 28. Brujos, curanderos, sabedores To'beq Siehé (Elaboración propia)..... 207
- Tabla No 29. Hijos de Tqfiñefei y Duusenakn - To'beq Siehé (Elaboración propia)..... 207
- Tabla No 30. Integrantes Kxatá Siehé -Clan Canangucho- en To'beq Siehé
-Clan Venado Pardo- 208
- Tabla No 31. Abuelos de Pidannj - Ø'taihakn - Nn'ka (Elaboración propia)..... 208
- Tabla No 32. To'beq Siehé - Clan Venado Pardo en la actualidad (Elaboración propia)..... 209
- Tabla No 33. Hijos de Pidannj y Fiohehekn – To'beq Siehé (Elaboración propia)..... 210
- Tabla No 34. Hijos de Yoañej – To'beq Siehé (Elaboración propia)..... 211
- Tabla No 35. Hijos de Nn'ka y Elías – To'beq Siehé (Elaboración propia)..... 213
- Tabla No 36. Hijos de Nn'ka y Feroqi (Elaboración propia)..... 214
- Tabla No 37. Hijos de O'sixi - To'beq Siehé (Elaboración propia)..... 215
- Tabla No 38. Hijos de In' tafie y Hiikn - I-x Øhe (Elaboración propia)..... 219
- Tabla No 39. I-x Øhe - Clan Sol (Elaboración propia)..... 219
- Tabla No 40. Hijos de Tañe y Keikn - I-x Øhe (Elaboración propia)..... 220
- Tabla No 41. Hijos de Heñqpodie y Yusenaiikn - I-x Øhe (Elaboración propia)..... 220
- Tabla No 42. Hijos de Doañei taie - I-x Øhe (Elaboración propia)..... 220
- Tabla No 43. Hijo de Pa'añej y Bo'ikn - I-x Øhe (Elaboración propia)..... 221
- Tabla No 44. Hijos de Mijdi y Fijikofokn - I-x Øhe (Elaboración propia)..... 221
- Tabla No 45. Hijos de Hemadoikoe y Sedieikn - Eda Øhe (Elaboración propia)..... 223
- Tabla No 46. Hijos de He' pæyoe - Eda Øhe (Elaboración propia)..... 223
- Tabla No 47. Hijos de Yoekaj - Eda Øhe (Elaboración propia)..... 224
- Tabla No 48. Hijos de Bu'ñefei - Eda Øhe (Elaboración propia)..... 224
- Tabla No 49. Hijos de Foañej y Duedukn - Bacorofi Siehé (Elaboración propia)..... 225
- Tabla No 50. Hijo de Heñqpiokoe - Bacorofi Siehé (Elaboración propia)..... 225
- Tabla No 51. Hijo de Su'hafie - Bacorofi Siehé (Elaboración propia)..... 225
- Figura. Gráfico tran generacional Kadannj Siehé - To'beq Siehé
- I-x Øhe - Bacorofi Siehé (Elaboración propia)..... 228
- Figura. Gráfico tran generacional Eda Øhe - Gente de Arriera (Elaboración
propia)..... 229

V

- Figura. Autoridad. Tomado de AZICATCH..... 232
- Figura. Gobierno. Tomado de AZICATCH..... 233
- Tabla No 52. Trabajos desde el pensamiento ancestral (Elaboración propia)..... 235
- Tabla No 53. Sitios Sagrados Po'osie (Elaboración propia)..... 239
- Tabla No 54. Personajes Míticos Po'osie (Elaboración propia)..... 240
- Tabla No 55. Orden de los Bailes Andoke (Elaboración propia)..... 249
- Tabla No 56. Bailes Peaxesí (Elaboración propia)..... 270
- Tabla No 57. Bailes Pofie (Elaboración propia)..... 270
- Tabla No 58. Épocas en el territorio andoke (Elaboración propia)..... 271
- Figura. Calendario de bailes andoke (Elaboración propia)..... 277

Relación de mapas

I

- Mapa 1. Ubicación del Resguardo Andoke de Aduche.
Elaborado por Tropenbos por Internacional Colombia (1993).
Base cartográfica del Instituto Agustín Codazzi. Tomado de: “La vida de la chagra” (2013)..... 54
- Mapa 2. Resguardo Predio Putumayo. Imagen de Mural en el Internado
de Escuela Primaria en La Chorrera – Amazonas..... 54
- Mapa 3. Delineación completa del Resguardo Andoke de Aduche.
Elaborado por Tropenbos por Internacional Colombia (1993).
Base cartográfica del Instituto Agustín Codazzi. Tomado de: “La vida de la chagra” (2013)..... 55

ANEXOS

IV

- Mapa 1. Localización y organización de las malokas del pueblo andoke con sus respectivos jefes y clanes. Zona de trabajo (Elaborado por Fisi Yooná , 2016)..... 191
- Mapa 2. Localización y organización de las malokas del pueblo andoke con sus respectivos jefes y clanes. Zona de trabajo (Elaborado por Fisi Yooná , 2016)..... 192

Relación de fotografías

Fotos de la portada:

- Vista aérea del Amazonas / *Fotografía, Lena Estrada*
- Mapa realizado por Fisi Yooná (fondo)
- Maloka Kejká y Tañe / *Fotografía, Lena Estrada*

- Cernidor aimeni de masa de yuca / *Fotografía, Lena Estrada* 8
- Pa'añeí, Tañe y Fisixi / *Fotografía, Lena Estrada*..... 13
- Petroglifos Aracuara / *Fotografía, Lena Estrada*..... 16
- Kejká y Nn'ka / *Fotografía, Lena Estrada*..... 23
- Fisi O'defeá y Juzikuri / *Fotografía, propia*..... 44
- Aracuara sobre el Río Caquetá / *Fotografía, Lena Estrada*..... 46
- Canoa sobre el Río Aduche / *Fotografía, Lena Estrada*..... 76
- Chorro de Aracuara / *Fotografía, Lena Estrada*..... 123
- Mujer Andoke y niños en preparación de alimentos / *Fotografía, Lena Estrada*..... 137
- Joven Andoke remando sobre el Río Caquetá / *Fotografía, Lena Estrada*..... 138
- Niños en la Maloka de Nn'ka / *Fotografía, Lena Estrada*..... 139
- Chagra en fase de tumba / *Fotografía, Lena Estrada*..... 148
- Chagra en fase de producción / *Fotografía, Lena Estrada*..... 148
- Maloka Nn'ka, parte exterior / *Fotografía, Lena Estrada*..... 153
- Maloka Fisixi, parte interior: Tu'sí (en primer plano), mambeadero (a la izquierda), espacio social (en el centro) y espacio femenino (al fondo) / *Fotografía, Lena Estrada*..... 153
- Maloka Fisixi -Las hamacas- / *Fotografía, Lena Estrada*..... 165
- Mujer recogiendo hoja de coca en la chagra / *Fotografía, Lena Estrada*..... 230
- Atardecer sobre el Río Caquetá / *Fotografía, Lena Estrada*..... 282
- Maloka Fisixi, parte interior / *Fotografía, Lena Estrada*..... 295
- Fisi Yooná , compañero de viaje / *Fotografía, Lena Estrada*..... 310

Relación de personas entrevistadas

RELACIÓN DE PERSONAS ENTREVISTADAS							
No.	NOMBRE	NOMBRE TRADICIONAL	TRADUCCIÓN	PUEBLO	CLAN	TRADUCCIÓN CLAN	UBICACIÓN EN LA COMUNIDAD
1	Hernando Andoke	Fisixi	Final de la piedra ó punta de piedra	Andoke	Kadanni Siehe'	Gavilán	Cacique Pueblo Andoke
2	Rodolfo Andoke	Fisi O'defeá	Monte de piedra	Andoke	Kadanni Siehe'	Gavilán	Médico Tradicional – Líder Linaje Blanco
3	Mario Andoke	Pidonaj	Venado despedazado	Andoke	To'beq Siehe'	Venado	Jefe de Clan
4	Milciades Andoke	Tañe	Rayo directo del sol	Andoke	I-x Øhe'	Sol	Jefe de Clan
5	Irene Andoke	Keika'	Gavilán sentado	Andoke	Kadanni Siehe'	Gavilán	Malokera
6	Raquel Andoke	Naka	Venado prensado en la trampa	Andoke	To'beq Siehe'	Venado	Malokera
7	Oscar Román	Enokai Kuyodo	Loro real del clan mafafa	Uitoto Nipode	Enokayai	Mafafa de semilla roja	Jefe de Clan – Médico Tradicional
8	Tomás Román	Enokaroki	Planta joven o verdosa de la mafafa de pintura roja	Uitoto Nipode	Enokayai	Mafafa de semilla roja	Lider Indígena
9	Isaías Román	Jiyeroña Kudo	Mata de coca iluminada por venus	Uitoto Nipode	Enokayai	Mafafa de semilla roja	Médico Tradicional
10	Luis Alberto Fiagama	Jipikomuy	Cogoyo de caimo	Uitoto Nipode	Jipikueni	Caimo	Líder Tradicional
11	Felisa Acito	Juziaiki	Planta madura de yuca	Uitoto Minika	Yuca	Añokazi	Docente y Líder Indígena
12	Eduardo Paky	Neje Mekiri	Estrella de palma de cumare	Muinane	Nejegaimi	Palma de cumare	Cacique Pueblo Muinane

