



MITO, RITO Y ETNODESARROLLO EN PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONIA.

Oscar Iván García Rodríguez¹

Maloka Wacurabá, Juan Carlos Arias

RESUMEN

La generación de proyectos de desarrollo en los pueblos indígenas exige comprender la “idea de futuro” que reconoce cada cultura y las estrategias para alcanzarla. Las concepciones que describen el rumbo que sigue las sociedades vernáculas en busca del porvenir con frecuencia divergen con aquellas de la sociedad nacional e incluso pueden llegar a ser contradictorias.

El contacto con la sociedad nacional transformó estas maneras de concebir y definir el futuro. Esta táctica se asocia a una idea que propicia el establecimiento de sus agentes y la hegemonía de los mismos. No obstante, los indígenas han vinculado la lógica de sus ritos y mitos con los proyectos de desarrollo a través de la *Palabra ritual*. A partir de ella sustentan sus espacios de decisión colectiva permitiéndoles vincular las disposiciones de las nuevas propuestas a los cánones de la tradición.

El análisis que presentamos se ocupa del ejercicio deliberado de esta estrategia de *control cultural* puesta en marcha por el Pueblo indígena de La Chorrera en la Amazonia colombiana. Una práctica que busca la construcción de una idea diferente de futuro la cual parte de los nuevos quehaceres de sus autoridades y

de las antiguas tradiciones de esta cultura. Buscamos mostrar cómo esta estrategia los lleva a asumir difíciles cambios con el objeto de mantener y recuperar sus costumbres

PALABRAS CLAVES:

Control cultural, etnodesarrollo, mito, plan de vida, ritual

ABSTRACT

The generation of development projects in the indigenous people requires the understanding of the “idea of future” recognized by each culture and the strategies to obtain it. The notions describing the course followed by the vernacular societies pursuing their future frequently diverge from those of the national society and they can even become contradictory.

The interaction with the national society transformed their conception and definition of the future. These facts associate with an idea propitiating the establishment of their agents and their hegemony. Nevertheless, the indigenous people have linked the logic of their rituals and myths to the development projects

¹ Antropólogo e Ingeniero Catastral. Magister en Ciencias Sociales de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales –EHES– de Paris. Participante del grupo de investigación sobre Protección del conocimiento tradicional del Instituto Sinchi.

through the Ritual Word. Hence they support their collective decisions which allows them to link the new proposals with the rules of their tradition.

The present analysis deals with the deliberated exercise of this strategy of cultural control started by the indigenous people of La Chorrera in the Colombian Amazon – such practice pursuing the construction of a different idea of future which arises from the new duties and tasks of their authorities and from the ancient traditions of this culture. We pretend to show how this strategy leads them to assume hard changes in order to maintain and recuperate their costumes.

PALABRAS CLAVES:

Cultural control, ethnodevelopment, myth, life plan, ritual

INTRODUCCIÓN

Colombia es un país que bulle en diversidad cultural. Sus más de 60 lenguas y casi 100 pueblos indígenas son una señal irrefutable de su riqueza cultural. Esta circunstancia demanda acciones concretas para preservar y promover las costumbres y prácticas culturales de nuestros pueblos indígenas. Tal propósito corresponde a las entidades del Estado, tanto como a las de las sociedades en cuestión. En este artículo nos proponemos mostrar algunos de los mecanismos que se desarrollan desde el interior de uno de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana en la búsqueda de mejores condiciones de vida para sus habitantes. Nos ocuparemos de las acciones de *control* desarrolladas alrededor del proceso de etnodesarrollo adelantado por los pueblos del Corregimiento de La Chorrera en el departamento del Amazonas.

El trabajo que presentamos a continuación ha sido desarrollado en el marco de las acciones del Instituto Sinchi, que desde hace algunos años viene adelantando un proceso de concertación para el apoyo de actividades técnicas en la región. Durante este proceso fueron visitadas las comunidades y discutidas, a petición de las autoridades indígenas, la pertinencia del trabajo del Instituto en la zona. Desde los escenarios de decisión tradicionales y en las asambleas de

los pueblos fueron analizados los objetivos propuestos por las comunidades para este proceso. En los mismos escenarios se establecieron normas y parámetros a seguir para lograr un apoyo acertado y decidido al mejoramiento de las condiciones de vida de la región. En el marco de estas actividades hemos considerado de gran importancia registrar los mecanismos puestos en marcha por estos pueblos para alcanzar coherencia y unidad en sus acciones.

Disposiciones de orden internacionales como el Convenio 169 de la OIT, establecieron con claridad el derecho que tienen los pueblos a ser consultados en la toma de decisiones relativas a ellos mismos. La consulta es un derecho fundamental de los pueblos indígenas y afrodescendientes de Colombia, el cual se establece para reglamentar el derecho de expresar y hacer valer su opinión sobre la forma, el momento y la razón de las medidas legales o administrativas que el Gobierno nacional pretende aplicar, y que inciden o pueden incidir directamente en su desarrollo como colectividades, y en sus derechos a la autonomía y al territorio, como reconocimiento a la diversidad étnica y como fórmula de respeto a la misma. (Orjuela. 2008)

La necesidad de consultar a los pueblos indígenas nos conduce a los espacios de decisión que existen al interior de las comunidades y sobre las iniciativas propias. Las decisiones sobre los temas que deben ser consultados a las comunidades indígenas debe cumplir entre otras dos condiciones: la *legitimidad* y la *representatividad*. Es decir los actores y los espacios a los que debe acudir la sociedad a la hora de demandar la aprobación por parte de los pueblos indígenas, debe cumplir estas condiciones para que las decisiones que se tomen en estas instancias y en estos temas, garanticen la real correspondencia con los intereses de los pueblos indígenas.

Los procedimientos y las normas que se siguen para tomar las decisiones también forman parte de los elementos culturales que el grupo asume como propios (Bonfiel-Batalla, 1988). Muchos de los mecanismos propios de estos pueblos se apoyan sobre las estructuras locales en las cuales se designan personas o grupos como idóneos para tomar ciertas decisiones dado su conocimiento sobre ciertos temas como el rol que jue-

gan dentro de estas sociedades. Estos mecanismos de decisión interna parecen tener la consistencia y legitimidad suficiente como para producir decisiones sobre circunstancias externas que afectan a los miembros de una comunidad tanto en el presente como en el futuro.

La legitimidad de las acciones —así como la de los actores que se vinculan a estos espacios de decisión— responden a acuerdos internos sobre a quiénes les corresponde tomar ciertas decisiones al interior de cada una de estas sociedades indígenas. Estas designaciones se derivan de las nociones locales sobre lo correcto, lo deseable y los valores que permiten cumplir aspiraciones. (Bonfil-Batalla, 1988)

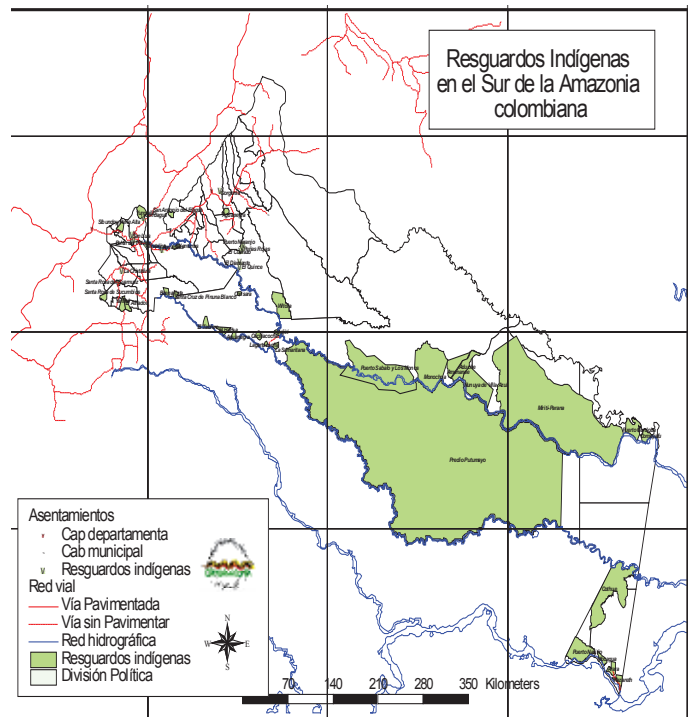
Los mecanismos de decisión a los que nos referimos responden a dinámicas en las que se rechazan, asimilan o adoptan los nuevos elementos provenientes de las sociedades externas. Estos mecanismos puestos en acción se ocupan también de proteger, compartir o promover aspectos propios de las culturas que podrían ponerse en circulación al interior de otras sociedades, sin el control de los actores o culturas que las produjeron. Esta posibilidad de decidir sobre la circulación de tales elementos desde o hacia el interior

de las sociedades indígenas, es a lo que se ha llamado *control cultural*. (Bonfil-Batalla, 1988)

Nuestra hipótesis es que los pueblos de La Chorrera han logrado establecer puentes de comunicación efectivos entre elementos de orden tradicional y no-tradicional para generar un dispositivo de control sobre las acciones que serán emprendidas en sus territorios. En este documento trataremos de mostrar cómo las acciones que tienen lugar hoy, son resultado de un largo proceso en el que se ha conformado un cuerpo de autoridades neo-tradicionales (líderes nombrados a través de mecanismo no tradicionales con el objeto de asumir las actividades de administración del territorio) que complementan las acciones de las autoridades tradicionales indígenas. De la misma manera mostraremos algunos de los mecanismos propios a través de los cuales se toman las decisiones y se legitiman los asuntos relacionados con este nuevo periodo de contacto con la sociedad nacional; es decir durante el periodo en que se han empezado a implementar proyectos y planes de desarrollo para la región.

La Chorrera está conformada fundamentalmente por cuatro grupos étnicos a saber: Bora, Okaina, Uitoto y

ILUSTRACIÓN I | RESGUARDO PREDIO PUTUMAYO. FUENTE: CORPOAMAZONIA, 2004



Muinane. Cada uno de ellos cuenta con su propia lengua, aún cuando la lengua vehicular sea el castellano y eventualmente el Uitoto. Todos ellos se organizan socialmente en clanes a través de los cuales se establecen rangos de autoridad y se definen las reglas de uso del territorio. El clan se divide a su vez en linajes que suelen corresponder con el grupo de personas que vive en la misma maloca (casa multifamiliar tradicional). Las reglas de parentesco restringen el matrimonio a miembros del mismo clan. La autoridad reposa sobre los ancianos quienes se especializan dentro de una carrera ceremonial. Estos grupos habitan en la región del medio Caquetá junto con los Andoke, Miraña, Nonuya, entre otros. (Correa. 2000).

El Resguardo Predio Putumayo está ubicado entre los ríos Caquetá y Putumayo. Una vasta reserva indígena en la que se encuentra inserto el Corregimiento Departamental de La Chorrera sobre la rivera del río Igará Paraná el cual desemboca en el río Putumayo.

EL DESASTRE DEL CAUCHO EN EL MEDIO CAQUETÁ

Los primeros contactos con la sociedad nacional colombiana de los que se tiene noticia parecen datar de mediados del siglo XIX, lo que no implica que algunos exploradores y aún caminantes indígenas hayan dado cuenta de la presencia de este actor en temporadas anteriores. Estos primeros contactos tienen lugar durante la bonanza del caucho.

Aunque la extracción del caucho haya comenzado en Brasil mucho antes que en Colombia y Perú, el aumento de la demanda internacional justificó la búsqueda de nuevos espacios de extracción en estos últimos países. Se organizó así una extensa red de explotación y comercialización del látex. Los trabajadores, en su mayoría indígenas, debían suministrar la goma a un *patrón*, llamado *siringalista*. Éste avanzaba una determinada cantidad de materiales a sus trabajadores quienes debían pagarlo más tarde con látex. Los siringalista



Niño de Puerto Mariño, Iván Montero

por su parte eran financiados por casas comercializadoras de caucho quienes servían de proveedores a las empresas exportadoras a Belém do Para (Brasil), en la desembocadura del río Amazonas (Pineda, 2003).

La Casa Comercial Arana y Hermanos, que más tarde se convertirá en *Amazon Peruvian Company*, de propiedad de Julio Cesar Arana, fue la encargada de la extracción del látex en la zona de La Chorrera.

El papel del *Amazon Peruvian Company* fue devastador. Sometieron a las poblaciones indígenas a la tortura, la picota y el látigo. Los debilitaron por las hambrunas, las enfermedades y las malas condiciones de trabajo, sin olvidar las numerosas represiones y castigos inhumanos (Pineda, 2003). Este hecho deplorable persistió hasta que fue denunciado por Sir Roger Casement ante el parlamento Inglés.

La extracción del caucho causó la desaparición casi total de la población indígena de la región del medio Caquetá. Indígenas Uitoto, Bora, Okaina, y Muinane, fueron víctimas de los malos tratos y de las vejaciones de parte de las compañías caucheras. Además de los asesinatos, las malocas fueron quemadas y las familias fragmentadas.

Durante la segunda década del siglo XX, Arana intentó legalizar sus propiedades en la región utilizando la nueva legislación y aprovechando la ambigüedad de los Tratados de fronteras. Así influyó sobre al Estado peruano para que este último reclamara la zona afectada como parte integral de este país. Este, puede decirse, fue el origen de un conflicto de amplitud internacional resuelto por la vía diplomática en 1932 a favor del Estado colombiano.

Al ver su fracaso, Arana decidió trasladar las poblaciones indígenas de la zona del Encanto y la Chorrera, hacia la orilla meridional del río Putumayo. Familias enteras de indígenas fueron desplazadas hacia el río Ampiyacu y forzadas a establecerse en pueblos, alrededor de los cuales cultivaban caña de azúcar para hacer aguardiente y cuidaban el ganado de los patrones de la región (Chirif, 2007).

Al final del conflicto con el Perú, el Estado colombiano envió un barco para repatriar a la población

desplazada. No obstante muchos entre ellos ya habían empezado el camino de la vuelta a pie. Un número importante de entre ellos murieron, pero otros lograron regresar a la región para recuperar sus antiguos territorios. Las familias divididas y los huérfanos empezaron un difícil proceso de recomposición social.

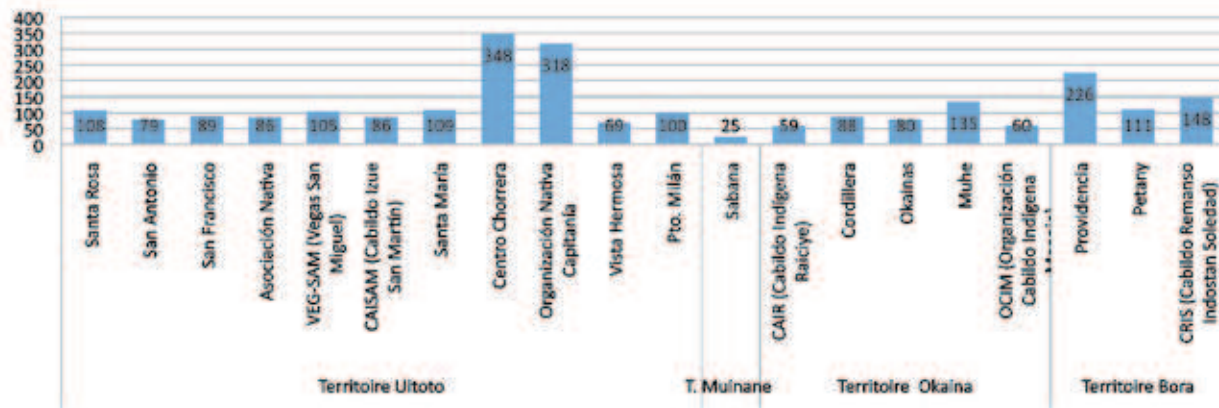
El episodio de la Casa Arana dejó rastros en las memorias de los indígenas de Chorrera que aún permanecen vigentes. El genocidio que fracasó en hacerlos desaparecer completamente, se convirtió en un referente importante de la historia de estos pueblos, el cual está presente en todas las acciones encaminadas a establecer o gestionar los contactos con la sociedad nacional.

CONSTRUIR REGIÓN PARA SUPERAR EL GENOCIDIO

Después del episodio trágico de la “Casa Arana” la población de la región disminuyó considerablemente y los clanes que la conformaban fueron notablemente desestructurados. Muchos de entre ellos, desaparecieron, otros perdieron a sus jefes tradicionales, convirtiéndose en “huérfanos” (este término es usado en el contexto de los pueblos indígenas de la región, para referirse a los miembros de otros clanes distintos al de la maloca que permanecen bajo la protección del cacique o dueño de la misma. en su propio territorio. Ver: Karadimas, 2005. y García ,2009)

El retorno a la región original significó la recomposición de las relaciones y más recientemente la concentración en comunidades. Actualmente la Reserva indígena se divide, como dijimos, en 4 pueblos (Bora, Muinane, Okaina y Uitoto) con un conjunto de cabildos (comisiones de gobierno) distribuidos sobre la rivera del río Igará Paraná, con excepción del cabildo de Sabana de mayoría Muinane y que se ubica al norte del cabildo central lejos de la rivera del río ya mencionado:

En el territorio Uitoto la cantidad de Cabildos es mayor; es decir el territorio tiende a dividirse en un mayor número de unidades administrativas que en los otros; prueba de las numerosas tensiones que existen en su interior. Algunos cabildos próximos al de La Chorrera (Cabildo Centro) (El corregimiento y el

ILUSTRACIÓN 2 DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN POR PUEBLO Y CABILDOS DE LA REGIÓN DE LA CHORRERA EN EL MISMO ORDEN DE UBICACIÓN SOBRE EL RÍO IGARAPARANÁ. FUENTE: AZICATCH 2007.

cabildo central reciben el mismo nombre: La Chorrera), como Caisam y Santa María, son tan cercanos que podrían considerarse como uno; no obstante cuentan con gobernadores y administraciones separadas.

Tales tensiones derivan de la alta concentración de inversión por el estado en la zona, tanto como por la concentración de cuerpos de autoridad, etnias y clanes distintos en la zona. En la región central se sitúan a la vez el Centro de Salud, la pista de aterrizaje, el único centro de educación secundario, la antena de telefonía celular, entre otras cosas; es el lugar de la “sede” administrativa del Reguardo. Es allí también donde la Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de la Chorrera-Azictach toma las decisiones más importantes.

Junto a lo anterior, el Cabildo Centro es, quizá, el más diverso en términos étnicos. Allí tienen residencia personas de todos los grupos y clanes de la región. En efecto, es frecuente encontrar personas que disponen de una casa en su comunidad y otra en este cabildo. Eso les ofrece la posibilidad de acceder a los servicios de salud y comunicación. Además, estos alojamientos, aún cuando no son habitados permanentemente, son útiles para residir durante los encuentros y festividades de final de año, actividades culturales (no tradicionales), deportivas y festividades religiosas.

Al analizar la demografía de la región vemos que hay una caída de la población y el número de cabildos a medida que se aleja del centro. La curva vuelve a mostrar un pico en el Cabildo de Providencia don-

de la población crece, pero con una densidad más baja dada la extensión del territorio. Sin embargo las actividades que se han desarrollado alrededor de la constitución de los Planes de Vida en la zona, parecen mostrar avances en el proceso de construcción de una región. Hoy 4 pueblos se concentran bajo un mismo proceso de etnodesarrollo que comienza hace aproximadamente tres décadas.

El proceso comienza cuando en 1979 se crea el *Consejo indio* que más adelante permitirá la aparición de instancias como el *Cabildo Mayor* (1983) y el Consejo Indígena del Alto Amazonas, Coidam (1986) hasta la reciente fundación de la Azicatch, son pruebas visibles de la intención de consolidar las antiguas alianzas y de producir otras nuevas con el fin de región. La idea región es justificada por los vínculos fuertes que los unen. : El parentesco, la utilización compartida de prácticas como el consumo ritual de coca (*E. coca variedad Ipadu*) y *ambil* (pasta de tabaco obtenida después de la cocción de las hojas de esta planta, seguida de la mezcla de esta con sal vegetal extraída de plantas de la zona); la presencia de danzas rituales; la utilización de alojamientos plurifamiliares (*malocas*); la utilización y la concepción de un tipo particular de relación con la naturaleza; la idea de la Palabra ritual y la cercanía de sus cuerpos míticos (ideología), son algunas de las razones que les permiten identificarse como unidad

EL FUTURO QUE PERSIGUEN

La consolidación de esta “armonía” entre los cuatro pueblos obedece, entre otras, a dos circunstancias: la

ILUSTRACIÓN 3 DEMOGRAFÍA POR TERRITORIOS TRADICIONALES EN LA CHORRERA.

Pueblo	Territorio pueblo/Km2	Población por teerritorio	Densidad
Bora	17632	485	0,02750681
Muinane	2547	25	0,00981547
Okaina	1533	422	0,27527723
Uitoto	21308	1497	0,0702553

Fuente: Azicatch 2007

primera es la relación desventajosa que comparten los pueblos indígenas de la región frente a la sociedad nacional y de la cual la tragedia del periodo del caucho es prueba palpable. En segundo lugar la proximidad cultural sobre las que se sustentan las tradiciones de estos cuatro pueblos.

Es probable que los conflictos interétnicos que existieron en otro momento de la historia entre algunos de estos cuatro pueblos hayan generado dificultades al inicio de una propuesta de región. Sin embargo las coincidencias y la necesidad de lograr condiciones que les permitan propiciar mejores condiciones de vida de los habitantes de la región han sido argumentos contundentes. Una propuesta que se ve claramente expuesta en el proceso que tiene como resultado el Plan de Vida de los Hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce. El Plan de Vida como propuesta de etnodesarrollo tomó como hilo conductor una noción: la abundancia. Esta noción es reconocida por los cuatro pueblos como meta a alcanzar. Ella describe escenarios de orden económico, político y social. Esta noción es también la base de un entramado de orden ceremonial en el cual se da cuenta de una ética y de las normas de acción para alcanzarla.

La descripción de Abundancia que se recoge en el Plan de vida se deriva fundamentalmente de la mitología Uitoto. No obstante, su coincidencia con las tradiciones de los demás pueblos de la zona no genera conflicto alguno, por esa razón nuestro hilo conductor tomará las descripciones de este pueblo. Esto es posible dado que “ los Andoque Uitoto, Muinane, además de los Yukuna (...) comparten una mitología y un conjunto ritual común » (Karadimas, 2005) aunque no idéntico. Nuestro objetivo no es demostrar cierta homogeneidad entre estos pueblos, por el

contrario, reconocemos sus diferencias, sin embargo buscamos mostrar cómo a pesar de la diversidad de la región es posible encontrar elementos en común que los amalgaman.

El Mito del “Moniya Amena” (árbol de la abundancia) forma parte de las “Historias de Vida”(Narración referente a los orígenes de los hombres, del alimento, de la Palabra ritual, de las herramientas, etc.) de los Uitoto. Trata del momento en que el Árbol de la Abundancia se concedió a este pueblo. En particular, hace referencia en el momento en que la yuca (*Manihot esculenta*) apareció, y cómo ha transformado todas las actividades del pueblo.

“Jit +runi (el negro) tenía una hija, Jit +rug +za. (La negra), la cual rechazaba a todos los pretendientes Uno de ellos tomó venganza dando ambil a los Buineiza +, para que estos la dejaran embarazada. Así lo hizo el Z +k +re (bambú) Bueinaime sin que ella lo advirtiera, cuando estaba sentada, como de costumbre, en una batea. Por tal razón, después de un corto tiempo su sexo y sus senos ennegrecieron. “El pájaro negro y +igoko, el sexo de la hija de Jit +runi decía la gente. Todas las preguntas de sus padres indignados no conducían a nada. Cierta día vio ella un rostro, detrás del cual alguien reía, y al mismo tiempo percibió el agradable aroma de una hierba., un encanto de amor. Pero no había nadie detrás y debió conformarse, por su parte, con dirigirse una sonrisa al rostro. De pronto resonó la risa detrás de ella y, cuando volteo la cabeza, un hermoso joven estaba ante ella. Este declaró ser el padre del fruto que llevaba en su vientre y al día siguiente llegó donde sus padres para llevársela como esposa. Ocurrido esto, ella vivió algún tiempo con él. Pero una vez, cuando dio muerte a un pez cheo y se lo comió, indignó a su esposo pues, según él, había sido uno de su gente. Al aproximarse la hora del parto, la envió de regreso donde sus padres advirtiéndole que diera a luz en una olla, en lo húmedo de la orilla de un río, y que cubriera al recién nacido, sin mirarlo. Así sucedió, pero más tarde, cuando ella regresó hasta allí para bañarse, vio solamente un gran árbol cuyas raíces llegaban hasta el agua, Puesto que eran blandas y olían bien, llevó algunas a su madre y juntas las comieron en secreto, después de haberlas preparado con el calor de la corva o de la axila. Poco a poco fueron confiando el secreto al padre. Pero con el tiempo no pudieron ocultarlo a los restantes habitantes de la maloca ni al vuelo ni a las comunidades circundantes. Todos dejaron de comer piedras trituradas, tierra blanca y troncos descompuestos.

Finalmente, todos los jefes de los tiempos antiguos, junto con su gente, se encontraban ante este “árbol de la abundancia” moniya amena, que en aquel entonces traía una batea en su copa, toda clase de frutos e incluso raíces. Variadas aves y otros animales, en especial el zorro, disfrutaban de sus frutos; los hombres, en cambio no lo conseguían. Pero cuando el zorro estaba a su alcance cayeron encima de él, éste saltó y se engarzó en un palo que sobresalía, “para que su pescuezo tomara un color rojo”. En estas circunstancias decidieron talar el árbol, y para ello Nof+eni se hizo a un hacha por medio del sueño. En realidad se trataba de un sapo, el cual resultó ser inútil, ya que al golpear se le salió el hígado por la boca. Una vez más Nof+eni supo por medio del sueño que el Padre poseía el hacha y, mediante otro sueño, la elevó hasta la superficie de la tierra. Venía por el aire como un loro rojo (kuiodo) y provista de un mango, cayó como el fruto tubuj+. Entre tanto uno de los jefes, R+amam había enviado hasta el árbol a sus espíritus auxiliares, convertidos en escarabajos, los cuales roían ramas para él. Este las empacaba y se las llevaba. Puesto que el árbol, provisto de poderes mágicos, podía tomar venganza. Nof+emi, primero, sacó astillas de la corteza, las arrojó al río y las transformó en toda clase de peces, luego, talló la mujer Juzikob+k+año (mujer de astilla de corteza de yuca), la sopló y la entregó como esposa a Jitoma (sol). Cuando el árbol estaba a punto de caer, dio el hacha a uno de la gente Jit+runi, a quien elevó al cielo y convirtió en gavilán, una vez que el árbol había caído. (PRESUS 1994. Vol. 1: 83-84)”

De este mito Uitoto es necesario resaltar varios elementos. En primer lugar que, en este relato, la yuca se presenta como el símbolo capaz de significar todos los elementos que la cultura de este pueblo reúne (Yepes, 1982). Este símbolo tiene la capacidad de sintetizar, en los conceptos y en la práctica, las relaciones hombre-sociedad. Según el antropólogo Benjamín Yepes (1982), los Uitoto se consideran ellos mismos como yuca.

El mito define una lógica de comportamiento y el espacio relacional en el cual este último debe aplicarse. Define las entidades con las cuales es o no posible entrar en relación. A través de las restricciones que impone, establece la estructura de los clanes que configuran esta sociedad.

La abundancia, en general, podría definirse sólo como una gran cantidad de bienes, como la prosperidad, el

bienestar o la riqueza. Esto, sin embargo, exclusivamente en su sentido económico. Entre los Uitoto, la abundancia es una idea más amplia, es una noción que en su dinámica genera cambios. La abundancia es sobre todo una Palabra ritual: la Palabra de Abundancia, que define todas las acciones.

LA PALABRA

La “Palabra”, entre los Uitoto y los pueblos de la Chorrera, es un conjunto de narraciones míticas asociadas a acontecimientos rituales que les son propios. Se trata de una “enunciación” en el sentido que la semiótica define: expresa la idea, el contexto del discurso y la intención impresa, así como los otros elementos que participan se reúnen de manera compleja.

El contenido de la Palabra no es ni único ni estático. Al contrario, se manifiesta bajo formas complejas y variadas. Ella se divide en un conjunto de categorías y metáforas las cuales tienen la capacidad de adaptarse a los nuevos fenómenos o a las circunstancias atípicas. No es ni homogénea ni unívoca. La dualidad la caracteriza tanto en la forma como en el contenido, porque las ideas del bien y el mal, de luz y oscuridad, del calor y el frío, de la furia y la serenidad, componen todo un único panorama explicativo.

La Palabra es la ideología misma entre los Uitoto. El comportamiento cultural de la comunidad y sus normas de vida encuentran allí sus raíces. La Palabra reúne la historia, la lógica, las prácticas y los significados. Ella le da un sentido a las prácticas diarias. Para los indígenas la Palabra producida en el ritual es mucho más que un segmento del discurso, es, realmente, un complejo simbólico condensado en su tradición oral. Los Uitoto la consideran como una mezcla de enunciación-acción en la cual el relato debe corresponder a las acciones de la vida diaria. Se trata de una definición moral y pragmática; es, al mismo tiempo, norma y acción.

LA ABUNDANCIA

Por lo anterior la abundancia en el mito se concibe como un organismo, como un conjunto de disposiciones reunidas para manifestar un estado de bienestar. La abundancia es tener una buena Palabra, una

buena salud, un gran número de hijos, de buenas cosechas, una buena coca, un buen tabaco.

“El padre creador, Moo Y+ra Buinaima, con su sabiduría estableció la abundancia, para alimentar a toda la humanidad y no aguantar más hambre. Para cumplir este propósito, toma el nombre de Monifue Buinaima y con el deseo de obtener alimento, aspira aire, pero no logró tragarlo, ya que el aire le quemó en la garganta, por eso Monifue Buinaima, se enferma e invita a su mujer Monifue Buineño, a formar una hoguera (quiere decir huerto o chagra). Allí Monifue Buinaima, vomita el aire caliente, desde donde germinó toda clase de árboles frutales que existen en la tierra; ellos distribuyen las plantas, para cuidarlos según su capacidad; a Monifue Buinaima como hombre, le correspondió cuidar dos plantas muy celosas y delicadas que son: el tabaco y la coca y a Monifue Buineño, como mujer, le correspondió el cuidado de las demás plantas frutales, especialmente la yuca dulce. De esta manera, quedaron distribuidos los trabajos para la abundancia, con el complemento de la mujer y el hombre. (FAREKATDE, 2004).

Nombrar todos estos elementos permite actualizar los hechos. Así pues, todo indica que inicialmente los grupos de Chorrera formaron parte del mismo

pueblo. Sus historias parecen derivar de un origen común. En efecto, el mito muestra un momento en que todos se beneficiaban de una misma condición de bienestar. La caída del árbol mítico vincula todas las tribus unas con otras.

Vemos entonces que este mito justifica y explica los puntos en común que estos pueblos mantienen dentro de su ideología. En el mito es posible encontrar sus anhelos, el objetivo a alcanzar es decir la abundancia misma. Por lo anterior el Plan de Vida de los Hijos del tabaco la coca y la yuca dulce, es interpretado como la búsqueda de la abundancia; esta última es el fin que persigue este proceso de etnodesarrollo.

MECANISMOS DE CONTROL CULTURAL

Tener claro en qué dirección se mueven los procesos de estas sociedades y las circunstancias históricas de las que derivan sus acciones, es tan importante como conocer los medios y estrategias de las que se valen. Es evidente que los contactos con la sociedad nacional continuaron luego del desastre del periodo del cau-



Nina de Tarapacá, Nicolás Castaño

cho. Sin embargo las nuevas circunstancias en relación a la misma, les exigieron cambios para optimizar y regular estas relaciones. En esta dirección fue generado un conjunto de líderes e instituciones a través de los cuales se busca optimizar estas relaciones con el exterior. Tales actores se evidenciaron de manera clara en la construcción del Plan de Vida.

Como estrategia política, el Plan de Vida tiene su origen en el proceso de recuperación de los territorios tradicionales. Durante el final de los años setenta, las acciones legales para recuperar el territorio comenzaron a generalizarse. Una vez recuperados estas tierras, que eran el objeto de un litigio con el Perú, su propiedad fue otorgada a la Caja Agrícola.

Durante este período de trabajo, las comunidades establecieron alianzas con las organizaciones indígenas del país, entonces nacies. En su compañía emprendieron el proceso de recuperación del territorio. En este contexto un órgano político y administrativo toma forma, representando a los grupos de la región. El mismo, consigue legitimarse como interlocutor con el Estado. Así fue fundada la Confederación Indígena del Alto Amazonas (Coidam). Los líderes de esta organización se pusieron al frente del litigio relativo a la recuperación de los territorios. Su gestión alcanza su objetivo en 1987, cuando el Presidente de la República, Dr. Virgilio Barco Vargas, entrega formalmente a las comunidades indígenas una extensión 5.869.447 hectáreas para conformar lo que hoy se llama Resguardo Predio Putumayo.

La recuperación de la propiedad de la tierra reforzó la formación de una estructura administrativa que pudiera dar cuenta, en la sociedad nacional, de la justicia y legitimidad de las acciones emprendidas. La idea de conformar tal organización nació varios años atrás: en 1979 una primera organización denominada “Consejo Indio” había sido creada. La misma sirvió de base para la formación de los “Cabildos Menores” del resguardo.

Los procesos locales se inscribieron en un conjunto de actividades a escala regional. Paralelamente al Consejo Indio, fueron creados los Cabildos en 1983. El Cabildo Menor, que será rebautizado como más tarde como Consejo Zonal Indígena de Chorrera (Cozich),

fue la resultante de la redistribución interna de los territorios del Gran Predio Putumayo.

El Predio Putumayo se divide desde entonces en zonas inscritas al Coidam: el Consejo Zonal Indígena de Chorrera (COZICH); el Consejo Indígena de la Zona Arica (Coinza); El Consejo Indígena de Puerto Alegría (Azipa); y la Organización Zonal Indígena del Encanto (Ozinde). El Consejo Regional del medio Amazonas se suma a estos últimos (Aunque su territorio no se sitúa en el Predio Putumayo, esta organización también participó en la propuesta adelantada por el Coidam).

Durante esta primera etapa, el Coidam asumió la gestión de las formaciones para crear los cabildos en la región. Esta propuesta de gestión administrativa del territorio contrastaba (sin contradecir las autoridades tradicionales) con idea antigua de una administración basada en el poder de los ancianos y de los caciques. Los nuevos protagonistas no dependen ya de un ritual sino de decisiones administrativas.

Esta especie de secularización mostró sus límites y sus efectos beneficiosos durante los años creando una diferente idea de la “gobernabilidad” en una región que tiende hoy a volverse de nuevo hacia la autoridad tradicional.

Tenemos así cuerpos de líderes encargados de la toma de decisiones, fundamentalmente, sobre los aspectos que tienen que ver con la sociedad nacional y la vida comunitaria. Junto a ellos se encuentran las autoridades tradicionales a los que les competen las decisiones relacionadas con otro nivel de la vida de estos pueblos. Las autoridades tradicionales apelan a los ritos a través de los cuales se orienta a los individuos en tanto miembros de una colectividad. Su papel se enfoca en decisiones de otro nivel: el individuo, la familia, el clan y el pueblo. No obstante la autoridad del líder neo-tradicional compete a espacios como el cabildo, las asociaciones y organizaciones regionales de reciente aparición.

Los indígenas se ven cuestionados y orientados en los aspectos de la vida cotidiana a través de estas instituciones tradicionales. En el mambadero se dan a conocer las normas morales de esta sociedad y se cuestionan y corrigen los nuevos comportamientos.

El mito del *Moniya Amena*, en tanto historia de vida, está acompañado de otro tipo de narraciones a través de las cuales se explican las metáforas contenidas en el mismo. Estas normas morales son llamadas Bakak+, el cual, a su vez, se forma por otros dos tipos de narraciones: los Yectarafue y los Rafue. Los primeros incluyen las enseñanzas de carácter moral así como las efemérides de los héroes míticos, sean ellos buenos o malos (Urbina, 1986.). Junto a ellos en los Rafue (esta palabra cuenta con diferentes acepciones y significados, por lo que aquí sólo tomamos el que está directamente asociados con la relación pensar-hacer) se trata “de la actividad que permiten a la Palabra volverse una cosa, ellos hacen sobre todo referencia al paso entre el sueño y la realidad a través del tiempo” (Candre & Echeverri, 1993).

La “lógica de la casería”, es la puesta en acción de la autoridad de los ancianos a través de su Palabra ritual. A través de la tradición se regulan las actividades de los nuevos líderes. Las decisiones relacionadas con la comunidad se sujetan así a la mitología que subyace como ideología de estos pueblos.

Tenemos así que el proceso de etnodesarrollo empleado en La Chorrera es producto de la gestión de los dos cuerpos de autoridades: tradicional y neo-tradicional. Los primeros dan cuenta y controlan las decisiones de orden individual, familiar, clánica, etc. Mientras tanto las autoridades neo-tradicionales se ocupan de las decisiones del sistema de comunidades formado por la intervención de los misioneros, fundamentalmente posteriores al periodo del caucho.

CAZADORES DE PROYECTOS

A pesar de la fortaleza y las virtudes de esta cultura, no es nuestra intención mostrar a los pueblos indígenas como seres inmaculados, poseedores de una sapiencia suprema e infalible. Esta visión ideal del indígena es tan nociva como su satanización. Parece más viable mostrarlos como seres humanos capaces de acertar o equivocarse, pero sobre todos dotados de un conjunto de elementos que les permiten orientar las acciones, corregir los errores y sobre todo replantear su propio futuro.

Muchos de los recursos en manos de los participantes de los proyectos de desarrollo adelantados en la última década fueron desviados e incluso extraviados. Algunas inversiones nunca fueron justificadas y otras no se hicieron. Incluso parece haberse creado un grupo de “especialistas” en proyectos que se encargaban de gestionar los mismos ante las entidades, pero que no siempre invertían bien los recursos. Parecía crearse así una burocracia destinada para estas actividades.

La pérdida de algunos dineros dio pie a la desconfianza de las instituciones que aportan la ayuda. Por esa razón, dicen, la administración de los recursos se ha dejado en manos de ONG`s y entidades de otro tipo, arguyendo que son estas más idóneas para tales quehaceres. Se dice que los indígenas son “malos administradores” sin embargo no se reconoce que en este como en las demás entidades territoriales de Colombia desde el inicio de los procesos de *descentralización*, la cantidad de recursos perdidos por actos del mismo tipo han sido notables.

No obstante las quejas de los pueblos indígenas respecto a estas acciones no se han hecho esperar. Muchos de ellos arguyen con razón, que a pesar de las dificultades, el derecho a la autodeterminación incluye también la administración de sus propios recursos y a ser ellos los representantes directos ante los organismos competentes. Por lo anterior las autoridades de La Chorrera han aumentado sus mecanismos de control interno. Desde los mambeaderos se llama la atención sobre la necesidad de ejercer la ética que regula las acciones de los gestores de proyectos; un protocolo para los indígenas que se encargan de conseguir y ejecutar proyectos. Una norma que parece explicarse mejor con la metáfora de la cacería de los bailes tradicionales de estos pueblos.

En La Chorrera es claro que existe una obligación moral de repartir la carne con todos los miembros de la familia luego de una jornada de caza. Si la cantidad de carne es grande se reparte cruda, si es pequeña se procesa primero, se hace algún caldo o *iy+ko* (Sopa de pescado a base de yuca y ají.) y luego se llama a los hermanos para que traigan una vasija para recibir lo que han cazado o pescado.



Capacitación en Tarapacá, Nicolás Castaño

La cacería para los bailes *tradicionales* responde también a esa obligación moral de redistribuir; sin embargo el encargado de hacerlo no es el cazador mismo sino el dueño del baile. Para esta cacería es preciso pedir “permisos” a los dueños espirituales. Una actividad que exige cierto protocolo compuesto por saludos y presentes. Así, del mismo modo que los hombres Uitoto se saludan mediante el intercambio de ambil (Pasta de tabaco) y mambe (Hoja de coca pulverizada mezclada con cenizas de yarumo (*Cecropia ficifolia* Warb. ex Snethl)), debe entregarse un regalo a tales seres sobre naturales. Este es el *fiambre* (. Se dice de la carne o del pescado que, después de asados o cocidos, se comen fríos. Sin embargo en este contexto se refiere a la coca y el ambil que se llevan para la jornada de caza, del mismo modo que se llevan alimentos conservados para travesías largas) el cual está compuesto por una porción de ambil destinado exclusivamente para esta actividad.

Este ambil es preparado y “conjurado” por los ancianos para atraer la cacería y para evitar los peligros.

Mediante un conjunto de “oraciones” (otro tipo de Palabra ritual de la tradición Uitoto) en que se mencionan las características de los animales “sin nombrarlos” -pues se cree que al hacerlo se ahuyentarán- se asegura el éxito del cazador. Los cazadores deben visitar al anciano antes de salir de cacería, pues a través de ellos se pide autorización para entrar en estas zonas peligrosas.

Es preciso mencionar que aunque el cazador es quien detona la escopeta o sopla el dardo, la cacería no se entiende como una actividad solo suya; es decir, ellos piensan que quien lanza el proyectil es solamente un instrumento de los abuelos que manejan la actividad de la cacería desde los mambeaderos. *Ellos solamente traen la caza*. En realidad sin la ayuda del abuelo que preparó el *fiambre* la cacería no estaría completa.

“...si de pronto resulta cualquier relámpago, entonces se saca el *fiambre* y se dice “yo soy enviado por tal fulano... aquí está [el ambil y la Palabra de quien lo envía]”. (Entrevista: Víctor Martínez; 2006.).

Cuando se solicita el *fiambre* inicia un proceso de manejo espiritual por parte del anciano. Este culmina cuando el cazador entrega la cacería al anciano para que sea él quien la reparta. Este último tomará su parte (generalmente la cabeza y/ o las viseras del animal), luego el cazador recibe una porción de la mejor carne y el resto es redistribuido a la comunidad durante el baile.

Los gestores y representantes de las comunidades (líderes neo-tradicionales) son vistos como “cazadores de proyectos”. Ellos irán con sus “fiambres” a buscar los recursos que se encuentran en las entidades de financiación. En ellos está la responsabilidad del llevar los recursos hasta el momento de su redistribución de los recursos obtenidos.

“El sistema de gobierno articulado [autoridades neo-tradicionales] obedece a los principios y fundamentos del gobierno propio y sus dignatarios deben cumplir el máximo de los requisitos exigidos. Su elección será de la siguiente manera, (...)

Serán elegidos mediante convocatoria

Serán elegidos por los jefes de los clanes

Cada jefe de clan le encargará su poder de la Palabra mediante el ritual del ambil y la coca – Palabra de gobierno- que es la misma Palabra de nuestro creador que dejó cuando entregó el territorio, estableció la ley y fundó la autoridad.

Este ritual es la posesión del dignatario elegido como jefe máximo y representante étnico de cada uno de los pueblos de los hijos del tabaco, coca y yuca dulce.

El ritual del ambil y la coca hace autoridad de servicio y no de opresión a los hijos del tabaco, la coca y yuca dulce.

Este sagrado elemento del ambil es símbolo de unidad, solo se utilizará cuando la situación lo amerite y será de uso exclusivo de la autoridad en ejercicio.” (AZICATCH, 2007)

Esta es la razón por la que hoy en los mambaderos además de narrarse los mitos de la tradición se exponen y discuten los proyectos y desde allí se trata de encontrar solución a las dificultades que estos representan. Con la guía de las autoridades tradicionales se busca el *consejo* que debe seguirse para superar los conflictos con las instituciones y líderes que no corresponden con esta lógica; esos líderes que desvían los recursos o anteponen sus intereses a los de las comunidades.

CONCLUSIONES

En estas circunstancias, damos cuenta de dos tipos de escenarios de intercambio sobre los que se basan las relaciones que se construyen en la actualidad entre estas dos sociedades: uno que hemos llamado neo-tradicional y otro tradicional.

En el escenario neo-tradicional, en La Chorrera, se encuentran el conjunto de líderes que se viene formando desde el proceso de recuperación del Predio Putumayo. Por su parte en el segundo, mucho más antiguo y estable, se encuentran las autoridades tradicionales que han vinculado a sus discusiones de *mambadero* a las acciones relacionadas con circunstancias como las que se derivan de la concertación de proyectos de investigación y desarrollo local.

Este tipo de relación complementaria generada en estos dos escenarios se ve claramente evidenciada en las instancias de decisión creadas para la construcción del Plan de Vida. En el marco de este proceso fueron creados comisiones y niveles de autoridad donde la base de las decisiones es la autoridad tradicional, pero en la que las acciones corresponden a los líderes neo-tradicionales.

La lógica y la ética de las acciones de los líderes se derivan de la Palabra misma que es administrada por los ancianos. En estas circunstancias el ejercicio de la gobernabilidad en la región debe gran parte de su efectividad a las discusiones de los mambaderos. En estos escenarios se evalúan las propuestas, se orientan a los líderes y se establecen parámetros de acción para todos estos procesos.

Los líderes neo-tradicionales tienen la capacidad de decidir sobre circunstancias relacionadas con la sociedad nacional pero, parece ser, sólo en un plano de orden ampliamente “perceptible”. Es decir aquellos que evidencian impactos visibles en la comunidad. Los ancianos y caciques por su parte, apoyados en los ritos y la Palabra ritual, permiten restringir el tránsito de elementos culturales casi imperceptibles, y de gran impacto a mediano y largo plazo.

En estas culturas, muchos de los conocimientos se hallan encriptados en la Palabra ritual. De manera deliberada las autoridades tradicionales decidieron darles un estatus de *obvido* (Otro tipo de Palabra ritual entre los Uitoto son las llamadas Historias de Punición +ga+) dadas las características de este tipo de conocimiento. No obstante otros conocimientos desean ser puestos en circulación y legitimados de manera firme, de modo que dan sustento y permiten explicar las acciones de cada uno de los pueblos.

La noción de *abundancia*, por ejemplo, es uno de los elementos que esperan ser dados a conocer (en oposición a aquellos que mantienen su importancia en tanto sean secretos sin importar cual sea su contenido) a las sociedades no indígenas. En primer lugar por el carácter transversal del mismo; en segunda instancia porque permite comprender las acciones internas y las decisiones locales respecto a los proyectos que insisten en ser formulados desde fuera de las mismas. El concepto de *abundancia* precisa los fines y las lógicas sobre las que se espera alcanzar un mejor estado de *bienestar* desde la perspectiva de estas culturas.

Esta propuesta de trabajo adelantada por los pueblos de La Chorrera llama la atención además por la intención deliberada de invitar actores externos a participar en su ejecución. El Instituto Sinchi, junto con otras instituciones ha sido vinculado al proyecto de etnodesarrollo de la región gracias a su capacidad científica y su misión como actor de desarrollo y bienestar local. Es una propuesta que busca optimizar el contacto a través de estos mecanismos de control cultural que antes que cohesionar pretenden generar armonía entre las partes.

La virtud de la propuesta es la definición autónoma del rumbo de la misma. Los indígenas establecieron como norte la búsqueda de la *abundancia*. Ellos reconocen las condiciones de la realidad contemporánea y saben de las dificultades para alcanzar esta meta en el marco del siglo XXI. Por lo anterior consideran de gran importancia mantener el contacto con la sociedad nacional. Los fines y medios para generar y optimizar esta relación son sujetos a evaluaciones y correcciones de las autoridades locales.

Los proyectos de etnodesarrollo demandan una idea clara sobre lo que buscan las comunidades mismas. Así mismo el apoyo que se ofrece desde instituciones de investigación, ONG's y el estado mismo. El caso de La Chorrera nos permite concluir que la lógica local es capaz de definir de manera eficiente su propia idea de *bienestar* y los elementos necesarios para negociarla con los actores que pretenden acompañar o avalar las acciones que la posibilitarán.

Aún queda por saber cómo y qué elementos deberán ponerse en marcha para la ejecución de los proyectos que se proponen en el Plan de Vida. Junto a ello vale la pena comprender estos escenarios propios para poder permitir dimensionar el impacto de agentes como los medios masivos de comunicación al interior de estos pueblos. El papel de los escenarios de la Palabra en las discusiones del desarrollo es poco conocido y las virtudes de esta herramienta local poco estudiadas, su análisis nos ayudará a entender las demandas locales y las lógicas de acción asumidas, favoreciendo así la autonomía de estos pueblos en términos políticos, económicos y socioculturales.

Los mecanismos de control cultural de los pueblos indígenas expuestos aquí, no son ni únicos ni independientes. Es decir, su acción demanda la intervención de otras instituciones y prácticas culturales. Las restricciones que establecen los grupos locales entran en disputa con los elementos impuestos o enajenados que provienen de las sociedades dominantes. Muchos de los temas que tienen que ver con el bienestar de los pueblos indígenas son relativamente negociables dada la intención de la sociedad nacional de generar un modelo de vida indígena adecuado a los intereses de la misma.

Por otro lado muchos de los elementos culturales de estas sociedades tienden a ser enajenados (total o parcialmente) por la sociedad nacional, trasladando el control de las sociedades locales a la sociedad nacional. Otras prácticas son abiertamente suprimidas o estigmatizadas desde la misma sociedad nacional, sin consulta alguna. La coca, por ejemplo, ha sido limitada por las autoridades del estado de manera que los usos tradicionales se han visto amenazados por la intención de suprimir una práctica como la del con-

sumo de *mambe*, que como vimos, es la base de la estructura de algunas de las sociedades de la Amazonia colombiana.

La dificultad sobre la manera o la definición para establecer lo que debe o no circular y cómo debe circular desde y hacia las sociedades indígenas es notablemente grande. Muchos de los elementos que incursionan a estas sociedades se valen de elementos como la radio y la TV que llevan ideas y valores de distinta índole al seno de las comunidades. Otros elementos como el uso y manejo del cuerpo, los discursos y algunas visiones del mundo, entre otros, hacen parte de la naturaleza misma de estas sociedades de modo que el control sobre la masificación de estas informaciones es casi imposible.

No obstante la idea de control cultural no es, ni pretende ser absoluta. No todos los elementos de la cul-

tura indígena buscan ser controlados ni son susceptibles de serlo. La diversidad de relaciones entabladas con los múltiples actores de la sociedad nacional nos lleva a esta conclusión. En la actualidad el número de parejas mestizas en las sociedades indígenas crece de manera importante, así mismo los intercambios comerciales son cada vez más frecuentes y deseados. La presencia de instituciones como la escuela y los organismos de salud, entre otros, tienen lugar a partir del diálogo, el contacto y el intercambio de ideas y valores.

Los intercambios suscitados en estos espacios, pueden ser potenciados, de manera que permitan un adecuado nivel de autonomía a través del cual la conservación de estas culturas autóctonas sea posible. Esta demanda obedece a la necesidad de mejorar el tipo de relaciones entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas.



Frutos milpepos, René López

BIBLIOGRAFÍA

- Azicatch. 2008. *Plan de Vida y Abundancia de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*. Leticia, Amazonas.
- 2007 Asociación zonal indígena de cabildos y autoridades tradicionales de la Chorrera. *Plan de Vida de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce*. Documento de trabajo de la CORPOAMAZONIA y TROPENBOS. Leticia, Amazonas.
- Escobar, A. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Bonfil- Batalla, G. 1988. La Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. En: *Anuario Antropológico/86*. Universidad de Brasilia/Tiempo Brasileiro.
- 1981. "América Latina: etnodesarrollo y etnocidio." En: *El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización*. San José: FLACSO.
- Correa, F. 2000. *Geografía Humana de Colombia. Amazonia Amerindia territorio de diversidad cultural*. Tomo VII. Vol I. Bogotá Colombia
- Candre. K., y Echeverri, J. 1993. *Tabaco frío, coca dulce. Colcultura*. Bogota.
- Corporación transparencia por Colombia. 2009 *Informe 2009*. Disponible en: <http://www.transparenciacolombia.org.co/LACORRUPCI%C3%93N/EnColombia/tabid/101/Default.aspx> . Consultado el 11/01/2009.
- Chirif, A. 2007. La época del caucho y la barbarie. En: *Metaforesta Amazonienne* Disponible en: http://www.runa.org.pe/dcultural/informes/archivos/caucho_y_barbarie.pdf. Consulté le 01/07/2008.
- Farekatde, N. 2004. *La cultura de tabaco y coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural después de la explotación cauchera..* Tesis para optar al título de Magister, FLACSO. Ecuador.
- Gacia O.2009. *Analyse ethnographique d'un processus d'etnodesarrollo dans l'Amazonie colombienne : « Les Fils du Tabac, de la Coca et du Manioc doux »*. EHESS. Mémoire M2. Paris
- Karadimas, D. 2005. *La Raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*, PEE 2TERS éditions, Selaf, Coll. « Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle », n°9, 451 p.
- Llanos, H. y Pineda, R. 1982 *Etnohistoria del Gran Caquetá. Siglos XVI-XIX*. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República. Bogotá.
- Londoño, C. 2004. *Muinane, un proyecto moral a perpetuidad*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín Colombia.
- Orjuela. A. 2008. La consulta previa y proyectos legislativos En: *Revista grupo semillas*. . No 36/37. Disponible en: <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=w1-1--&x=20156132>
- Pineda, R. 2003 .La Casa Arana en el Putumayo. El Caucho y el Proceso Evangelista. En: Biblioteca Luis Angel Arango. Disponible en En: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/abril2003/1raro.html>Consulté le 01/07/2008
- Pineda, R. 2003. *La pasión por la guerra y la calavera del enemigo*. En: *Revista de estudios Sociales* No 14, febrero de 2003. Pp. 38-51. Universidad de los Andes. Disponible en: <http://res.uniandes.edu.co/view.php/280/1.php>
- Preuss. K. 1994. *Religión y Mitología de los Uitotos*. Université Nationale éditoriale. Bogota. La Colombie.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1974. *Amazonia 's Cosmos*. The University of Chicago Press. Chicago and London
- Ruiz, Nubia. 2006. "La mortalidad por desnutrición en Colombia 1998-2002" Universidad Externado de Colombia. Bogotá
- Van der Hammen. M. 1992. *El Manejo del Mundo. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia*. Tropenbos. Bogotá, Colombia.
- Yepes. B. 1982. *La statuerai Murui-Muinane : Symbolisme des gens "Huitoto" de l'Amazonie colombienne*. Fundación de Investigación Arqueológica-Banco de la República. Bogotá.