UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

RITUALES DE LA GENTE DE CENTRO. EL CASO DEL RITUAL DEL BAILE DE LAS FRUTAS *YUAKɨ* Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO COMO TERRITORIO

Carlos Ricardo Mojica Cardona

Universidad Nacional de Colombia
Maestría en Estudios Amazónicos
Leticia, Colombia
2019

RITUALES DE LA GENTE DE CENTRO. EL CASO DEL RITUAL DEL BAILE DE LAS FRUTAS *YUAKɨ* Y LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO COMO TERRITORIO

Carlos Ricardo Mojica Cardona

Trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de:

Maestría en Estudios Amazónicos

Director:
Doctor Juan Álvaro Echeverri

Universidad Nacional de Colombia
Maestría en Estudios Amazónicos
Leticia, Colombia
2019

Al Padre creador y a la Madre tierra por la vida misma,
a mis padres Carlos y Olga por su incondicional apoyo,
a mi esposa Lorena por su paciencia y compañía
a mis hijos Gerónimo y Nicolás por darme fuerza,
al profesor Juan Álvaro por mostrarme la palabra de vida de tabaco y coca,
a Anastasia Candre por su *joreño*,
a todos ellos por su consejo y apoyo,
Marena jafaikɨ

Agradecimientos

Agradezco especialmente a Walter Aga, su señora Flor y todo su grupo Murui en tercera India,
Al abuelo Angel Ortíz por su palabra de vida, a su hijo Benedicto y a su aprendíz Rubio en San Rafael, Amazonas.
Al profesor Fausto Buinaje, su esposa Glenis Guamán y al abuelo Manuel Zafiama en La Chorrera, Amazonas.
A Tránsito Rodriguéz, Elbano Miraña y al abuelo Arturo Rodríguez en la maloca del Xingú.
Al mayor William Yucuna, los abuelos Pedro Kuyoteca, Heriberto Estela, Pedro Negeteye, Gilberto López, Armando Carebilla de CAPIUL. A Alfredo Florez Bora.

Al abuelo Aniceto Negedeka, a sus hijos Jesús “Chucho”, Henrry y Gory a sus familias y todo su “combo”.
A María Ercilia Igüedama y su esposo Gustavo Candre en Monilla Mena.

A mis amigos y colegas Julian Ortíz, Andrés Léon y Luis Ernesto Rodríguez.

Y a todos aquellos que de una u otra manera me acompañaron en este camino:

¡Muchas gracias!

Resumen

Este trabajo reflexiona sobre la relación que se teje entre el baile de las frutas *Yuakɨ*, el cuerpo y el territorio de la Gente de Centro. Analiza el tejido de relaciones sociales y significados que se articulan con la realización de dicho baile en el contexto urbano de la ciudad de Leticia. Tomando como referencia el Cabildo Indígena de los Pueblos Unidos de Leticia CAPIUL se argumenta cómo los bailes de frutas constituyen una estrategia y dispositivo de resignificación territorial y de cohesión del cuerpo social de esta sociedad.

Palabras clave: Gente de Centro, Ritual de frutas *Yuakɨ*, cuerpo, territorio, tejido social, CAPIUL, Leticia.

Abstract

This work reflects on the relationship that is woven between the dance of the fruits Yuakɨ, the body and the territory of the People of Center. Analyze the fabric of social relationships and meanings that are articulated with the realization of such dance in the urban context of the city of Leticia. Taking as reference the Cabildo Indígena de los Pueblos Unidos de Leticia CAPIUL, it is argued how the dances of fruits constitute a strategy and device of territorial resignification and cohesion of the social body of this society.

Keywords: Center people, ritual of the fruits Yuakɨ, body, territory, social fabric, CAPIUL, Leticia.

Contenido

Resumen ..... **viii**
Abstract ..... **viii**
Lista de fotografías ..... **x**
Lista de tablas ..... **xi**
Introducción **1**
Capítulo 1. La Gente de Centro y el baile de *Yuakɨ* **8**
1.1 Las carreras ceremoniales de la Gente de Centro 16
1.2 Variantes y estructura del baile de frutas 21
1.3 *Yuakɨ* como curación de la sociedad 24
Capítulo 2. Cuerpo como territorio **40**
2.1 Sanando el canasto de muerte. Las caucherías. 42
2.2 Los años del internado. El testimonio de María Ercilia. 50
2.3 Cargando el canasto en la ciudad. 57
2.4 La gente verdadera. Los procesos de formación de persona. 63
2.5 El cuerpo y la Maloca. La casa madre. 71
Capítulo 3. Territorio y CAPIUL **75**
3.1 Territorio 75
3.2 Maloca del Cabildo Indígena de los Pueblos Unidos de Leticia – CAPIUL 78
3.3 Historia de la maloca de Leticia 85
3.4 “CAPIUL o la vida de la Gente en el centro” 93
Capítulo 4. Baile, alianzas y territorio **107**
4.1 Curación y reproducción 107
4.2 “Aquí lo que hay es puro *yuakɨ*” 115
4.3 Alianzas y territorio 121
Tabla 4-1: Bailes realizados en CAPIUL 129
Conclusiones **131**
Bibliografía: **136**

Lista de fotografías

Foto 1-1: Indígena Murui cargando hojas de coca y yarumo para la elaboración de mambe. Tercera India, río Cará-paraná, Predio Putumayo, 2016. 10

Foto 1-2: Clan *Ereyɨ* (oso hormiguero) de la etnia Murui construyendo una Maloca en Tercera India. Río Cara Paraná, Departamento de Amazonas, Colombia. 2016 13

Foto 2-1: Dibujo de Juan Carlos Gittoma. Representación de exterminio con hacha de un clan. 2015. (Exposición: Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir). Museo Nacional de Colombia. Bogotá, 2017. 44

Foto 2-2: Dibujo de Juan Carlos Gittoma. Representación de los castigos más frecuentes. 2015. (Exposición: Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir). Museo Nacional de Colombia. Bogotá, 2017. 45

Foto 2-3: Fragmento del mural "El grito de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce". La Chorrera, Amazonas. Artistas: Santiago Yahuarcani López y Rember Yahuarcani López, 2012. 48

Foto 2-4: Reconstrucción antropomorfizada de la estructura de la maloca. En La Raison du Corps.Idéologie du corps et représentations de l´environnement chez les Miraña d´Amazonie colombienne. Dimitri Karadimas, 2005. 72

Foto 3-1: Tres de los abuelos fundadores de la maloca de Capiul. De izquierda a derecha: Gilberto López, Pedro Kuyoteca y Heriberto Estela Jedua. Leticia, 2017. 85

Foto 3-2: "El maíz del Pirá". Abuela Florinda Macuna vendiendo maíz pira en el mercado indígena de Leticia, 2015. 95

Foto 3-3: "La Gente en el centro". Maloca de CAPIUL ubicada en el casco urbano de Leticia, 2015. 105

Foto 4-1: Baile contemporáneo realizado en la Casa Hija (Maloca) U.N. sede Leticia, 2017 119

Foto 5-1: *Buudɨkue* (¿Quién soy?) Anastasia Candre, 2014 133

Lista de tablas

Tabla 4-1: Bailes realizados en CAPIUL 129

Lista de mapas

Mapa 1-1: Gente de Centro 9

Introducción

Este trabajo da cuenta de un proceso de investigación que reflexiona acerca del tejido de relaciones sociales que subyacen a la realización de los rituales del baile de las frutas *Yuakɨ* de la Gente de Centro. También analiza cómo este tejido de relaciones se articula en torno a la noción de territorio en un escenario urbano: en el contexto de la ciudad de Leticia y sus comunidades aledañas, donde se resignifica dicha comunidad como una sociedad producto de un proceso histórico asociado no solo al fenómeno de las caucherías sino a los fenómenos migratorios contemporáneos.

Asimismo, teniendo en cuenta que el fortalecimiento de sus prácticas culturales tradicionales puede ser entendido como una estrategia de recomposición de su cuerpo social, se complejiza la noción de territorio de la Gente de Centro estableciendo una analogía entre cuerpo y territorio. El territorio es materializado en el cuerpo a través de los rituales, la alimentación, los cantos y la música, las relaciones sociales de consanguinidad y afinidad, y en general en cada una de sus conductas y comportamientos. Esto ocurre en medio de los sucesivos cambios y transformaciones actuales de las que son sujeto que han implicado nuevas realidades socioculturales y nuevos y complejos patrones de residencia.

El término Gente de Centro[1] es un concepto supraétnico para referirse a los grupos étnicos Murui-Muina, Andoque, Ocaina, Nonuya, Bora, Miraña, Muinane y Resígaro ubicados en el interfluvio de los ríos Caquetá y Putumayo, que se adopta a partir del posconflicto generado por la violencia cauchera sucedida en el noroeste del Amazonas colombiano durante las primeras décadas del siglo XX. Culturalmente estos grupos se autodefinen

[1] La elaboración conceptual y cultural de esta categoría será discutida en el primer capítulo de este trabajo.

como “Los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce” ya que estas plantas constituyen los elementos esenciales de su orden ceremonial.

Como consecuencia de la violencia cauchera y de la guerra con el Perú en los años 30, estos grupos étnicos de Gente de Centro sufren un proceso de desplazamiento, migración y reasentamiento desde sus territorios tradicionales hacia las ciudades amazónicas (Echeverri, 1997; Sánchez, 2012). Esta primera ola migratoria de los grupos de Gente de Centro desde sus territorios tradicionales tuvo como lugar de destino diversos y dispersos territorios ubicados tanto en el Perú como en Colombia. Son notorios los asentamientos de Gente de Centro correspondientes a esta primera ola migratoria en Pucuarquillo sobre el río Ampiyacu distrito de Pebas, Perú, la ciudad de Iquitos, así como la ciudad de Leticia sobre el río Amazonas (Sánchez, 2012).

Posteriormente como resultado de varios factores acaecidos a lo largo del siglo XX como la violencia, el narcotráfico, el conflicto armado, la falta de oportunidades y la búsqueda de servicios básicos de salud, educación y trabajo, en las siguientes décadas se incrementa el desplazamiento hacia la ciudad de Leticia surgiendo constantes olas migratorias no solo de Gente de Centro sino de todos los grupos étnicos del departamento del Amazonas.

A los grupos étnicos tradicionales Cocamas, Yaguas y Tikunas, reconocidos como los pobladores ancestrales y dueños del territorio circundante a la ciudad de Leticia y de esta parte del río Amazonas, hoy en día se le suman Murui-Muina, Boras, Mirañas, Andoques, Muinanes, Ocainas, Nonuyas, además de otros grupos como los Carijonas, Yucunas, Matapies, Macunas, Tanimucas, Letuamas, Tatuyos e Ingas, entre otros, quienes hacen parte del panorama étnico de la población indígena de la ciudad.

En este contexto de diversidad étnica producto del desplazamiento, migración y reasentamiento de múltiples grupos étnicos es que emerge el Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia CAPIUL como una respuesta de los procesos organizativos de la variada población indígena que se desplazó y se asentó en la ciudad y que tiene como fin brindar mejores condiciones de educación, salud y bienestar[2].

Aunque la mayoría de la población perteneciente a este cabildo corresponde a la etnia Ticuna y de la misma manera existe un gran número de individuos de Gente de Tigre de Yuruparí[3], como por ejemplo el Mayor William Yucuna quien desde el año 2016 es el encargado de direccionar la Maloca, son la Gente de Centro quienes han tomado relevancia política pues, desde la fundación de la maloca y el cabildo, los abuelos de Gente de Centro fueron quienes tuvieron la iniciativa de propiciar los primeros diálogos y han tomado el liderazgo de todo el proceso organizativo.

En este contexto los bailes de la Gente de Centro y particularmente el baile de las frutas ha sido un mecanismo y estrategia política y cultural no solo de la Gente de Centro sino en general para todo el cabildo de CAPIUL que permite la cohesión del cuerpo social de esta sociedad emergente además de la resignificación del territorio en el contexto urbano.

De esta forma se pretende comprender el tejido de relaciones sociales configurado en los contextos urbanos a partir de los rasgos de su organización ceremonial, la cual determina actualmente su orden social,

---

[2] Sobre la historia del proceso organizativo, la conformación del cabildo y la maloca de CAPIUL además de su composición étnica se hablará con más detalle en el capítulo 3 denominado “Territorio y CAPIUL”.

[3] Gente de Tigre de Yuruparí: Concepto supraétnico que abarca los grupos indígenas asentados en los ríos Mirití Paraná, Apaporis y Pirá Paraná cuyo orden ceremonial está caracterizado por la práctica del ritual de Yuruparí. Para el caso de CAPIUL pertenecen individuos de las etnias Yucuna, Matapí, Tanimuca, Letuama y Macuna.

político y territorial que los construye como “gente”[4] y nos permite reconocer las estrategias en su relación con los otros no indígenas abriendo nuevos caminos que redefinen las nociones de cuerpo y territorio.

Para tal fin, este documento plantea como ejes centrales las siguientes ideas:

1. El sistema de bailes a pesar de sufrir afectaciones y cambios es un mecanismo primordial de resignificación y cohesión del cuerpo social de la Gente de Centro en espacios urbanos. Concebimos aquí el cuerpo social como el objeto de análisis de la corporeidad colectiva humana entendida como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones e imaginarios, en donde nacen y se propagan las significaciones que constituyen la base de la existencia individual y colectiva (Le Breton, 1992).

2. El proceso de CAPIUL nos muestra claramente como más allá de asociar un cabildo a un espacio limitado geográficamente, nos muestra la idea de territorio como algo más complejo que una dimensión geográfica o espacial, sino como un tejido social en donde lo que está en juego es el mantenerse vivos, el derecho a mejores condiciones tanto de vida, salud y educación como de participación política, que consecuentemente configuran la construcción de cuerpos e identidades como un proceso de reconocimiento político y social.

Así pues, para desarrollar las ideas expuestas, este texto se estructura en cuatro capítulos: 1.) La Gente de Centro y el baile de *Yuakɨ*; 2.) Cuerpo como territorio; 3.) Territorio y CAPIUL; y 4.) Baile, alianzas y territorio.

En el primer capítulo se expone quién es la Gente de Centro y se realiza una caracterización del ritual del *Yuakɨ* o baile de las frutas, de su estructura y de

[4] “Gente” usualmente es una categoría propia usada para distinguirse y referirse a el colectivo humano que comparte un conjunto de relaciones sociales, rasgos de identidad y solidaridad que los construyen y particularizan social y culturalmente como grupo étnico.

su expresión, desde un punto de vista “ideal”, es decir, descrito en los términos a los cuales se hace referencia desde la tradición cultural. Sin embargo, lo que se pretende demostrar a lo largo de los siguientes capítulos es precisamente ver cómo este ritual y su puesta en escena en contextos urbanos contemporáneos trascienden este modelo fijo para verlo como un evento en constante cambio que resignifica el cuerpo social de la Gente de Centro.

Para comprender quién es la Gente de Centro hoy en día de la ciudad de Leticia, el segundo capítulo plantea un recorrido histórico desde la época de las caucherías pasando por los años del internado hasta las migraciones recientes y el asentamiento en la ciudad, para contextualizar sus afectaciones cambios y transformaciones del cuerpo social.

Por lo tanto, presenta los conceptos de cuerpo y territorio por medio de la exposición de los hechos históricos de violencia y desterritorialización que han marcado los cuerpos y la memoria de la sociedad de la Gente de Centro que constituyen las causas de sus procesos migratorios y desterritorialización. Se demuestra asimismo cómo esta sociedad se ha reconfigurado a partir de mecanismos y estrategias de pervivencia para reconstruir su tejido social, y se dan a conocer sus nuevas y diversas realidades en los espacios urbanos en permanente transformación, en los cuales se resignifica la existencia de unos individuos y de una comunidad que ha sido desterrada de sus sitios de origen para insertarse y apropiarse de un mundo urbano que ya les pertenece.

El tercer capítulo, titulado “Territorio y CAPIUL”, abarca la noción de “territorio” como un campo semántico en permanente construcción, en donde se intercambian y entretejen múltiples voces, perspectivas, discursos, conceptos teóricos y relaciones jerárquicas. También como el espacio donde se da lugar a la materialización de las relaciones humanas y en el cual se configuran las relaciones sociales que se entretejen en la organización

ceremonial de la Gente de Centro, concibiéndolo como un marcador de la historia y la memoria, con lo cual se propone analizar los cambios que este modelo de territorialización ha experimentado a través de la historia reciente y que han configurado nuevos y complejos patrones de residencia siguiendo los planteamientos de Echeverri y Nieto (2013).

Teniendo como referencia la maloca urbana del Cabildo Indígena de los Pueblos Unidos de Leticia – CAPIUL, se abordará la idea de territorio abarcando la complejidad de los procesos sociales que configuran este término, en el cual la construcción de cuerpos e identidades sociales se entiende como una estrategia de reconocimiento político y de resiliencia social, constituyendo dicha idea uno de los argumentos centrales de esta investigación.

Baile, alianzas y territorio es el cuarto y último capítulo, y en él se presentan, siguiendo las ideas de Fausto (2011), los procesos de incorporación y de continuidad sociocultural, como procesos de transformación que están inmersos en un contexto histórico específico más que como simples procesos de aculturación, estableciendo una perspectiva de la reproducción social que busca indagar y analizar la especificidad y circunstancias de las transformaciones contemporáneas por medio del análisis del ritual, en este caso del baile de las frutas *Yuakɨ*, y de la metamorfosis social que este implica.

Dicho análisis se constituye en un proceso investigativo que exige una documentación de los cambios históricos y de los procesos de transformación del ritual y de la sociedad indígena contemporánea, y que permite a su vez entender la construcción de cuerpos e individuos por medio de las nuevas prácticas a las que se ven enfrentadas las sociedades indígenas amazónicas en contextos de urbanización.

De la misma forma, se aborda la significación que adquiere la realización del

baile en un contexto urbano y de permanente contacto y transformación, y su función en la construcción de un territorio social, que produce, asimismo, un nuevo cuerpo social; y cómo el baile en este contexto se propone como una herramienta política que, a pesar de los cambios y dificultades, reconoce a la Gente de Centro como una sociedad que se reafirma culturalmente.

Debo resaltar que estas ideas son sustentadas a partir del trabajo de campo llevado a cabo en la maloca de CAPIUL de la ciudad de Leticia en los años 2015 a 2017 en diferentes intervalos de tiempo y de los recorridos realizados por el territorio ancestral de la Gente de Centro, navegando los ríos Caquetá en el año 2015, Putumayo, Cará Paraná e Igará Paraná en el año 2016 y en los asentamientos de La Chorrera y Tercera India en 2016; y de la lectura de las investigaciones y conceptualizaciones realizadas por investigadores como Juan Álvaro Echeverri (1997, 2005), Anastasia Candre (2012), Jorge Gasché (2007, 2009), Luisa Sánchez (2012), entre otros, ideas que serán presentadas a lo largo del texto.

Por lo tanto, a nivel metodológico, este trabajo combina de manera aleatoria fuentes orales, históricas, etnográficas, entrevistas y observación de campo, con diferentes escalas de profundidad.

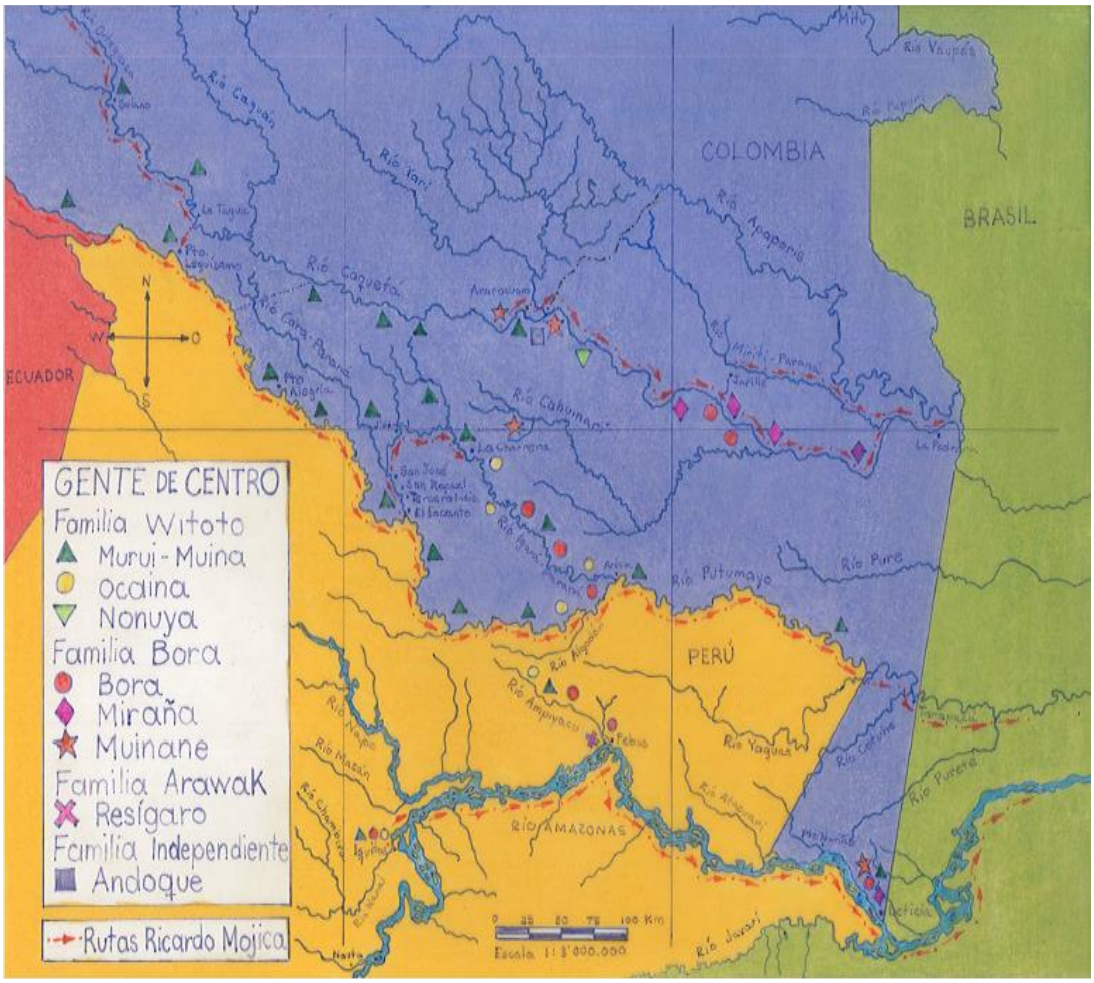
Además, es necesario aclarar que este ejercicio de investigación da lugar tan solo a una interpretación del universo cultural y social de la Gente de Centro hoy en día, de “los paisanos”, cuya finalidad es establecer una interacción creativa entre los sujetos y el investigador que incluye el intercambio, la innovación y el repensarse como parte fundamental en los procesos de producción del pensamiento.

Capítulo 1. La Gente de Centro y el baile de *Yuakɨ*

La noción Gente de Centro es una categoría supraétnica que hace referencia a los grupos indígenas asentados en la región delimitada por los cursos de los ríos Caquetá y Putumayo, en la región amazónica colombiana. Según Echeverri (1997, y conversaciones personales, 2017-2019), para definir esta categoría de Gente de Centro se han tenido en cuenta diferentes niveles o perspectivas de análisis: geográfica, histórica, etnológica y sociológica. Desde un sentido geográfico Gente de Centro abarca una dimensión que se establece por la orientación del curso de los ríos en sentido este – oeste, indicando la bocana y la cabecera de los ríos. Otra orientación es establecida por la relación centro – periferia (norte - sur) que comprende la distribución espacial de estos grupos ubicados en el centro del área geográfica del interfluvio Caquetá – Putumayo.

Así mismo, esta orientación espacial muestra desde una perspectiva histórica el desplazamiento que sufrieron estos grupos tradicionalmente asentados en las cabeceras y quebradas de los ríos Igará Paraná, Cará Paraná y Cahuinarí para posteriormente y como resultado del fenómeno de “Las caucherías” desplazarse hacia la bocana de éstos y sobre las riberas de los ríos Caquetá, Putumayo y Amazonas (Echeverri, 1997).

En términos etnológicos, la categoría Gente de centro abarca siete grupos etnolingüísticos pertenecientes a las familias lingüísticas Witoto (Uitoto, Ocaina y Nonuya) y Bora (Bora, Miraña y Muinane); más un idioma aislado (Andoque) (Echeverri, 1997). El grupo étnico Resígaro se asocia a la familia lingüística Arawak aunque tiene una gran influencia del Bora (mapa 1-1).



Mapa 1-1: Gente de Centro
Elaborado por Ricardo Mojica, 2019

A pesar de incluir un conjunto de grupos indígenas diferenciados lingüísticamente, esto no constituye una barrera, ya que comparten rasgos comunes –cada uno con su respectiva variante local- como las relaciones de vecindad y de parentesco, el orden de alianzas matrimoniales, y principalmente el complejo y rico orden ceremonial (Gasché, 2007), que establece todo un mundo de relaciones sociales, culturales y de intercambio.

Desde un punto de vista cultural, la Gente de Centro se caracteriza por el consumo de tabaco (*Nicotiana tabacum L*) en forma de ambil y de la hoja de

coca (*Erythoroxylum coca*) que combinada con hojas de yarumo (*Cecropia sp*) conforman la sustancia ritual llamada “mambe”, junto con la “caguana” (bebida no alcohólica a base de almidón de yuca) las cuales conforman las sustancias rituales esenciales que caracterizan a la Gente de Centro, delimitando un área cultural distintiva a la de otros grupos amazónicos (Echeverri, 1997; Sánchez, 2012). Asimismo, la Gente de Centro suele autodefinirse como los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, proporcionando esto un concepto propio que incluye una dimensión más amplia tanto de la complementariedad de género como de su nivel simbólico.

En la Foto 1-1 se puede observar a un indígena Murui recolectando hojas de coca y de yarumo para la elaboración del mambe, plantas fundamentales junto con el tabaco y la yuca de su orden ceremonial.

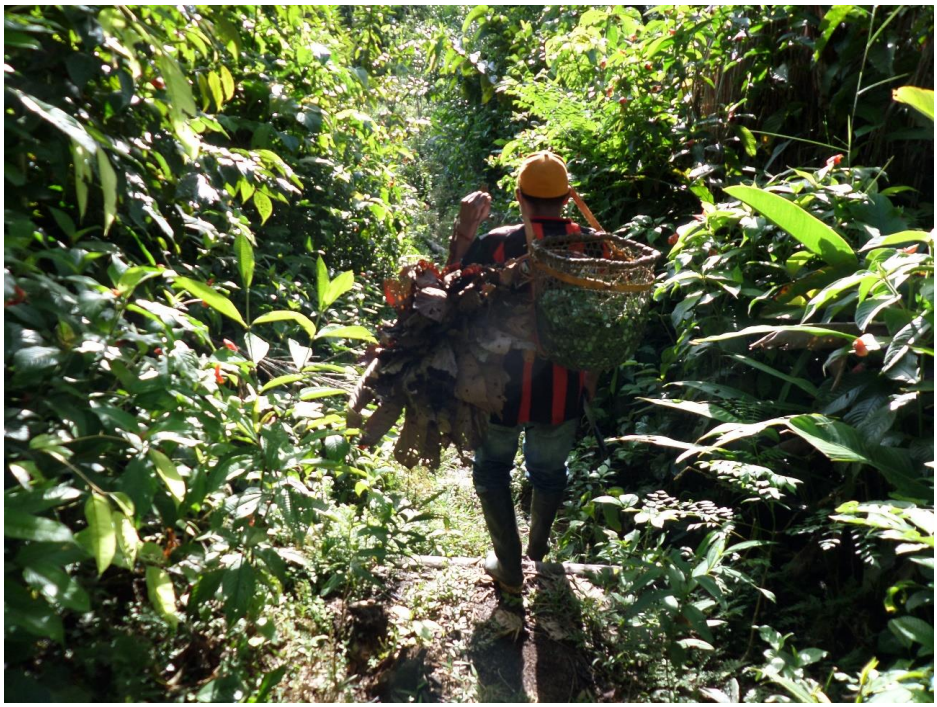


Foto 1-1: Indígena Murui cargando hojas de coca y yarumo para la elaboración de mambe. Tercera India, río Cará-Paraná, Predio Putumayo, 2016.

Es importante comprender que esta sociedad (Gasché, 2009) es un producto histórico conformado a partir del fenómeno de las caucherías de principios del siglo XX, causante de su desplazamiento y migración desde sus territorios ancestrales entre los ríos Putumayo y Caquetá a diferentes lugares como, por ejemplo, los alrededores de la ciudad de Leticia; lo cual, obligó a estos grupos étnicos a repensarse y reconstruirse como sociedad principalmente por medio del orden ceremonial (Echeverri, 1997; Gasché, 2009) como ya fue mencionado.

Según Gasché (2009), dicho orden ceremonial de los grupos indígenas llamados Gente de Centro, esencialmente, es lo que hace que éstos formen una sola sociedad, ya que permite que en la concelebración de un gran número de fiestas o bailes, en los que cada grupo tiene cantos en su lengua con sus danzas correspondientes, se pueda invitar a un jefe de maloca de cualquiera de sus pueblos, lo cual conlleva a forjar relaciones sociales, culturales y de intercambio, y a delimitar su territorio, pues donde las concelebraciones se terminan, se termina el territorio de la Gente de Centro.

Siguiendo las ideas de Gasché (2007; 2009), otro aspecto relevante acerca del orden ceremonial es que este genera una vasta diversidad de cantos y de discursos rituales, cuyas formas discursivas permiten distinguir una frontera cultural que divide en dos grupos a la Gente de Centro en su territorio ancestral de la siguiente manera:

Por un lado, se encuentra un grupo septentrional, cuyas formas retóricas están caracterizadas por “contar mitos” y compuesto por los siguientes grupos étnicos ubicados cerca del río Caquetá: Miraña, Bora (con dos dialectos intercomprensibles); Andoque (sin afiliación lingüística conocida) y Resígaro (de la familia Arawak, pero con un gran número de préstamos lingüísticos del Bora) (Gasché, 2009).

Y por otro lado, se distingue un grupo meridional o del sur, caracterizado por discursos formales memorizados y conformado por comunidades ubicadas en los ríos Igará Paraná, Cará Paraná, el Putumayo y el Amazonas, como los Muinane (que aunque emparentado ligústicamente con el Bora, es más cercano e influenciado culturalmente por los Uitoto); Ocaina y Nonuya (dos lenguas parientes pertenecientes a la familia Uitoto, pero ininteligibles entre ellas y con el Uitoto); y Uitoto hoy en día denominados Murui –Muina (que comprende cuatro dialectos principales atestiguados: mɨka, bue, mɨnɨka y nɨpode, al lado de otros poco conocidos) (Gasché, 2007).

En la foto 1-2 se observa a varios indígenas pertenecientes a este grupo meridional de Gente de Centro, específicamente de la etnia Murui de habla *bue*, construyendo una maloca en el poblado Tercera India sobre el río Cará Paraná afluente del río Putumayo.

Foto 1-2: Clan *Ereyɨ* (oso hormiguero) de la etnia Murui construyendo una Maloca en Tercera India. Río Cara Paraná, Departamento de Amazonas, Colombia. 2016

Sin embargo, es importante anotar que, aunque esto constituye una representación ideal de la organización social de la Gente de Centro, este modelo ha experimentado cambios a través de la historia reciente, que han configurado nuevos y complejos patrones de residencia (Echeverri y Nieto, 2013).

Siguiendo los planteamientos de Luisa Sánchez (2012), posteriormente a las migraciones efectuadas por la vorágine cauchera[5], el proceso de migración de la Gente de Centro hacia las ciudades se diversificó y complejizó,

[5] Para más información acerca del fenómeno de las caucherías, consultar: Centro Nacional de Memoria Histórica; Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (Colombia). *Putumayo: La vorágine de las caucherías*, Bogotá: Imprenta Nacional, 2014.

caracterizándose por una ampliación en la movilidad con fines educativos para los y las jóvenes, de profesionalización de maestros indígenas, de oportunidades laborales y por las consecuencias de la descentralización y del conflicto armado, convirtiéndose en un proyecto de migración voluntario supeditado a la inequidad, marginalización, movilidad, reinserción, y de adaptación social y urbana.

Es así como llegan a la ciudad individuos y familias de los grupos étnicos pertenecientes a la Gente de Centro quienes en un primer momento se asientan en las márgenes de la ciudad. Con respecto a esto el abuelo Muina asentado en Leticia Gilberto López Ruíz "*Kaimeramuy*" nos cuenta:

"Los primeros indígenas (de Gente de Centro) que llegaron a Leticia se asentaron a la orilla del pueblo, lejos del centro, era zona rural, hoy es parte de la ciudad. Eran del pueblo Murui-Muina y los acompañaban los pueblos Miraña y Bora, ellos venían a la sombra, al calor del pueblo Murui- Muina" (López, 2017).

Sobre las migraciones posteriores, Josefina, mujer uitoto representante del cabildo de CAPIUL, enumera diversas razones por las cuales varios grupos de paisanos que hoy en día residen en la ciudad Leticia fueron desplazados de su territorio ancestral, a quienes cataloga como "los nietos de los esclavos de la Casa Arana":

1. Primer grupo de desplazados quienes terminan su primaria y buscan hacer su secundaria para continuar sus estudios.
2. Por abandono total del Estado: falta de oportunidades en los territorios tradicionales indígenas.
3. Por evacuaciones: enfermedades de alto riesgo que necesitan hospitalización en centros urbanos.
4. Por el conflicto armado: la violencia.

5. Desplazamiento por amor: Alianzas interétnicas y uniones blancos e indígenas, principalmente de mujeres jóvenes.[6]

Sufriendo el orden ceremonial mencionado modificaciones por las afectaciones en sus estructuras sociales y culturales que conlleva el proceso de desterritorialización; pero, constituyéndose dicho orden ceremonial, al mismo tiempo, en el mecanismo articulador de la reproducción espacial, simbólica y cultural de la Gente de Centro: articulando las relaciones sociales de intercambio, restableciendo lazos de reciprocidad, mediando y resolviendo disputas, y materializando y resimbolizando su territorio en lugares diferentes a su sitio ancestral y de origen, a través de los canales y las redes sociales que lo entretejen.

De hecho, como argumenta Luisa Sánchez (2012), "la denominación Gente de Centro alude a un proyecto colectivo de reconstrucción social y demográfica, a una respuesta propia que sitúa a estos grupos en y como producto de una larga historia de articulación, por ello esta es una noción territorial construida sobre la centralidad humana."

Por lo cual, al caminar, recorrer, navegar y conocer el territorio tradicional de la Gente de Centro y al compartir con ellos en la ciudad de Leticia, contrastando una memoria ideal del territorio y de la cultura tradicional con una realidad del indígena contemporáneo, de su espacio y de los procesos de desterritorialización, desplazamiento y migración a los que se han enfrentado y se enfrentan hoy en día, se puede aludir a ellos como una sociedad en constante cambio, transformación y recomposición, abriendo así nuevos espacios de comprensión y significación acerca de su territorialidad y

[6]Registro personal del "Encuentro intercultural: Lengua de vida, palabra de vida, territorio de vida". Promovido por Edgar Bolívar, Juan Álvaro Echeverri, Abel Santos y Camilo Vargas en la Universidad Nacional, Sede Amazonia. Noviembre, 2017.

su orden ceremonial, y como éstos, a su vez, dan cuenta de las nuevas realidades en las que están inmersos luchando por mantenerse vivos como Gente de Centro.

1.1 Las carreras ceremoniales de la Gente de Centro

"Nuestra cultura es trabajar para bailar"

Eudocio Becerra[7]

Siguiendo las ideas de Gasché (2007) que exponen el orden ceremonial de la Gente de Centro como el agente constructor de dicha sociedad, y a Echeverri[8] cuando menciona el baile como el momento de catarsis social, pues con él se cura la sociedad para mantenerse viva, se comprende aquí el sentido de ritual de la Gente de Centro como un evento de empoderamiento de la vida que permite la reproducción social.

Esta concepción trata de ver cómo el baile es agente comunicador, por medio del cual se codifica la memoria, el afecto y la identidad; y se modela la conducta y el comportamiento, constituyéndose en un camino de pensamiento que regula las relaciones sociales. Es un camino donde se voltea la palabra y se traduce en acciones, tomando la palabra como medio de comunicación, de representación y de regulación del comportamiento y la cultura.

Se entiende así, desde la conceptualización teórica realizada por John D. Kelly y Martha Kaplan (1990), la perspectiva del ritual como un evento

[7] Expresión utilizada por el profesor Eudocio Becerra de la Universidad Nacional en el Curso de lengua bue*, Kaɨ murui uai yofuerabe*, en el año 2015.
[8] Conversaciones realizadas en torno al evento del baile de la Gente de Centro, 2012

sociológico que articula las relaciones sociales de intercambio, establece lazos de reciprocidad y media y resuelve disputas. Paralelamente, siguiendo la argumentación de Kelly y Kaplan (1990) en los bailes se denotan prácticas rituales recreando poderes que pueden únicamente ser entendidos dentro de las relaciones que se establecen entre la gente que los practican.

Estos autores asumen que el ritual juega un rol crucial en la práctica como un fenómeno que direcciona todas las relaciones sociales, por esta razón se sugiere que los rituales en la práctica son el principal sitio de construcción de la historia, siendo en todo caso la historia del ritual, la historia de la reproducción, contestación, transformación y deconstrucción de las relaciones sociales y de las prácticas de poder asociadas a ellas (Kelly y Kaplan, 1990).

Bajo estos parámetros de entendimiento del ritual se intentan interpretar los rituales de la Gente de Centro, específicamente el caso del ritual del baile de las frutas *Yuakɨ* en contextos urbanos, el cual a pesar de no ser realizado a la manera tradicional en estos nuevos escenarios y realidades socioculturales, permite la supervivencia social y la revitalización de las comunidades que hacen parte de la Gente de Centro, puesto que no constituye tan solo un acto de representación sino significa el medio que materializa y resimboliza su territorio.

Investigadores como Juan Álvaro Echeverri (1997, 2013, 2017), Jorge Gasché (2007, 2009), Konrad Theodor Preuss (1994) y Anastasia Candre (2007, 2011, 2012, 2013, 2014) han llevado a cabo importantes estudios etnográficos concernientes a la caracterización e interpretación de estos bailes. Más recientemente se han sumado los aportes de los investigadores Selnich Vivas (2015) y Laura Areiza (2014, 2015) quién hizo una investigación concerniente al baile de pelota *Uikɨ*.

Entre estos estudios se encuentra por ejemplo el de Konrad Theodor Preuss, titulado *Religión y mitología de los uitotos* (1994), en el cual menciona las siguientes fiestas practicadas por la tradición uitoto -una de las siete etnias que conforman la Gente de Centro-: *okɨma* (fiesta de la yuca y de los antepasados); *uuikɨ* (fiesta del juego de la pelota); *yadikɨ* (fiesta del palo de *yadiko*); *juaereɨ* (fiesta del maguaré); *eeiaño* (la fiesta del llanto); *bai* (fiesta que se celebra después del rito de la antropofagia); *meni* (fiesta del rapto de las almas); y *raɨfua* (fiesta de los muertos), anotando que solo continuaban celebrándose para la época de su investigación las cuatro primeras fiestas mencionadas.

Desarrolla, además, una interpretación y transcripción de los textos y cantos que recogen la tradición de las fiestas de *okɨma, uuikɨ* y *yadikɨ*. En la interpretación de la fiesta *uuikɨ* (que es el nombre de la pelota fabricada con la savia del árbol de caucho blanco y simboliza tanto su fruto, como al padre creador y la luna nueva), él relata cómo por medio del juego de la pelota se teje una relación simbólica con la abundancia de los frutos de las plantas y de los árboles, al igual que con los fenómenos del cosmos, que se denota en los mitos de la tradición oral.

Actualmente los Murui-Muina practican cuatro carreras ceremoniales: la carrera de *yadiko* que es mencionada por Preuss, la carrera de *zɨkɨi* que probablemente corresponde a lo que Preuss llama *okɨma*, la carrera de *menizaɨ* que al parecer no corresponde a la fiesta que Preuss llama *meni* y la carrera de *yuakɨ* cuyo único parentesco es la fiesta *uikɨ* que tiene relación con el actual baile de frutas. (Echeverri, 2019. Comunicación personal).

> El *uikɨ* o juego de pelota hace parte de la carrera ceremonial de *yuaɨ* (frutas) y, por ende, el aprendizaje y la pedagogía de los *eikɨ* hacen

> parte de su estructura ya que es el ritual en el que interpretaban la mayor cantidad de *eikɨ* (cantos-adivinanzas). El *uikɨ* se practicaba dentro de la carrera ceremonial de frutas *yuaɨ* en horas de la tarde, antes de dar inicio a la danza. Los jugadores se disponían en el patio para practicar el juego en el cual la pelota solo es lanzada y recibida con la rodilla (símbolo de fuerza, de templanza y de agilidad). El *ruakɨ* es el canto de frutas y dentro de este grupo está el *eikɨ*, es decir, el canto adivinanza, mensaje cifrado, lenguaje metonímico que manifiesta la relación entre las frutas y los demás seres vivos (Areiza, 2015).

Con respecto a las carreras ceremoniales de la Gente de Centro que son practicadas hoy en día Gasché (2007) menciona lo siguiente:

> La fiesta de *uuikɨ* es celebrada cuando el dueño de la fiesta se encuentra en la cumbre de su carrera. A su inicio, en cambio, las fiestas que organizan se llaman *lluakɨ* y son de dimensiones modestas. Actualmente la fiesta de *uuikɨ* no se observa más en la práctica. En cambio, la fiesta de *lluakɨ* es de aquellas que se han conservado hasta nuestros días, precisamente, por tener exigencias modestas y poder ser celebrada por cualquiera que tenga producción hortícola y quiera compartirla en una diversión. Es la que menos prestigio tiene por haber sido entregada al hijo menor del Creador, mientras que las fiestas de la viga de baile (*lladiko*) y de la morona (o bambú) (*sɨkɨi*) han sido atribuidas al Padre e hijo mayor, respectivamente, al hijo segundogénito, por lo que son las más prestigiosas. Sus atributos son las grandes obras de madera que son, por un lado, la viga de baile (*lladiko*) de unos 12 metros de largo, cavada para su resonancia y tallada con las figuras de un caimán y de una cara de mujer, y, por el otro, el manguaré (*juuaɨ, juuaraɨ*) – los dos pesados tambores monóxilos macho y hembra -, o las dos estatuas de madera (*janaraɨ*) del tamaño de una persona, también hombre y mujer, según las variaciones de la carrera de (*sɨkɨi*).
>
> Las carreras ceremoniales más prestigiosas de *lladiko* y de *sɨkɨi se distinguen de la de lluakɨ* y *uuikɨ* por el tipo de intercambio ceremonial. En las fiestas de las primeras, los invitados traen carne fresca o

> ahumada a la maloca donde se celebra la fiesta; en las fiestas *lluakɨ* y *uuikɨ*, los invitados traen los frutos que el dueño de la fiesta les ha encargado, acompañados con pescado y, eventualmente – si la suerte les ha hecho encontrar animales en el bosque – carne ahumada. Por eso, la fiesta *lluakɨ* es llamada en castellano fiesta de frutos.

De igual manera, Jorge Gasché (2007) por medio de un estudio etnográfico plasma las asociaciones metafóricas y metonímicas que operan entre las adivinanzas *eikɨ* realizadas en los bailes y los intercambios materiales y discursivos ceremoniales que retan la capacidad cognitiva del dueño del baile.

Por otra parte, Anastasia Candre, mujer indígena Ocaina-Uitoto quien fue mi gran amiga y principal fuente para la interpretación de este fenómeno, desarrolló un trabajo extenso y sistemático del baile del ritual de frutas plasmado en un informe aún sin publicar, y un texto elaborado a partir de los recuerdos en torno a la palabra de su padre Lorenzo Candre, en el cual se elabora una relación entre el baile del ritual de frutas y el ciclo estacional y el trabajo de la chagra (Candre, 2011).

Asimismo, el investigador Juan Álvaro Echeverri (1997, 2005, 2013) ha contribuido enormemente a la conceptualización e interpretación de la organización social y cultural de la Gente de Centro y del fenómeno del baile entre los grupos que las componen, llevando a cabo múltiples trabajos que nos permiten acercarnos al vasto universo y conocimiento de la Gente de Centro.

1.2 Variantes y estructura del baile de frutas

El *Yuaɨ buinama,* palabra Uitoto que designa el tronco o raíz de todos los rituales de Baile de las frutas *Yuakɨ,* tiene cuatro variantes o géneros que señalan los cuatro puntos cardinales y los cuatro estantillos de la Maloca del poder, y que se reconocen por las diferencias de cantos, de melodías, de pasos y de atuendos rituales (Gasché, 2004, Candre, 2012). Por lo tanto, esta categorización hace referencia, por un lado, a la procedencia de los diferentes grupos de la Gente de centro y a sus territorios, y por el otro, al poder territorial de la maloca, que los articula en torno a las celebraciones que conlleva dicho ritual. Se han definido las siguientes cuatro variantes del *Yuaɨ buinama*:

1. *Yuakɨ murui* o *yuakɨ muruikɨ*: En esta variante los invitados que vienen de río arriba, "gente de arriba", *muruikɨ* (*ɨduikɨ*, entre los Uitoto del dialecto *mɨka* estudiados por Preuss), llegan cantando y pisando fuerte, y agitando en sus manos hojas de helecho *(jokome*) al ritmo del baile; que presenta muchas adivinanzas dependiendo de los frutos o animales de caza que traen los contendores; e igualmente contiene palabras específicas del ritual asociadas a los "brujos" (especialistas del arte verbal) (Gasché, 2007).

2. *Yuakɨ jaiokɨ:* Es el baile ritual del dios de la serpiente cazadora, el cual contiene muchas adivinanzas relacionadas con él. Esta variante se distingue porque los invitados de la región centro norte del bosque, *jaiokɨ*, bailan con hojas de palma de chambira (*jaioforo, jaiotɨi*) (Gasché, 2007), reconociéndose unos a otros por el tono de la voz.

3. *Yuakɨ muinakɨ*: El nombre viene de "*muite*" que denota untar el cuerpo con pintura de achiote a manera de saludo. En esta variante los invitados son gente Uitota ribereña, de río abajo, que salieron del mitológico "hueco

humano” buscando su territorio, gente que en una madrugada tuvieron hambre y usando un palo, mataron una serpiente mitológica “*agarɨ*”, de la que se untaron su sangre como símbolo de gente guerrera; razón por la cual, son caracterizados como guerreros, sabios y curanderos (Candre, 2012-2013). Este baile se hace con un fin de diversión y en él los bailarines visten trajes de yanchama pintada con achiote (que simboliza la sangre) y llevan palos como símbolos para matar a los enemigos; los invitados entonan canciones -pero no adivinanzas- muy cortas de cuatro o cinco palabras, cuya temática gira entorno de la brujería, y bailan con un palo largo (*radosi, toorai ɨ)* en las dos manos brincando (Gasché, 2007).

4. *Yuakɨ jimokɨ*: Los contendores están asociados al grupo étnico Yagua, aunque posiblemente corresponden a un grupo étnico desaparecido (*jimokɨ*), pues usan un dialecto diferente. Se describen como gente gorda, blanca, de ojos y cabellos claros. Musculosos. Son gente (uitotos) de río arriba, de las cabeceras del río Igará Paraná, región “centro Chorrera”, lugar de gente diferente y, es ahí, donde están los espíritus (Candre, 2012). El mito dice que fueron encantados cuando llegó *“Juma”* en el pozo de la Chorrera y se transformaron en piedra donde dejaron sus huellas. Inteligentes, guerreros pintados con achiote. Según Anastasia Candre (2012, 2013) algunos uitotos dicen que son Yaguas (por ser blancos y por la vestimenta), que son caníbales y lanceros de flechas con las cuales cazaban micos. Perseguían a la gente de centro (nonuya y ocaina) para sacar calaveras. Después llegaron los Aimena. Por su parte Gasché (2007), describe a éstos actores como invitados del centro Sur del bosque, *jimokɨ*, y que llegan vistiendo fibras de chambira (*jimotɨi*).

Siguiendo los planteamientos de Anastasia Candre (2007), el baile de frutas *Yuakɨ* tiene la siguiente estructura:

a) Posterior al proceso de siembra y trabajo de las chagras destinadas para la realización del baile y paralelamente a la cosecha y preparación de los alimentos, la caguana, la manicuera, el mambe y el ambil que se van a ofrecer y repartir, se lleva a cabo el ritual de invitación con ambil que realizan el jefe y su grupo de aliados como dueños del baile por medio del envío de tabaco de invitación (el cual es curado y rezado) a los grupos de contendores *fueranɨ o yainanɨ,* quienes por su parte deben realizar la cacería de animales y preparar los cantos que han sido pedidos y que se van a entregar en el ritual de frutas.
b) El día del baile se comienza con el *zɨjɨna rua* o ritual de entrada que comienza después del mediodía, en horas de la tarde, en el cual se presentan los grupos de contendores con sus cantos de entrada afuera de la maloca donde son recibidos por los dueños del baile quienes reciben los productos de la cacería. Seguidamente comienza el *netaja rua* que es la segunda parte del momento de entrada en el cual los dueños del baile después de ofrecer un poco de mambe y ambil a los invitados, ofrecen comida como pago por la cacería recibida y los acomodan al interior de la maloca.
c) Ya comenzado el baile se presentan los cantos de antes de media noche, los cuales son cantos alegres y de armonización y que debido a que hay gran participación de niños y jóvenes no deben ser ni vulgares ni inapropiados.
d) La media noche hace una ruptura en el baile y comienzan los cantos de alargamiento o *aiñua rua* que por lo general son efectuados por personas mayores y sabedores.
e) A partir de las cuatro de la mañana comienzan los *monaiya rua* o cantos de madrugada y son los cantos que demuestran la fortaleza y armonía de los participantes, con los cuales se cierra el ritual.
f) Al día siguiente desde el atardecer hasta la media noche los dueños del baile y sus familiares hacen el ritual de *janaɨ yudaɨa* que significa

> “espantar a los fantasmas” que es un ritual de sanación, curación de enfermedades y peligros que pudieran permanecer en el ambiente y de armonización del espacio de la maloca. Esa noche debe acabarse la comida que sobro especialmente la caguana.

Areiza (2015) propone otra estructura de la ceremonia *yuaɨ* que comprende los siguientes momentos del día de la celebración de la danza *kaimafue* “diversión”, cada uno con un inventario de cantos diferenciado en sus melodías, temáticas, pasos de baile y vestuarios: *fakariya* (canto de desafío del dueño), *zɨjɨna* (canto de entrada), *baɨjonia* (canto para dar de tomar), *ruakɨ* (canto antes de media noche), *añuakɨ* (canto de madrugada), *monaiyarua* (canto de amanecer).

1.3 *Yuakɨ* como curación de la sociedad

A continuación, se presenta una etnografía basada en las conversaciones con Walter Aga, indígena Murui del clan *ereɨaɨ* (oso hormiguero), que actualmente se prepara como dueño de baile de la carrera ceremonial *Yuakɨ*, y su familia sobre la preparación del baile de las frutas *Yuakɨ* realizada en el poblado Tercera India sobre el Río Cará Paraná, resguardo Predio Putumayo en el año 2016. Territorio y palabra ancestral Murui.

Podemos describir el baile del ritual de frutas *Yuak+* como un evento o ceremonia colectiva que se desarrolla en una Maloca y sus alrededores. La estructura general de este evento involucra diversos tipos de intercambio a diferentes niveles, básicamente: intercambios entre dos grupos de actores, dueños e invitados; de productos de la yuca y sus derivados por frutas o productos de cacería; de coca y ambil; y de canciones y adivinanzas.

En este sentido, la organización ceremonial -que implican los bailes- de la Gente de Centro constituye un universo complejo y rico de relaciones sociales, intercambios de bienes y servicios, manifestaciones culturales (productos, adornos), discursos rituales y míticos y, sobre todo, de una multitud y gran variedad de géneros y especies de cantos (Gasché, 2004).

- RICARDO MOJICA: Walter, cuénteme: ¿cómo se prepara un baile?

- WALTER AGA: El primer paso es el consentimiento previo del dueño del baile, donde el hombre y la mujer acuerdan qué tienen para el sostenimiento, para aportar a la población invitada para la fiesta, entonces las mujeres se relacionan con todo lo que tiene que ver con la yuca dulce, la yuca de rallar y la yuca brava, ese balance ya se hace. Por lo tanto la chagra está jecho, si hay condición… y ella tiene capacidad, digamos, está en buena condición de salud, porque ¿cómo vamos a hacer un trabajo?

  El hombre de igual forma también presenta la parte del ambil, lo que es necesario para el baile, sal de monte y su lote de mambe donde él dice: este lote es para nosotros consumir, para donar, el otro es para el día del baile, para dar de mambear a los invitados, todo ese manejo ya está.

  Posterior a eso él hace una recomendación o *Jeyétade* a su esposa, a sus hijos e hijas y a toda su familia:

  Vamos a hacer este baile, vamos a pedir tal especie de fruta, porque necesitamos coleccionar especie, entonces les dice a los hijos que no hay que hablar mal pues, para que la gente que no va a ayudar no se sienta mal, los niños se ponen en su sitio porque que tal el hijo del dueño del baile hablando mal o la hija creando desorden en el trabajo, todo eso se anticipa ya.

Los dueños del baile son aquellas personas que siendo jefes de maloca y de un clan asumen un liderazgo en la preparación del baile. Son ellos quienes, apoyados en sus hijas, yernos, cuñados (no corresidentes) van a dar inicio a

la preparación de la ceremonia. Por lo tanto, el dueño del baile y su compañera, serán las personas encargadas de la coordinación de la preparación de la comida y de los alimentos que provienen de los espacios cultivados de la chagra como la yuca, maní, mafafa, dala-dale, frutos de palma, cagüana, coca y ambil. Articulando estos espacios a la actividad ceremonial.

- RICARDO MOJICA: ¿qué sigue después?

- WALTER AGA: Después de eso, lo otro para hacer es la convocatoria a los *nakoni*, los que vienen a ayudar para la preparación del baile. Ellos se invitan ya con el ambil diciendo: “vamos a pedir tal especie, por eso necesitamos que usted y usted me vayan a ayudar”.

En una primera instancia el dueño del baile *rafue nama* por medio de la repartición de ambil - producto que denota el intercambio masculino-, cuyo acto se constituye en la tarjeta de invitación, articula una red de alianzas o tejido social en la que cada persona involucrada tiene una especialización que se traduce en funciones y roles específicos en torno a la preparación del baile.

- WALTER AGA: Eso se hace con un tiempo de anticipo de más o menos un mes, con el objeto de que ellos en esos tiempos tengan en cuenta su trabajo personal, lo suspendan porque ya van a estar en el trabajo colectivo, entonces, de igual forma, las mujeres rallan yuca para traer almidón para aportar en el trabajo, los hombres si sacan sal de monte traen también una porción, las mujeres pueden traer vulva (pulpa) de fruta para la caguana, los hombres ponen mambe, otros ponen un poco de ambil para reforzar lo que el dueño tiene, y ellos también miran si tienen su rallador para traerlo en ese momento del trabajo, si tienen su buen cernidor, pues porque se necesita cernir tanto la yuca como también colar el almidón, ellos se organizan en parejas para organizar el trabajo.

Esa noche se golpea el manguaré, porque ya el dueño del baile está digamos reunido con sus *nakonɨ*, donde informa que vamos a trabajar, vamos a arrancar yuca, cuando él vaya a avisar ya está anticipado. Entonces llega el tiempo, él mira ya el tiempo, cómo está la luna, entonces tal día va ser oscuro, esos días él ya dice:

"bueno, como ya está anticipado, vamos mañana a arrancar, entonces nuevamente se reúne en la maloca y se da el ambil a cada nakonɨ, hombres, mujeres y niños, donde también se hacen los correctivos yeta para que los niños no peleen, que la comida que se va a brindar sea para todos y que todos vamos a comer juntos, que nadie puede comer disperso".

Para ese momento el dueño de baile toma el nombre *rafue nama* o dueño de palabra, el cual es publicado por la gente, quien lo nombra dado que él paga la fiesta, además para ese momento el *rafue nama* se torna en el representante terrenal del padre creador *Buinaima* y de él depende el equilibrio de la sociedad ganando con ello dicho estatus.

- WALTER AGA: Todo eso se anticipa, cómo se va a manejar la cuestión de comida, quién va a preparar la comida para los nakonɨ, quién va a preparar la caguana para que tomen los nakonɨ y ya en ese momento todo se va pagando con ambil.

  "Mmmm, esa noche es un ritual… ya se mira la parte de la yuca, para que la yuca, digamos, allá en la chagra dé buena, grande, entonces se oraciona este espacio para que al arrancarla salga yucooota, entonces se dice que va a ser como gurre, así de grande, como una boruga, así se le dice a la yuca para que salga gruesa, eso se hace desde la mañana y se dice quién de las mujeres va a encargarse de la selección de yuca pa' rallar y de llenar los canastos que van a ir al agua para madurarse, se dan también los hombres que van a arrancar y los hombres que van a acarrear hasta el pozo donde se va a echar la yuca, ahí se paga a la persona que va a arreglar el pozo bien, con palos, con mesitas de horqueta donde se van a poner canastos para bajarlos

> abajo, o sea todo bien organizado".
>
> Mientras eso se hace, al día siguiente se va arrancar la yuca como quedó organizado en la noche, planeado, entonces se van, hacen eso y llegan en la tarde. Se organizan, es decir, si traen diez canastos para rallar, entonces diez canastos rallan las mujeres, unas rallan y los otros van colando el almidón para sacarlo del proceso de extracción, eso ahí termina.
>
> Esa noche se hace el ritual para mañana nuevamente hacer el ritual de la mezcla del ambil de invitación, entonces muchas veces esa misma noche se hace y se habla, digamos, se pone la palabra de ambil y al día siguiente ya el dueño o la persona que él asigna lleva el ambil donde sus yainamas, invita a un grupo, o dos grupos, el uno se va para arriba, parte Murui, y el otro se invita como Muinane, otro hombre lleva el ambil a la parte Muinane, tienen una hora determinada y salen juntos, y tienen unas diferencias para ver cuál de los dos llega primero, o sea ese es el otro momento, la invitación con el ambil a los yainamas, a la gente que va a venir al baile.

Los *yainamas* o invitados son todas aquellas personas que de una u otra forma están unidos al tejido de relaciones sociales que dicho grupo establece, y son las personas que participan del ritual, que bailan y cantan en él. Por lo general son relaciones sociales ceremoniales fuertes y estables que se establecen con la maloca del socio ceremonial a distancia mediana (Gasché, 2009).

También, según el contexto territorial en donde se realice el baile, se incluyen entre los invitados los grupos de personas de las diferentes etnias que comparten este orden ceremonial: boras, mirañas, nonuyas, ocainas, muinanes, etc., que conforman la red de alianzas. En el contexto de Leticia es usual que se incluyan como invitados y participes de grupos de cantores a mestizos, blancos y/o extranjeros.

- WALTER AGA: Allá se dice que nosotros ya echamos la yuca al agua, por lo tanto de aquí en cuatro o cinco días usted ya puede ir a tomar, o sea *fakarizaɨbi* para mirar cómo está avanzando el trabajo dentro de la maloca, entonces ahí no traen frutas, ahí traen carne, o sea animales que cazan, traen pescado y a cambio de eso como ya se está haciendo casabe se les paga con casabe y hay veces no alcanza a tener el casabe, entonces les dan masa pura, masa de yuca, ahí como la yuca sale del río se hace un paneo grande, depende, si es grande a veces salen dos paneos, ahí se oraciona para que la yuca también crezca, alcance, se esponje más.

Se pisa Maloca, se despliega la producción de comida, los aliados siembran chagra y se evidencian los sistemas de reciprocidad y de intercambio al ofrecer comida producto del trabajo de la chagra y al recibir cacería por parte de los invitados "carne de monte" de afuera.

Los yainamas igualmente considerados contendores, son aquellos individuos que pertenecen a otros grupos, es decir, que no tienen lazos de parentesco basados en la consanguinidad, ni tampoco son parientes afines y se consideran como “gente distinta”, gente de afuera. Los contendores por lo tanto no son yernos ni cuñados, sino los encargados de traer (para este momento del ritual) la carne de monte como producto de la cacería reflejada en animales como borugas, armadillos, aves, monos, tapir etc.

- WALTER AGA: La yuca se deja una noche en el agua, a ese espacio le dicen *kɨrɨkɨ kazita* ó *zaibekɨ kazita* -ese es un ritual para que eso se esponje-, de ahí nuevamente se machuca ya para la estación de la fábrica de casabe, entonces muchas veces se hace con cinco tiestos, cinco tiestos prendidos, en este espacio, en que la yuca está en el río, se saca la leña, cantidad de leña, en cada fogón ya se pone leña para la hora de hacer casabe y no más las mujeres atizan el tiesto.

  En esos tiempos también se manda sacar los matafríos que se necesitan, entonces se le da ambil a la persona que va a sacar el

matafrío. En ese mismo tiempo se hace una revisión a la maloca:

- RICARDO MOJICA: ¿qué pasa en la maloca?

- WALTER AGA: Bueno usted mañana va a sacar bejuco porque hay que asegurar estos amarres, de pronto pueden partirse, pueden soltarse, asegure esto allá arriba, revisan todos los amarres de la maloca, viene alguien que guinda la hamaca, ¡qué tal se suelte y quedamos mal!, entonces hay una persona encargada de hacer revisión a los amarres de la maloca, todos. Tras todo ese trabajo va la tocada de manguaré, avisando que ya sacamos yuca, que ya estamos exprimiendo, que ya estamos haciendo casabe, todo ya da mensaje en el tono de manguaré, entonces como ese manguaré se paga con ambil, hay una o dos personas encargadas de él.

  Los hombres se alistan para la preparación, a ayudar a subir el matafrío, ayudar a las mujeres a poner la leña, ayudar a sacar agua, todos están ahí para cualquier cosa. De igual forma el dueño del baile también da un ambil para que una o dos personas salgan de cacería, sale hoy uno, mañana sale el otro, esta noche anda otro, mañana sale otro y así, para el consumo de los que están trabajando, o sea todo eso se organiza bien para que haya equilibrio en el sustento de alimentación. Después de eso, como ya se está procesando el casabe, los que vienen a tomar vienen a tomar, como el manguaré está diciendo que ya hay casabe: ¡ya hay casabe!, entonces ellos vienen, traen animales, traen pescado y se da pescado y sino pues se da masa no machucada y fresca para que ellos mismos lo lleven y lo preparen, y también se les da un balde o una olla de caguana de acá para que lleven y tomen allá en la maloca y allá van a contar cómo está avanzando acá el trabajo dentro del lugar del baile y cómo se está preparando.

  Mientras eso, se organiza acá toda la limpieza de este espacio, la maloca, el espacio de los caminos, para que no haya accidente, para que los cazadores, los que andan de noche, no tengan ni un problema, nadie, todo. El dueño del baile previene una cantidad de cosas: que haya armonía, que no haya problemas, que no haya enfermedad… “para que no me culpe a mí”, de todo él previene, para que la gente invitada esté, lleguen sanos, previniendo también que no llueva para

que no se mojen, todo eso él trabaja día y noche. Él está casi sentado, no se mueve del espacio donde está, si se mueve otro lo reemplaza, y eso pasa día tras noche, día tras noche, entonces ese espacio es espacio de dieta: dominio de cansancio, dominio de hambre, dominio de sueño, tres cosas muy primordiales, y dominio del temperamento:

“Que tal uno acá sentado y bravo, manejo, mucha paciencia, pa’ que esta gente tenga cómo, cualquier cosa uno está llamando la atención pa´ que todo esté tranquilo”.

Muchas veces se trabaja hasta las diez de la noche y de ahí se suspende, entonces los que tienen oficio se levantan y los otros quedamos hasta las doce y así, hay momentos que vienen a tomar muchas veces: una, dos, tres de la mañana, hay que levantarse inmediatamente es a atender a los que vienen a tomar caguana, entonces uno tiene que también prevenir, eso ahí va hasta que ya todo el casabe se terminó de hacer, ya salen doscientas cincuenta, trescientas cincuenta tortas, dividido: este para pagar lo que trae la gente de arriba, este para pagar lo que traen los de abajo, usted va a quitar toda la fruta y se le da ambil, se divide allá y se pone en el zaye, en el tarro de acá, allá ya se amontona, cuando ya está ahí ya viene lo último, lo que tiene que ver pues con terminar el trabajo interno:

Como dije: *fɨgo fuitɨkaɨ, fɨgo fuitɨkaɨ*: “ya acabamos bien, ya acabamos bien” está diciendo el manguaré, entonces dicen “ya se acabaron (los preparativos), que mañana ya es el día.

Esa noche es la noche de la pintura, acá y allá también se pintan, se maquillan para mañana venir bien adornados, en eso acá se está enseñando cantos también, en esos días antes se están preparando los adivinadores, le dan ambil a los que van a adivinar los eikɨ. De igual forma allá del otro lado, los contendores también están preparando cantos para traer con sus adivinanzas, esos cantos se hacen hasta las doce de la noche, entonces esa preparación es para la que el dueño se concentra a enseñar a los que van a adivinar.

A los adivinadores nosotros les decimos Fɨnodogano, preparao, mente preparada para eso, para adivinar, *fɨnodogano, eikɨfakadoitenofɨ* los que van a adivinar *eikɨ eikɨfakadoitenofɨ* van a contar eso para adivinar,

ja, ja, ja, eso ahí está el trabajo, o sea en eso se concentra el dueño del baile, mientras que acá están trabajando. Cuando ya termina esa noche, la última llamada de atención, todos mañana van a venir, nuestros visitantes usted los va a recibir, usted va a quitar toda la fruta que traen, usted, usted y usted, y se les da ambil a ese grupo que va a recoger la fruta que van a traer. Ustedes van a dar de tomar juiñoi, jugo de yuca dulce, caguana, todo bien instruido a las parejas, para que no estemos mirando que vienen a hacer, y también no debemos hablar nada, así digan, así digan lo que digan tenemos que callar para evitar dificultades en ese momento, eso se cierra ahí esa noche.

Esa misma noche se están pintando acá, a la pintura se le llama *Jideriya* y se hace con hojas de *Jidoro, jirikɨ, huito, y gagɨñoga*, otra hoja que se mezcla para que quede la pintura bien bonita. Los Murui se pintan su boca de negro, así toda la boca negra, con una tira hacia el lado de la oreja y hasta la sien, así es la pintura Murui y, por lo general, muchas veces se pintan de negro el cuerpo, como protección contra la vejez, contra la arruga del cuerpo, para que la enfermedad no penetre por los poros en el cuerpo del ser humano. Las mujeres se pintan y los niños también, y todo ya se organiza. Las mujeres se pintan, así como en equis, con estrellas en la mejilla representan la constelación de las siete cabrillas, todo así *ukudu* o sea así en media luna y aquí en la frente le ponen una estrella… “va a quedar bien bonito”, entonces digamos eso se hace y de ahí salen a dormir.

Muchas veces, esa misma noche se prepara la caguana para la gente, entonces se hace la caguana esa noche, si no se hace esa noche lo hacen en el día de la víspera, o sea en la mañana, pero queda muy pesado: “Nosotros no, nosotros acostumbramos a hacerlo esa misma noche”. Mientras se pintan otros están haciendo caguana, toda la caguana queda lista para ese grupo, para ese otro grupo, mañana ya no se puede tocar.

- RICARDO MOJICA: ¿Mañana qué se hace?

- WALTER AGA: Mañana se levanta, se viene, esa noche es la que el dueño del baile no duerme, está más o menos hasta las cuatro de la mañana despierto, a las cinco medio se acuesta y a las seis pues de pie otra vez para cuidar el tiempo, para que no haya accidente, para

que la gente esté tranquila, entonces están cuidados, no se descuidan, si nosotros acá dormimos puede haber accidente en la gente invitada, entonces por eso se cuida, como en el Monte de los Olivos los apóstoles se durmieron, entonces a sus discípulos se les dice “bueno esta noche nos toca estar despiertos porque estamos luchando contra el mal”, entonces, todos los animales dañinos -pues como vamos a adivinar-, ellos también están despiertos y dicen esos manes no van a poder con nosotros, entonces acá uno tiene que estar muy fuerte esa última noche, y amanece, en la mañana se hace la limpieza de la maloca, se barre, todo ya como nos pintamos y nos bañamos bien, ya se ve la pintura bien bonita…

A esa hora del día que llegan los bailarines se envuelve el ambil para pagar lo que los invitados van a traer, entonces se hace un canastico, más o menos se envuelven unos ciento cincuenta, doscientos cincuenta puñados de ambil, así: con el tamaño de una pepa de mil peso; doscientos cincuenta ambil para pagar lo que ellos traen; y el pago del canto de entrada es así, como un canangucho. El canto de entrada se paga harto, entonces con esa pepa de ambil sale el dueño del baile a adivinar el canto de entrada con sus aliados, las personas que se prepararon para adivinar. Entonces se alista la pintura, ya las mujeres utilizan sus yomani, los hombres también sus brazaletes, otros utilizan sus tiras, los que tienen corona se ponen sus coronas, se ponen plumas de águila, aquí, en la cabeza de color blanco, se decoran bien los hombres y las mujeres también, los hombres en los brazos y la parte de la pantorrilla, las mujeres en las piernas se alistan bien, las personas que van a salir a recibir son los que se decoran, todo está listo. Entonces se organizan, acá un grupo, acá otro grupo, ya todo está organizado hasta la llegada.
La llegada digamos formalmente siempre es a las tres de la tarde, tres de la tarde dicen porque a las tres de la tarde vuela la hormiga arriera, por eso ese día, a esa hora, los bailarines entran en un ritual a bailar.

- RICARDO MOJICA: ¿Eso qué significa?

- WALTER AGA: El dueño del baile y todos sus aliados son las arrieras, nosotros vamos a quedar flaaaacos, no ve que todo lo que tenemos se lo van a llevar, entonces nosotros nos enflaquecemos, queda vacíííío el cuerpo ja, ja, ja, por eso a esa hora entran los bailarines,

> después de que las arrieras vuelan del hueco por un tiempo no sale ni una hormiguita, con el tiempo otra vez empiezan a acarrear hoja, así lo mismo pasa en ese espacio del baile, o sea todo lo que nosotros trabajamos se lo van a llevar, vamos a quedar solo con el conocimiento, con los cantos que ellos traen, con el mensaje que ellos nos traen, esa es nuestra ganancia y la recolección de las especies que traen de la fruta que se pide, esa es nuestra ganancia y ese es el conocimiento que vamos a ganar.

El conocimiento generado a partir del baile es transmitido de manera oral por medio de los cantos y las adivinanzas. La palabra, entonces, es entendida como la matriz viva para la reproducción del pensamiento, la memoria y la identidad, y como el medio de representación y de regulación del comportamiento y la cultura, constituyendo los cantos, oraciones y adivinanzas una base fundamental del lenguaje y del conocimiento que da cuenta de las nociones de tiempo y de territorio para la Gente de Centro.

- RICARDO MOJICA: ¿Qué aprendemos en ese baile?

- WALTER AGA: Es un rito de formación, los niños aprenden, el joven aprende, el abuelo enseña, la abuela enseña las disciplinas de las mujeres y cuál es la postura en ese espacio del baile, no pueden bailar con hombres, en qué momento lo pueden hacer, los niños dónde deben bailar, todo digamos eso lo da ya el *yainama* porque ¡qué tal un niño en medio de los mayores!, ¡no!, ellos tienen su espacio. Todo eso viene instruido desde la otra maloca, para acá nosotros también recibirlo de igual forma.

  También se evalúa el sistema de la forma de cantar, ¿cuál grupo canta mejor?, ¿cuál grupo se pela?, porque mucha gente después de las dos de la mañana se cansa, cualquiera de los grupos baja de fuerza porque los otros vienen más preparados, ¿cuál grupo baila mejor?, ¿cuántos jóvenes allá cantaron?, ¿cuántos acá cantaron?, ¿cuántas jovencitas contrarrestan muy bien los cantos?, ¿o sólo las abuelas?...

En eso, digamos, el dueño del baile está observando y los invitados están observando cómo están sentados los dueños del baile, si esa noche están cabeceando en el mambeadero o están bien sentados, o si amanecen juntos, todo eso es lo que se evalúa en ese espacio, entonces todos los cantos que traen son diferentes, cantos por ejemplo: el de entrada que tiene que ver con la especie de la fruta que se pide, bien sea se pregunta el origen de esa fruta, o sea ¿cuál fue el principio de esa especie?; o puede preguntar ¿qué clase de especie es?, o ¿qué animal hace nido en esa planta?, ¿qué lo puede dañar?, ¿cómo se cuida al sembrar?, por ahí puede estar la adivinanza.

Aparece entonces un lenguaje ritual especial en donde se torna central el resolver los *eikɨ* o adivinanzas que llevan los contendores. Se hace una exposición de canciones para pedir, por ejemplo: cagüana, ambil, ají, mambe, comida etc., retando, asimismo, la capacidad de conocimiento entre los participantes y el dueño del baile.

- WALTER AGA: Después viene el canto de media noche o de amanecer, ese es el canto más alegre, ya después de que se cierran los cantos que se adivinan, ya vienen los cantos alegres, “¡jahhh! bailan más sabroso” dice la gente, pero de igual forma en todos los cantos se da de comer, así sean de dos parejas se da de comer, hasta el canto de las cinco de la mañana, canto de despedida, o sea con eso ya ellos cierran sus cantos, pero cada cantor va cerrando lo suyo, cada cantor va cerrando, pero hay uno que lo cierra finalmente, entonces cuando ya suenan las cinco y media ya se cierra, se acaba el baile y ahí viene el ritual de enseñanza otra vez.

- RICARDO MOJICA: ¿Cómo es ese ritual?

- WALTER AGA: Ahí el dueño del baile dice: “mi trabajo ya lo vieron, ya lo disfrutaron, lo que tuve ya les brindé, por lo tanto sólo queremos así compartir, aconseja que hay que sembrar, hay que sembrar toda clase de especies, hay que sembrar batata, caimo, uva, piña, para que nuestros niños coman, para que estén sanos, para que los niños aprendan a sembrar, hay que limpiar, por eso es que nos enfermamos,

para que no nos enfermemos, para que estemos fuertes, para que tampoco no robemos lo ajeno, entonces prohíbe siempre que hay que tener mucho cuidado con el chisme, no se debe hablar chisme porque ese es el que daña la sociedad, todo lo que nos hace mal se informa ahí para todos, ahora si se pueden ir, se bañan y se acuestan a dormir y ahí acaba.

Si queda cagüana, el dueño del baile les dice esta noche vamos a seguir con *jana kaidique* tumbada de espanto, entonces los que van a venir dicen: yo voy a venir por la noche y ahí ya nuevamente a las seis llegan ¡*janakaita*!, ¡espanto!

Eso, digamos para que después que hay un baile, o sea en el oído de uno sigue cantando aquí, o sea el eco de los cantos, entonces para que ese eco no quede, viene y remata por los últimos cantos que hay, y eso ahí ya se va, el espíritu se los lleva. Ahí se da el último ambil que sobró, las últimas tortas de casabe, se da de comer a ellos y el baile va hasta las doce de la noche, de ahí no puede pasar, solo en excepción de que a la hora de salir caiga un aguacero fuerte, a veces se pasa dos horas, pero no puede amanecer, o sea a eso termina. Al siguiente día, conforme al dueño, ya otra vez se reúnen los ayudantes y hacen una evaluación.

- RICARDO MOJICA: ¿Qué evalúan?

- WALTER AGA: ¿Cómo nos fue?, ¿qué vio de bueno para nosotros?, lo bueno fue así, una de las dificultades que tuvimos fue tal cosa, ya informa, pero no es con el fin de alborotar, sino solo se pone de manifiesto, se dice de todo, entonces en la próxima fiesta vamos a hacer esto, ya dijeron, si pa´ llá vamos a ir tenemos que hacer esto en la próxima vez, si nos faltó casabe, entonces tenemos que echar más panela y yuca, si nos faltó ambil, entonces hay que envolver más ambil, si no nos alcanzó el mambe, hay que tostar más harto, todo así. Que fallaron los que quitaron la fruta que trajeron, ah bueno, entonces esta vez vamos a cambiar de personal porque ellos fueron incapaces, así, que el que tocó manguaré falló, ah listo, entonces vamos a ver como lo vamos a cambiar, todo así, mmm que fulano nos dejó solos, se fue a dormir, ah entonces esta vez él, digamos, toca decirle que se le reprende, que no debe hacer eso porque todos nos están viendo y

usted nos dejó solos.

Se deben hacer observaciones generales, para ahí nuevamente decir: bueno vamos a trabajar, cuando nos animemos vamos a hacer el otro ritual, o sea todo eso se organiza, también, en la mañana siempre se acostumbra preguntar ¿quién va a hacer el siguiente baile?

Cuando hay alguien pues dice yo, y cuando no hay nadie pues quién contesta, ahí queda, para poder continuar en tal fecha yo voy a hacer el mío y el que está preparado pues avisa, entonces desde ese momento ya quedan invitados, anticipada la invitación, entonces ahí ya se guarda todo, se guarda el buruco donde prepara todo ya sea pa´arriba, todos los cernidores ya se cuelgan arriba, no se va a utilizar hasta nuevo baile, algunos de los trajes que traen se ponen ahí en la entrada de la maloca arriba, cuatro varas se meten de recuerdo, entonces usted llegó un mes después, oiga ¿ustedes cuándo bailaron?, hace un mes, ah bailaron hace un mes, de ahí se sabe que bailaron, ahí hay cuatro vestidos, de este lado de un grupo, aquí quedaron las zayas acá, acá, y las de nosotros, de ahí se sabe que aquí bailaron, va y dice el indígena jummm, de ahí se sabe que se hace, que hacen baile.

- RICARDO MOJICA: ¿Qué es lo que no se debe hacer?

- WALTER AGA: Cuando se va a terminar el baile, dentro de la maloca no se barre, no más se recoge a un lado, por acá se coloca, no se barre, hasta que todos, digamos, los que se están yendo pa' la casa lleguen a la casa, cuando ya todos estén en la casa, por ahí tres de la tarde, recién se barre bien, porque si se barre rápido va a haber accidente porque nosotros estamos barriendo el espíritu de ellos, ellos todavía no llegaron a la casa y antes de eso los barrimos en la maloca, entonces uno tiene que esperar que ellos descansen, se levanten, tres de la tarde ellos ya están levantados, ahí sí ya se barre bien, y se lleva por allá a un lugar donde se quema, allá se siembra un árbol, de recuerdo, con todo eso que se recoge allá se quema, allá se siembra un árbol de recuerdo, puede ser de umarí, puede ser de milpeso, puede ser canangucho, entonces de ahí dice: este árbol en tal baile lo sembramos y ahí va, o sea marca el tiempo, muchas veces se siembra ají para tener picante, picante el omai.

Entonces, todo eso digamos, se tiene en cuenta con el fin de que después de hacer el baile, durante un mes, se cuide bien este espacio, o sea se tiene que estar pendiente de todo lo que pasa.

- RICARDO MOJICA: ¿Por qué?

- WALTER AGA: Porque dentro de un mes puede haber gente muy pícara para echarle culpa de que uno hizo un mal baile, hablan mal y alborotan enfermedades, pa' que digan ese man hizo el baile y hubo enfermedad, pero como uno está preparado uno de una lo limpia y nada de enfermedad, pasa el mes y toda la gente sana, oiga pero hubo un baile muy limpio, no hubo enfermedad, o sea ahí ya se califica y se ve pa'l otro verano cómo la especie de las frutas nuevamente produce en cantidad porque le hicimos alabanza a esa cosecha, cuando a la cosecha no le hacemos alabanza, la cosecha baja, no quiere dar, el verano viene, pero la fruta no da, no crece, o sea hay escasez.

En este contexto se entiende el baile como "curación". Se establece como un proceso curativo, de lucha contra la enfermedad, de búsqueda de equilibrio y bienestar social. Es en este sentido una catarsis social, un sistema político de redes que manifiestan la capacidad del dueño del baile tanto de producir alimentos y de intercambiarlos, como de articular el tejido social de la red de alianzas, de purificarlo y de mantenerlo vivo. De igual modo, como una ceremonia cargada de múltiples simbolismos que encubre sutilmente significados concernientes, no solo a la celebración como tal, sino a la organización social e interacciones que conlleva a través de su memoria, de su identidad, de su conocimiento del ecosistema y de los ciclos de vida tanto como de su territorio y del bienestar de la comunidad.

- RICARDO MOJICA: Entonces, ¿los bailes para qué se hacen?

- WALTER AGA: Se hacen para que el territorio esté conservado con recursos, con frutas que produce la tierra, porque puede haber umarí,

> pero no, no da suficiente, como yo decía, a veces da una rama, al otro lado no carga, no todo o poquito canangucho, poquito milpeso, poquito chontaduro, no hay en cantidad rojo, ahí veces cuando carga harto pues rojo se ve la mata arriba.

Desde esta perspectiva es evidente que los bailes y otros rituales se hacen para sanar el territorio y mantener el bienestar entre la gente. El baile es un mecanismo de catarsis social que se configura como un dispositivo purificador, como un método terapéutico que propende por la salud, la armonía y el bienestar.

De la misma manera, de acuerdo con Griffiths (1998), este tipo de rituales establecen un renacimiento cultural por medio de la continuación del trabajo divino de los ancestros, quienes recibieron el ritual como un ejercicio de purificación y sanidad en beneficio de la humanidad, expresado a través de canciones, danzas y diálogos que corresponden a modelos indígenas de la reproducción social, en los cuales están incorporados tanto el poder como el conocimiento cósmico.

Por lo tanto, a pesar de que parte de la Gente de Centro ha migrado de su territorio ancestral, la historia de esos cuerpos viajantes que viven y se encuentran sigue construyéndose, pues tiene un origen y un camino en constante construcción, en cuyo contexto actual, inmerso en nuevas realidades socioculturales, es en el cual el baile se propone en este contexto como una herramienta política y como un medio funcional en la construcción de su territorio social, pues a través de él se construye y reconstruye el cuerpo social que los reafirma, transforma y restablece como Gente.

Capítulo 2. Cuerpo como territorio

Después de esbozar quién es la Gente de Centro desde un modelo ideal o tradicional y mostrar parte de su orden ceremonial a través de la estructura y el funcionamiento del baile de frutas, ahora se pretende contextualizar quién es esta sociedad en la actualidad, específicamente en la ciudad de Leticia ya que este modelo ha sufrido cambios y transformaciones que a su vez han resignificado sus cuerpos y reconfigurado su territorio.

Por lo tanto, se considera pertinente hacer un repaso histórico por los sucesos de violencia y afectación a su cuerpo social que desencadenaron y propiciaron los sucesivos procesos de desplazamiento y migración, con el fin de entender cómo esta sociedad de Gente de Centro crea mecanismos de recomposición social y estrategias de pervivencia que los hacen ver no cómo víctimas pasivas sino como sujetos activos con capacidad de resiliencia en su lucha por sobrevivir.

En este capítulo se pretende mostrar la conformación de cuerpos a través de las experiencias, vivencias, sucesos, acontecimientos y memorias que han forjado la vida para la Gente de Centro en general y en particular para unos individuos cuyos cuerpos han sido atravesados por un proceso histórico de violencia y desterritorialización que paralelamente ha marcado sus cuerpos y sus memorias, y que ha devenido en varias etapas o momentos como lo son: las memorias contadas por los abuelos sobre el genocidio cauchero de inicios del siglo XX, la educación de los niños y niñas en el internado y el desplazamiento y migración a la ciudad, para finalizar con los procesos de crianza y de formación de personas bajo las palabras y consejos de la tradición inculcada por sus madres.

Se busca tejer un hilo conductor a través de estos momentos de la vida de la Gente de Centro, de un lado narrando memorias de la época de la cauchería

ya que con base en estos hechos podemos mostrar cómo ese cuerpo social que denominamos Gente de Centro, a pesar de haber sido ultrajado, violentado y desarticulado, se recompone y reafirma como un organismo vivo que lucha por vivir, pues más allá del horror de la masacre, lo que pervive es el esfuerzo colectivo de un proyecto de vida de afirmación cultural y de lucha por la vida.

Posteriormente se da protagonismo a las mujeres indígenas, presentando las voces de dos de ellas pertenecientes a la Gente de Centro, a través de algunos relatos concernientes a sus trayectorias vitales: María Igüedama y Tránsito Rodríguez, que resultan significativas en la medida que representan la historia de vida de muchas de las mujeres y hombres de la Gente de Centro que han experimentado estas transiciones, como los son la etapa de la niñez en el territorio tradicional, de juventud en el internado y del desplazamiento de adultos hacia la ciudad, y cómo estas transiciones, desplazamientos y migraciones han abarcado tanto un aprendizaje, como una pérdida, pero que de una u otra forma significan una construcción como sujetos y una nutrición corporal que han configurado la composición actual de estos cuerpos viajantes, desterrados, víctimas de la guerra y de los actores armados y, otras veces, sujetos activos llevados por los sueños de un mejor trabajo, de una mejor educación o del deseo de un amor.

Cuerpos marginados fugaces y eternos que luchan constantemente por sobrevivir en un mundo que, aunque los margina y los golpea, no los detiene en el camino de recomponer por nuevas vías una sociedad, que se para, canta y baila para recomponer los caminos de bienestar y de abundancia, y para engendrar sus frutos: los nietos del tabaco, la coca y la yuca dulce en las ciudades amazónicas.

2.1 Sanando el canasto de muerte. Las caucherías.

Presento un primer momento a partir de un ejercicio de reconstrucción de la memoria y la historia oral del proceso histórico asociado al fenómeno de las caucherías contada por los abuelos, quienes cuando niños sufrieron la violencia sobre sus cuerpos como un primer embate y eslabón en la de-construcción de este cuerpo social que fue afectado profundamente hasta sus entrañas, pero que se recompone a partir de la palabra de vida de la coca y el tabaco.

Algunos de estos relatos fueron recogidos y reinterpretados con base en la exposición “Endulzar la palabra. Memorias Indígenas para pervivir”, realizada en el Museo Nacional de Colombia en el año de 2017 a partir de un trabajo de memoria llevado a cabo por abuelos y sabedores de la Gente de Centro autodenominados “Lo Hijos del Tabaco, la Coca y la yuca Dulce”, de la cual fui espectador.

Se privilegian estos testimonios porque hacen ver a los indígenas no como simples víctimas pasivas del holocausto cauchero, sino como sujetos históricos activos con capacidad de transformación y agencia y, aunque es doloroso recordar estos acontecimientos, lo considero necesario como un ejercicio de memoria y reparación para demostrar cómo hoy en día este canasto de dolor poco a poco está siendo curado tejiendo uno nuevo, un canasto de vida que nace en la medida en que es reconocido y articulado a nuevas formas de resiliencia y bienestar en una sociedad pluriétnica y multicultural.

Estos hechos y testimonios de violencia se recogen de esta exposición ya que generalmente se han mostrado desde la perspectiva de ver a los indígenas como víctimas, sin embargo, lo que aquí se plantea es ver a la Gente de Centro como una sociedad viva cuyos individuos son sujetos activos

que, a pesar de haber sufrido un impacto, crean mecanismos y estrategias de adaptación y resistencia bajo nuevas condiciones y escenarios que son apropiados y cargados de significado.

En tal sentido, entendemos este momento denominado el genocidio cauchero, como una ruptura crucial para el cuerpo social de las sociedades de la Gente de Centro que repercutió en su proyecto de vida trascendentalmente, pues siguiendo las ideas de Michel Foucault (1998) “el daño que hace un crimen al cuerpo social es el desorden que introduce en él.” Es así como estos terribles sucesos desencadenaron un caos social de magnitudes insospechadas que aún hoy se replican e, igualmente, una translocación de su cuerpo social, ya que todos sus lazos y redes de consanguinidad, parentesco y solidaridad fueron destruidos.

Presento ahora un fragmento del testimonio del señor Valentín Matías “*Kuyogɨmui*”, abuelo de La Chorrera quien rememora estos atroces acontecimientos en la Exposición “Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir”, 2017:

> … (El clan de nosotros) y los de otro clan mataron a un blanco. (Por eso) el jefe del clan de nosotros (*Uigɨnɨ*) vino avisar al blanco, (y le dijo:) –nosotros no lo matamos, lo mataron la gente de otros clanes-. Ese clan se acabó por que mataron al blanco, a ellos los mataron a pura hacha. Todavía se ve un estantillo (en el lugar de la masacre).

Foto 2-1: Dibujo de Juan Carlos Gittoma. Representación de exterminio con hacha de un clan. 2015. (Exposición: Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir). Museo Nacional de Colombia. Bogotá, 2017.

En la anterior fotografía (2-1), podemos observar un dibujo en donde se muestra como este cuerpo fue violentado y ultrajado por parte de los caucheros, lo cual generó un desequilibrio en toda la sociedad de Gente de Centro, sin embargo, lo que se pretende mostrar es cómo esta experiencia sufrida por los abuelos es transmitida como memoria oral a las nuevas generaciones y representada como un documento visual, configurando una estrategia de memoria y un mecanismo de reparación pues dilucida una parte de nuestra historia que permanece oculta, ya que la gran mayoría de ciudadanos colombianos no conoce aún la magnitud de estos hechos de dolor.

Veamos ahora el testimonio de Ismael tejada *"Naɨmekɨ Buinaima*". Anciano del clan *Naɨmenɨ* presentada en la citada exposición.

> Mam(á) nos dijo la forma como nos maltrataron, es lo que ella mir(ó), así como ellos decían: con los pies en el cepo, del cuello amarrado a un árbol los azotaban hasta quedar débil y colgarse en su propio peso, eso le sucedía a los que no completaban la arroba de caucho. Nadie podía hacer decir ni hacer nada. Así mir(ó) mi abuela.

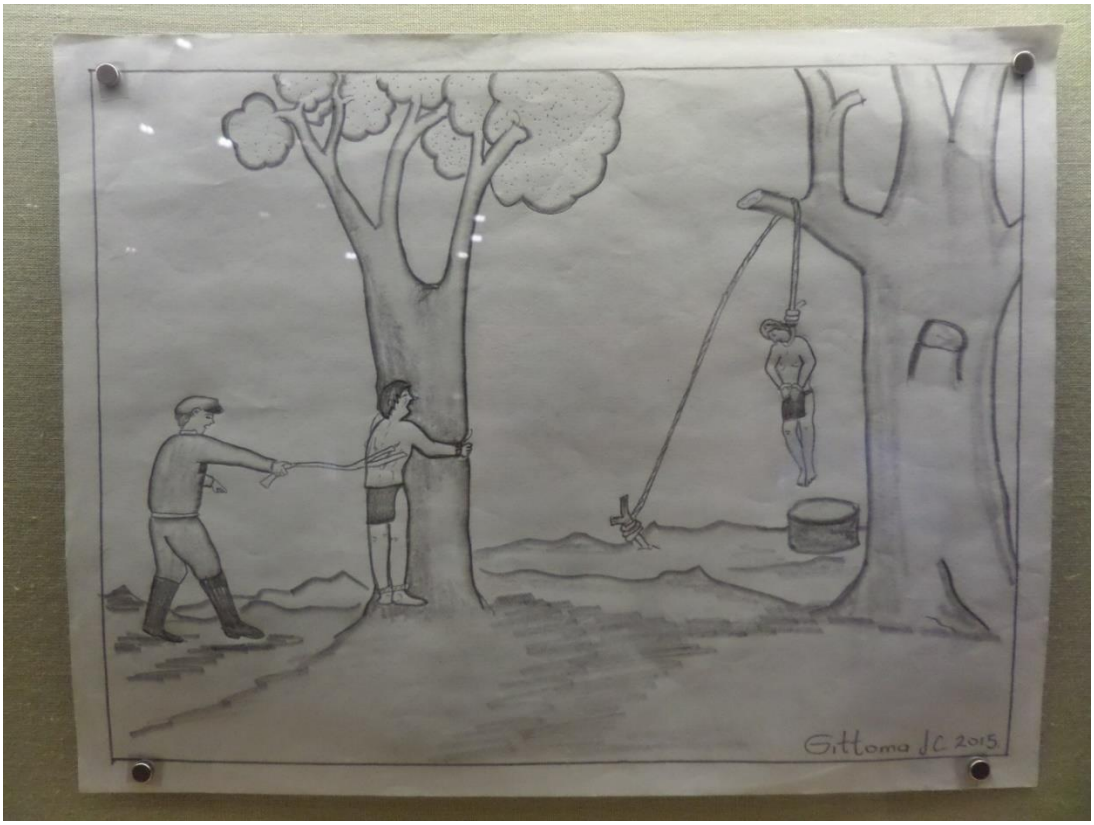


Foto 2-2: Dibujo de Juan Carlos Gittoma. Representación de los castigos más frecuentes. 2015. (Exposición: Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir). Museo Nacional de Colombia. Bogotá, 2017.

Esta fotografía (2-2) nos muestra la violencia cotidiana practicada por los caucheros ejercida sobre el cuerpo social de Gente de Centro, lo cual repercutió en la creación de estrategias de resistencia como la confrontación,

la huida o, muy significativamente, el cuidar la palabra de vida, de coca y ambil por medio de su orden ceremonial.

A diferencia de la imagen de los indígenas como agentes pasivos ante el Holocausto Cauchero que usualmente son representadas en la literatura académica, esta exposición quiso mostrar a los indígenas como sujetos activos en un complejo proceso de resistencia y recomposición:

> Cuando la vida y lo vivo estuvo en riesgo a causa del genocidio de la compañía cauchera, se alteró el orden natural, calentando la palabra de vida. Los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce confrontaron como resistencia a quienes alteraron el equilibrio. Desde entonces llevamos cien años cuidando la palabra como práctica del conocimiento con estimación al otro para reafirmar nuestros principios de vida y hacerlo amanecer en abundancia. Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce. (Exposición: Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir, 2017).

Aunque las cifras varían y no se tiene certeza sobre el número de víctimas que produjo el genocidio de la empresa cauchera conocida como “La Casa Arana”, se estima que más de treinta mil individuos es decir aproximadamente el 60% de la población indígena murió a causa de las prácticas inhumanas cometidas por sus lugartenientes y capataces como lo fueron los asesinatos, las flagelaciones, los castigos a muerte, las torturas, las masacres y demás atrocidades cometidas durante el “Holocausto cauchero”, llamadas sarcásticamente “juegos de sangre” por el escritor Mario Vargas Llosa (2010), quien las describe en detalle en su libro *El Sueño del Celta*.

En este libro, Vargas Llosa relata a modo de literatura, pero basado en relatos orales y documentos históricos todos estos crímenes cometidos por la Casa Arana, como, por ejemplo, los sucesos de Abisinia, la cual era una estación cauchera en territorio Bora donde surge una rebelión comandada por el cacique Katenere, quien asesinó a Bartolomé Zumaeta (pariente de Pablo Zumaeta) pues éste en una borrachera había violado a su mujer. Para vengar

esta insurrección, los caucheros salen en busca de Katenere y capturan a su mujer. El jefe Vásquez la viola y la pone en el cepo hasta que aparece Katenere que es al fin capturado, para posteriormente sacarle los ojos con un alambre y quemarlos vivos a los dos. (Vargas Llosa, 2010). O la masacre cometida por el capitán barbadense Joshua Dyall de la estación cauchera conocida como “Matanzas” quien por órdenes del lugarteniente A. Normand mata a cinco indígenas Andoques a garrotazos y aplastándoles los testículos, a balazos y por estrangulación.

En la foto 2-3 podemos observar un fragmento del mural “El grito de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce”, de los artistas Santiago Yahuarcani López y Rember Yahuarcani López con la colaboración de otros indígenas de Gente de Centro, ubicado en los muros del Internado de La Chorrera, Amazonas, la cual es una creación colectiva realizada para recordar los cien años del genocidio y como parte del compromiso y la responsabilidad de proteger y transmitir el conocimiento recibido de sus abuelos y por ende la de los uitotos. (Yahuarcani R, 2014). El arte y el dibujo son de esta manera concebidos como otro mecanismo de resiliencia y memoria.

Foto 2-3: Fragmento del mural "El grito de los Hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce". La Chorrera, Amazonas. Artistas: Santiago Yahuarcani López y Rember Yahuarcani López, 2012[9].

También el libro relata cómo se hacían marcaciones y cicatrices en el cuerpo con fuego o con cuchillo plasmando las iniciales C.A. que denotaban la pertenencia de estos cuerpos a la compañía cauchera Casa Arana, y cuenta, además, que a las mujeres les echaban ají en las vaginas para excitarse y después violarlas.

Todas estas narraciones y relatos nos permiten comprender las dimensiones del impacto de la violencia cauchera para el colectivo de Gente de Centro quienes conciben el cuerpo social como un canasto de conocimiento o

[9] La foto representa solo un fragmento del etnocidio cauchero, sin embargo, el objetivo de este mural fue presentar cómo esta tragedia cauchera ha sido sanada por medio de la palabra de tabaco y coca.

territorio vivo que, aunque fue violentado y maltratado, se recompone tapando la palabra de muerte y tejiendo el canasto de vida, es decir, curando y sanando este cuerpo: haciendo amanecer la palabra de vida, “voltiando” esta palabra con coca y tabaco.

De la misma manera, estas imágenes constituyen un ejercicio de memoria “que permite comprender también que la memoria indígena del conflicto se centra, más que en un repertorio de narraciones y relatos asociados a hechos dolorosos, en un conjunto de saberes dirigidos a movilizar estrategias culturales para sanar los estragos de la guerra, endulzando la memoria del horror desde la palabra de vida” (Exposición: Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir, 2015).

Es importante resaltar que estos grupos han mantenido una posición de resistencia frente a estos hechos que los ha mantenido fuertes y que hoy en día los mantiene vivos y con una población creciente, lo cual podemos resumir citando nuevamente estos argumentos:

> Cien años después del genocidio cauchero, los pueblos de La Chorrera han endulzado la memoria del terror desde la palabra de vida del tabaco, la coca y la yuca dulce. Al asimilar desde sus tradiciones culturales la memoria de este hecho, han logrado renombrarse ellos mismos, abandonando la condición de víctimas para convertirse en sobrevivientes victoriosos (Exposición: Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir, 2015).

Sanando el canasto de muerte en este sentido significa la estrategia de vida por la cual han optado los grupos de la Gente de Centro que implica una revalorización de la historia y de la memoria colectiva de los hechos dolorosos de la época de las caucherías para resignificarlos y reinterpretarlos como un intento de recomponer el cuerpo social y tejer una nueva historia plasmada en sus memorias y los canastos de pensamiento.

2.2 Los años del internado. El testimonio de María Ercilia.

Ahora presento un segundo momento y transición de estos repertorios de violencia ejercidos sobre el cuerpo social de la Gente de Centro, el cual es denominado “Los años del internado. El testimonio de María Ercilia”, que es configurado a partir de las experiencias de esos hijos y nietos de la época de las caucherías que fueron enviados a los internados de educación católica a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando el proyecto educativo nacional enmarcado por el Concordato se extendió por los territorios del Amazonas fundando Internados en El Encanto y La Chorrera.

Es importante mostrar como el centro de acopio del caucho conocido como La Casa Arana en La Chorrera, que fue precisamente el epicentro de toda la actividad ligada a la extracción del caucho y en donde de igual forma existía un lugar específico para las torturas y castigos, posteriormente pasa a ser el lugar donde se instala el Orfanatorio que funcionó allí desde 1933 hasta aproximadamente 1959 cuando se trasladó a otro lado debido a una inundación, quedando la Casa Arana invadida por la selva. En 1986, la Caja Agraria reconstruyó las instalaciones de la Casa Arana, que finalmente fue cedida a los indígenas para el funcionamiento del nuevo colegio de secundaria en 1994 llamado “Casa del conocimiento” (Echeverri, 2019. Comunicación personal).

Hoy en día esta estructura es declarada Patrimonio Cultural de la Nación y funciona como colegio, regido por los parámetros de la etnoeducación y cuya misión se encamina hacia el modelo de Educación Propia.

Este cambio representa, siguiendo las ideas de Foucault, cómo “El cadalso donde el cuerpo del suplicado se exponía a la fuerza ritualmente manifestada del soberano, el teatro punitivo donde la representación del castigo se ofreciera permanentemente al cuerpo social (época de las caucherías), está

sustituido por una arquitectura cerrada, compleja y jerarquizada que se integra en el cuerpo mismo del aparato estatal" (Foucault, 2010), y que para nuestro caso representa el Internado.

Se pasa así de un periodo de castigo sangriento y cruel de las caucherías, por el rejo y la biblia de la enseñanza católica en el internado como aparato de poder y espacio disciplinario: "La celda de los conventos" (Foucault, 2010). La relación cuerpo castigo cambia por una forma punitiva más sutil y menos excesiva. Se configura una estrategia cuyo objetivo es: "hacer del castigo y de la represión de los ilegalismos una función regular, coextensiva a la sociedad; no castigar menos, sino castigar mejor; castigar con una severidad atenuada quizá, pero para castigar con más universalidad y necesidad; introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social" (Foucault, 2010).

Ejemplifiquemos este argumento a partir de algunos apartes de la trayectoria vital de la señora María Ercilia Igüedama, quien nace en Arica, Río Putumayo, en el año 1957. Su madre es Rosalina Arirayɨ (fallecida) nacida en La Chorrera, mujer Uitoto, de la etnia Mɨnɨka, clan "*Jeiaɨ*" que significa chucha. Su padre Marco Tulio Igüedama aún vivo y nacido también en La Chorrera, es un indígena Uitoto Mɨnɨka del clan "*jíbuye*": pez macana.

Siendo muy niña María vive unos meses con sus Padrinos de la etnia Bora arriba de Arica por el Igará Paraná. Después, por orden de su mamá, el corregidor la recoge y en el remolcador "Jabarí" viaja a Leticia con el fin de trabajar allí, teniendo María un contacto a muy temprana edad con la ciudad.

A los 9 años se viene a Leticia a cuidar los hijos de Emérita Castro, una mestiza Uitoto esposa del corregidor Bernardo Quevedo (su patrón). Julia la mamá de Emérita era una Uitota conocida de la mamá. Estando en Leticia, María estudia casi 6 meses en el colegio de Nazareth.

Hasta el año 1970 María estuvo trabajando como niñera en Leticia. A María la llevan de vuelta con su mamá a la edad de 13 años, ya que el corregidor, quien fue su patrón, es enviado a la Chorrera. Al llegar su mamá, la envía a estudiar al internado de la Chorrera en 1971.

María:

> - Mi primer año de estudio (fue) en Nazareth. Ahí fue donde yo vine ya a saber qué año era, cuánta edad yo tenía, no hablaba casi español.
>
> - “Mi mamá me internó” cuenta María.

María no vuelve a salir del internado hasta el año 1974.

Sobre los castigos llevados a cabo en El Internado María relata:

> - En el internado me acuerdo, llevé tres veces juete (de cuero de res) con las monjas. Una por quedarme un domingo afuera con otra muchacha en un salón, la monja me dio un rejazo. La segunda, en el comedor me dijo la monja: ¡me vas a tomar ese jugo de tomate! Yo le dije: Ahh, yo le hice así (ademán de subir los hombros), solo por eso me metió el rejazo, ja, ja, ja… sólo por eso. La tercera, me pegó el rejazo porque yo no fui a buscar, ella me había mandado a traer de la cocina un delantal de ella, de la monja, de la cocina, y yo no me fui, y entonces solo por eso ella me pegó. Me recuerdo que yo recibí tres rejazo en el internado, pero rejazo eso que le dejaban marcado a uno, morao, renegrido, pero yo veía las otras niñas que eso le daban hasta 15, 10 rejazos por ellas estar enamorando con los muchachos, eso era prohibido. Nosotros entrabamos a la capilla por la mañana, por la tarde, es como tener uste no ve esos caballos que le ponen esa máscara, así teníamos que ser. Porque así era mire este lado a la silla de las niñas, ese lado los niños, pero ojalá que uste vaya a mirar hacia allá, ni los niños, ni las niñas, en la iglesia. Pero como quien dice uno a veces mira, el ojo va pa’ todo lado. Cuando salíamos de la iglesia ese era el castigo. Que por fulana mirar al lado de los niños nos castigaban por general a todas. En las noches cuando dormíamos, por una niña que hablan de noche, las niñas pequeñitas durmiendo las sacaban al patio a las 2 de la mañana y ni los padres podían hacer reclamo ellos hacían y deshacían era con nosotros, eran monjas Lauras.

El mismo autor nos hace entender el cambio en la forma de castigar a partir de:

> las reglas que exigen la “suavidad”, como una economía calculada del poder de castigar. Pero piden también un desplazamiento en el punto de aplicación de este poder: que no sea ya el cuerpo, con el juego ritual de los sufrimientos extremados, de las marcas manifiestas en el ritual de los suplicios; que sea el espíritu o más bien un juego de representaciones y de signos circulando con discreción pero necesidad y evidencia en el ánimo de todos (Foucault, 2010).

Sobre la prohibición del uso de la lengua Uitoto, en su caso la variedad dialectal *mɨnɨka*, María nos cuenta:

> - La lengua de nosotros, de los Uitoto eso era otro que nos castigaban. Ellos nos prohibían a decir de que por lo menos Monseñor va a llegar a tal fecha y en esa fecha nosotros teníamos que cantarle y que nadie tenía que hablar el dialecto, todo español y ese era un reglamento que, si una niña habla el dialecto, la otra niña va y le cuenta a la monja y ahí la monja le castigaba a esa niña. ¡Y yo una vez… no! una vez no, me pasó yo creo que más de diez veces, porque yo hablaba con otra niña en el dialecto y la otra escuchaba y iba a decirle allá a la monja. Ahí la monja me llamaban y me decían que se parara allá en ese gravilla, gravilla que nosotros mismos la recogíamos del chorro, ja, pa’ poner en la callecita, ahí me mandaba arrodillar desde las siete de la mañana hasta las doce del día, hasta la hora del almuerzo con una piedra aquí en la cabeza y ojalá que vaya a bajar esa piedra de la cabeza, con las manos aquí cogidas con la piedra, por yo hablar la lengua, acá a veces esto (las rodillas) le hacía una herida y por eso es que hoy día la verdad es que me duele tanto decir que tiene que volver, que no sé qué….(a hablar la lengua Uitoto) nooo! Porque yo sufrí mucho en ese tiempo, eso me hicieron a mí y como quien dice que a las malas nos tocó que aprender a hablar el español…

Este breve, pero profundo relato nos ayuda a comprender siguiendo las ideas de Foucault, como “En el corazón de todos los sistemas disciplinarios (el Internado) funciona un pequeño mecanismo penal” (Foucault, 2010). Además, la vigilancia y el control “pasan a ser un operador económico decisivo, en la medida en que es a su vez una pieza interna en el aparato de producción y un engranaje especificado del poder disciplinario” (Foucault, 2010).

María continúa su relato hablando acerca de la comida que recibía en el internado y como estos niños se ven obligados a cambiar los hábitos alimenticios tradicionales por los productos “del blanco” introducidos en el Internado, los cuales no solo eran cambios en la dieta de los niños, sino en todo su cuerpo social ya que representaban todo un proyecto moral de modernidad, pues era un modelo ideal de la conformación de persona, de ser civilizado y por lo tanto discriminar y dejar atrás unos hábitos relacionados con lo salvaje e irracional.

> - Y sabe cómo nos trataban también las monjas, nos mandaban sembrar… ¿pues cuando un indígena aprendió a comer eso también? Nosotros hacíamos era hileras, surcos pa’ sembrar tomate, pa’ sembrar habichuela y eso daba fruto y todo, ¿y un paisano de esos que no sabía comer frijol?… nos obligaba a sembrar frijol, sembrábamos frijol y eso daba bien bonito y después para nosotros mismo pues y de a poquitico, pero nos obligaban porque nadie de las niñas quería comer eso, pero las monjas nos obligaban, el que no comía eso lo arrodillaba ahí con el plato y eso era vomitaba y volvía tenía que comer eso. ¡Sufrimos mucho para aprender a comer eso! y ¿sabe que nos daban también? disque encima jugo de tomate y ¿quién iba a tomar jugo de tomate? Noooooo ahí si hasta yo recibí juete.
>
> El internado criaba ganado, criaba gallina, criábamos cerdo y nunca comíamos carne de cerdo, ni nunca tomábamos leche, ni nunca comíamos carne de res, hasta que llegó ese cura, puso como quien

> dice la ley también, ese cura tuvo problemas con las monjas, tuvo problemas con Monseñor, pero ese cura se paró firme, él era español también, José María Clarasol, él fue que cambió un poco las cosas, con él aprendimo a tomar chocolate, con él aprendimo a comer carne de res, carne de marrano, ¿sí? aprendimo a comer el pan, aprendimo a comer el arroz, aprendimo a comer ya el frijol, porque tomábamos la leche en polvo pero sin azúcar con fariña, con ese cura aprendimos a tomar eso.
>
> Pero él tuvo mucho problema para enfrentar eso, porque el cura ya llevaba el brassier pues de fábrica, tenía una tiendita el cura llevaba zapatos, brassieres, interiores y ese las monjas no le gustaba… ¡uy! fue muy duro en ese tiempo, fue muy duro porque las monjas mismo nos hacían los interiores y los brassieres y ellos no querían que el cura trajiera eso porque todas las niñas ya compraban allá, los padres le compraban y que él estaba como decir maleducando a los indígenas mejor dicho, pero entonces el cura no se dejaba, él dijo que estábamos en la civilización y él dijo que el indígena tenía que civilizarse, el ya dejaba hablar eso (la lengua Uitoto), eso era la libertad, ya era la libertad con él, eso fue como en el 73 y pues con él pues abrió eso, nosotros ya hablábamos la lengua de nosotros, pero más se hablaba el español, pero lo de nosotros ya también …hasta que lo sacaron.

Todos estos cambios y procesos que experimentaron los niños y niñas durante su estancia “educativa” en el Internado son la expresión de la disciplina co-accionada sobre sus cuerpos, por medio del control de todas sus actividades se busca producir lo que Foucault califica como “cuerpos dóciles” y se refiere a éstos en los siguientes términos: “Procesos que imponen una transformación del individuo entero, de su cuerpo y de sus hábitos por el trabajo cotidiano a que está obligado, de su espíritu y de su voluntad, por los cuidados espirituales de que es objeto”(Foucault, 2010).

De otro lado, vemos simultáneamente como estos cuerpos no solo estuvieron expuestos a pérdidas de conocimientos, sino que también experimentaron aprendizajes nuevos ya que como lo anota Foucault “La forma de la

servidumbre va mezclada con una transferencia de conocimiento. El cuerpo al convertirse en blanco para nuevos mecanismos de poder, se ofrece a nuevas formas de saber, ...cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animales…" (Foucault, 2010). Es así como estos niños y niñas aprendían nuevos saberes: leer, escribir, tejer, planchar, cocinar como blanco. Actividades que servían como mecanismos de adaptación en un mundo y una sociedad jerarquizada que, aunque los margina y los controla, también les abre espacios y posibilidades, en donde su sometimiento se traduce en utilidad:

María:

> - Como muchas veces decimos: bueno, por una parte bien y por otra parte mal, ¿por qué? porque aprendí con las monjas lo que sé, aprendí a cocinar, aprendí a cocer, aprendí a tejer, aprendí a bordar, aprendí a zurcir, qué e' lo que no aprendí, aprendí a escribir, aprendí a leer, pero el Uitoto estaba prohibido… eso era en tiempo del padre Cristóbal Torralba el que nos hacía eso.

Observamos aquí cómo el cuerpo físico y espiritual de los niños y niñas en el Internado sufre un profundo cambio, ya que era el blanco de un aparato de dominación que se ejercía a través de la disciplina, y que a su vez implicaba un riguroso control del tiempo, de las actividades y de la conducta. Así pues, levantarse, estudiar, trabajar, comer o incluso hablar eran determinados por momentos, rutinas y ejercicios totalmente controlados y dominados por los métodos de transformación del individuo que implicaba la educación religiosa escolar. "A éstos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad – utilidad, es a lo que se puede llamar las "disciplinas" como fórmulas generales de dominación" (Foucault, 2010).

A través de este pequeño fragmento de la trayectoria vital de la señora María Igüedama, vemos pues como en el internado se construye un cuerpo social

nuevo, pues su misión es formar personas sometidas, útiles, obedientes. Encontramos en esta primera etapa escolar de la Gente de Centro un cuerpo social expuesto a una intervención calculada y constante que paulatinamente transforma toda una sociedad cuyo cuerpo ha sido atravesado por hábitos, tiempos, reglas y saberes, ejercidos por una autoridad que se extiende más allá de las órdenes de las monjas o de las paredes del internado y que se incrustan en lo más íntimo de su ser transformándolo para siempre.

Es importante aclarar que en este apartado se pretendió dilucidar cómo el cuerpo social de la Gente de Centro es sometido a una nueva lógica de saber-poder y cómo esta lógica se encarna en el cuerpo de los individuos configurando un periodo de transformación y adaptación con la cultura "occidental" en la cual está indudablemente inmerso. Sin embargo, más allá de constituir este apartado una lectura foucoltiana de los indígenas en el internado, quiso mostrar cómo a pesar de que el cuerpo sufre unas afectaciones, se adapta y crea mecanismos de resiliencia que lo insertan en este nuevo contexto.

2.3 Cargando el canasto en la ciudad.

Un tercer momento puede ser definido por todo el proceso de desarraigo, desplazamiento y migración asociado al conflicto armado, al narcotráfico y a la violencia, pues es a partir de estos fenómenos se configura un "nuevo" período de despojo y dolor que ha hecho a la sociedad de Gente de Centro víctima de la guerra, la violencia del narcotráfico y la indiferencia del Estado, pues se han vulnerado una vez más todos sus derechos a la vida, al territorio, a su autonomía como pueblos y a la libre determinación.

De igual manera el abandono absoluto del Estado expresado en la ausencia de instituciones, programas y proyectos de bienestar y calidad de vida,

llámense hospitales, centros de salud, escuelas y colegios, infraestructura de comunicaciones (internet), etc, han propiciado el abandono de los territorios tradicionales ubicados en el macroresguardo Predio Putumayo para migrar y desplazarse a los centros urbanos en donde esta oferta institucional se encuentra establecida.

Este proceso ha introducido un nuevo desorden en el cuerpo social de la Gente de Centro desencadenado un nuevo momento migratorio, movilidad y desplazamientos y su consecuente proceso de reorganización en la ciudad.

Vemos entonces una constante migración no solo de la Gente de Centro hacia las ciudades, sino de todos los grupos indígenas del país buscando oportunidades de trabajo, educación, seguridad y salud aun cuando eso signifique, por un lado, el abandono de su lugar de origen y de sus propias familias, además de la ruptura y desintegración de los lazos de parentesco y solidaridad, y por el otro, asumir un riesgo de marginación e invisibilidad en el contexto de ciudad.

Migración no solo territorial y espacial, sino física y corporal que desarraiga y desgarra sus entrañas, sus lazos más fuertes de amistad, solidaridad y muchas veces de amor, pero que a la ves ofrece la oportunidad de repensarse y recomponerse como colectivo por nuevos caminos nunca antes imaginados.

La investigadora Laura Areiza (2014) se refiere a este proceso citando a Luz Marina de la Torre: “la experiencia traumática de violencia más bien ha tenido la posibilidad de producir una recontextualización y una rehistorización de nuestras vidas personales y colectivas” (De la Torre Amaguaña 2010:5, citado en Areiza, 2014).

Recontextualización que pasa por una búsqueda de sentido o más bien por una resignificación tanto de sus relaciones sociales como de sus roles y patrones de comportamiento. De esta manera es frecuente ver por ejemplo

como las mujeres indígenas se han posesionado políticamente tanto en los espacios políticos de la maloca, específicamente en el mambeadero, al igual que en los procesos de producción y distribución de mambe y ambil, espacios que tradicionalmente pertenecían al dominio exclusivo del hombre, o incluso la proliferación de nuevas malocas en contextos de ciudad[10].

Areiza describe esta situación en los siguientes términos: “un indígena que se establece en la ciudad construye nuevas vías culturales que no necesariamente son acordes a los roles de género que tiene en su cultura. Es común en contextos urbanos escuchar en los círculos de palabra uitoto expresiones como “mi chagra es mi trabajo, y la plata es mi cacería en boca de los hombres mambeadores” (Areiza, 2014).

Allí en la ciudad es el lugar preponderante donde se despliegan los mecanismos de prestigio y distinción con base en el factor económico y político, de control del comportamiento y del pensamiento mismo en función de favores políticos, por ejemplo, relegando al indígena como sujeto subordinado, foráneo o de segunda clase, dentro de una sociedad estratificada por la economía de mercado y jerarquizada por la calidad del trabajo y el ingreso económico, y es allí precisamente donde el indígena se reinventa.

Es común en la ciudad de Leticia ver por ejemplo a sabedores y médicos tradicionales en los ancianatos, por las calles mendigando, recogiendo basura o chatarra, mientras emerge paulatinamente una nueva generación de dirigentes indígenas muchos de ellos nacidos ya en la ciudad que replantean el discurso tradicional y lo resignifican bajo las circunstancias que la ciudad les impone.

---

[10] Para ahondar en esta discusión ver: Nieto, Valentina. (2006). *Mujeres de la abundancia.* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.

En palabras del abuelo Gilberto López “*Kaɨmeramuy*”:

> Hay muchos jefes, nadie quiere ser menos, todos son jefes en este tiempo. Los que verdaderamente saben de historia se quedan calladitos porque es un problema, porque todos asumen ser jefes y no es así. Entonces por ahí está la razón, como dicen las debilidades nuestras en la parte tradicional y por el mal uso del mambe, porque se ha transgredido la ley de origen. Eso es muy delicado (López, 2017).

Se trata aquí no de juzgar comportamientos o actitudes sino más bien de ver en ellos precisamente cómo se desenvuelve un mecanismo de adaptación y de reinvención cultural, ver este proceso no en términos de aculturación o sincretismo, sino como estrategias y formas de reinvención y creación cultural.

Sobre este punto Areiza (2014) hace un aporte crítico: “con respecto al concepto de cultura y a la intervención del mundo occidental en el indígena; lo más valioso es que ninguna cultura se puede suplantar, vender o negociar, pues es auténtica y vital por lo que es, nadie la puede hacer suya sin vivirla”.

De un lado, la ciudad se presenta como un espacio donde se limita el cuerpo indígena a través de hábitos y comportamientos, en la conducta, en el habla. Produciendo a la vez una recodificación del cuerpo como “mano de obra” sobre un aparato de producción: la obra de construcción, la fábrica, el servicio doméstico, el almacén son los lugares de producción donde se inserta y articula este cuerpo social bajo unas normas y reglas de control bien definidas que conllevan muchas veces discriminación.

Sin embargo, y más allá de entender la ciudad como un lugar represivo, la ciudad posibilita también un lugar de resignificación, de transgresión y de aprendizaje en donde el indígena crea estrategias y mecanismos tanto de resistencia, inserción, adaptación y supervivencia como de transformación y reinvención que proporcionan un nuevo sentido de lo que significa ser

indígena en la ciudad, expresado en palabras de la abuela Josefina de CAPIUL: “es ponerse el canasto de pensamiento y cargarlo en la ciudad”.

Por lo tanto, lugares como el puerto, la plaza de mercado, el mercado indígena de los sábados ubicado en la Parque Orellana, y de manera muy especial los mambeaderos urbanos, la maloca de CAPIUL y el cabildo son espacios representativos del mundo indígena, donde se nutre la ciudad de este capital migratorio, de su saber y de su sabor y de igual manera son lugares de recomposición étnica que denotan procesos de resistencia y resiliencia tanto como de nutrición para el cuerpo social indígena.

Los lugares de los mambeaderos urbanos y la maloca de CAPIUL en la ciudad de Leticia y el territorio social que configuran serán objeto de análisis en el siguiente capítulo titulado “Capiul y Territorio” como espacios de construcción del territorio y de recomposición del cuerpo social indígena.

Por lo tanto, ver la ciudad como un escenario de reinvención y de reconstrucción de un cuerpo social nos da la oportunidad de ver al indígena no solo en términos de cultura o indigenismo sino como sujetos activos y agentes de cambio en el ámbito social y además como actor histórico en el proceso de transformación del territorio y del proyecto de nación.

En palabras de Blanca Yagüe discutiendo acerca de las redes de alimentos que los indígenas urbanos tejen en la ciudad: “Por eso, el indígena amazónico no solo hace presencia en la ciudad, sino que la construye y la alimenta, reinventa y modifica el espacio urbano, lo construye y se construye en él; lejos de diluirse, el indígena alimenta y hace comestible la ciudad” (Yagüe, 2015).

En el mismo sentido de apropiación y transformación de la ciudad, el abuelo *Kaimeramuy* comenta: Todos decían “yo no tengo chagra”. Ellos voltearon su trabajo, y ahora dicen “es mi chagra” (López, 2017). Lo significativo aquí es la aparición del término “voltear” que en palabras del propio anciano significa: “voltear es que el mal no entre, o sea ponerle como una defensa. Para que

se voltee buenamente, se deben apartar todos los malos pensamientos, que se tenga esa armonía en la palabra” (López, 2017).

Este mismo término es utilizado por algunos indígenas y consumidores “blancos” para indicar que el mambe que no es hecho “sudado” por sí mismo y que muchas veces es comprado se puede hacer propio a través de la palabra y el conocimiento que se posee sobre el manejo de esta sustancia (Cure, 2015).

Es un proceso de adaptación y transformación que nos habla sobre la capacidad del indígena de resignificar el territorio en contextos cambiantes. Pues a pesar de que en la ciudad el fogón de leña ha sido remplazado por la estufa de gas, y ya no hay chagras para cultivar, ni quebradas para bañarse, así como los niños y niñas van al colegio, han surgido un sin número de estrategias y mecanismos de adaptación que permiten transformar y resignificar este nuevo medio en procura de su vida y cuya base fundamental yace en las redes de solidaridad y alianza que se crean en este nuevo contexto.

Para esto, es fundamental el papel y la fuerza que han jugado los consejos de vida o disciplina *yetarafue* como procesos de formación de persona, los cuales mantienen esa capacidad de lucha, resistencia y perviviencia, que la sociedad de Gente de Centro actualiza desde su memoria y recrea en el diario vivir en la ciudad creando nuevos significados y relaciones con respecto a su territorialidad y su propio cuerpo como veremos a continuación.

2.4 La gente verdadera. Los procesos de formación de persona.

Se presenta ahora un cuarto momento que indaga en la formación de cuerpos a partir de los procesos de crianza y de la palabra de consejo que fueron inculcados en los niños y jóvenes de la Gente de Centro por sus padres siguiendo la tradición cultural como mecanismos de enseñanza y aprendizaje propios en los cuales se visualizan los procesos técnicos de elaboración de comida, de limpieza corporal, del manejo del comportamiento entre otros, como elementos primordiales para la constitución de Gente verdadera y que aunque fueron transmitidos hace muchos años permanecen en la memoria colectiva, incrustados en el cuerpo y que resignifican hoy día los conceptos de bienestar, abundancia y palabra de vida para identificarse y reafirmarse como verdaderos hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce en contextos de ciudad.

Este proceso se presenta a partir de los relatos, la palabra y la memoria de la señora Transito Rodríguez de la etnia Muinane quien, aunque vive hoy en día en la ciudad de Leticia, rememora la palabra de consejo de su madre en su esfuerzo para ser una mujer de abundancia.

Tránsito Rodríguez nos habla acerca del proceso de educación, de la formación de cuerpos, de su infancia.

En esta entrevista Tránsito explica el papel de la mujer indígena en el proceso de formación de los hijos en la maloca. Procesos en los que se presenta la construcción de persona, y el disciplinamiento de cuerpos para lograr la formación de Gente verdadera.

Tránsito:

> - La escuela de nosotros como mujer indígena es la orilla del fogón, haciendo casabe, calentando su tucupí, cocinando la manicuera, cocinando su tucupí ya en crema, entonces ahí uno ya escucha, que dice que ahí es donde uno le hace cantar a las niñas, a los hombres dándole el consejo, dándole la dieta, la formación. Entonces pues a mí así me educaron, a la orilla del fogón y en la chagra.

Aquí Tránsito nos deja claro cuál es el sistema de educación propia que opera al interior del mundo indígena: “la orilla del fogón y la chagra”. Son estos espacios en donde toda la palabra de vida y consejo de mujer se aprenden a través de la oralidad y de la práctica de los procesos técnicos que conciernen a la alimentación, la salud y el bienestar del cuerpo.

Tránsito continúa su relato:

> - Al bañarse, allá no nos decían: ¡tírese al agua!, ¡no!, con una totumita llego, me echo, me echo, me baño y ya, ya nada de hamaca, nada de acostarse. Se va echando: mire que usted no puede meterse al agua, usted apenas está creciendo, cuando le llega el tiempo del periodo usted mejor dicho va mostrar a todo el mundo, entonces por eso es que nosotras las mujeres no debemos botarnos al agua, tomar mucha agua…bueno mi mamá todo eso me contó mi mamá, a la orilla del río, de ahí llegábamos a la orilla del fogón.

El consejo de madre llena de sentido el mundo físico, se traza un camino de vida por medio del cual la mujer transita y va construyendo su cuerpo, se forma, crea mujeres de verdad, mujer Muinane.

A la orilla del fogón su madre le daba consejo, haciendo el casabe:

> - Hija, mire que no debemos nosotras las mujeres, no debemos comer que la orilla del casabe, usted está cerniendo no haga tanto reguero, (porque) cuando usted va a parir todo va estar por todo lado, está untado de todo eso, la gente va a darse cuenta, la gente va darse cuenta, entonces por eso no riegue lo que usted está trabajando, yo

> cerniendo no podía regar ni un granito de almidón porque eso mire que eso pasa, ese castigo viene a pagar usted con esto así, así…

Aparece la analogía del cuerpo como territorio ya que se establece una relación entre el cuerpo humano y el mundo físico, en este caso el casabe hecho del almidón de yuca elemento esencial de la ontología femenina de las mujeres de Gente de Centro, que se teje por medio del proceso de consustancialización, que nutre el cuerpo físico y este adquiere sentido a partir del conocimiento y el aprendizaje del universo cultural.

> -Su casabe que usted sacando del tiesto no lo puede hacer reguero, tiene que sacarlo así bien ponerlo porque nosotros comemos de doble cara, usted lo coge bien y lo pone acá en el cernidor y hace la otra cara sin reguero y vuelve y lo echa así para que cuando usted ya sea mujer que van a ver, a usted los hombres se le van a enamorar, para que un hombre falso, un hombre que solamente se va a burlar de usted para que no te mire, cosas que uno no cree que el casabe le puede hacer: que llegar a uno que el hombre le coja no más y ahí después la deje, entonces todas esas cosas a uno le enseñaba haciendo casabe.

El consejo de madre ahora atañe a la educación sexual. Se sigue caminando por este camino experiencial en donde se regulan comportamientos y conductas propias de la verdadera mujer Muinane.

> -El tiesto, que por encima del tiesto que la candela se esté botando así, así, ahí no sirve para que usted haga casabe. Tiene que prenderlo, prenderlo y ahí sí que brasa lo riega, lo riega, sin necesidad que la candela esté por los lados botándose… usted puede hacer eso, usted va estar todo el tiempo con mal genio, usted va estar lleno de ira, no va a tener ese pensamiento dulce, que nosotras las mujeres le calmamos la rabia al hombre con palabra dulce, con eso, entonces todo eso, para eso uno tiene que hacer eso hija para eso que su palabra sea dulce, para que su palabra sea tranquila, que ellos te puedan entender. Y uno pues listo, uno está en eso, ¡listo! ahí ya hizo

> eso, estese lejitos de la candela, hizo casabe y siéntese lejos, no se siente en la orilla, ¿sí? acá uno está hablando!
>
> Lo mismo el fogón, ¡caliente su tucupí! Calentando su tucupí, se levantó, hizo el casabe de una vez, la orilla no puede comer usted, no tiene que comer la orilla, porque su chagra de la orilla no va a cargar, sino lo del centro no más. Entonces para eso deje que el hombre coma la orilla, usted tiene que comer el centro, entonces (son) cosas que uno tenía que esperar hasta que el hombre coma la orilla para nosotras poder comer y entonces pues eso pues, así mi mamá me formó, porque pues yo era la única hija.

Dulce debe ser la palabra de mujer, palabra de tranquilidad, de serenidad y sabiduría que calma la rabia. La chagra su representación, su trabajo, su sudor, su fuerza. Ese es el poder de la mujer y el espacio que ocupa en la relación de complementariedad de géneros propia de la ontología indígena de Gente de Centro. Son dos seres hombre y mujer que tejen el canasto de vida.

> - Entonces ya vinieron las dietas: hija usted se está formando, báñese temprano, la mujer hace la comida bien bañadita, no tiene que hacer comida así sucia, tiene que bañar primero, listo. Hija mire no hay cagüana, haga ya la cagüana, siéntelo ya, cuando ya su marido su gente va a levantar ya usted tiene cagüana hecha, su marido no se va a levantar bravo, antes levanta ya contento, porque ya hay cagüana, ya hay casabe ya está con comida lista ¿cómo su marido va a estar bravo con usted? entonces eso usted va ir cogiendo así, así y así ya va a hacer su vida… listo.

En este relato Tránsito nos enseña cómo a través del aprendizaje de la preparación de alimentos se construye la noción de persona, de gente verdadera. Se construye un cuerpo que asemeja un territorio vivo donde los conocimientos son incorporados y actualizados en el día a día en el río, en la chagra, en el fogón para el buen vivir. Vivir en dulzura y abundancia como categorías centrales en la ontología del ser de la Gente de Centro.

Esta palabra de abundancia o "*Moniya uai*" es la que Selnich Vivas utiliza como crítica a una cultura hegemónica al resistir y "voltear" los procesos de colonización y al mismo tiempo como método de investigación, ya que al referirse al tema de la abundancia la define como "Palabra de abundancia quiere decir justamente salud y bienestar, para los humanos y todas las especies, para la Madre Tierra a la que se le debe la vida misma" (Vivas, 2014).

Tránsito:

> - Pasaban los tiempos, los tiempos y cuando fueron pasando los tiempos llegaron mis doce años, mis trece años. Trece años y medio cuando ya mi mamá dijo: hija ya usted está en el tiempo de desarrollarse, los baños: a las 3 de la mañana hija váyase a bañar, yo no sabía que era, hija le va a llegar el periodo, yo no sabía que era, porque pues nada, hasta que mi mamá ya cuando ella dijo así usted tiene que avisar, no me tiene que negar, porque usted no puede entrar por este lado de maloca tiene que entrar por este lado de la maloca, para que nuestra maloca sea de abundancia, para que nuestra maloca tenga mucha comida… y así pues uno pues se forma.

La educación sexual es disciplina, es dieta, enseñanza y aprendizaje, buen comportamiento que se traduce en abundancia. Se forma una verdadera mujer símbolo de abundancia, de bienestar, ejemplo para la comunidad.

> - Entonces cuando fui formando de los trece años y medio ya llegó los tiempos que ya es pues esos tiempos cuando viene la dieta, porque hoy en día ya una niña se desarrolla de doce, de once años, y entonces cuando viene la formación de dieta porque viene bien organizado su cuerpo por encima y por interno entonces cuando ella dijo: hija ya va estar el día de su periodo me avisa para yo poder usted entre, yo te digo por qué lado de la Maloca tiene que entrar y mi mamá todo el tiempo pendiente, pendiente, pendiente cuando yo le diga.

> A las tres de la mañana me sacó a bañar y a vomitar, vomité porque me preparó la hoja de guama de esa que tiene como pelusita, con esa hoja sacó y eso tira harta espuma, yo tenía que tomar ese líquido, tomar, tomar y vomite, vomite, vomite y durante el tiempo que estoy con el periodo no podía tocar una sola comida para preparar porque eso es calentura, eso es rabia, eso es feo, prácticamente mi mamá decía eso es feo, con eso usted no puede darle de comer a su marido, lo único que yo hacía era barrer, ir a la chagra, no podía preparar nada, nada, nada, pero temprano a la chagra, no podía dormir hasta tarde sino a las 3 de la mañana ya tengo que estar despierta, vaya báñese y vomite, pero cómo voy a vomitar si no me daban ganas de vomitar me daba la totumita pa' yo ir con eso tomar y vomitar.

La calentura de la mujer, que se representa en la sangre de su menstruación, es para la cultura indígena un asunto de sustancias que deben ser reguladas, enfriadas y manejadas a través de conductas y comportamientos asociados a su cosmovisión. Si bien entre hombres y mujeres hay espacios bien diferenciados en actividades, comportamientos y conductas, son la muestra fehaciente del equilibrio y la complementariedad de géneros que se nutren el uno del otro y que tejen la vida.

> - Entonces ya ella venía (mi mamá) y decía coma porque nos vamos pa' la chagra, se va pa' la chagra, no está solamente desyerbando, de ahí está arrancando y está haciendo hoguera, rápido las cosas para que usted ya quede así. No tiene que acostarse no se siente en ese palo de la chagra, ¡no! ese palo se va a enamorar de usted, acá hay muchos animales que te pueden enamorar, está lagartija, toda cantidad de animales, no se va sentar, esté trabajando, uno está desyerbando, uno está arrancando, uno está hogueriando, todo así rápido, rápido, rápido las cosas, entonces que para que uno ya se quede así para que uno ya se acostumbre, en el primer periodo no más ellos te organizan tu vida, por eso es que dicen ya que van a decir va a cambiar después, no, si a usted no te formaron desde un principio, usted ya no queda, ya por eso dicen no, yo quiero ser, no eso si usted no le formaron así usted ya no queda, y así fui hasta cuando ya mi mamá dijo. Nunca la vida del mundo del estudio, del blanco, jamás

> pude yo disfrutar durante mi juventud porque de mis catorce años y medio ya visitó el otro señor de otra maloca ¡éste va a ser su compañero! Jamás sabía qué era un marido, qué era algo, por qué nunca llegué como decir que enamorarme y todo eso no, con papá de mis hijas que yo viví 21 años con él, y cosas que uno pues no, lo que mi mamá mi papá quisieran, yo por eso digo a mi papá: papá ustedes hicieron un error, que yo jamás permito hacerlo a mis hijas, la vida privada de ellos es de ellos, yo no tengo que meterme, fue un matrimonio arreglado bajo una maloca con un baile con un nonuya por allá de Peña Roja.

Aparece aquí el encuentro de dos mundos, de dos tipos de educación encarnadas en una persona que vive una transición generacional y cultural. Ya los tiempos de los abuelos se desvanecen y aparece repentinamente una nueva concepción permeada por la cultura “occidental”. Sin embargo, las palabras del yetarafue, de la dieta, del sudor del trabajo, del tucupí, la palabra de abundancia y de vida de la mujer indígena están allí, en su cuerpo, en su memoria y a pesar de los cambios que impone la ciudad, la sociedad de mercado y la vida misma permanecerán allí incrustadas en su ser.

Uno de los objetivos de este relato fue mostrar como los procesos técnicos de la elaboración de comida, hacer casabe, tucupí, farina o cagüana son aprendizajes que son transmitidos de generación en generación, de madre a hija y de cuerpo a cuerpo y también en la medida que son experimentados y encarnados van configurando su territorio, su territorio interno, llenando su canasto de conocimientos *kɨrɨgaɨ* para cargarlo a lo largo de su vida, y transportarlo a donde quiera que vayan, llámese chagra o ciudad construyen su vida pues están inmersos en su ser, en su carne y en su piel.

El *Kɨrɨgaɨ* que significa en bue y mɨnɨka literalmente canasto es también una metáfora que representa el cuerpo y cómo los conocimientos, saberes y experiencias son interiorizados y adquiridos. Es así mismo una metáfora del

tejido del cuerpo, del verdadero aprendizaje y de la persona verdadera construida a lo largo de las experiencias de la vida.

Asimismo, este relato nos aproxima al significado y relevancia de la palabra *Yetárafue* que significa para los Uitoto palabra de disciplina y constituye por extensión un término central en la ontología de la Gente de Centro. *Yetárafue* es también palabra de conocimiento y de verdadera enseñanza y se refiere en este contexto al consejo de mamá y papá.

Veamos ahora algunos apartes de esta palabra de vida extraída del relato "*Yetarafue*" del abuelo Hipólito Candre "*Kɨnerai*", publicados en el libro Tabaco frío Coca dulce[11] (Candre y Echeverri, 2008):

> De parte de la joven
> Hay que sacar agua, hay que repicar un pedazo de terreno
> Para sembrar ají,
> Para sembrar maní,
> Para plantar yuca dulce…
> No hay que ser negligente.
> Y la muchacha - en verdad – ya sabe rayar yuca,
> Sabe trabajar.
>
> Lo mismo la joven,
> Para que sus senos den leche,
> Hay que sacar agua,
> Hay que rayar yuca dulce,
> Hay que mermar jugo de yuca brava.
> No hay que ser perezoso,
> Porque será nuestra vergüenza,
> No hay que hablar necedades,
> El avisa.

[11] Tabaco frío Coca dulce *Jírue dɨona riérue jííbina* es un documento donde se recoge la palabra de vida del anciano Hipólito Candre que es traducida e interpretada por el antropólogo Dr. Juan Álvaro Echeverri.

En este fragmento del relato vemos igualmente como la palabra de vida y la formación de gente verdadera se encarna por medio del aprendizaje de los procesos técnicos propios de la gente de Centro. Es palabra de consejo que en este caso es impartida por el padre para que los niños y niñas aprendan normas y comportamientos que les permitirán crecer sanos, comportarse bien, aprender a trabajar y en el futuro educar a sus hijos.

Analizar los procesos técnicos de preparación de comida además de las categorías propias de abundancia *moniya uai*, de dulzura y sabrosura, de los consejos asociados a la formación de persona "*yetarafue*" o palabra de conocimiento verdadero a la luz de la palabra de vida se abre un camino metodológico que nos acerca a la ontología del cuerpo de la Gente de centro y a comprender el territorio como un cuerpo vivo.

Según palabras del profesor J. Echeverri[12], incluso la expresión uitoto *Big-ini nag-ini* que puede traducirse como sexo también podría asociarse a una concepción social ligada a un espacio de formación de la vida y del mundo, es decir implica una metáfora del cuerpo, la memoria, el fecundar y la reproducción social.

2.5 El cuerpo y la Maloca. La casa madre.

En este apartado se explora brevemente la concepción de la maloca como un cuerpo vivo para la Gente de Centro. En esa medida se trata de mostrar la importancia que tiene esta casa grande y los alcances de esta metáfora en términos de territorialidad.

[12] Conversaciones personales efectuadas en el año 2012.

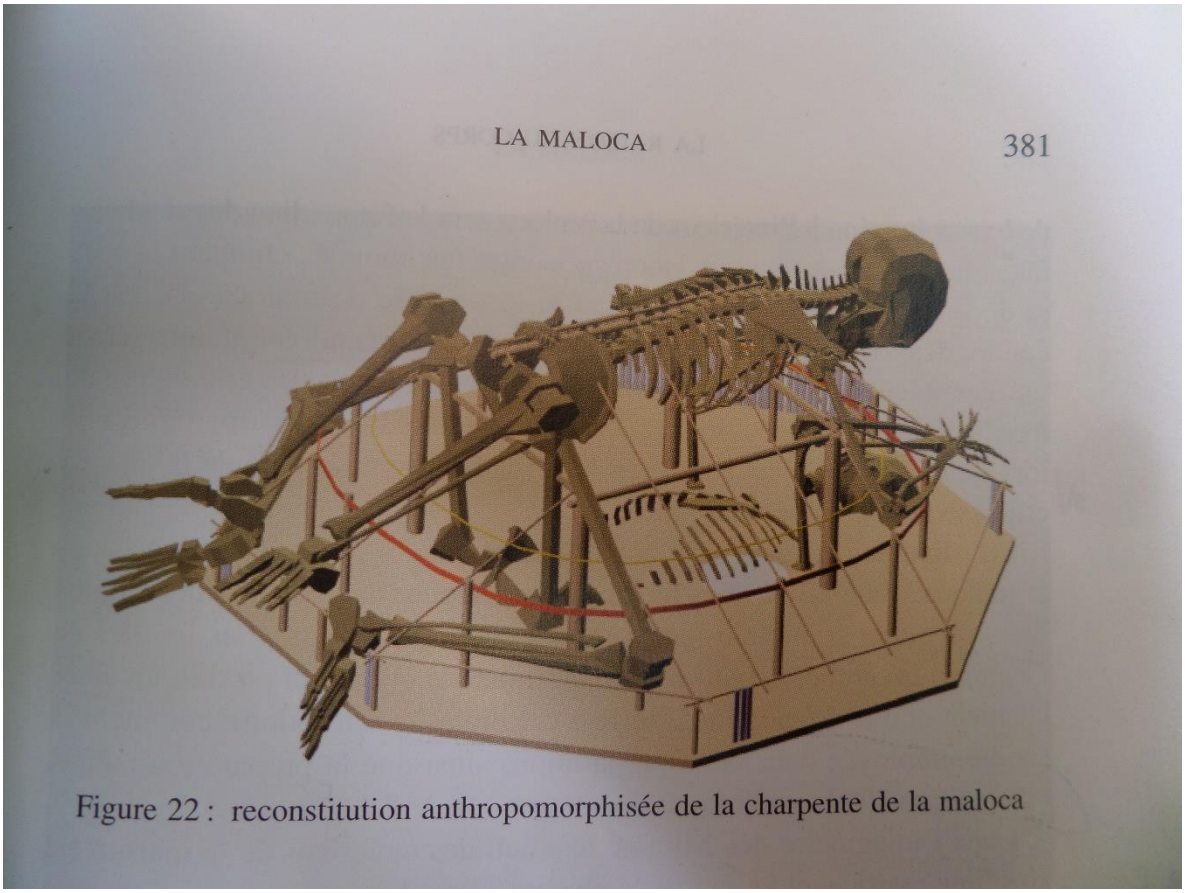


Foto 2-4: Reconstrucción antropomorfizada de la estructura de la maloca. En La Raison du Corps.Idéologie du corps et représentations de l´environnement chez les Miraña d´Amazonie colombienne. Dimitri Karadimas, 2005.

Esta fotografía nos muestra, en palabras del indígena Karijona Armando *Karɨwɨyhú* (2015)[13], conocido en Leticia como el abuelo “Carebilla”, como:

> la maloca o casa grande representa para la Gente de Centro a un cuerpo humano, a la madre, donde sus estantillos son sus huesos, la puerta es la boca, la salida el ano y el mambeadero la matriz. Allí en el mambeadero es donde se engendran las criaturas por medio de la palabra dulce de cagüana, de coca y de ambil.

[13] Comunicación personal efectuada en la maloca de CAPIUL en el año 2015.

Esta aseveración del abuelo Carebilla nos deja ver una parte de su cosmovisión de origen, pues hace claridad acerca de cómo los hijos de la sociedad de Gente de Centro son paridos por la tierra, son hijos directos de la madre tierra. Son barro, tierra fértil que da vida, conceptos igualmente explícitos en su autodefinición como “Los hijos del Tabaco, la Coca y la Yuca dulce.

Esta interpretación del simbolismo de la maloca presentada aquí como una representación de la mujer, no pretende establecer una idea general del significado de la maloca para la Gente de Centro, ya que para cada grupo étnico esta construcción posee un significado particular. Por ejemplo, para los Andoque, los estantillos de la maloca representan boas o de otro lado en la concepción Murui la maloca es un símbolo macho, los cuales evidentemente no siguen el esquema presentado aquí.

Por lo tanto, este apartado constituye una interpretación particular de la maloca basada en las informaciones que se obtuvieron con algunos miembros del cabildo de Capiul en la ciudad de Leticia, los cuales constituyen una interpretación sincrética, modelada e idealizada de la maloca que nos permite dilucidar precisamente como esta construcción está permeada por los imaginarios y discursos de la sociedad occidental contemporánea que confluyen en el contexto urbano de Leticia.

Hablando sobre el concepto de abundancia este abuelo nos muestra la analogía que hay entre el cuerpo humano y los alimentos:

> como cuando un bebé se le monta a la mama, la madre goza cuando comen de ella, los alimentos son la leche de la madre tierra, cada alimento corresponde a una parte del cuerpo humano, entonces por ejemplo el aguacate representa la vulva, la yuca a la pantorrilla, el plátano el pene, el umarí a la vagina o labio mayor, el marañón representa el clítoris, la piña a la cabeza, la guanábana el rostro, los

> granos de maíz a los dientes, la uva por tener varios colores a los ojos, y así. A la madre tierra le gusta que la consientan, que la acaricien, pisar la tierra, bailar (Abuelo Carebilla, 2015).

Se puede concluir que a partir de la exposición de diferentes procesos y momentos en la vida y la historia de los grupos denominados Gente de Centro como: la época de las caucherías, la educación en el internado, el desplazamiento e inserción en la ciudad se ha pretendido mostrar cómo esta sociedad ha sido afectada en su cuerpo social, entendido éste como un territorio vivo que lucha por pervivir creando estrategias y mecanismos de adaptación y recomposición social.

De igual forma, se ha indagado someramente en las concepciones fundamentales del “ser” de la Gente de Centro como: la abundancia, la palabra de tabaco, coca y yuca dulce además de la palabra de consejo y disciplina implícita en los procesos de formación de cuerpos y de gente verdadera, que nos abren una trocha y nos aproximan a la comprensión del significado del territorio, del cuerpo y de la vida misma para esta sociedad.

Construir una línea de tiempo que viaja y recorre los momentos y procesos de ruptura para las sociedades de La gente de centro y que han marcado su cuerpo físico y social, nos permite finalmente dilucidar como estos grupos se incorporan a los contextos de ciudad donde nuevas realidades socioculturales de la Gente de Centro están emergiendo, nutriendo los paradigmas de cultura, territorio y sociedad.

Capítulo 3. Territorio y CAPIUL

3.1 Territorio

En esta parte del texto se pretende, en un primer momento, complejizar la concepción de “territorio” como un campo semántico en permanente construcción, en el cual se intercambian y entretejen múltiples voces, perspectivas, discursos, conceptos teóricos y relaciones jerárquicas, entre otros factores que le atribuyen diferentes significados y que replantean, a partir de múltiples enfoques, el análisis de este concepto.

Además, se busca vincular dicho análisis a la correlación que el concepto territorio tiene para la Gente de centro, entendiéndolo desde esta perspectiva como el espacio en el cual acontece la materialización de las relaciones humanas y como el campo dinámico en el cual los seres humanos entretejen relaciones, se relacionan y satisfacen sus necesidades.

Así pues, Doreen Massey (1999) nos presenta la alternativa de pensar lo espacial como la integración de la producción histórica y política de cada sociedad, y de entenderlo, por ende, como un momento en la intersección de las relaciones sociales configuradas a partir de dichos elementos, constituyéndose el espacio en un lugar dinámico, no estático, ya que las relaciones sociales que lo crean son igualmente dinámicas por naturaleza.

Por consiguiente, utilizar los conocimientos culturales sobre la historicidad y particularidad del espacio constituyen argumentos más generalizables que proponen y prueban nuevos modelos para un análisis del territorio, más aún en el contexto de transformación y reconfiguración social y cultural de la Gente de Centro.

Álvaro Bello Maldonado (2004), por su parte, propone de igual manera una concepción dinámica del territorio, que se ajusta en este orden de ideas a la territorialidad de la Gente de Centro, al contraponer la visión física y por ende estática del territorio que se plantea desde la perspectiva de las ciencias naturales, particularmente desde la geografía física; y nos acerca a una visión dinámica del territorio, al catalogarlo como un producto sociocultural en constante movimiento.

De la misma forma Richard H. Schein (1997) nos presenta un marco conceptual dinámico para la interpretación cultural del paisaje, al demostrar como el paisaje es materializado como algo tangible, visible y articulado por diferentes discursos que reflejan y simbolizan la constitución y reforzamiento de las actividades e ideales culturales que están inmersos en relaciones de poder y que imponen unas lógicas y dinámicas de actuar específicas y jerarquizadas que él llama la *disciplinarización* del espacio, como puede verse a través del ritual del baile de la Gente de Centro, el cual organiza, estructura y disciplina las relaciones que configuran el territorio.

En consecuencia, a partir de la conceptualización de estos tres autores se persigue el objetivo de dejar de lado la perspectiva clásica de comprensión del territorio como algo estático y delimitado por un área física, para entenderlo desde una noción dinámica de representación subjetiva y multidimensional en constante movimiento, cambio y reproducción, que encuentra por medio del baile un camino para su materialización, como se explicará más adelante en la sección *Baile y cuerpo como territorio.*

Nos acercamos de esta forma a una concepción dinámica del territorio, catalogándolo como un producto sociocultural y en constante movimiento, “un cuerpo vivo” que para el caso de la Gente de Centro plantea la construcción de cuerpos como un proyecto colectivo que busca la reproducción de la

sociedad y que permite igualmente visibilizar otros aspectos como lo político, social, cultural, ceremonial o ritual.

Por lo tanto, para comprender el territorio de la Gente de Centro en espacios urbanos y en permanente transformación es necesario apreciar diversos factores que lo configuran y constituyen, y que trascienden la delimitación de un espacio específico.

Hablar de territorio, en este sentido, es hacer referencia no solo a la apropiación de los espacios urbanos y a las nuevas dinámicas de migración que conforman nuevos espacios y contextos étnicos, sino a los procesos comunicativos, a las relaciones de alianza, a las relaciones horizontales de reciprocidad entre grupos distintos (no consanguíneos), y al entramado de relaciones sociales que se entretejen alrededor del orden ceremonial de la Gente de Centro.

Por lo cual los sistemas de filiación nos dan cuenta de las relaciones de poder, posesión y bienes, que indican diferentes modos de territorializar, pues el territorio se marca a partir de las relaciones de alianza y de reciprocidad entre grupos distintos y de la correspondencia que entre ellos exista. Redes que se configuran para el caso de la Gente de Centro en torno a la territorialidad de la maloca y a la circulación de productos rituales como el ambil, mambe o los derivados de la yuca.

El territorio es configurado a partir del entramado de relaciones sociales que se tejen en el orden ceremonial de la Gente de Centro, encontrando por medio del ritual un camino para su materialización, dados los procesos de configuración, auto-representación y transformación, a partir de las diversas relaciones que implica el ritual y las dinámicas que establece con su entorno.

En esta medida los conceptos y las prácticas concernientes a la producción, la distribución y el consumo de sustancias rituales y alimentarias son al mismo tiempo conceptos y prácticas íntimamente relacionadas con la constitución de su territorialidad, la formación de cuerpos y el logro de un orden ceremonial que constituye esta sociedad como la Gente de centro.

Se entiende el territorio como una construcción social que reproduce un campo experiencial, en el cual se ven involucradas la experiencia individual y compartida configurando una multiplicidad de identidades y de experiencias móviles que cuestionan lo colectivo frente a lo individual, por esta razón el territorio en esta investigación es concebido como un marcador de la historia y de la memoria.

La materialización de esta concepción puede verse reflejada a partir de la territorialidad de la maloca en la ciudad y de su resignificación en espacios urbanos que configuran dinámicas de apropiación, uso y manejo del espacio amazónico en circunstancias de transformación y cambio concernientes a los procesos de inserción y adaptación, como es el caso de la maloca del Cabildo Indígena de los Pueblos Unidos de Leticia – CAPIUL, de la cual se hablará a continuación.

3.2 Maloca del Cabildo Indígena de los Pueblos Unidos de Leticia – CAPIUL

Desde tiempos antiguos el lugar que ocupa la ciudad de Leticia fue el territorio de asentamiento de las tribus Omagua, de sus descendientes los Cocama y de los Tikuna, quienes venían remontando el río Amazonas y se asentaron en sus riberas (Echeverri, 2017). Por lo tanto, dadas las ocupaciones

anteriores a la fundación de la ciudad, “el espacio actual que ocupa Leticia debe reconocerse como un territorio indígena que se asocia a un proceso de fronterización estatal como resultado del ejercicio de apropiación de un espacio del territorio ancestral de los Tikunas y Omaguas” (López, 2017).

Como consecuencia de la violencia cauchera desde 1930 se inicia un éxodo de población indígena, particularmente de grupos Murui-Muina, Bora y Miraña, provenientes de los territorios indígenas de las cuencas de los ríos Caquetá y Putumayo que paulatinamente fueron asentándose en la ciudad. Respecto a esto el abuelo Muina Gilberto López *Kaɨmeramuy* comenta: “entre 1940 y 1950, indígenas Muina-Múrui bajaron por río en canoa hasta llegar a Leticia. Mi papá llegó en el año de 1945, siguiendo ese trayecto, escapado del colegio y del régimen de la educación contratada por la iglesia” (López, 2017).

En esta entrevista realizada por su hija, el abuelo *Kaɨmeramuy* nos cuenta también sobre el origen de la primera maloca de Gente de Centro que se construyó en el territorio de Leticia hacia finales de los años 1950s:

> Por costumbre, los indígenas siempre buscan las quebradas. En ese tiempo, encontraron la quebrada del Urumutú, queda en el Incra. Allí se repartieron la tierra, hicieron sus chagras, no sabían que eso era del otro lado, del Brasil. Allá se construyó, tradicionalmente, la primera maloca en cabeza de un indígena Murui del clan del Pájaro Mochilero, Fayagena en nombre propio. Era del finado Lorenzo Soto. Yo tenía como siete u ocho años, andaba desnudo, no teníamos ropa en ese barro, éramos alegres cuando había una fiesta en esa maloca (López, 2017).

El proceso migratorio y de asentamiento en la ciudad de Leticia se incrementó a partir de los años 60s y 70s, cuando llegaron a la ciudad varios grupos de personas pertenecientes a diversos grupos étnicos, no solo huyendo de la violencia sino buscando oportunidades de trabajo, salud y educación que solo la ciudad les podía ofrecer. Sin embargo, es durante las últimas décadas que

Leticia, al ser la capital del departamento del Amazonas, se ha convertido en un receptor de los indígenas desplazados y migrantes de los territorios tradicionales, fenómeno causado en un principio por las caucherías –como ya se mencionó-, y posteriormente por diferentes causas como el conflicto armado, el narcotráfico, la falta de oportunidades y la búsqueda de servicios básicos e institucionales.

Dado que habitar la ciudad es un proceso de permanente negociación y apropiación de un sinnúmero de territorios, lugares y espacios de representación (Sánchez, 2012), estas poblaciones que llegaron a un territorio ajeno, desarticuladas, sin lazos fuertes de solidaridad y con poca visibilidad frente al Estado, comprendieron la necesidad de organizarse creando estrategias organizativas que les dieron la posibilidad de reivindicar sus derechos culturales , afianzados particularmente a raíz de la constitución de 1991, y ganar espacios de visibilidad y acción en el contexto urbano (Sánchez, 2012).

Lo primero que tuvieron que enfrentar estos grupos de migrantes y desplazados fue enfrentarse a un territorio ajeno. Esto implicó hacer alianzas con los Ticuna, los Yagua y Cocama pobladores originarios de este territorio amazónico y por lo tanto sus dueños. Pedir permiso y después sanear y curar el territorio. Hablar con los dueños, es un proceso de negociación de crear lazos, abrir caminos de comprensión, hacer un nuevo manejo y articularlo por medio de la invocación del espíritu de la armonización que permite la palabra de coca y tabaco en el mambeadero y los bailes tradicionales. Curarlo.

El resultado de este proceso fue el asentamiento, la curación del territorio de asentamiento, la conformación de nuevas redes de solidaridad y alianza, y la posterior consolidación de los resguardos multiétnicos de la carretera, dando un significativo espacio al resguardo del km.11 poblado ahora en su mayoría por Gente de Centro.

Uno de los primeros antecedentes que se tienen de estos procesos organizativos es el caso de la organización Nuevo Milenio el cual surge hacia finales de los años noventa cuando un grupo de mujeres migrantes, lideradas por Teresa Faerito, que llegaron a Leticia por los motivos antes expuestos, aprovechando las ventajas políticas y constitucionales dadas en el país bajo un discurso de visibilización étnica a partir de la Constitución del 91, tomaron la decisión de organizarse alrededor de la práctica tradicional del manejo de la chagra, del cultivo de la tierra, como un medio de recrear su tejido social y mantener viva su cultura.[14]

Por esta misma vía de organización y visibilización ante una sociedad urbana, en el año 2003 diferentes líderes indígenas, entre ellos Fernando Negeteye, José Olaya y Pedro Cuyoteka, que hacían parte de los grupos étnicos de la Gente de Centro que habían migrado a la ciudad, empezaron a generar encuentros alrededor de la palabra y del mambe (Florez Bora s/f, Reseña Histórica CAPIUL) con el fin de poner en práctica su tradición cultural y repensarse como miembros de una comunidad migrante asentada en un nuevo espacio que era necesario resignificar.

Dicha resignificación se materializó en la conformación de un cabildo que fue el resultado de un proceso organizativo que debía responder a unas condiciones específicas propias del cambio de territorialidad que experimentaron los migrantes indígenas: enfrentarse a un territorio ajeno, estar insertos en un nuevo contexto urbano y congregar diversos grupos étnicos con diferentes tradiciones culturales fueron las singularidades que enmarcaron este proceso.

---

[14] Para conocer el proceso organizativo de estas mujeres, ver: Sánchez, Luisa. (2012*). "De totumas y Estantillos" Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía colombiana)*. (Tesis doctoral inédita). Université Sorbonne Nouvelle, Paris.

De igual manera, como afirma Blanca Yagüe (2013), estos pueblos empezaron a organizarse en un cabildo con la idea de, por un lado, hacerse visibles, y por otro, reivindicar una serie de derechos reconocidos por la constitución colombiana de 1991 que no veían atendidos pues consideraban que al vivir en la ciudad su procedencia étnica quedaba anulada a los ojos de las instituciones.

Este cabildo fue llamado Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia – CAPIUL y establecido en el año 2011 en una Asamblea General llevada a cabo los días 29 y 30 de enero. Según el documento realizado por el cabildo en virtud de recoger su memoria histórica[15], el primer gobernador, elegido por unanimidad, fue Alfredo Florez Bora; Sonia Márquez, indígena uitota, ocupó el cargo de vicegobernadora; Bolívar Soto, del pueblo uitoto, se desempeñó como fiscal; Anastasia Candre, de la etnia ocaina, como vocal; Paulo Estrada, también uitoto, fue el secretario; y Rosaura Miraña, del grupo miraña, la tesorera.

Este evento se realizó en el coliseo municipal y fue el resultado de una serie de reuniones que iniciaron en octubre de 2010 con el propósito de convocar a todo aquel que deseara dialogar acerca de las problemáticas de los indígenas en los nuevos escenarios de ciudad, y que lograron definir la figura jurídica, la normatividad y los estatutos que regirían al cabildo (Florez Bora s/f, Reseña Histórica CAPIUL).

Es importante resaltar que el evento cerró con la celebración de un baile tradicional, cuyos dueños fueron Féliz Giagrecudo, venido desde La Chorrera, y Teresa Faerito del km 6, en el cual se ofreció comida tradicional, caguana, mambe y ambil para posesionar dicho gobierno, y en el que participaron más de 500 personas, entre autoridades locales, municipales, civiles e indígenas, entre los que se encontraban líderes de Brasil y

[15] Reseña Histórica Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL)

autoridades de los resguardos de la carretera y los corregimientos (Florez Bora s/f, Reseña Histórica CAPIUL).

La relevancia del baile en este contexto es precisamente su capacidad de congregar y conformar un cuerpo social que, aunque disperso y desarticulado en ese momento, logra aglutinar unos individuos que han sido desplazados y que buscan ser visibilizados por medio de un mecanismo ritual compartido, que si bien no se desarrolla a la manera tradicional, resignifica y nutre cultural y simbólicamente esta comunidad, porque entrelazados bailando y chupando ambil recrean en un nuevo espacio urbano las prácticas que los hacen ser la Gente de Centro.

Por otra parte, teniendo en cuenta el aspecto político, es importante comprender que la sociedad civil hizo parte de este evento dado que el baile teje alianzas estratégicas desde un contexto ritual con representantes de instituciones de la sociedad mayoritaria (Bolívar et al, 2019), aprovechando ese ángulo de luz al cual se refiere Luisa Sánchez (2012) al hablar del campo de la visibilidad urbana que ha sido generado por las instituciones, los proyectos y el Estado, con el fin de dar espacios de representación y participación a estas poblaciones que se reconfiguran en la ciudad.

Por tal motivo el Cabildo de CAPIUL ha legitimado la organización de los indígenas asentados en la ciudad de Leticia y sus alrededores ante las instituciones gubernamentales, municipales, estatales y ante otras formas de gobierno y representación étnica. Ejemplo de ello es la participación en diferentes escenarios y actividades relacionadas con el proyecto CONPES indígena amazónico, los Planes de Desarrollo en la Mesa Regional Amazónica, encuentro de cabildos urbanos, los Autos 004 y 092 y diversos encuentros interétnicos como bailes, reuniones en los mambeaderos y mingas (Reseña Histórica CAPIUL).

Por lo cual, indagar en la conformación de este cabildo es un terreno privilegiado para entender los vínculos que crean, transforman y mantienen los migrantes, las tensiones que de estos se decantan, los recursos que en una u otra situación los actores se ven llamados a movilizar, y, en últimas, la construcción de lo social. (Sánchez, 2012).

Aunque en diferente literatura se habla de la historia de Capiul, lo que aquí nos interesa resaltar es la construcción de lo social o mejor dicho de un cuerpo social a partir de su relación con el territorio y específicamente con los bailes tradicionales. Dado que el baile es un mecanismo compartido del orden ceremonial de la Gente de Centro manifiesta su poder curativo en los cuerpos físicos de estos individuos que han sido desplazados, despojados, divididos, castigados y fragmentados de sus familias y territorios creando nuevos lazos de alianza que han sido desintegrados para unificarse nuevamente en este contexto ritual que el baile permite y en donde surgen nuevas alianzas, nuevas relaciones y nuevos sentires que entretejen un territorio nuevo al pisar la maloca que nutre este cuerpo de abundancia, de buen vivir y de la sabrosura que es bailar.

Es en este contexto donde la maloca toma un nuevo significado tanto simbólico como territorial, puesto que es el espacio donde se representa la tradición y se resignifica en un espacio urbano dotado de un cuerpo físico que se congrega más allá de los límites de la figura del cabildo, buscando la recomposición y reproducción social del indígena que es capaz de recrear y resignificar una tradición cultural adaptándose a un nuevo espacio, dándole sentido y llenándolo de vida.

Hoy, la maloca de Capiul representa un tejido social construido a partir de las diferentes expresiones y experiencias de las comunidades indígenas asentadas en la ciudad de Leticia y sus alrededores, que da vida a un cuerpo social que se reconstruye bajo nuevas condiciones culturales que redefinen el paisaje cultural del Amazonas urbano.

3.3 Historia de la maloca de Leticia.

La historia de construcción de la maloca se remonta a finales del año 2011, cuando los abuelos Fernando Negeteye Miraña, Pedro Kuyoteka, Heriberto Estela Jedua, Gilberto López Ruíz "*Kaɨmeramuy*" y la abuela uitoto Bernardita Remuy, actualmente reconocidos como los fundadores de la maloca de CAPIUL (Foto 3-1), tuvieron la prioridad de construir ese espacio tradicional que les garantizara tanto la continuidad de su tradición cultural como Gente de Centro como la visibilización frente al Estado.

Foto 3-1: Tres de los abuelos fundadores de la maloca de Capiul. De izquierda a derecha: Gilberto López, Pedro Kuyoteca y Heriberto Estela Jedua. Leticia, 2017.

Según palabras del abuelo Gilberto López, los mayores que antecedieron la concepción de la maloca fueron: "Pedro Kuyoteca, el finado Alberto Olaya, Alfonso Patiño, Anastasio Rivera de los Muinane, Gilberto López, Fernando

Negeteye de los Miraña, el abuelo Heriberto Estela. Atrás estaban las mujeres, las hijas, escuchando todo eso cuando ellas hacían cahuana y lo que es de tomar para el asentadero" (López, 2017).

Con el fin de comprender el proceso adelantado por los integrantes del cabildo para darle vida a dicho espacio cargado de significado ceremonial y político, se presenta a continuación la historia de la construcción de la maloca, contada por Alfredo Bora, uno de los fundadores y gestores de CAPIUL:

> La idea de construir una maloca que congregara la gente desplazada y asentada en Leticia fue de Bernardita Remuy[16]. Sin embargo, hubo gente que no estaba de acuerdo, entre ellos Alejandro Fonseca (Ticuna), Ignacio "Nacho" Acosta y Samuel Muños, por lo que en un primer debate en el Consejo de Leticia se cayó el proyecto de construcción de la maloca. Después, en un segundo debate, la propuesta fue aceptada y la Gobernación hizo una donación de 20 millones de pesos los cuales fueron girados a nombre de la asociación ATICOYA[17] que ya se encontraba legalmente constituida.
>
> Durante este proceso de construcción de la maloca quienes tomaron el liderato fueron Giovani Contreras (indígena Nasa de la UNAD), Pedro Cuyoteka (quien por primera vez mambeó), Pablo Añokazi, Bernardita y yo. Los curas facilitaron una oficina para el Cabildo y se prestó como tesorero para el manejo y administración de los recursos el padre Cubillos, él era el encargado de dar plata para el mambe… "*¿otra vez plata para mambe*?" se le oía quejarse constantemente, ya que no entendía este manejo.
>
> Empezaron los trabajos y surgieron las preguntas ¿de dónde palo, de dónde estantillo, de dónde caraná?
>
> Me tocó ir hasta el km 7 a hablar con el abuelo Jitoma y al km 9 con el curaca Absalón "el indio paisa" a buscar material. También fui al km 11 para el contrato de los cuatro estantillos y al km 18 para los demás palos y la cerca.

---

[16] Líder indígena Uitoto que lideró decididamente el proceso de conformación del Cabildo.
[17] ATICOYA: Asociación de Autoridades Indígenas Ticuna, Cocama, Yagua, de Puerto Nariño, con jurisdicción sobre el eje río Amazonas.

> Más adelante se contrata una máquina buldócer que costó 385 mil pesos por una hora para poner dos estantillos traídos desde el km 9 y enterrarlos ya que previamente se habían escavado los huecos. Igualmente se contrata una motosierra y se suben los palos, “tocaba hombro por hombro”. Una vez se le cayó un palo a Gago, hijo del abuelo Ruiz, afortunadamente sin mayores consecuencias.
>
> Esa maloca se hizo sin nada de curación, abierta, sin complicación, porque si la hacíamos a la manera tradicional nos come. Decidimos no comprometer a un solo pueblo como responsable de la construcción y manejo, ya que eran muchos pueblos los que allí se encontraban.
>
> En veintiocho días se hizo la maloca, siete personas fueron los organizadores del trabajo: Pedro Cuyoteka, Fernando Negeteye Miraña, Heriberto Estela Jedua, el profesor Nuncio Pérez, Milton Ruiz hijo del abuelo Augusto Ruiz, mi hermano y yo. Por parte de las mujeres se encontraban Sonia Márquez, Alma Cheiva, la abuela Irma Miraña y Ángela Bora, mi compañera, que fue nombrada vicepresidenta del cabildo.
>
> Llegaron doscientos paños de hoja de caraná y mientras se tejía la hoja se unió Manuel Mora, un fuerte dirigente Tucano ya fallecido, quien propuso varias ideas e invitó a varios encuentros organizativos en Tabatinga.
>
> Aguantamos mucha hambre por falta de administración. Manuel Bonge hacía curación, traía sarta de pescado y todos comían. Lucila Miraña junto con Irma eran las cocineras. Negeteye con sus arriendos traía 10 mil pesos “mire, pa´ puntillas”. A mí me tocó hasta empeñar el televisor y la nevera para mandar plata a mi mujer en Bogotá.
>
> Con el trabajo hecho se le entregó a Sonia la maloca… “hagan proyectos” como dijo el blanco… “disfruten, disfruten, bailen”.

En ese orden de ideas el señor Alfredo Bora, indígena migrante, pasó un proyecto de construcción de la Maloca por 32 millones de pesos ante la Gobernación del Amazonas, de los cuales solo le aprobaron 20 durante la gobernación de Omar Alzate, y se les concedió un terreno propiedad de la gobernación en el barrio El Porvenir, cerca al centro de Leticia en forma de

comodato para tal fin. De dicho dinero se gastaron 15 millones en la construcción y 5 millones pagándole a la gente su mano de obra la cual pertenencia en su mayoría a indígenas desplazados o migrantes residentes en Leticia.

Según Alfredo, el proyecto se pasó con fotos de la maloca Bora de su padre ubicada en la comunidad de las Palmas sobre el río Caquetá:

> Se cambiaba remesa por mambe, se hacía "vaca" (recolecta de dinero) en el sombrero. Para el año 2011 en los primeros días del mes de diciembre se empezó la construcción de la maloca que duró hasta el 31 de diciembre. Fueron 28 días de construcción, inaugurándose en el mes de marzo de 2012, con un baile.[18]

Con estos testimonios Alfredo nos muestra la forma de integración y la conformación de las alianzas, no solo entre individuos pertenecientes a la Gente de centro sino con otros actores pertenecientes a etnias diferentes como los Yucuna e incluso los Ticunas, que fueron necesarias para la construcción de la maloca de Leticia y que hoy se presenta como el resultado de un tejido social, de un trabajo colectivo de apropiación de un territorio que los margina y los invisibiliza y como un símbolo paradigmático de resistencia y supervivencia imponente de los pobladores indígenas que residen en la ciudad.

Más adelante, ya construida la maloca, se empezó a consolidar la red de alianzas, el tejido social que nutre este grupo de personas, puesto que una maloca para sustentarse necesita aliados, es decir, establecer lazos de solidaridad y alianza con otras malocas. Es así como comenzaron a programar actividades y muy especialmente bailes donde se reparte ambil a otras malocas para invitar a los contendores que serán los aliados ceremoniales, articulando una red de alianzas que van configurando un territorio. Estos bailes efectuados en la maloca de CAPIUL y sus relaciones,

[18] Comunicación personal con el indígena Alfredo Flórez Bora en el año 2015.

tanto con otras malocas como con los mambeaderos, serán analizados en el siguiente capítulo denominado “Cuerpo y territorio”.

Es importante comentar que respecto al origen, uso y manejo de la Maloca de CAPIUL existen diferentes opiniones, ya que desde otras perspectivas la historia de la creación de la maloca antecedió la conformación del cabildo. Así lo comenta el abuelo Gilberto López:

> Se crearon recursos, con el afán de coger esos recursos construyen esa maloca, también sin propiedad. Pero todavía no se había asentado la palabra. Construyeron por construir. Así nace la maloca de Capiul, entonces quedó sin direccionamiento. Después nace el cabildo para manejar la maloca, que es del cabildo.
>
> Con respecto a la construcción, direccionamiento y manejo de esta maloca, Gilberto López agrega: “Los mayores quedaron quietos, algunos dijeron: “ya salió la semilla sin abonar, pues toca dejarla que crezca”. Hay mayores que se quedaron calladitos, otros preguntaban: “y ahora que hacemos” No sabemos quién es el responsable de esa construcción.” (…) Dentro de la razón tradicional, la maloca tiene que salir de un conjuro, en un ritual, para colocar la palabra, quién va a ser responsable del manejo espiritual y con qué baile se va a empezar dentro de la carrera para eso. Si no había, pues se tenía que asumir en rotación. Íbamos en ese diálogo, cuando sale el proyecto de construcción de la maloca, ahí quedamos todos quieticos. Ellos no consultaron. Los mayores decían: “¿y ahora?”. Simplemente quedó dicho: “que lo hagan. ¿Cómo es que vamos a direccionar esto?”. Yo les dije: “ya nació así, simplemente acompañen”. Por eso la situación de la maloca quedó así. La mayoría no discute porque en la palabra de coca nunca hay contradicción, nunca hay “así no es”, sino “así quedó ya”. Ese tiempo no era todavía para hablar de maloca, sino de direccionamiento espiritual, para convertirlo en físico. (…) Buscando el acomodo crean el cabildo, para que asuma la responsabilidad de sostener esa maloca, pero no a los mayores, esa debió ser la primera parte (López, 2017).

Aunque la maloca de Capiul se fundó en el año 2012, para el 2017 las personas que conformaban el cabildo aún luchaban por un “NIT” que les diera

el reconocimiento jurídico de la constitución legal del mismo ante el Estado. Josefina, quien para entonces era la gobernadora del cabildo, se refería a Capiul en estos términos:

> “es como un niño harapiento, mugroso, que no lo reconoce el Estado y que se llama CAPIUL”

Como lo afirmó el profesor Juan Álvaro Echeverri en el baile por él organizado en la Casa Hija (maloca) de la Universidad Nacional de Leticia en el 2017: “el espacio de la maloca es sumamente relevante puesto que está abierto a la fertilización de la vida y nutre un cuerpo social, siendo un lugar de nutrición, de crecimiento y de aprendizaje donde las palabras quedan sembradas, se van enriqueciendo y va quedando una historia”.

De manera que la relevancia de la maloca de CAPIUL consiste en que a través de ella se visibilizan las representaciones simbólicas y el tejido de las relaciones sociales que las comunidades indígenas, entre ellas las de la Gente de Centro, entretejen en contextos urbanos de permanente cambio y transformación.

Aunque sigue el modelo de una maloca de Gente de Centro, congrega no sólo a estos grupos sino a otros pueblos que bajo una serie de circunstancias recrean y dan sentido a estos espacios por medio de prácticas “tradicionales” que mantienen viva su cultura e identidad, a pesar de los continuos procesos de cambio y adaptación a los que se enfrentan.

A partir de los datos obtenidos en el primer informe del Diagnóstico sociolingüístico de Capiul (Bora, D. y Florez Bora, A., 2017) podemos caracterizar esta población de la siguiente manera:

Se puede inferir (sin llegar a concluir) que tanto el número de personas como de familias, en su mayoría de origen indígena, aunque con una gran población mestiza, y que hacen parte del cabildo de CAPIUL de Leticia, han tenido un aumento demográfico gradual y significativo.

Esta población de origen indígena es bastante heterogénea y diversa, pues aunque se reconocen como indígenas sus pobladores pertenecen a aproximadamente 17 diferentes grupos étnicos, entre ellos: Cocama, Tikuna, Yagua, Uitoto (murui, muina y los nɨpode de Araracuara), Andoque, Muinane, Bora, Miraña, Yukuna, Matapí, Tanimuca, Letuama, Macuna e Inga, a su vez pertenecientes a varias familias lingüísticas además de afros y mestizos.

También el informe (Bolívar et al 2019) señala que gran cantidad de población joven es nacida en Leticia en contraposición a los adultos mayores que en su mayoría han nacido en los territorios indígenas tradicionales.

Aunque en la muestra encuestada la población Cocama y Tikuna aparecen como pueblos predominantes del cabildo, estos no aparecen en el espacio político de CAPIUL, siendo los Miraña-Bora y por extensión la Gente de centro además de los mestizos quienes han asumido este liderazgo.

También se observa una población muy alfabetizada en español (especialmente los jóvenes) que representan una población escolarizada con gran capital educativo, sin embargo, son los jóvenes el rango etario que menos domina una segunda lengua nativa determinando así una contradictoria actitud lingüística frente a su propia cultura ya que, aunque manifiestan querer aprender la lengua indígena y les gusta participar en bailes tradicionales, no encuentran espacios, ni contextos de aprendizaje para ello.

Igualmente, se observa en los mayores rangos etarios un conocimiento de diversas lenguas indígenas: “polifonía de saberes”, como primera lengua que constituye un invaluable e intangible capital humano para el fin de conservación, transmisión y aprendizaje de las lenguas nativas en plena ciudad, que está siendo desaprovechado y que corre el riesgo de desaparecer[19].

Por otra parte, se observa en el informe que la mayoría de la población perteneciente al cabildo indígena de CAPIUL se encuentra ubicada especialmente en los barrios Simón Bolívar, El Piñal, La Esperanza y Victoria Regia en la zona aledaña al río, además de los barrios El Porvenir (en donde se encuentra ubicada la Maloca) en la frontera con Brasil y la reciente urbanización auspiciada por el Estado en las afueras de Leticia: Ñia Nee Meeche. Cabe anotar que muchos de estos barrios tienen su origen como zonas de invasión y otros son sitios periféricos de la ciudad.

Según el informe, paralelamente muchos cabildantes manifestaron ser propietarios de sus casas, ya que el 67% de los encuestados tienen vivienda propia, de lo cual se puede inferir una fuerte apropiación del espacio urbano de tipo privado por parte de una población de origen rural donde predomina el territorio colectivo (Bolívar et al 2019).

A la par de este aspecto, el 35 % de la población encuestada manifestó tener huertas con frutales en contraste con un 38% de la población que expresó no tenerlas, lo cual constituye significativa información asociada a la capacidad de producción y de autonomía alimentaria (Bolívar et al 2019).

[19] Ante esta problemática, desde el año 2018, el Instituto Amazónico de Investigaciones Imani planteó el proyecto “Revitalización Lingüística por medio de los bailes tradicionales en el contexto urbano de Leticia”, llevado a cabo en la maloca de CAPIUL.

Con base en esto el proceso adelantado en CAPIUL en la ciudad de Leticia hace considerar las prácticas políticas emprendidas por las comunidades de la maloca como una herramienta de resignificación que amplia tanto la dimensión conceptual como práctica de la territorialidad de la Gente de Centro, ya que con la revitalización de sus prácticas culturales se lleva a cabo una reconfiguración de su identidad y su cuerpo social.

Por lo cual, como argumenta Luisa Sánchez (2011), la maloca en tanto lugar ceremonial dotado de poder, trasciende su función de vínculo con un territorio específico para convertirse en el vehículo de acción sobre diferentes fuerzas que operan a niveles supralocales. En este proceso de translocalización de la maloca, entendida como fuente de acción sobre el mundo y como modelo de vida, sus condiciones se adaptan y actualizan de acuerdo a las circunstancias de la comunidad encargada de su manejo.

Por lo tanto, a través de un corto relato etnográfico realizado en el segundo semestre del año 2015, se pretende reflejar la vida cotidiana de la Gente de Centro en la maloca de CAPIUL, intentando mostrar quién es esta Gente, cómo viven, quiénes son, qué hacen y cuál es su territorio, pretendiendo hacer una escritura que le dé un significado más íntimo y subjetivo a este texto.

3.4 “CAPIUL o la vida de la Gente en el centro”

-*Se acabó el gas.*

Fue lo que Tránsito (Muinane) muy de mañana le dijo a su esposo Élbano (Miraña, maloquero en el año 2015) antes de desayunar. Él sabe que es lunes y debe trabajar cumpliendo un horario. Entonces, se levanta y bajándose hábilmente por las escaleras que de la pacera conducen al piso de tierra de la maloca se dispone a bañarse. Yolanda

(residente transitoria de la maloca, perteneciente a la etnia Uitoto del río Caquetá), quién ya se ha levantado se encuentra en su estufa haciendo desayuno para sus cuatro hijos, de los cuales uno debe ir temprano a estudiar. Prepara huevos con café a los cuales les espolvorea un poco de fariña.

-*Con la fariña todo rinde*, se dice a si misma mientras pegado a su teta Chiqui deja de llorar. María, su hija mayor, adolescente aún ha entrado a la maloca cubriendo apenas su cuerpo (que ya insinúa las curvas de una mujer) con una pequeña toalla después de bañarse. Cursa grado cuarto de educación y aunque todavía es muy joven ya despierta las miradas curiosas de los hombres de la maloca.

Con los primeros rayos de sol, los bostezos de los niños y el ruido de los motores y pitos de las motos se anuncia la nueva semana. Es principios de septiembre y el verano se hace más intenso en la ciudad.

Raúl, el hijo intermedio de Fernando (miraña de Puerto Remanso del río Caquetá) a quien llaman “guagó”, no sobrepasa la edad de ocho años y en su afán de jugar ha golpeado sin quererlo la hamaca que se encuentra contigua a la de su papá. Fernando lo reprime haciéndolo regresar a su lado. Él sabe que no debe molestar al abuelo que se encuentra profundamente durmiendo extenuado de una noche de mambe, más aun sabiendo que en su condición de recién llegado a la maloca debe hacer lo posible por no perturbar el frágil y a veces tenso ambiente que se vive dentro.

En el otro extremo de la maloca y justamente enfrente de la cocina de Tránsito, se encuentra casi imperceptible la solitaria abuela Florinda (indígena Macuna del río Pirá) preparando su canasto. Ella ha sido la primera en despertarse, bañarse y alistarse. Debe salir cuanto antes para aprovechar las escasas oportunidades que la ciudad le puede ofrecer (Foto 3-2): recoger trozos de madera que han sobrado de las nuevas construcciones, regatear las piñas o yucas que por su mal estado no se han podido vender y ofrecer la mazamorra que ha preparado con el maíz que una paisana le regaló.

Foto 3-2: "El maíz del Pirá". Abuela Florinda Macuna vendiendo maíz pira en el mercado indígena de Leticia, 2015.

Para disgusto de todos, Florinda ha sido ubicada en la maloca por decisión administrativa de la Gobernación dada su condición de desplazada y su grado de vulnerabilidad. Ella se encuentra en una situación totalmente marginal, pues además de ser viuda y de haber perdido sus tres hijos varones en un accidente aéreo en La Pedrera, no posee ningún lazo de parentesco ni de alianza con las demás personas de la maloca, pues estos que en su gran mayoría se identifican como Gente de centro rechazan su presencia allí al considerarla una intrusa que está usurpando un territorio ajeno, su territorio, es decir la maloca.

-*Esta gente no comparte nada. Chupan y comen coca y dicen que saben mucho y hablan, pero no saben nada, mezquinan, no saben compartir. Nosotros no mezquinamos la tierra. La tierra nos lleva. Por eso yo estoy aquí,* dice Florinda.

La etnia Macuna cuyo origen y territorio ancestral es el Vaupés, se reconoce como Gente de Yuruparí, y a diferencia de la Gente de centro no lamen tabaco sino lo inhalan en forma de rapé. Se distribuyen entre los ríos Pirá Paraná, Vaupés y Bajo Apaporis en su confluencia con el

Caquetá desde donde han migrado como víctimas: primero de los procesos de extracción y caucherías, y ahora por el narcotráfico y el conflicto armado. Estableciéndose en los municipios y ciudades en busca de nuevas oportunidades de educación, salud y vivienda e insertándose a su vez en la economía de mercado que les impone la sociedad nacional.

Florinda perdió a sus tres hijos que prestaban servicio militar en un famoso accidente aéreo ocurrido en La Pedrera en donde un avión militar en problemas intenta acuatizar y estalla. Además, fue amenazada por la guerrilla que para los años 90´s hizo varias tomas a Mitú, lo cual la obliga desplazarse a Leticia en busca de asistencia gubernamental aprovechando su calidad de víctima para acceder a recursos y eventualmente a una parcela en el marco de la ley de víctimas del actual proceso de paz. Aquí en Leticia se encuentra su única hija con su marido y sus nietos que viven en el barrio Victoria Regia, suburbio marginal de Leticia donde predomina una gran población indígena en casas de madera compartidas por varias familias, pero allí Florinda no puede convivir por el rechazo de su yerno y la falta de espacio. Por lo cual, tuvo que hacer parte de esta comunidad.

Ya son las nueve y muchos de los hombres de la maloca se encuentran trabajando, Élbano para un proyecto de la OIM, Fernando Guagó en la construcción de una casa de un militar, y Jhoa (blanco huérfano acogido por Élbano, quien es el ayudante de maloquero) en el rebusque, *hay que moverse, en lo que salga,* comenta. Para este momento, la maloca entera se transforma en un espacio de dominio femenino. Las mujeres cocinan, barren, lavan, tejen y si están de buen humor cantan, muchas veces acompañando a los niños que tararean los vallenatos y reguetones que en la peluquería de enfrente sintonizan a todo volumen.

Tránsito manda a los niños a la tienda a comprar arroz, sal, fariña y bolsas plásticas en las cuales empaca las cantidades de mambe que se pilaron el fin de semana. Hay de 10, de 20 o de 50 mil pesos la más grande. Sin embargo, generalmente le toca vender al menudeo a los miembros del cabildo que por falta de dinero deben comprar ínfimas cantidades. Yolanda le da dos mil pesos a su hija intermedia y en un tono suave le dice que son para las toallas de la María que estos días

esta menstruando. Los niños felices con las monedas en sus manos salen corriendo.

-*¡Cuidado al pasar la calle!*, les gritan sus mamás.

-*La cucharada vale mil*, le dice Tránsito a Salvador (andoque) quien esta transitoriamente en la maloca, mientras consigue lo del pasaje que lo regrese a Araracuara, luego de haber permanecido 3 meses en la cárcel municipal, acusado de contaminación al medio ambiente fruto de la minería ilegal.

-*¡A mí me hicieron un falso positivo! Yo estaba en el río, cuando llegaron las pirañas. Y pues no salí a esconderme. ¿Por qué me voy a esconder si este es mi territorio? Entonces arrimaron y nos dijeron que les prestáramos combustible. Después que les dimos la gasolina, nos pidieron papeles y como no teníamos hicieron que los acompañáramos hasta Araracuara, que allí nos tomaban unos datos y después nos soltaban…pura mentira.*

Salvador cuenta que estando en el río Aduche, a cuatro horas abajo de Araracuara por el río Caquetá se encontraba con unos compañeros indígenas en una balsa minera. Como era temprano apenas estaban llenando el combustible de las motobombas y preparando las mangueras de succión. En esos momentos oyen los motores Yamaha 200 de dos lanchas rápidas de asalto del ejército que se encontraban patrullando el río Caquetá. Rápidamente los ocupantes de la balsa, botan el azogue, y algunos salen a correr refugiándose en el monte. Salvador quién es un indígena andoque oriundo de la región no sintió miedo y como no portaba evidencias de su actividad decide con otro compañero permanecer en la balsa. Al parecer a una de estas pirañas le faltaba combustible, el cual fue suministrado por la balsa de los indígenas. Les piden documentos, pero por falta de estos los retienen hasta Araracuara. Allí, repentinamente son conducidos con otras 20 personas en su mayoría indígenas a la pista aérea en donde un avión militar los conduce a Leticia.

Aquí Salvador es acusado de minería ilegal y es conducido a la cárcel en donde permanece por tres meses sin ser formalmente juzgado. Él, al no saber leer ni escribir, es obligado a firmar un documento que lo culpa y estampando un garabato acepta que comete una actividad ilegal. Sin embargo, por falta de pruebas, por no tener antecedentes y

por ser un caso menor es dejado en libertad condicional con la amenaza de no reincidir. El joven andoque, duerme en la Maloca y se ha vuelto un compañero permanente del Abuelo Arturo (Muinane, padre de Tránsito) en las sesiones del mambeadero.

La situación en la región de Araracuara es muy difícil. Araracuara es hoy el epicentro de la actividad mal llamada “minera ilegal”, es a su vez junto con Puerto Santander el centro de acopio de oro de aluvión que desarrolla la minería ilegal a lo largo del río Caquetá y que en su mayoría ocupa mano de obra indígena. La actividad es controlada por la guerrilla la cual cobra un porcentaje a cada balsa y a cada dueño de draga por permitirle la extracción.

Sin embargo, también militares toman su parte en el negocio, pues recientemente una balsa cuyo propietario se dice era un militar que se negó a pagar la “vacuna” fue atacada por la guerrilla asesinando a sus ocupantes y enviando un mensaje claro de dominio territorial. En respuesta a esto se llevan a cabo operativo de guerra, que implican bombardeos aéreos y la posterior quema de las balsas (generando más contaminación) creando un panorama de guerra sin control.

En Araracuara se encuentra la base militar del ejército nacional y justamente en frente se sitúa Puerto Santander que es el fortín de las FARC en la región, solo los divide las aguas del río Caquetá. A raíz de esto la empresa “Satena”, que es la única aerolínea que hace presencia en la región, ha suspendido sus vuelos desde hace más de tres meses dejando incomunicada y casi que aislada a nivel nacional a su población.

Ya es casi medio día, la algarabía de los niños se vuelve incontrolable. El abuelo Arturo ya se ha despertado y presenta un poco de tos. Tránsito sale a su pequeña chagra, que en realidad es más un jardín para recordar que hay que sembrar, en busca de ortiga. Allí hay una mata de ají, un par de varas de caña, unas pocas cuantas de plátano, una enclenque mata de coca, una de tabaco y una maltratada ortiga de la cual corta unas hojas para la tos de su papá.

El abuelo indígena Muinane es reconocido por “todos” (de los que regularmente asisten) como el dueño de la maloca. Dirige el mambeadero y es la autoridad espiritual. Oriundo de la región de Araracuara y criado en el internado de la Chorrera cuenta que su

carrera (además de estar de pié) es la de cantor. Dice hablar varias lenguas y después de un largo trasegar se ubicó en Leticia ya hace más de 20 años.

Ya pronto empiezan a regresar los hombres de la maloca. Como vienen cansados llegan directo a reposar en sus hamacas mientras ven televisión. Élbano descarga el timbo de gas que había sido fuertemente amarrado a su moto. Tienen hambre. Mientras tanto al interior de la maloca hierven los fogones a gas, el de Tránsito, el de Yolanda y tímidamente el de la abuela Florinda a la que nadie determina. Salvador ha prendido una fogata para preparar sal de monte.

-*Papá venga a comer*, le grita Tránsito al abuelo.

Se empieza a distribuir la comida y en estricto orden se le sirve al abuelo, a Élbano, a las mujeres y demás hombres y por último a los niños. Hoy hay arroz con caldo de pintadillo y de jugo frutiño. Todo lo acompañan con la fariña que ha comprado Tránsito. Hay bastante pescado ya que, por ser verano, el Amazonas se encuentra en aguas bajas y hay abundancia de productos del río. Chiqui está feliz con su almuerzo: leche materna.

Observando el plato de comida es evidente el cambio en los patrones de consumo y en los hábitos alimenticios, pues el casabe es cada vez más escaso y predominan otros productos asociados no a la chagra sino a los blancos, provenientes muchas veces de otras regiones: frijol, arroz, lenteja, espaguetis.

Es notorio el rol de Tránsito en la economía de la maloca. Ella, siendo mujer, tiene el control no solo de los alimentos, sino de la venta de mambe, producto por el cual gira toda la actividad ceremonial de la maloca. Yolanda por su parte, aunque es madre soltera (puesto que su esposo fue asesinado por la guerrilla el año anterior), maneja algo de dinero fruto de sus manos como artesana y que le da apenas lo necesario para sostener a sus hijos.

Como no poseen espacio en donde cultivar y proveer los alimentos tradicionales, estas mujeres han tenido que abandonar las actividades tradicionales relacionadas con el cuidado de la chagra, para incursionar en nuevos campos asociados a la economía de mercado.

Es así como con la venta de artesanías y productos rituales adquieren la capacidad de compra tanto de alimentos como de bienes y servicios: ropa, celular, medicinas. Y aunque sería prematuro hablar de competencia o desplazamiento de los espacios tradicionales de los hombres como proveedores de la economía familiar (puesto que Élbano y otros pocos también trabajan como asalariados), si existe una tendencia a la creación de nuevos roles y formas de solidaridad entre mujeres complejizando así la economía indígena más aun en contextos de urbanización.

El calor se ha vuelto insoportable. Sin embargo, no hay tiempo que perder pues no hay mambe y esta noche se piensa socializar una actividad que la Defensoría del Pueblo ha propuesto para el fin de semana. Entonces, Élbano hace una llamada desde su teléfono celular y sale en su moto apresuradamente. Mientras tanto, y con el paso lento de las primeras horas de la tarde, los miembros del cabildo empiezan a llegar. El abuelo se sienta en el palo de Yadico a tejer un canasto. Tránsito se tumba en su hamaca a ver la novela, la acompaña Yolanda sentada a su lado en la corroída silla “Rimax”. Teresa Faerito ha pasado a visitar. Todos los niños juegan.

-*J ɨ ɨ ɨ ɨ*, grita alguien desde afuera entrando con paso fuerte.

Es Jhony Zumaeta, el gobernador del Cabildo de origen andoque y con ascendencia cauchera, ha traído consigo una carta de la gobernación. Se la muestra a Tránsito y ella le grita al abuelo que hay que hablar.

Pasan las horas y ha vuelto Élbano. Trae a su vez dos bolsas llenas de hoja de coca.

-*J ɨ ɨ ɨ ɨ,* responden desde adentro mostrando todos gran emoción.

-*Jhoa, hay que tostar*, dice a su ayudante.

Jhoa es un colono nacido en Ibagué y quién siendo raspachín se ubica en Pedrera, allí conoce a Élbano, con el cual entabla una buena amistad. Ahora es el ayudante y todero de la maloca, limpia, hace mandados, y sobre todo tuesta y pila coca para la maloca.

Ahora, ubica la gran paila y prende el fuego con retazos de madera que sobran de las construcciones. Élbano esparce la hoja y agarrando un palo la empieza a mover.

-*Es como hacer un dibujo, toca ponerle creatividad*, dice sudando a chorros por el calor que se emana. Se quita la camisa. Su corpulencia es evidente. Ese cuerpo fue formado desde su niñez en La Pedrera cuando por un profesor que convoca unos juegos tradicionales, Élbano, indígena miraña nacido en Marianópolis y crecido en los ríos de la cuenca del medio Caquetá, gana las competencias: natación, canotaje y fondo. A raíz de este evento su profesor lo invita a Bogotá, asintiendo Élbano a la invitación.

En 1998 llega a Bogotá acompañado de Tránsito y al demostrar sus dotes deportivos rápidamente comienza una exitosa carrera de canotaje: interligas, nacionales, Panamericanos y ciclo Olímpico. Argentina, Brasil, Guatemala, México, España y Polonia. Paralelamente se educa como Educador deportivo cursando 5 años de estudio formal. Allí se detiene su carrera competitiva, y en el 2007 esas manos vuelven al río amazonas para iniciar otra carrera, otra competencia: la de maloquero.

La hoja se ha tostado uniformemente y después de un tiempo se baja la paila y la hoja se recoge en el pilador. Jhoa empieza a pilar.

-*No vaya a hacer mucho ruido*, le dice el gobernador, pues el sonido que produce el pilar es reconocible de lejos y podrían llegar más personas a mambear gratis, es decir sin trabajar.

- *Tuc, tuc, tuc, tuc*… Suena el pilón. Se suda a chorros. *Es como un gimnasio más la parte espiritual*, comenta Tránsito.

-*Despacio, con calma*, le dice el Abuelo. *Es como hacer el amor a una mujer. Con ritmo, con cariño, pero firme*. Jhoa continúa. Yolanda, quién teje abanicos de chambira lo mira de reojo y desde lo lejos se ríe. Teresa y Tránsito preparan cagüana de milpeso.

A caído la tarde. Los cuerpos masculinos toman la escena. El mambeadero está colmado, primero 2, 3 luego 4, 6, 8 hombres se sientan a su alrededor, muinanes, andoques, yucunas, uitotos, boras, mirañas, tanimucas, todos juntos alrededor de las sustancias sagradas del Padre creador, la coca y el ambil.

Élbano y el abuelo Arturo que es acompañado del Abuelo Peché presiden la sesión. En dos costados del grupo se encuentran casi mimetizados dos médicos tradicionales yucunas que a pesar de

poseer cuerpos imponentes y mucho más grandes que los demás procuran permanecer casi desapercibidos: el abuelo Fermín y el abuelo William del Mirití.

En la otra esquina y en oposición al mambeadero, Tránsito y Yolanda han preparado suficiente cagüana, la fuerza de la mujer. Ahora si se abre el mambeadero. La Gente de Centro se congrega, se concentra, respira, vive, ¡está! Élbano inicia diciendo:

-*Buenas Noches. Estamos aquí todos congregados, alrededor de estos elementos que el padre creador nos dejó, para por medio de ellos invocar la sabiduría de Dios y poder hablar un tema….*

Se habla de salvaguarda, de derechos humanos, del proceso de restitución a víctimas, de derechos humanos, etc. Los representantes de las instituciones hablan con propiedad, exponen sus intereses, sus planes, sus proyectos. Los líderes indígenas jóvenes en su adultez replican, preguntan, opinan. Los abuelos callan. Transcurre la sesión sin interés, sin novedad. Los compañeros blancos que acompañaban proponiendo y hablando con propiedad de estos temas, poco más de una hora después se despiden parándose rápidamente y estirando los brazos y espalda satisfechos por su alocución, por su trabajo, aunque evidenciando el dolor que produce el estar sentados apenas por algo más de una hora en esos estrechos bancos.

Hay un momento de silencio mientras los “blancos” evacúan el lugar. Un instante después de tratar someramente estos temas y de prestar poco interés, el abuelo Peché que hasta el momento ha permanecido callado se pronuncia:

-*Bueno compañeros, ahora si vamos a hablar.*

El ambiente es algo tenso. La gente está seria, en silencio, mirando hacia el piso. Lo que pasa es que se ha propuesto un encuentro de Abuelos Sabedores que se ha organizado por el Ministerio de Cultura y la Gobernación, cuyo argumento es la Pérdida de la lengua materna de los pueblos indígenas, y para llevarlo a cabo se ha propuesto un baile con los grandes sabedores tradicionales en la maloca de Capiul, sin embargo, todo se organizó sin consultar nunca al dueño de maloca.

-*Ese ambil ya se mandó*. *Ya allá* (en sus malocas) *ellos* (los abuelos) *lo recibieron, lo tienen y están trabajando*, dice Arturo frunciendo el ceño muy indignado.

-*Se empezó mal*, dice el abuelo William Yucuna.

A saber, la primera regla en la organización de un baile es hacer la invitación siempre y cuando haya habido una preparación suficiente bajo el principio de abundancia, y esta sea liderada por el Abuelo desde su banco de pensamiento en el mambeadero. Todo se irrespetó. Hay confusión. La consternación es evidente. ¿Cómo se iba a invitar a los abuelos a esta maloca sin la consulta e información previa de sus ocupantes?

-*No respetaron a mi papá*, grita desde su hamaca Tránsito rabiosa. *¡Desconocen al abuelo!*

Es claro que la autoridad y legitimidad está en juego. ¿Por qué se convocó a un baile sin haberlos tenido en cuenta?, ¿sin haberlos consultado previamente?, ¿sin su aprobación? Se reparte una a una las cucharadas colmadas de mambe, no se escatima, se lame ambil.

Los sentimientos son encontrados, pues a pesar de que se han violado las reglas del mambeadero, no se oculta la alegría que produce el hecho de pensar en bailar.

Unos aprueban que se realice, más aún si la gobernación o el ministerio va proporcionar algunos recursos para su organización. Se cuestiona al gobernador. Otros, los más viejos siguen mostrando su inconformidad. Uno a uno expone su pensamiento, sientan su palabra. Los tarros de ambil pasan de mano en mano. Aunque se ha puesto de manifiesto la frágil organización gremial se percibe un fuerte cuerpo social.

Ya no se oyen las motos de la calle, las estridentes luces de las casas vecinas que traspasaban por los cercos de la maloca se han apagado. Hay más oscuridad. Se alargan los silencios. El tarro de mambe se empieza a agotar. No hay acuerdo. Persiste la duda. Antes de amanecer se acaba la sesión.

Pasaron los días y sus noches. Poco a poco Orión fue desplazando a Escorpión en el firmamento y al igual que las lunas subieron, crecieron

y se llenaron para después caer y desaparecer, abajo en la maloca la vida en medio de la ciudad continuó.

Yolanda ya no está, pues ha conseguido una pequeña pieza en arriendo para estar quizás con más intimidad al lado de sus hijas. Chiqui sigue pegado a su teta que es su mundo entero. Salvador por fin se fue a su tierra, al río Aduche. Quizás esta estadía le enseñe a no dar “papaya” nunca más. El abuelo ha terminado su canasto y lo ha llenado de ropa sucia. Guagó ha traído a la maloca a otro de sus hijos. La abuela Florinda ha conseguido una pequeña y algo destartalada nevera azul. Pero hay alguien más: Princesa, una pequeña perra gozque que a Tránsito le han regalado y con la cual espera que al crecer ayude a cuidar mejor de la maloca. Los niños ríen y juegan halando su larga cola.

El baile programado por la gobernación al fin no se realizó para tranquilidad de los abuelos. A finales de octubre llegó al mambeadero una bola grande de ambil. Un amigo de Élbano, al cual se le compra hoja de coca, hizo un pequeño baile. Juan Carlos, colono del kilómetro 11 ofició como dueño de baile y aunque se asesoró y estuvo acompañado de los abuelos Murui-muina Blas y Efrén siempre mostro gran desconcierto, se mostró cansado. Efrén y Blas siempre permanecieron a su lado y no lo dejaron ir a dormir. No entendió (ni podía entender) las adivinanzas ni los cantos que prepararon el grupo de Cayetano, de Arturo y el de los Yucuna- Tanimuca que, aunque no cantaron, sus bailes fueron muy concurridos tocando siempre sus flautas de carrizo.

Viqui su esposa de la etnia Uitoto, preparó abundante comida: tortas de casabe, envueltos, tamales, una gran olla de caldo de pescado. Muchos indígenas de los diferentes resguardos bailaron, cantaron, comieron y rieron. Al finalizar el baile, ya de amanecida y con los abuelos reunidos alrededor del mambeadero, el abuelo Cayetano dijo: *esto es salvaguarda*. La cagüana no se agotó.

CAPIUL o la vida en el centro es un simple juego de palabras que por un lado significa la existencia de unos individuos y de una comunidad que ha sido desterritorializada de sus sitios de origen para insertarse y apropiarse de un

mundo urbano que ya les pertenece: el centro de la ciudad (Ver Foto 3-3). Y por otro, es la vida en el centro porque es la supervivencia de estas vidas la que está en juego, la vida es el centro, la que hace que estas comunidades se perpetúen por medio de la de reproducción social y de sus nuevas formas de territorialidad.

Foto 3-3: "La Gente en el centro". Maloca de CAPIUL ubicada en el casco urbano de Leticia, 2015.

Se muestran además elementos propios de la constitución del cuerpo como el sudor del trabajo, la sangre de la menstruación de la mujer o las lágrimas del dolor por una perdida, como sustancias que permiten el flujo de la vida.

Con este relato se pretenden mostrar los sujetos que piensan, sienten, crean, actúan y sobreviven a pesar de las dificultades que afrontan como grupos indígenas, y ver cómo la vida continúa y se abre paso y no se confina a un espacio ni a un momento estático en el tiempo, sino por el contrario basados

en el modelo de intercambio que subyace a todos los aspectos de la vida: los encuentros y desencuentros, las palabras, la comunicación, la economía o el mismo baile, esta Gente se construye día a día, por medio de su quehacer cotidiano, sus procesos de producción y su actividad cultural y política, como un cuerpo social.

Capítulo 4. Baile, alianzas y territorio

"Nosotros somos tierra, somos fruta, somos alegría… eso es lo que somos y por eso bailamos"

Abuelo Yua Andoque[20]

Partiendo del reconocimiento de que el modelo teórico más apropiado para el mundo amazónico es el cuerpo, a través de la analogía entre el cuerpo y el territorio se pretende comprender este último como un tejido de relaciones sociales que se articulan a través del ritual del baile, pues el baile, como dispositivo de la metamorfosis social, brinda la posibilidad de transformación y reproducción como eje de análisis, nacen de este modo los caminos del baile, que denotan el parentesco, la red de alianzas con la otra gente y la sociedad que se construye, reconstruye, transforma y reproduce como un cuerpo social vibrante.

4.1 Curación y reproducción

Como hemos visto en apartados anteriores, este ritual del baile de las frutas Yuakɨ habla sobre el nacimiento y el ciclo de vida, es curación y sanación, y en esa vía nos preguntamos en esta investigación ¿cómo es posible perpetuar este conocimiento en el contexto de la ciudad y, de esta manera, perpetuar la vida misma?

Si se concibe el ritual como el lugar de construcción de la historia, de la sociedad y de los cuerpos, es en este sentido una historia de la ciudad y de la reproducción social de estos grupos indígenas que han migrado a la ciudad, por tanto se entiende así el baile y sus canciones como un mecanismo

[20] Baile realizado en la Casa Hija (maloca) de la Universidad Nacional sede Amazonia. 08-11-2017.

por el cual los cantantes y danzantes, los dueños e invitados conservan, actualizan, reinterpretan y transmiten la cosmovisión indígena tradicional, por lo que se convierte en un canasto de conocimiento que no solo contiene la memoria oral de su orden ceremonial sino toda una historia de su estructura política y social, que a la vez atestigua los cambios y transformaciones que han sucedido a través del tiempo.

En referencia a lo anterior, el profesor Selnich Vivas comenta “el canto es un canasto de conocimiento o *kɨrɨgaɨ* que porta a la vez que transmite con dulzura un saber indispensable para la sociedad” (Vivas, 2012). Además, sorprende que en la gran variedad de *ruakɨ*[21] haya también una referencia explícita a la abundancia del saber cómo alimento de lo humano. El canto es educador y enseña con el ejemplo, con los hechos. Cantar es celebrar nuestro parentesco con las plantas. Al igual que ellas, los humanos fueron sembrados, cuidados, germinaron; crecieron, florecieron y dieron frutos como parte de su función cultivadora. En tal sentido se entiende la importancia de la carrera ceremonial conocida bajo el título de *Yuakɨ rafue.* Ella celebra la abundancia y promueve el compartir de las cosechas”. (Vivas, 2012).

En estos planteamientos se entiende que el saber y el conocimiento implícito en los cantos es alimento, es abundancia y es esta categoría propia de la Gente de Centro la metáfora del buen vivir, del crecimiento y de la reproducción social.

En este sentido el baile visibiliza las comunidades indígenas del Amazonas que han sido desplazadas o que han migrado y viven en Leticia, sus anhelos, sus frustraciones y sus sueños. Además, da a conocer las transiciones culturales, de identidad, de arraigo y desarraigo y de su capacidad de adaptación, resistencia y resiliencia en un proceso histórico de incorporación a un nuevo contexto urbano, dado que por medio de los bailes rituales se crea

[21] Canciones.

un vínculo entre el pasado y el presente en donde los territorios apropiados se curan e incorporan y se reinventa la historia, la historia de vida para incorporarla a su pensamiento, a su memoria, llegando a ser negociaciones asociadas al manejo territorial por medio del ritual como mecanismo de supresión del tiempo.

Por lo tanto, se indaga aquí en las transiciones hacia el bienestar en medio de adversidades como la guerra, el desplazamiento o la marginación y en el posterior proceso de recomposición y resignificación social de los indígenas que se han establecido en la ciudad. Surge de nuevo la pregunta: ¿cómo se acoplan estos cuerpos a un nuevo contexto? Para responder a esto es necesario redefinir y contextualizar el significado de bienestar en un contexto de resiliencia, entendida como la capacidad de resistir y sobrevivir que es encarnada en el cuerpo, cuerpo que ha sido violentado y reprimido, pero a la vez un cuerpo que lucha, que se mantiene en movimiento en procura de sobrevivir: “El cuerpo, al que se pide ser dócil hasta en sus menores operaciones, opone y muestra las condiciones de funcionamiento propias de un organismo” (Foucault, 1998), que se revela ante la opresión, la violencia y la discriminación, que tiene memoria, necesidades, carencias, pulsiones, emociones y afectos, que reclama acciones de bienestar y que necesita expresarse autónomamente y con libre determinación por lo cual evoca las palabras del baile.

En una gran perspectiva todo esto constituye un proceso colectivo de reivindicación de derechos en contra de la atomización de la ciudad, derecho a la salud, a la educación, al trabajo, a la reparación como víctimas del conflicto, al bienestar social. Es en esta medida que se concibe la elaboración de los Planes de Vida o Salvaguarda como un camino que asegura la supervivencia y bienestar de los pueblos indígenas cuya meta última es alcanzar una vida digna como seres humanos. De la misma manera se entiende la realización de actividades culturales además de educativas e

institucionales como acciones que propenden por el bienestar de la comunidad.

No obstante, hay una actividad que sobresale y cobra especial significado en este contexto: la celebración de los bailes tradicionales y sobresale precisamente por su carácter paradigmático en el paisaje urbano pues la realización de dichos bailes se presenta como un mecanismo de construcción y resignificación de la sociedad indígena en el contexto de ciudad, debido a que, a pesar de los límites y restricciones que plantea la ciudad, son precisamente los bailes “la expresión fundamental de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce”(Areiza,2014).

Se entiende el baile como un ejercicio de sanación y curación colectiva que permite a la sociedad indígena más allá de un espacio de reconocimiento, representación y visibilización en la ciudad, un lugar para la determinación del territorio social y un momento de autonomía para la resignificación de sus vidas.

Siguiendo la argumentación de Anastasia Candre “el papel de los dueños del ritual es fundamental en el control y manejo de la vida, su papel es el de cuidar la familia y a la comunidad y prevenir las enfermedades y es la manera de solucionar problemas de la comunidad, cómo se puede cuidar los lugares sagrados de un territorio” (Areiza, 2014). Vemos aquí la relevancia del baile en relación no solo al manejo de la vida y al bienestar de la comunidad sino también en relación al cuidado del territorio que para el caso de la ciudad debe ser negociado, curado y apropiado, procedimientos que son legitimados por la realización de rituales y en este contexto por los bailes tradicionales.

Sin embargo, esa apropiación del territorio, ese cuidado y bienestar de la comunidad que conducen eventualmente a la reproducción social implica en el contexto de ciudad unos cambios y transformaciones en las relaciones

sociales, en la concepción del territorio y en general en la transformación de los patrones socioculturales de la sociedad indígena.

Tomemos someramente como ejemplo las modificaciones que se han producido con respecto a las relaciones de género tradicionales. Situándose desde la perspectiva de género dentro de una realidad en permanente transformación, se observan cambios evidentes en los roles de la mujer indígena contemporánea.

Es notorio el androginismo de la mujer indígena en nuevos espacios que la ciudad implica. La mujer indígena que vive en Leticia ya no depende únicamente de la chagra como espacio femenino de producción y reproducción, sino es la ciudad el espacio que debe ser intervenido. Esta situación a determinado para las mujeres indígenas que habitan la ciudad una resignificación de su rol como mujer y por esto mismo la adopción de nuevas prácticas asociadas a la obtención de recursos.

Como respuesta a la falta de espacios productivos y zonas para cultivo como la chagra, se observa que en la ciudad de Leticia se han constituido redes de intercambio basadas en el parentesco y la solidaridad que suplen tanto el acceso y la producción de comida como la comercialización y consumo de productos para la alimentación de la Gente.

Con relación a las redes de solidaridad que se crean para la consecución de alimentos, Blanca Yagüe (2015) afirma que:

> la falta de espacios productivos (en la ciudad) contrasta con el sistema de chagra de los pueblos indígenas amazónicos, que proporciona muchos de los alimentos básicos de la dieta… Esa importancia se hace evidente por la inversión de tiempo y esfuerzo, y algunas veces de dinero que se realiza para conseguir los alimentos, y que tiene su máxima expresión en las redes de intercambio y solidaridad que se crean en la ciudad… Estas redes se caracterizan por estar tejidas alrededor de las mujeres… Son redes de gran tamaño, que implican la participación de numerosos individuos, mucho más allá del intercambio

> basado en la consanguinidad, pues intervienen tanto personas con las que se tiene relación por lazos familiares como otras con las que no la hay. De hecho, en la red se incorpora a gente de otras etnias o personas que no son indígenas, por lo que se podría decir que "el parentesco se alimenta"[22], relacionando a las personas a través de los alimentos, creando parentesco y estrechando vínculos.

Analizando la pregunta de ¿cómo nos reproducimos y cómo nos alimentamos en la ciudad? Vemos que esta cuestión se sitúa más allá de los límites de la producción de comida, y se ubica fundamentalmente dentro del marco de la capacidad de producir relaciones sociales.

Estas redes "se presentan como una estrategia que vá más allá del nutrirse, pues se construyen para alimentar individuo y sociedad, tejiendo parentesco entre indígenas y no indígenas, y sustentando otro tipo de relaciones que son clave para la vida en Leticia…Tienen un gran poder para construir identidad individual y colectiva, además son fundamentales para construir persona y sociedad." (Yagüe, p.33).

De la misma forma estas redes de solidaridad constituyen mecanismos de reconfiguración social que amplían los horizontes de acción e interacción de las mujeres indígenas, también estas redes resignifican su papel dentro de la sociedad a la vez que afirman su rol y estatus como la encargada de alimentar y reproducir la comunidad. Como lo afirma B. Yagüe: "Estas redes son, para las mujeres indígenas, la manera de hacer presencia en la ciudad, de alimentarla, de (re)producir su cultura en un territorio a veces ajeno donde no hay posibilidad de ejercer ese rol asignado en la chagra" (Yagüe, 2014).

Paralelamente en el contexto de ciudad se reconoce y circula un discurso de equidad de género y derechos de la mujer que se permea en el cuerpo y se replica en la práctica cotidiana, por lo cual las mujeres indígenas al empoderarse de estos discursos, se apropian de nuevos espacios tanto

[22] Idea de Juan Álvaro Echeverri.

políticos como sociales que antes eran exclusivos de los hombres adoptando un rol más dinámico en la sociedad que no corresponde necesariamente a los parámetros de la división del trabajo de su cultura.

De hecho, la presencia de la mujer en diferentes mambeaderos urbanos ha cuestionado y reconfigurado ese espacio ceremonial exclusivo del domino masculino, además su injerencia en el espacio político y social de los cabildos ha replanteado las relaciones de género al interior de las comunidades indígenas en contextos urbanos. Hoy en día es común ver a mujeres indígenas gobernando cabildos y liderando acciones en pro de su comunidad.

En el espacio de los mambeaderos urbanos de Leticia y en especial el de la maloca de CAPIUL han surgido nuevas prácticas rituales asociadas al uso de sustancia rituales. Es el caso del consumo casi que generalizado de la inhalación de rapé. Esta forma de utilización de tabaco propia de los Yucuna y de los Macuna así como de otros pueblos de la región del bajo río Caquetá colombiano puede interpretarse como el resultado de la plurietnicidad al interior de la maloca urbana y se ha conformado como una práctica cotidiana que nace de la interacción, diálogo y aprendizaje entre los diferentes grupos étnicos y que ha sido apropiada por individuos (no solo hombres) de Gente de Centro.

A su vez el consumo de coca por parte de las mujeres, en especial por mujeres blancas asociadas con la universidad, ha cuestionado las relaciones de género al interior de los mambeaderos. Sin embargo, esta práctica no es bien vista y sigue siendo objeto de cuestionamientos y tabú.[23]

De otro lado, el mambeadero como espacio de solidaridad masculina pierde

[23] Para mayor profundidad ver la tesis doctoral de Cure, Salima (2014) “Ahora hay que mambear”. Pratiche e discorsi interno al consumo del mambe melle cittá di Leticia e Bogotá.

relevancia para muchos hombres, en especial para los jóvenes pues estos se insertan en nuevas prácticas que demanda la ciudad, muchas de ellas asociadas con el alcoholismo.

Es usual ver a mujeres gestionando la comercialización y venta de productos que son considerados del dominio exclusivo de los hombres como el mambe y el ambil. Vemos como ellas gestionan estos intercambios en diferentes espacios de la ciudad como la universidad, el aeropuerto o la plaza de mercado, consiguiendo recursos económicos para los núcleos familiares que de otra forma no sería posible.

> En el caso de los indígenas que han migrado a la ciudad, la producción de conocimiento borra las fronteras de género. En ese ambiente de pérdida de costumbres y de degradación que impone la ciudad, las palabras no se cuentan únicamente para generar equilibrio con el medio natural, sino también como respuesta a una necesidad de narrarse y recordar, de atestiguar ante una posible desaparición (Areiza, 2014).

Aquí Areiza hace referencia al caso de Anastasia Candre en la producción y recopilación del conocimiento tradicional que el baile de *Yuakɨ* contiene y que para la sociedad de la Gente de centro pertenece al dominio exclusivo del hombre, siendo casi un tabú para la mujer indígena hablar con profundidad sobre el tema.

Se evidencia aquí una identidad transformativa relacionada con el territorio y la ciudad que se manifiesta en la práctica como una adopción de patrones, discursos y saberes que permiten no solo a las mujeres sino a los indígenas en general, adoptar estrategias de adaptación y pervivencia que propician la reproducción social.

Con relación al baile y como lo anota B. Yagüe (2015):

> Es importante resaltar que en esos bailes tradicionales la mujer juega un papel clave, pues ella es la encargada de proveer los alimentos que se van a ofrecer a todos los invitados, de prepararlos y de repartirlos. En ellos la mujer demuestra su fuerza y sus conocimientos, actualizando su lugar en la producción de la sociedad. Pero, además, la mujer indígena desde CAPIUL, está participando activamente en la vida política del cabildo, asistiendo a las reuniones, haciéndose escuchar y llegando a hablar de "género" en las discusiones.

De igual forma, en el contexto urbano ha surgido la figura del economato como espacio de trabajo de la mujer en la preparación de bailes, congresos o reuniones y es por medio de esta figura que se aportan recursos tanto económicos como en especie, para que las mujeres puedan conseguir, trabajar, producir y procesar la comida para estos encuentros.

A manera de conclusión vemos cómo estos hechos concernientes a la división del trabajo, a la redefinición de los roles de género y a la apropiación de espacios sociales y políticos entre comunidades indígenas constituyen momentos de transición asociados al proceso histórico de desplazamiento, migración y adaptación de los grupos étnicos en contextos de urbanización que vislumbran a su vez cambios en las forma de concebir y adoptar perspectivas para el abordaje de los temas de identidad, territorio y cultura.

4.2 "Aquí lo que hay es puro *yuakɨ*"[24]

Aproximándonos un poco al análisis semiótico del baile, es decir situando al baile como un sistema de signos que permiten la comunicación entre los indígenas y la ciudad, podemos catalogar el baile como un "evento imperfecto" (Echeverri, 20 junio de 2017), pues cada baile se hace de acuerdo

[24] Expresión de los indígenas de CAPIUL con referencia a la celebración de bailes tradicionales en Leticia.

a la interpretación que cada persona o dueño de baile hace de él. Así pues, cada cual proyecta, recrea y resignifica un evento ideal que yace en la memoria y lo resignifica de manera singular. Es un instante, una ilusión, una puesta en escena. Un momento de representación y de reinvención de un imaginario colectivo que permite ver la capacidad de resiliencia y creación de una sociedad que se perpetúa a pesar de los cambios, que emerge entre las cenizas que provocaron los constantes hechos de violencia y despojo a los que fueron sometidos durante el último siglo.

El baile en contraposición a esta lógica marginal y segmentaria que impone la ciudad, subvierte el orden establecido. Todos se congregan, niños, jóvenes, adultos, blancos, mestizos y extranjeros, todos formando una masa compacta, un cuerpo social robustecido, donde se reinterpretan y se representan como un alter ego que aflora desde lo profundo del estómago al ritmo de activar la tierra, despertándola. El baile congrega la palabra de abundancia, es el momento de bienestar colectivo de la gente que dice va a comer sabroso.

La gente se reconoce, se aglutina, se abraza, afloran los comentarios, los chismes, los romances, los jóvenes se presentan, las mujeres se maquillan, todos se miran, se critican, se ríen, entran y salen. Un abuelo me advierte: “Usted no puede abrazar mujer ajena, solo su esposa. Vecina o amiga es de gancho o con la mano de la mujer en el hombro derecho. La mujer lo sostiene, acompañando, manejando” (Fernando Negeteye).

Es evidente la capacidad de congregación, jóvenes y niños vestidos de una forma muy moderna con tenis de marca, jeans y camisetas de grupos de rap o metal y con peinados de moda imitando a los futbolistas o raperos. Sin importar si hablan o no la lengua materna o si se saben las canciones bailan con alegría y desmesura. Unos intentándose representar a lo que consideran

la manera “tradicional”, usando plumas y vestidos en yanchama, reinventándose.

No importa que los dueños del baile muchas veces no sean los herederos de carreras ceremoniales sino aprendices que se interesan en cierta medida por el prestigio que el ser dueño de baile les confiere, aunque muchas veces no conozcan las adivinanzas. Son líderes de la comunidad que asumen el papel del dueño para congregar a la comunidad, guiar la gente “*kaimaku ga+riya*”, ¿dónde está mi gente? preguntan.

Es el momento de la abundancia, de comer sabroso, de celebrar la vida, esa es la expresión fundamental de la comunidad, de comer casabe, tamal y si no hay pescado, pues pollo está bien.

Posterior al baile surgen una serie de críticas en los diferentes mambeaderos juzgando el baile por cada detalle de su contendor, afloran envidias, quejas, chismes y problemas, romances soterrados y a veces prohibidos.

Es evidente el corte generacional en los patrones alimenticios y de consumo. La cacería ahora es una bolsa plástica en donde caben paquetes de arroz, pasta, azúcar, sal, dulces, bom bom bum, papas fritas. El *zibe* (olla de barro ceremonial) es remplazado por la olla de aluminio donde se cocina el caldo de pollo brasilero con papas y condimento Maggy. El aguardiente y la “Chuchuguaza” que son supuestamente prohibidos, circulan en cantidades y no sólo entre los grupos de hombres, pero a escondidas de todos.

Todos estos cambios nos muestran una nueva realidad permeada por la estructura de la sociedad capitalista que genéricamente hemos llamado “occidental”. Estos cambios confrontan no a los paisanos para quienes estos cambios son inherentes a los procesos de adaptación y a la pragmática de la

cultura, sino a nosotros mismos, y nos hacen preguntarnos ¿qué representación se tiene de lo que el indígena debe hacer, decir o consumir? Se cuestionan los imaginarios de lo indígena, así como los mecanismos de control y dominación establecidos por los paradigmas esencialistas de la identidad, del indigenismo, la aculturación y la academia.

Por ejemplo, en la ciudad de Leticia es frecuente la realización de bailes representativos mucho más modestos que un baile tradicional de frutas, los cuales se llevan a cabo con el fin de fortalecer las alianzas y el tejido social que se construyen con las distintas voces y actores de la ciudad (Ver foto 4-1).

Para nuestro análisis retomamos la idea de identidad como algo que se construye en el otro, como un modelo transformativo de representación y de creación pragmática, que rebasa las lógicas estáticas y dialoga con la inversión de representaciones y los juegos de visibilidad, pues son cuerpos vivos en constante movimiento.

En este contexto no tiene relevancia hablar de un baile tradicional en contraposición a uno contemporáneo realizado en el contexto de ciudad, pues no se trata de comparar entre un ritual ideal o verdadero y uno falso, cabría preguntarse ¿la versión estándar del baile a dónde conduce?, ¿a un problema de aculturación?, ¿a pensar la cultura como algo estático, ideal o muerto? o más bien debemos preguntarnos ¿qué significado le puede atribuir esta sociedad a estas celebraciones?, ¿qué tipo de oportunidad representa para la sociedad? Quizás la oportunidad de reencarnación, un despertar a la vida después de un largo drama con el cual la gente se cura, se alivia, renace.

Foto 4-1: Baile contemporáneo realizado en la Casa Hija (Maloca) U.N. sede Leticia, 2017

Entendemos aquí la cultura como un modelo de proposición y acción. Un modelo dinámico en el cual los seres humanos son sujetos activos que agencian la memoria y el territorio a través de sus cuerpos.

- “Yetara uai. Renovar lo nuestro” decía el abuelo Gilberto López en referencia a la necesidad de reinterpretarse, de apropiarse del territorio y de pervivir.

Se presenta el baile como ejercicio de liberación corporal que las caucherías y posteriormente la escuela constriñeron, de la misma forma como lo hicieron la violencia del narcotráfico y del Estado, es entonces un dispositivo que permite la recomposición de un cuerpo social, que permite una catarsis social.

Se oye decir que “a un pueblo que no le arrancan sus raíces resiste.” Por lo tanto, el baile se constituye en un ejercicio de introspección corporal para rescatar lo que viene de atrás de mostrar la memoria de los abuelos, lo que no fue o se nos fue, lo que fue negado, robado y usurpado, que no hemos

olvidado… para no olvidar y aprender, aprender a escuchar, a bailar y tejer una historia de sanación, de curación, de vida.

El baile indígena que se lleva a cabo en la ciudad es visto como un revoltijo de ideas, conceptos y representaciones, donde nadie se pone de acuerdo. ¿Cómo es lo contrario?, cada gente cuenta distinto según su enfoque y perspectiva. La tradición yace en la memoria, pero nadie lo realiza así, no tiene lugar en este contexto.

De hecho, el ritual se concibe como un lugar de resignificación colectiva que permite una continuidad histórica entre un pasado que yace en la memoria y un presente que encarna en el cuerpo la palabra de vida a partir del consumo ritual de coca y ambil para tejer una nueva sociedad. Se crea un conocimiento heterogéneo que sincretiza las múltiples visiones y conocimientos tradicionales de los diferentes actores, y que se actualizan por medio del diálogo y el discurso creando un lenguaje común que contiene una polifonía de voces y saberes, cuyo fin es sostener estas comunidades en los espacios urbanos en que están siendo incorporados.

Diálogos y discursos que a su vez implican una práctica, donde las palabras se vuelven acciones: *rafue*, las cuales agencian una noción de territorio muy particular en la ciudad y en donde el baile, los mambeaderos, tejen una noción territorial que no se limita a un área espacial sino a un modelo o canasto de pensamiento que se encarna en el propio cuerpo.

4.3 Alianzas y territorio

Se trata aquí de comprender cómo el baile construye territorio, dado que, por medio de las alianzas, los lazos de solidaridad, las redes de intercambio e incluso los conflictos y disputas se construye un tejido social nuevo, una territorialidad que se sustenta en la relación con el otro, en la comunicación y en el diálogo, en el intercambio de productos rituales, en el parentesco y la solidaridad.

Repasemos un poco acerca de la historia de la concelebración de bailes rituales y de la conformación de mambeaderos urbanos para el caso de Leticia, tomando como epicentro el cabildo urbano de CAPIUL.

Hemos visto cómo con las primeras oleadas de migrantes indígenas de Gente de Centro durante el proceso de asentamiento en la ciudad vieron la necesidad de establecer espacios tradicionales para el consumo de coca y tabaco como sustancias rituales que propician tanto la curación y apropiación del territorio, como la comunicación y configuración de redes de solidaridad que consecuentemente construyen territorialidad.

No obstante, y como lo señala Bolívar et al. (2019), “cabe resaltar que antes de la celebración de bailes en la maloca del CAPIUL, diferentes abuelos (Fernando Negeteye, Pedro Cuyoteka y otros) ya se reunían en mambeaderos improvisados en sus casas de Leticia, de manera que ya se habían establecido alianzas rituales con las malocas de la carretera”.

El abuelo Muina Gilberto Lopéz (2017) comenta: “La primera reunión fue en la casa de nosotros, en el (barrio) Iane. (Después) empezamos la rotación de casa en casa, no adentro, sino en los patios. Nos reuníamos en la casa de Pedro Kuyoteca. También en la casa del finado Alberto Olaya en el barrio el Piñal, allá nos atendían con la práctica, así como debe ser una reunión de carácter indígena, con coca, tabaco, comida, cahuana y casabe fresquito”.

Estas alianzas fueron fortaleciéndose y expandiéndose a medida que la circulación de productos rituales como la coca y el tabaco se reposicionaron en el contexto de ciudad. “A propósito de esto Jhonny Zumaeta comentaba que para abastecer de mambe estas reuniones se acudía a personas como el abuelo Cayetano, y que al enterarse de las sesiones urbanas de mambeo don Cayetano decide enviarles invitación en ambil para que participaran en los bailes que él organizaba (Bolívar et al, 2019).

Vemos aquí cómo desde un inicio la configuración del territorio social para los grupos de la Gente de Centro asentados en la ciudad de Leticia sólo es plausible a través de la conformación de alianzas estratégicas que son llevadas a cabo por medio del intercambio de productos rituales como el mambe y el ambil, productos que en los contextos urbanos son casi que imposibles de producir pues estos requieren de chagras y cultivos que no se encuentran disponibles en el área urbana.

Sin embargo, el énfasis ahora recae en ver cómo estas redes y alianzas entre sujetos indígenas y la realización de bailes tradicionales en contextos urbanos son redefinidas constantemente pues por la misma dinámica de la ciudad este tejido social experimenta un constante movimiento, expandiéndose y a veces contrayéndose, pero siempre abriendo un camino que plantea cambios y transformaciones específicas en las relaciones sociales y a su vez en la concepción del territorio. Veamos algunos cambios.

Las relaciones de parentesco patrilineal con malocas vecinas que fueron comunes en los territorios tradicionales no operan en este contexto de ciudad pues los lazos de consanguinidad han sido desarticulados y resquebrajados dando paso a una comunicación interétnica que no responde a las lógicas del parentesco sino a las lógicas de alianza asociada a la obtención y acceso de bienes y servicios.

La comunicación e intercambio que existe entre las malocas vecinas y los mambeaderos urbanos establecen una relación ceremonial fuerte y estable aunque conflictiva, ya que en este contexto de ciudad existe un reposicionamiento constante y estratégico de los líderes en busca de visibilidad y prestigio. Es un escenario altamente competitivo en donde la creación de identidades asociadas a imaginarios indígenas tradicionales como el chamán, el médico tradicional o el maloquero representan un valor primordial, pues no sólo se pone en juego el prestigio ligado a un saber tradicional sino también el acceso a recursos y beneficios de proyectos por ejemplo institucionales.

La proliferación de malocas nuevas puede interpretarse como una consecuencia de este contexto en donde cada vez más llega gente desde los asentamientos tradicionales y en su afán por construir y resignificar un territorio recomponen y recrean elementos ligados a la identidad cuyo símbolo esencial es la maloca.

Un claro ejemplo de esto lo constituye la construcción de la maloca Maloca Miraña Muinane de Élbano y Tránsito en el barrio Xingú de Tabatinga Brasil. Esta maloca tiene su origen en el reposicionamiento de algunos miembros del cabildo de CAPIUL quienes por diferencias y conflictos con relación al manejo de la maloca de dicho cabildo quedan al margen de esta comunidad y ven la necesidad de construir una maloca propia en donde ejercen con más autonomía y autoridad la resignificación del territorio desde la tradición cultural Miraña y Muinane pues el abuelo Arturo Rodríguez es quien está “sentado” allí, es decir que él es quien ejerce como autoridad tradicional.

Esta maloca representa una expansión tanto de la territorialidad indígena como de sus redes de comunicación, ampliando las dimensiones del territorio pues además de ubicarse en Tabatinga, Brasil donde se constituye como la

primera maloca de Gente de Centro en esta zona, también se conforma como un nuevo núcleo que congrega otra comunidad emergente que dinamiza las relaciones y el tejido social entre esta sociedad. Es así, como hemos visto la concelebración en este espacio de varios bailes tradicionales: baile de cumpleaños el 12 y 13 de abril de 2018, el baile de pisada de maloca o inauguración el 12 de mayo de 2018 y un baile de Amoka el 19 de octubre del mismo año, además, en el circuito de malocas que articula Leticia la maloca del Xingú representa un grupo de contendores nuevo al cual hay que invitar por medio de ambil. Se abre una nueva trocha de tabaco.

Existe así, un intercambio ritual de bienes y servicios de mambe y ambil asociado a la concelebración de los bailes, dado que el tabaco como elemento ritual de invitación agencia la construcción del territorio tejiendo alianzas entre los dueños y los contendores, grupos cuyos miembros están conformados por individuos de proveniencia diversa constituyendo una masa heterogénea de personas indígenas de diversas etnias asentadas en Leticia, migrantes esporádicos, visitantes ocasionales, blancos y/o mestizos, turistas, estudiantes universitarios, etc.

Este accionar del tejido de relaciones humanas al interior del mambeadero podemos visualizarlo siguiendo los planteamientos de Bolívar et al (2019), “en el ámbito del espacio del mambeadero se renuevan las alianzas, se planean y ejecutan diferentes acciones de las relaciones al interior del cabildo y de este con otros grupos sociales, organizaciones y entidades públicas y privadas. Esto integra una forma de concebir el “territorio” fundamentada en relaciones que se afianzan a través del diálogo y el intercambio de sustancias rituales como el mambe y el ambil. Lo anterior comprende diferentes maneras de interpretar el “territorio”, vivirlo, defenderlo y atacarlo” (Bolívar et al, 2019).

En este sentido, tanto las actividades circunscritas al convenio entre la UNAL (sede Amazonia) y CAPIUL, como el modo en que se han sintonizado y direccionado las energías que las impulsan, configuran rutas cuyo trazado y recorridos pueden ser comprendidas como formas de agenciar una concepción particular de territorio. (Bolívar et al, 2019)

Son comunes y recurrentes las alianzas matrimoniales no solo entre grupos étnicos diversos (que no responden a áreas culturales afines) sino también con blancos y mestizos que representan una oportunidad de intercambio y diversificación en donde se redefinen identidades y se amplían redes de solidaridad que conllevan paralelamente oportunidades de reproducción social que muchas veces se inscriben en los espacios étnicos, sin embargo muchas veces conlleve a la pérdida de elementos propio como la lengua materna por ejemplo.

Es común ver en los bailes entre los grupos de bailadores a mujeres blancas con individuos indígenas y viceversa, al igual que matrimonios entre Gente de Centro y cocamas, ticunas, yaguas o ingas con altas tasas de reproducción.

Existe además un intercambio de discursos y prácticas asociadas a una comunicación efectiva con las instituciones para el desarrollo de proyectos. Se erige un juego de representaciones que se establece a través de un objeto de consumo como el mambe o el ambil, en palabras de Blanca Yagüe: “Leticia se conforma como un contexto multicultural y complejo donde existe un intercambio no solo de bienes y servicios, sino también de ideas y patrones socioculturales (Yagüe, p.23)”. Creación y producción de identidades agenciadas por un producto de consumo de uso ritual,

Es interesante ver como cada mambeadero tiene también sus aliados institucionales, estudiantes universitarios, profesionales, investigadores y profesores, a los cuales se les encomienda la tarea de desarrollar y ejecutar la parte técnica de los proyectos que han sido adjudicados y para los cuales los miembros del cabildo no están adecuadamente preparados, por lo tanto, podemos decir que existe una apropiación y alianza al interior de los diferentes mambeaderos de capital humano calificado : mensajeros, representantes, abogados, antropólogos, administradores, interlocutores, traductores son los encargados para negociar con la sociedad “occidental”.

A continuación, se muestra una tabla[25] que muestra en orden cronológico la secuencia de bailes realizados en la maloca de CAPIUL.

Año	**Gobernador**	**Baile**	**Dueño // Invitados**	**Comentarios**
2011			Felix Giagrekudo (múrui . muina) // Gobernador, alcalde (Olbar Andrade) (José R Guerrero), cura.	“Baile en el coliseo municipal. Fue para reforzar la iniciativa de conformar la organización. En ese baile no hubo invitados, fue algo muy interno.” “En ese baile fue la primera que se hizo un baile en Leticia” “Se invitaron las autoridades eclesiásticas, el alcalde y el gobernador. El Baile se hizo con recursos de mucha gente (alcalde, cura)”

[25] Esta tabla ha sido realizada y aparece en el Informe: Bolívar, E Eduardo, Diana Gil Bora, Camilo Vargas, Abel Antonio Santos, William Yukuna, Juan Álvaro Echeverri, Jhony Zumaeta, et al. 2019. *Leticia Indígena: Lenguas y territorio desde la experiencia del cabildo de pueblos indígenas unidos de Leticia, CAPIUL*. Editado por E Eduardo Bolívar. Leticia: Universidad Nacional de Colombia; Asociación Namɨtsaɨ, pp.66-71.

Año	Gobernador	Baile	Dueño // Invitados	Comentarios
2011	Alfredo	Pisada de maloca	Abuelo Manuel Monje // Abuelo Cayetano (múrui), Abuelo Aniceto (muinane), Abuelo Gitoma (muinane)	"Después de ese vino el segundo que fue ya la pisada de la maloca, al final del año, cuando se terminó la maloca: 2011, ya el gobernador era Alfredo. Esa fue pisada de maloca. Ahí si habían invitados".
2012	Sonia Márquez	Frutas	Saulo Cuyoteka (múrui) // Abuelo Cayetano (múrui), Abuelo Aniceto (muinane),	"Los invitados son siempre los mismos, los de la carretera, Cayetano, Aniceto. Gitoma, no se invitó en ese momento porque se acuerdan hubo un inconveniente con Gitoma"
2012	Sonia Márquez	Luto para los uitoto / Finalizado con baile de frutas	Arturo Rodríguez (papá de Élbano Miraña)	Se hizo un baile para levantar el luto del esposo de la gobernadora: Saulo. Cuando se hace baile de luto no se invita.
2013	Raúl Paima	Chontaduro	Roberto Tanimuca // Raúl Yukuna (km6), José Luis Yukuna (km11)	
2013	Raúl Paima	Frutas	Élbano Miraña // Aniceto Negedeka, Abuelo Cayetano (múrui)	"Élbano entra acá a finales del 2013. Este era el baile de frutas que él vino para acá. Cuando él vivía donde dice William. Entonces fue a finales de noviembre, fue de fruta y lo hizo Élbano, los miraña. Ahí participaron los mismos"
2014	Jhonny Zumaeta	Chontaduro	Raúl Yukuna (km6), José Luis Yukuna (km11)	Lo hizo Rosaura
2014	Jhonny Zumaeta	Frutas	Armando Yacob // Pedro Kuyoteka (capiul), Absalón, Aniceto Negedeka, Abuelo Cayetano (múrui)	"De ahí cuando se termina el baile de chontaduro, fue otro baile en marzo, primer año de aniversario que prestaron la maloca para hacer baile. Fue de fruta. Lo hizo Afintel que ahora es sitacoy. Estaba sentado Armando Yacob. Los invitados eran CAPIUL, es un baile que organizaron ellos. La maloca se prestó a ellos. Vino Pedro Cuyuteca, Absalón, del km9. Vino Cayetano y vino Nejedeka".

Año	Gobernador	Baile	Dueño // Invitados	Comentarios
2014	Jhonny Zumaeta	Amoka – z+k+i	Abuelo Arturo Rodríguez // Aniceto Negedeka, Abuelo Cayetano (múrui)	Lo hizo un muinane. Esos bailes se hacen con un invitado. Participó el embajador de Noruega. “Baile de Amoka para los muinane. Para los uitoto ese es Zɨkɨi. Ese fue el abuelo Arturo Rodríguez. Me parece hubo un solo invitado. Él invitó a Diablo, a Cayetano km 11, y a Nejedeka km 18. Si fue así, no?”
2014	Jhonny Zumaeta	Fruta	Élbano Miraña // Wilson Andoque, Abuelo Cayetano (múrui), Aniceto Negedeka, Eligio Efaiteke	“A todos los bailes que invitaban a los Negedeka venía el finado Jairo y Célimo. Acuérdeme si para levantar el luto de ellos se hizo baile acá”. “De fruta, ahí se sentó Élbano. Ahí invitaron a Wilson que fue cuando comenzó a participar. Wilson Andoque. Vino Cayetano” “Vino Eligio Efaiteke”
2014	Jhonny Zumaeta	Cananguch o (yukunua)	Ricardo Yukuna // Raúl Yukuna (km6), José Luis Yukuna (km11), William Yukuna	Estaba sentado el papá del mayor William. “Mi papá fue el que se sentó. El abuelo Ricardo Yucuna”.
2015	Heriberto Estela	Chontaduro	Roberto Tanimuka // Raúl Yukuna (km6), José Luis Yukuna (km11), William Yukuna	William: “ese día vine con toda mi familia”.
2015	Heriberto Estela	Fruta	Pedro Cuyoteka // Cayetano, Wilson Andoque, Leopoldo Silva (kay komuiya uai), Élvano Miraña, Eligio Efaiteke.	Ahí sí vino Gitoma
2016	Raúl Paima	Chontaduro	William Yukuna // Raúl Yukuna (km6), José Luis Yukuna (km11)	
2016	Raúl Paima	Fruta	William Yukuna // Cayetano, Negedeka, Absalón, Élbano Miraña, UNAL	“Antes de los Ingas fue el Baile con la Universidad que se firmó el convenio”. William: “A Wilson Andoque no se le invita, él viene a acompañar a Élbano”.

Año	Gobernador	Baile	Dueño // Invitados	Comentarios
2016	Raúl Paima	Z+k+i	Plácido Olaya // ACITAM, Belisario Macaniya (Ingas de Puerto Alegría), Leopoldo Silva (kay komuiya uai), Cayetano, UNAL	"Se sentó Placido. Ustedes se acuerdan qué pasó en ese baile por primera vez? [silencio] Que se invito a los Tikuna. Es la primera vez. Ahí vienen a participar" "En ese baile se invitó por primera vez a los tikuna. Vino un abuelo tikuna de Nazareth" "- En el baile de los inga se invitó específicamente a la nacional, ellos trajeron su grupo, bailadores. - Bailamos, hasta Zárate bailó. Tecnocumbia, yo bailé, Juan Álvaro. Zárate bailo mucho"
2017	Josefina Teteye	Baile de guadua / Warãbayá	William Yukuna // Familia de Rosaura Miraña	Levantamiento de luto del papá de la abuela Rosaura. En ese baile no se invita porque es de la familia.
2018	Alfredo Bora	Baile de pisada de maloca	William Yukuna // Leopoldo Silva (kay komuiya uai), Cayetano, Élbano Miraña, Abel Santos (Tikuna de San Sebastián y de Arara)	"2018, entonces fue baile de la pisada de la maloca. Estaba también el mayor William. A los mismo invitaron… Si, a Élbano Miraña, Silva-komuya uai, Diablo, vino Cayetano. Tikuna también: Paulino Santos, Abel Santos, Ruth Lorenzo, Camilo Ramos"
2019	Alfredo Bora	Baile de chontaduro	William Yukuna // Raúl yukuna (km6)	

Tabla 4-1: Bailes realizados en CAPIUL (Bolívar et al 2019).

Siguiendo la información de Bolívar et al (2019), este cuadro señala que se han realizado por lo menos 18 bailes correspondientes a siete diferentes tipos, de los cuales tres corresponden a concelebraciones propias de la Gente de Centro como lo son el baile de Yuak+ o baile de frutas, el baile de *Zɨkɨi* (murui--muina) *o Amoka* (muinane) que es un baile de cacería que simboliza la guerra, y el baile de luto. Otras tres modalidades de baile realizadas corresponden a rituales propios de las etnias Yukuna y Miraña como lo son el baile de Warãbayá o baile de guadua, y el baile de Aguaje o canangucho que constituyen rituales compartidos de los Yukuna y de los Miraña, y el baile de Tori que es un baile de chontaduro propio de la etnia Yukuna. El baile de Baa´ja que representa la pisada o inauguración de maloca es un baile común tanto para la Gente de Centro como para los Yukuna.

Debemos anotar que, en muchos de estos bailes, los roles y las funciones tanto de los dueños como de los invitados han sido transformados, pues se observa, por ejemplo, como muchas veces los que ofician de dueño no son herederos legítimos de estas carreras ceremoniales por lo que deben ser asesorados por sabedores que aunque pertenecen a las redes de alianza ceremonial son personas de otras etnias y tradiciones culturales diferentes que si conocen un manejo tradicional para la realización del baile. Véase el caso del sabedor Willian Yucuna quien ha tenido que respaldar la concelebración de bailes rituales de la Gente de Centro o por otro lado la participación de indígenas Ticuna en los grupos de invitados. Sin embargo, son precisamente este tipo de alianzas nuevas las que nos permiten ver como el baile agencia el territorio.

Conclusiones

Este texto pretendió mostrar la relación que se establece entre el territorio, el baile de frutas y el cuerpo para la Gente de Centro en el contexto de la cuidad de Leticia. Para tal fin se han expuesto argumentos en relación a los bailes tradicionales como mecanismo de representación, de creación de redes y de reproducción social.

Como argumento inicial se planteó la idea de pensar el sistema de bailes como una estrategia fundamental de resignificación y cohesión del cuerpo social de la Gente de Centro en los contextos de ciudad.

Asi, mientras en un primer momento se describió el ritual del baile de las frutas *Yuakɨ* desde la memoria ideal y el saber tradicional evocados a partir de la palabra de vida del sabedor Murui Walter Aga, se transitó hacia una versión cambiante, dinámica y transformativa de este dispositivo cultural en el contexto de la ciudad de Leticia siempre con la idea del baile como momento de catarsis colectiva y como mecanismo de curación de la sociedad que permite la apropiación y resignificación de su territorio y la reproducción de su cuerpo social.

Se indagó asimismo en las causas de los desplazamientos y migraciones experimentados por los indígenas de Gente de Centro, y se reflexionó sobre los hechos de violencia que ha sufrido el cuerpo social de esta sociedad con el fin de dilucidar cómo este colectivo por medio de su orden ceremonial ha restablecido y curado estas afectaciones corporales y cómo este orden ceremonial ha resignificado su territorio en la actualidad.

Por lo tanto, este trabajo situó el baile de frutas en contextos urbanos, en el territorio de las relaciones sociales, alejándose de una argumentación mistificadora sobre “lo tradicional” que a su vez desconoce los mecanismos

de transformación y resiliencia cultural y se enfocó en su rendimiento como artefacto de creación de redes sociales y significados.

De la misma forma se ha intentado complejizar la noción de territorio al asociar este a un tejido de relaciones sociales que se encarnan y se expresan en el cuerpo y la memoria. Para lograr esto se ha utilizado la metáfora de cuerpo como territorio.

Se describió el proceso del Cabildo Indígena de los Pueblos Unidos de Leticia CAPIUL como un ejemplo de territorialidad asociado no a un espacio físico limitado sino a un complejo territorio de relaciones sociales que conforman un gran cuerpo social que reclama salud, educación, alimento y bienestar, configurando un proceso de reconocimiento político y social de los habitantes indígenas asentados en la ciudad.

Siguiendo este camino, se puede interpretar la jurisdicción de los cabildos indígenas urbanos, aunque no poseen un territorio (resguardo) y muchos no son reconocidos oficialmente por el Estado, como el cuerpo que reclama salud, servicios, alimento, bienestar. Un territorio para reproducir y alimentar, un cuerpo que se protege de la violencia, del desplazamiento y de la marginación.

Una idea de bienestar no solamente asociada a la satisfacción de necesidades básicas, sino a la recomposición de un orden social y cultural que se resiste a perecer, ya que “La dinámica de búsqueda del “bienestar perdido” de los Uitoto (murui-muina-mɨnɨca) actúa como telón de fondo de la noción de *monifue* (abundancia), determinando las acciones que guían su recuperación” (Acosta et al, 2016) y en este sentido los bailes realizados por la Gente de Centro son entendidos como prácticas que direccionan su noción de bienestar.

Nos acercamos a la ontología del cuerpo de la Gente de Centro esbozando categorías propias como abundancia, bienestar y disciplina complejizando de

esta manera la noción de este tejido social como un cuerpo que lucha por sobrevivir a pesar de los cambios y transformaciones que atraviesa hoy en día.

Buudɨkue ¿Quién soy? cuadro de la artista Mɨnɨka Okaina Anastasia Candre expresa “Mi pensamiento está lleno de colores que vitalizan el bienestar de los demás; mi cuerpo está marcado con figuras simbólicas ancestrales” (Candre, 2014), constituye un profunda reflexión sobre quiénes son los indígenas hoy en día, los paisanos de la ciudad de Leticia y cómo su cuerpo se nutre de nuevas relaciones sociales creando un tejido social que aunque enfrenta grandes cambios y transformaciones crea mecanismos de reinvención y resignificación cultural.

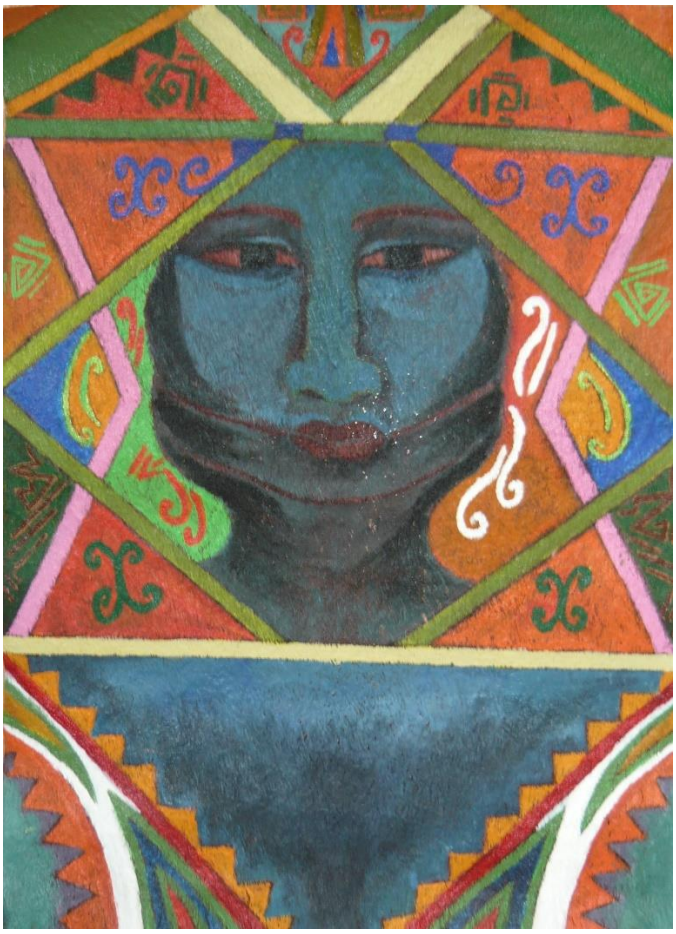


Foto 5-1: *Buudɨkue* (¿Quién soy?) Anastasia Candre, 2014

Es un redescubrimiento del cuerpo como objeto de conocimiento y espacio de representación que se nutre a partir de la interacción, la comunicación y la conformación de redes y alianzas con otros cuerpos. Es a su vez un canasto de conocimiento que ha sido tejido por una sociedad que se transforma, resignifica y pervive en el contexto de ciudad particularmente a través de la concelebración de bailes rituales.

Siguiendo las ideas de M. Taussig (2012) podríamos ver las celebraciones de bailes como un mecanismo de resistencia a la opresión económica, política y religiosa. Una expresión asociada a los movimientos de revitalización subjetiva que responden a momentos de transición histórica y social.

“Esto si es salvaguardia” exclamó el abuelo Diablo al finalizar un baile mostrando este ritual como una expresión auténtica de la vitalidad de su cultura. Pues el ritual del baile cura un medio estéril como lo es la ciudad en donde se marginan los sujetos, pero también el lugar donde se construye y se reinventa esta sociedad.

Se intenta de esta manera dar a conocer una comunidad que enfrenta grandes cambios en su forma de vida y que se ha planteado el reto de vivir en la ciudad a pesar de que esta misma los margina y discrimina tejiendo un nuevo canasto que resignifica la experiencia urbana. Además, estas mismas personas, los indígenas urbanos tejen, comparten, participan y se reconocen en este experimento corporal.

Retomemos la palabra *Rafue* que significa “la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas – es el movimiento de lo nombrado a lo real a través del tiempo” (Candre y Echeverri 2008). El rafue voltea la palabra, posibilita que la memoria se haga realidad y en este contexto la palabra de baile se inscribe en un proceso de larga duración, en una perspectiva histórica que permite hacer realidad la salvaguarda de los pueblos indígenas.

Ya lo insinúa el abuelo *kaɨmeramuy* en diálogo con su hija hablando sobre la historia de los indígenas de Gente de Centro en la ciudad, el proceso de “renovar lo nuestro”:

> “En el contexto urbano, una falla es el sostenimiento, ¿cómo lo vamos a asentar aquí? ¿cómo lo vamos a asentar teniendo esa figura de maloca? Ese es ahorita el gran debate. (…) Eso no viene rapidito, simplemente hay que buscar, por aquí y por acá, hasta que vaya entrando ese espíritu de tabaco y coca, en los niños, en la familia, en todos dentro del contexto urbano. (López, 2017).

Mozikaide palabra *mɨnɨka* que podemos traducir como sostener nos permite comprender el baile de las frutas como un elemento que sostiene, el baile de *Yuakɨ* como el primer estantillo que sostiene la maloca mientras la gente baila y canta, que sostiene a un cuerpo social para que no se desvíe en su lucha por sobrevivir.

Bibliografía

Acosta Muñoz, Luis Eduardo, García Rodríguez, Oscar Iván, Dubois Migoya, Alfonso. (2016). Las capacidades colectivas como instrumento metodológico para la evaluación del bienestar humano en territorios indígenas del Amazonas colombiano. En Revista *Mundo Amazónico* Volúmen 7, números 1-2, 2016. IMANI. Leticia, Colombia.

Areiza Serna, Laura. (2014). Anastasia Candre: *nɨmairango* – mujer de saber – en Yuakɨ Murui-Muina. En Revista *Mundo Amazónico* Volúmen 5, 2014. IMANI. Leticia, Colombia.

Areiza Serna, Laura. (2015). *Eikɨ jɨkanote*: Preguntar por el canto-adivinanza. En Revista *Mundo Amazónico* Volúmen 6, 2015. IMANI. Leticia, Colombia.

Bello Maldonado, A. (2004). “Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones”. En: Aylwin, José. Derechos humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chileno. Temuco, Chile, Instituto de Estudios Indígenas, WALIR, IWGIA, pp. 96-111.

Bolívar, E Eduardo, Diana Gil Bora, Camilo Vargas, Abel Antonio Santos, William Yukuna, Juan Álvaro Echeverri, Jhony Zumaeta, et al. (2019). *Leticia Indígena: Lenguas y territorio desde la experiencia del cabildo de pueblos indígenas unidos de Leticia, CAPIUL*. Editado por E Eduardo Bolívar. Leticia: Universidad Nacional de Colombia; Asociación Namɨtsaɨ, pp.66-71.

Candre Hipólito y Echeverri Juan Álvaro. (2008). *Tabaco frío coca dulce. Jírue dɨona rɨérue jííbina*. Ediciones Universidad Nacional de Colombia. Sede Amazonas.

Candre Yamakuri, Anastasia. (2007). *Yuak Murui- muina: Cantos del ritual de frutas de los uitoto*. Informe final de la Beca Nacional de Creación en Oraliteratura Indígena del Ministerio de Cultura. Inédito.

Candre Yamakuri, Anastasia. (2011). “Historia de mi padre *Mogorotoɨ* (Guacamayo azul): palabras del ritual de las frutas que llega a nosotros como comida de abundancia, de parte de la etnia ocaina”. En *Mundo Amazónico, Vol. 2*. IMANI. Leticia, Colombia.

Candre Yamakuri, Anastasia (2012-2013). Conversaciones personales sobre el Baile de las frutas Yuakɨ. Documentos inéditos sobre el baile de las frutas Yuakɨ.

Candre Yamakuri, Anastasia. (2014). “Quiere saber quién es Anastasia Candre? Amigo lector, aquí estoy”. En *Mundo Amazónico, Vol. 5*. IMANI. Leticia, Colombia.

Cure, Salima (2015). “Mambe en contextos urbanos, o la producción de nuevas modalidades de consumo” en *Mundo Amazónico, Vol. 6, número 1*. IMANI. Leticia, Colombia.

Echeverri, Juan Álvaro. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the colombian amazon*. (Tesis doctoral inédita). New School for Social Research, New York.

Echeverri, Juan Álvaro. (2005). “Territorio como cuerpo o territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?”, en A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), *Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno.* Documento No. 39. Copenhague: IWGIA.

Echeverri, Juan Álvaro. (2017). “Leticia: ciudad indígena”. En *Notimani, Vol. 32.* Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Leticia, Colombia.

Echeverri, Juan Álvaro, Franki, Carlos y Vieco, Juan José (eds.). (2000). *Territorio y territorialidad indígena en el Amazonas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Echeverri, Juan Álvaro y Nieto, Julio C. (2013). “Si esto fuera una maloca de por allá, pues fuera otra historia”. La comunidad uitoto de Florencia, Caquetá. En *Imanimundo*, *Vol. 5*. Leticia, Colombia.

Exposición Endulzar la Palabra memorias indígenas para pervivir. (2017). Museo Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Fausto, C. (2011) ¿Mil años de transformación? La cultura de la tradición entre los kuikuro del Alto Xingú. En Chaumiel, J. Espinosa de Rivero O. & Cornejo Chaparro M (eds.). *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*. Tomo 29. Actes & Mémoires del Institut francais de Etuddes Andines. Lima, Perú.

Florez Bora, Alfredo. (Sin fecha). Reseña Histórica Cabildo de Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (CAPIUL). Inédito.

Florez Bora, Alfredo. (octubre de 2018). Conversaciones sobre la construcción de la maloca de CAPIUL.en la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia y el Cabildo de los Pueblos Unidos de Leticia.

Foucault, Michel. (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores. 27ª.edición.

Franky, Carlos E. (2011). Nuestro territorio ya está ordenado, pero lo estamos empezando a organizar: lógicas territoriales indígenas y ordenamiento territorial en la amazonía colombiana. En: *Cátedra Jorge Eliécer Gaitán*: *Amazonía Colombiana. Imaginarios y realidades*. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.

Gasché, Jorge (2007). “Cuatro cantos-adivinanzas huitoto” en *Folia Amazónica Vol.16*, Iquitos. Pp. 89-100.

Gasché, Jorge. (2009). La sociedad de la “Gente del Centro”. En Seifart, Frank, Doris Fagua, Jürg Gasché, and Juan Alvaro Echeverri (eds.). *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center.* Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions. Nimega: DOBES-MPI. URL: http://corpus1.mpi.nl/qfs1/mediaarchive/dobesdata/Center/Info/1.3Sociedad.pdf (Consulta: 10 de marzo de 2014).

Gil Bora, Diana y Flores Bora Alfredo. (2017). Capiul: muchas lenguas. Primer informe del diagnóstico sociolingüístico de CAPIUL. Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia.

Griffiths, Thomas, F. W. (1998). *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: culture and economy among the Ɨpóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia*. (Tesis doctoral inédita) St. Antony’s College Faculty of Anthropology and Geography.

Kaplan, Martha y Kelly, John D. (1990). History, structure, and ritual. *Annual Review of Anthropology, Vol. 19.* Pp.119-50.

Le Breton, David. (1992). La sociología del cuerpo. 1ra Edición.1-reimpresión. Buenos Aires. Nueva Visión 2002.

López Urrego, Ángela Patricia. (2017) Sobre la Gente de Tabaco y Coca en la ciudad de Leticia., en Revista *Mundo Amazónico Vol. 8, núm. 2*. Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI. Leticia, Colombia.

Massey, D. (1999). Politics and Space/Time. En http://educ.ubc.ca/faculty/bryson/565/MasseySpace.pdf (Consulta: 11 de agosto de 2012).

Preuss, Konrad Theodor. (1994). *Religión y mitología de los uitotos: recopilación de textos y observaciones efectuadas en una tribu indígena de Colombia*, *Suramérica.* Editorial U. Nacional: ICAN-Colcultura- Corporación Araracuara. Bogotá.

Sánchez, Luisa. (2011). "Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá". En: http://www.revue-rita.com/dossier-thema-32/transplantar-el-ol-thema-502.html (Consulta: 07 de agosto de 2017).

Sánchez, Luisa. (2012). *"De totumas y Estantillos" Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía colombiana).* (Tesis doctoral inédita). Université Sorbonne Nouvelle, Paris.

Schein, R H. (1997). "The place of landscape: a conceptual framework for interpreting an American scene". *Annals of the Association of American Geographers*, *Vol*. *87*, *no. 4*: 660-680.

Taussig, Michael. (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Vargas Llosa, Mario. (2010). *El Sueño del Celta*. Ed. Alfaguara.

Vivas, Selnich. (2015) *Tɨnuango moniya uai*: la palabra de abundancia de Anastasia Candre Yamacuri. En *Poblaciones Amazónicas. Estudios de jóvenes investigadores*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Yagüe Pascual, Blanca. (2013). *Haciendo comestible la ciudad. Los indígenas urbanos de Leticia y sus redes de alimentos desde la soberanía alimentaria.* Tesis presentada para optar por el grado de Magister en Estudios Amazónicos. Línea de investigación Desarrollo Regional en la Amazonia. Universidad Nacional de Colombia.

Yagüe Pascual, Blanca. (2015). “Cuando la chagra es la ciudad. Las redes de alimentos de los indígenas urbanos de Leticia”. En *Poblaciones Amazónicas. Estudios de jóvenes investigadores*. Ed. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia

Yahuarcani, Rember. (2014). “Los ríos de nuestra memoria”. En *Mundo Amazónico Vol. 5*. IMANI. Leticia, Colombia.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA	GESTIÓN DE RECURSOS Y SERVICIOS BIBLIOTECARIOS	Código: U-FT- 09.002.001
		Versión: 2.0
	LICENCIA Y AUTORIZACIÓN PARA PUBLICACIÓN DE OBRAS EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL UN	Página 1 de 1

Parte 1. Términos de la licencia general para publicación de obras en el Repositorio Institucional UN

Los autores o titulares del derecho de autor confieren a la Universidad Nacional de Colombia una licencia no exclusiva, limitada y gratuita sobre la obra que se integra en el Repositorio Institucional, que se ajusta a las siguientes características:

a) Estará vigente a partir de la fecha en que se incluye en el repositorio, por un plazo de 5 años, que serán prorrogables indefinidamente por el tiempo que dure el derecho patrimonial del autor. El autor podrá dar por terminada la licencia solicitándolo a la Universidad con una antelación de dos meses antes de la correspondiente prórroga.
b) Los autores autorizan a la Universidad Nacional de Colombia para publicar la obra en el formato que el repositorio lo requiera (impreso, digital, electrónico o cualquier otro conocido o por conocer) y conocen que dado que se publica en Internet por este hecho circula con un alcance mundial.
c) Los autores aceptan que la autorización se hace a título gratuito, por lo tanto renuncian a recibir emolumento alguno por la publicación, distribución, comunicación pública y cualquier otro uso que se haga en los términos de la presente licencia y de la licencia Creative Commons con que se publica.
d) Los autores manifiestan que se trata de una obra original sobre la que tienen los derechos que autorizan y que son ellos quienes asumen total responsabilidad por el contenido de su obra ante la Universidad Nacional y ante terceros.
En todo caso la Universidad Nacional de Colombia se compromete a indicar siempre la autoría incluyendo el nombre del autor y la fecha de publicación.
e) Los autores autorizan a la Universidad para incluir la obra en los índices y buscadores que estimen necesarios para promover su difusión.
f) Los autores aceptan que la Universidad Nacional de Colombia pueda convertir el documento a cualquier medio o formato para propósitos de preservación digital.

SI EL DOCUMENTO SE BASA EN UN TRABAJO QUE HA SIDO PATROCINADO O APOYADO POR UNA AGENCIA O UNA ORGANIZACIÓN, CON EXCEPCIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, LOS AUTORES GARANTIZAN QUE SE HA CUMPLIDO CON LOS DERECHOS Y OBLIGACIONES REQUERIDOS POR EL RESPECTIVO CONTRATO O ACUERDO.

Parte 2. Autorización para publicar y permitir la consulta y uso de obras en el Repositorio Institucional UN.

Con base en este documento, usted autoriza la publicación electrónica, consulta y uso de su obra por la Universidad Nacional de Colombia y sus usuarios de la siguiente manera:

a. Usted otorga una licencia especial para publicación de obras en el repositorio institucional de la Universidad Nacional de Colombia (Parte 1) que forma parte integral del presente documento y de la que ha recibido una copia.
Si autorizo _X_ No autorizo_____
b. Usted autoriza para que la obra sea puesta a disposición del público en los términos autorizados por usted en los literales a, y b, con la Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Colombia cuyo texto completo se puede consultar en http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/ y que admite conocer.
Si autorizo _X_ No autorizo_____
c. Si usted no autoriza para que la obra sea licenciada en los términos del literal b. y opta por una opción legal diferente describala:_____
_____(los detalles serán expuestos de ser necesario en documento adjunto).

En constancia de lo anterior,

Título de la obra: Rituales de la Gente de Centro. El caso del ritual del baile de los frutos Yuakt y la construcción del cuerpo como territorio.

Autores:

Nombre: Carlos Ricardo Mojica Cardona Firma: [signature] c.c. 79864411
Nombre: _____ Firma: _____ c.c. _____
Nombre: _____ Firma: _____ c.c. _____

Correo electrónico: titolivido@yahoo.com

Fecha: 10-03-2020