

Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata –llevando y trayendo

la palabra-: territorio, “saber vivir ahí” y pensamiento Inga



Caminando hacia la mata de zapote. Archivo personal.2013.

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Estudios Sociales

Leidy Marcela Bravo Osorio

Maestría en Estudios Sociales

Asesor:

OMAR GARZÓN

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

FACULTAD DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES

MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIALES

LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: IDENTIDADES, MEMORIA Y ACTORES

SOCIALES

2015

TABLA DE CONTENIDO

Introducción

I. La Baja Bota Caucana (BBC) como posibilidad de construcción de conocimiento

La Baja Bota Caucana (BBC)

Relatos de poblamiento de la Baja Bota Caucana (BBC)

Poblamiento Hispánico (Siglos XVI – XVII)

El principio de “saber vivir ahí” como interés de investigación

Estado de la cuestión

Trabajos desde la idea del territorio geométrico

Trabajos realizados por las comunidades indígenas

Trabajos desde una idea de territorio, como sinónimo de ambiente

Trabajos desde un enfoque sociológico y antropológico

Trabajos sobre las dinámicas de construcción de territorio y territorialidades

en el pueblo Inga, desde las categorías de memoria e identidad

y memoria biocultural

II. Tejiendo puentes para el cruce de mundos: referente metodológico

El camino

Caminar

Samaspa iachaikuspa –descansando aprendemos-

Proyectar el soñar

III. *Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata* –llevando y trayendo la palabra para conocer-

70

Aproximaciones a la comprensión de lo que implica conocer desde

la perspectiva Inga

¿Cuál es el tiempo en que se teje?

Cosechando palabra sobre el saber vivir ahí

Recorriendo *Nukanchipa Alpa Mama*

Para que así este caminando lejos, la persona siempre recuerde a dónde

pertenece, siempre sepa a dónde volver... eso también es “saber vivir ahí”

IV. “Saber vivir ahí” es saber huir de ahí

Llegando...

Entre río, plátano y coca 115

¿Qué implica “saber vivir ahí” en medio del contexto descrito

en este capítulo?

Configuraciones y reconfiguraciones del “saber vivir ahí”

“Saber vivir ahí” y la experiencia de la Asociación Atunkunapa Alpa

–La tierra de nuestros mayores –

Eje educación

V. CONCLUSIONES

VI. APRETANDO EL TEJIDO

VII. GLOSARIO

VIII. FUENTES ORALES

IX. BIBLIOGRAFÍA

Lista de mapas

Mapa. 1. Ubicación geográfica de la Baja Bota Caucana.

Lista de tablas

Tabla 1. Comunidades Inga de la Baja Bota Caucana y su condición actual de reconocimiento legal por parte del Estado colombiano.

Tabla 2. Censo de cultivos de coca en Colombia, 2013.

Lista de gráficos

Gráfico 1. Organigrama de la Asociación Atunkunapa Alpa –La tierra de nuestros mayores–.

Listado de fotografías

Fotografía 1. Casetas de venta de empanadas de cambray. El Jauno (a orillas del Caquetá, límites con el departamento del Cauca). Archivo personal, 2010.

Fotografía 2. Atardecer navegando por el río Fragua. BBC. Ortiz, 2013.

Fotografía 3. Caminando hacia el Fragua Viejo. Al fondo Serranía de los Churumbelos. BBC. Chamorro, 2012.

Fotografía 4. Juan Pablo Becerra, recogiendo la malla. Río Fragua. BBC. Archivo personal, 2012.

Fotografía 5. Recorriendo el territorio. Bajo Putumayo. Archivo personal, 2010.

Fotografía 6. Mama Margarita Jacanamijoy, Taita Pacho Tisoy (médicos tradicionales) y su hijo Andrés. Carnavales de blancos y negros. Valle del Sibundoy. Alto Putumayo. Archivo personal, 2012.

Fotografía 7. A la derecha Taita Paulino Mojomboy. Al lado su hijo Taita Oscar, seguidor de la medicina tradicional. Puerto Limón, Bajo Putumayo. Archivo personal, 2009.

Fotografía 8. Ideograma de la Amarun. Pueblo Inga, 2011

Fotografía 9. El compadre Gerbacio recogiendo medicinas. Ortiz, 2013.

Fotografía 10. Don Eusebio a orillas del río Fragua. Ortiz, 2013.

Fotografía 11. Petroglifos repintados con barro, en la BBC. Archivo personal, 2010.

Fotografía 12. Avioneta sobrevolando un resguardo Awa tras asperjar glifosfato. Nariño. Mingorance, 2008.

Fotografía 13. Viajando por el río Fragua. Ortiz, 2013.

Fotografía 14. Los hijos de Gerbacio y Carolina, preparando envueltos. Archivo personal, 2013.

Fotografía 15. Transportando plátano por el río Fragua. Archivo personal, 2013.

Introducción

En este trabajo se propone como categoría, una expresión recurrente en la cotidianidad de la comunidad indígena Inga, ubicada en la Baja Bota Cauca (BBC), al sur de Colombia: “saber vivir ahí”. Esta categoría se interpreta en este trabajo, como un modo particular de estar en el territorio; en este sentido, no se trata de establecer los límites de dicha expresión frente a los desarrollos académicos del concepto territorio, sino que, por el contrario, se propone como objetivo ampliar su debate frente a lo que “saber vivir ahí” implica para esta comunidad en particular.

A partir de lo anterior se identifica por un lado la intención de explorar desde ellos, lo que implica el principio de vida “saber vivir ahí” o estar enseñado a vivir ahí, como una noción que expresa su relación con el territorio y por el otro, relacionarlo con unas condiciones particulares de vida, que para el caso de los Inga de la Baja Bota Cauca (BBC) están caracterizadas por el hecho de estar ubicados en el piedemonte amazónico, el cual es considerado:

“un lugar de encuentro: mezcla entre la margen y el centro; un espacio tan urbano, desarrollado y ‘civilizado’ como el centro, pero también, tan rural, atrasado y ‘salvaje’ como la margen... el piedemonte, como todo lugar de frontera, es un espacio de mezcla, es un crisol donde se funden diferentes valores territoriales y culturales” (Ciro & Ciro, 2008. Pág.107).

Y es precisamente esa diversidad de valores territoriales y culturales, uno de los elementos que generan tensiones entre actores sociales tan diversos como campesinos, colonos, instituciones del Estado, comunidades afrodescendientes e indígenas de diferentes etnias. Tensiones que según el plan de salvaguarda del pueblo Inga (2013) se expresan en:

- [Presencia de] “compañías petroleras y mineras que al explotar los recursos naturales, no sólo causan un impacto negativo en nuestra

naturaleza, fauna y flora, sino que también amenazan la estabilidad de nuestra madre tierra y la de la comunidad.

- Los cultivos ilícitos como la coca.
- Las fumigaciones con glifosato y otros químicos.
- La presencia de grupos armados legales [ejército nacional de Colombia, frentes contra-guerrilla] e ilegales [bloque sur de la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), frente 32, además de estar en el área de influencia de grupos paramilitares, como los Macheteros y rastros (Pardo, 2007. Pág. 159)] en nuestro territorio.
- La presencia de instituciones que vienen con diferentes tipos de intereses, particulares en su haber.
- Pérdida de pertenencia y de la relación Inga – madre naturaleza.
- Actualmente nuestro territorio se va dividiendo en hectáreas, metros cuadrados, cada vez el Estado nos va quitando el espacio en que anteriormente nuestros mayores se desplazaban con tranquilidad, era un gran territorio que no tenía límite. Ahora tenemos que comprar tierra para extender nuestro territorio. Así, la pérdida de territorio se convierte, no solo en una problemática, sino en una amenaza para nuestra pervivencia como pueblo y etnia. Sumado a esto, nos enfrentamos a: desplazamiento forzoso, colonización, invasión de territorio ancestral, falta de saneamiento básico, presencia de grupos armados legales e ilegales” (Pág. 81).

De ahí que la ruta elegida para la escritura de este texto sea presentar en el primer capítulo a la BBC como posibilidad de construcción de conocimiento; recogiendo elementos descriptivos de localización geográfica, ambiental e históricos de su conformación, para luego concretar la inquietud investigativa en dicho contexto, precisando que el principio “saber vivir ahí” es una categoría que surge del trabajo de campo. Expresión misma de esa diversidad cultural del país, una noción propia de los Inga, una manera de expresión de su relación con el territorio. Frente a esto se reitera que no es interés de esta investigación presentar este principio en contraposición al de territorio, más bien ubicarlo como otra de las formas de expresión de este.

Viene un segundo capítulo, propuesto como una reflexión metodológica que surge a partir de la experiencia, en tanto la posibilidad de construir significados a propósito de

la relación entre la vida del Inga y su mirada de *Nukanchipa Alpa Mama*, asumida aquí como territorio. Esta posibilidad de construir significados desde el mundo Inga, se propone como una *chakana*, es decir como un puente que permite ir y volver entre diversas formas de explicación, características de cada cosmovisión.

En el tercer capítulo, partiendo de la expresión “conocer es vivir”, se da apertura a una de las formas de comprensión de lo que implica conocer desde la mirada Inga. Se propone que para poder caracterizar el “saber vivir ahí”, es necesario comprender cómo se construye conocimiento a partir de vivir en el territorio.

Una vez descrito lo anterior, se continúa con la caracterización del principio de vida “saber vivir ahí”, desde un relato construido a partir de historias de la cotidianidad de los mayores y mayoras Inga¹. A partir de allí, se ofrecen posibilidades de relación entre esas vivencias y el pensamiento o filosofía andino-amazónica, más allá de las prácticas, el pensamiento y la cosmovisión que las orientan, en busca de explorar otras acepciones de esas expresiones: “saber vivir ahí” o estar enseñado a vivir ahí, buen vivir, bien vivir, vivamos bien mientras vivamos –*kaugsankamalla, suma kaugsai*-².

En el cuarto capítulo, se caracteriza otra dimensión del “saber vivir ahí”, esta vez en relación con un contexto de violencia, con un territorio afligido por las intervenciones de distintos actores estatales y no estatales, pero principalmente un territorio de resistencias y re-existencias. “Saber vivir ahí” en este contexto, significa saber huir de ahí, saber continuar, aun cuando los caminos y las trochas, los minen; aun cuando ríos y quebradas se sequen, aun cuando chagras y montañas sean devastadas por las fumigaciones, por las exploraciones y explotaciones mineras. Es también una forma de expresar que *¡Kachkaniraqmi!*³, *Charamkanchi o Kaipimikanchi* -a pesar de todo aun somos, todavía existimos-.

¹ Mayor o mayoras, es una expresión utilizada por los Inga para referenciar a una persona que sabe porque ha recorrido, porque ha vivido, es una persona de conocimiento que puede dar un consejo, que tiene palabra y pensamiento para saber ver, para saber prevenir, para orientar o discutir, de ahí que para este trabajo sea de suma importancia recoger lo que estas personas dicen, hacen y explican en relación con su saber vivir ahí.

² Se hace la aclaración de que las expresiones en Inga anteriormente utilizadas (*kaugsankamalla, suma kaugsay*) no se están tomando en su traducción literal (-mientras vivamos-, -saber vivir-), sino con una interpretación en castellano, orientada por los mayores Inga de la Baja Bota Cauca.

³ Expresión en “quechua chanka”. El quechua ayacuchano, a veces referido como Ayacucho-Chanca, es un dialecto del quechua sureño hablado en los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y la mitad occidental del departamento de Apurímac en el Perú (Soto, 1993).

Ese contexto implica entender también cómo las cuestiones de ser Inga, son dinámicas, en permanente construcción. Al estar caracterizadas por el encuentro con otras culturas, llevan a pensar en cómo ese territorio es expresión de la mezcla, que nada tiene de esencialista o fundamentalista. Que son las itinerancias, los tránsitos, los encuentros y tensiones con otras culturas, los que posibilitan ser lo que hoy día son.

En el quinto capítulo se recogen algunas reflexiones frente a lo que implica hablar de “saber vivir ahí”, caracterizándolo desde su relación con principios filosóficos andinos y como opción ante los proyectos de exterminio ante los cuales estas comunidades están expuestas. Puntualizando esta noción como expresión de sus relaciones con el territorio, como expresión también de la apropiación de esta categoría, que expresa elementos de arraigo cultural: como la oralidad, su idioma, sus formas de nombrar el territorio, sus formas de ser y estar en él.

Acompañando el texto alfabético, se presenta un diseño gráfico, que trata de recoger en un texto visual otro elemento de comprensión del territorio y de la relación de los Inga con él: se toman como base unos petroglifos (figuras talladas en piedras) visitados en el territorio de la Baja Bota Caucana, en donde según explican los mayores Inga, “están los cuidadores del territorio”, que esas piedras con dibujitos, son “*wasikamakuna* –cuidadores de la casa– y que esas figuras, están recordando significados sobre *Nukanchipa Alpa Mama*”. De esos significados, los que en el diseño gráfico se retoman, son los siguientes:

- a. Los *ñambikuna* –camino-, haciendo referencia a esos caminos que hay que andar para conocer: caminos que pueden ser de agua -*iauku ñambi*- (como los ríos y quebradas), caminos por el suelo y caminos que atan a los mundos - *ñabikuna*-, como por ejemplo el ideograma⁴ que presenta a la *amarun* –serpiente–, una serpiente bicéfala (dos cabezas), que es a la vez vida, muerte, conexión entre mundos, movimientos cíclicos, eternos retornos al origen –*kutey*–. Cuestiones que como veremos en el desarrollo de los capítulos, están intrínsecamente relacionadas con los principios de la filosofía andina, de relacionalidad, complementariedad y reciprocidad.

⁴ Son símbolos que representan gráficamente la idea que tenemos de algo, a diferencia de los símbolos alfabéticos que son representaciones gráficas de sonidos. (Pueblo Inga. 2011. Pág.11).

- b. También se presenta el ideograma relacionado con la mujer –warmi-, por su significado relacionado con la posibilidad de abrigar y cuidar la vida en el territorio. Su vientre –uigsa-, es un lugar donde inician muchos ciclos, donde también se siembra, en similitud con el cultivo de la tierra. Expresa la posibilidad de sembrar y cuidar alimento para poder seguir viviendo. Una acción que convoca a todos los participantes de la comunidad.

- c. Se retoma también la idea general de la piedra con petroglifos, como cuidadora del territorio, es decir, este trabajo sería otra de esas piedras que tienen tallados significados sobre el territorio, que pueden aportar para seguir en el conocimiento, defensa y cuidado del mismo.

Sobre el uso del idioma Inga en este documento

En este documento se escriben y utilizan expresiones en idioma Inga⁵, las cuales se escriben atendiendo a algunas recomendaciones de Lizbeth Bastidas Jakanamijoy y Aida Lucía Jakanamijoy Muyuy (Ingas del Alto Putumayo), en cuanto a la gramática del Inga (menos en el caso de citas de otros autores, donde se respeta su propuesta gramatical). Haciendo la aclaración de que para el caso de Colombia, aún no existe la unificación del alfabeto Inga, propuesta que ha sido liderada por el profesor Francisco Tandioy (lingüista) y que aún hoy no ha sido reconocida por todos los integrantes del pueblo Inga en Colombia.

Debido a lo anterior, dependiendo de la zona (geográficamente hablando), existen formas variadas de decir y escribir lo mismo. En el caso de algunas palabras o expresiones castellanizadas, utilizadas por los Inga, se ha ido a la fuente (idioma Quechua), para retomar las formas en que lo expresan y evitar de esta manera

⁵ El idioma Inga pertenece a la gran familia quechua (Caudmont, 1953; Orr y Longacre, 1968) [en sus aspectos tipológicos, es un idioma aglutinante, nominativo y acusativo]... Reconocemos cinco dialectos principales del inga, que comprenden las siguientes comunidades (Levinsohn y Tandioy, ms): Aponte en el Departamento de Nariño. Santiago y Colón en el Valle de Sibundoy (alto Putumayo); San Andrés Valle de Sibundoy (alto Putumayo). Condagua, Osocochoa y Yunguillo (bajo Putumayo); Puerto Limón y San Miguel de la Castellana (bajo Putumayo) y puerto Guayuyaco, en la Bota Caucaña (Instituto Caro y Cuervo, 2000. Pág. 121).

alejarnos más de los sentidos de mundo que construyen desde su forma de nombrarlo. No olvidemos que el idioma Inga “son idiomas sumamente onomatopéyicos; las fonologías quechua y aymara tienen una riqueza inalcanzada por los idiomas europeos... (Esterman J., 2006. Pág. 113)”

I. La Baja Bota Caucana (BBC) como posibilidad de construcción de conocimiento

Presento a la Baja Bota Caucana como posibilidad de construcción de conocimiento, ya que más allá de ser la zona de nuestro país en donde realizo el ejercicio de investigación de la Maestría, se ha constituido como una posibilidad de vida, de tejido de sentidos a propósito del mundo y de las implicaciones de estar en él.

Este recorrido por la BBC, implica desplazarnos por caminos y trochas, por ríos y caños que conectan en red significados de apropiación del espacio, de creación de formas de ser y estar, de sobrevivir y de saber huir de él, por parte de la comunidad Inga.

Inicio por reconstruir las formas de llegar a este lugar, teniendo en cuenta las dos rutas que he transitado: por Mocoa y por Florencia. Simultáneamente se va recreando el paisaje desde sus características ambientales y sociales. Una vez ubicados en la zona, se traen algunos relatos de mayores y mayoras Inga sobre el proceso de poblamiento de este territorio, desde su llegada al país hasta finales del siglo XIX, entendiendo estos relatos como aporte a la construcción de un relato histórico de su llegada a esta zona del país, sin desconocer que existen trabajos históricos y antropológicos, en donde se puede consultar las particularidades del poblamiento (en la época hispánica, en la época de las misiones capuchinas, franciscanas y de los jesuitas, en épocas de los procesos políticos independentistas y republicanos y las dinámicas de la colonización del siglo XX) y sus distintas implicaciones en el ámbito político, social, económico y cultural. Pero si resaltando, que para el caso de cómo llegaron los Inga a la BBC, los relatos son pocos y hay necesidad como ellos mismos lo expresan de recoger las historias de los pocos mayores que aún guardan memoria de ello.

Teniendo en cuenta este contexto, preciso los argumentos construidos para definir el principio “saber vivir ahí” como interés de esta investigación. Dicho principio es una categoría que surge del trabajo de campo, expresión misma de esa diversidad cultural del país, una noción propia de los Inga, una manera de expresión de su relación con el territorio.

Es en este sentido, que presento una caracterización de las investigaciones realizadas a propósito del territorio, encontrando cinco posibles formas de abordarlo: desde la idea del territorio geométrico, en el marco del desarrollo de los procesos de ordenamiento territorial y legislación de tierras; los realizados por las comunidades indígenas, en el marco del desarrollo de sus planes o mandatos de vida integral; desde una idea de territorio, como sinónimo de ambiente; desde un enfoque sociológico y antropológico, donde se describe y caracteriza el territorio desde los principios de relación con el espacio y en el marco de procesos de ordenamiento territorial y confrontación con las políticas de Estado, que afectan directamente las relaciones con el espacio por parte de las comunidades estudiadas y un último y reciente enfoque de investigación, que aborda el análisis de las dinámicas de construcción de territorio y territorialidades en el pueblo Inga, desde las categorías de memoria e identidad y memoria biocultural.

Además de precisar cómo históricamente surge la categoría de territorio, en los debates del país con la constitución del 91 y su relación con esa forma de expresión “saber vivir ahí” desde la cotidianidad de los Inga.

La Baja Bota Caucana (BBC)

Tuve la oportunidad de conocer la Baja Bota Caucana (BBC) trabajando en el proceso de construcción y ajustes del Proyecto y Modelo Etnoeducativo del Pueblo Inga⁶. Recorrí parte de su territorio en los departamentos del Cauca, Caquetá, Putumayo y Nariño desde el año 2009 hasta el 2012. Esta región pertenece al departamento del Cauca, que limita por el Norte con el departamento del Valle del Cauca, por el Este con los departamentos de Tolima, Huila y Caquetá, por el Sur con Nariño y Putumayo y por el Oeste con el océano Pacífico.

La Baja Bota Caucana hace parte del piedemonte amazónico colombiano, la cruzan las cordilleras occidental y central, ramales de la gran cordillera de los Andes que se extiende a lo largo de Suramérica (Pueblo Inga de la Baja Bota Caucana, 2012). Según

⁶ Proceso realizado en cuatro fases, desde el año 2009 hasta el año 2012, en el marco de los programas de atención a poblaciones y calidad en educación del Ministerio de Educación Nacional, mediante convenios inter-administrativos con diferentes organizaciones y cabildos Inga (Organización Indígena del Putumayo (OZIP), Cabildo Indígena Inga de Condagua, Cabildo Indígena Inga de Aponte y Cabildo Indígena Inga de Mocoa). Administrativamente se rotó la firma de los convenios, fortaleciendo de esta manera la experiencia organizativa de distintos cabildos.

la clasificación de zonas de vida de Leslie E. Holdridge, la región está localizada en una zona de vida de bosque muy húmedo tropical (bmh-T); posee alturas entre los 300 m.s.n.m y los 2500 m.s.n.m; la precipitación anual está entre 4000 a 4.500 mm/año, la temperatura en las zonas altas alcanza 16° C y la parte baja oscila entre 22.2 a 25.3° C (Gobernación del Cauca).

El principal accidente geográfico lo constituye La Serranía de los Churumbelos, ahora Parque Nacional Natural Auka Wasi, que comprende la zona norte del municipio de Piamonte y transcurre en dirección nororiental:

“Nosotros decimos que somos dueños de este territorio ancestral de la Baja Bota Caucana, pero como se puede notar, no es así, no lo tenemos. Un problema con el que contamos es que, siendo nosotros Nukanchipa Atunkunapa Alpa, -tierra de nuestros ancestros o de nuestros abuelos-, hoy está declarado como parque [nacional] natural, ese territorio ancestral nuestro, ha pasado a manos del Estado. Desde mi punto de vista, es un problema grave. Es problema por cuanto hubo expropiación sutil del territorio ancestral del Pueblo Inga de la Baja Bota Caucana creando el Parque Nacional Natural so pretexto de protegerlo pero esa no era la voluntad del Pueblo Indígena, pero ahora se requiere el proceso de traslape como resguardo para que se le reconozca y vuelva a ser propiedad colectiva compartida con el Estado bajo una administración especial. [Rubiela Mojomboy, Inga de la BBC en Pueblo Inga, 2013. Pág.81]

Este municipio es el “centro comercial” de la zona, además de brindar el servicio de salud más próximo a los habitantes de la región. En este se pueden diferenciar claramente cinco subregiones: el Piedemonte, la zona de terrazas antiguas del río Caquetá, la región centro, la del río Fragua y la baja Bota, donde las tres primeras establecen un corredor de intercambio socioeconómico con el departamento del Putumayo y las dos últimas con el departamento del Caquetá (Gobernación del Cauca).

De manera general podemos decir que en la zona de la BBC la estructura económica está compuesta por actividades del sector primario, en particular por la agricultura, la

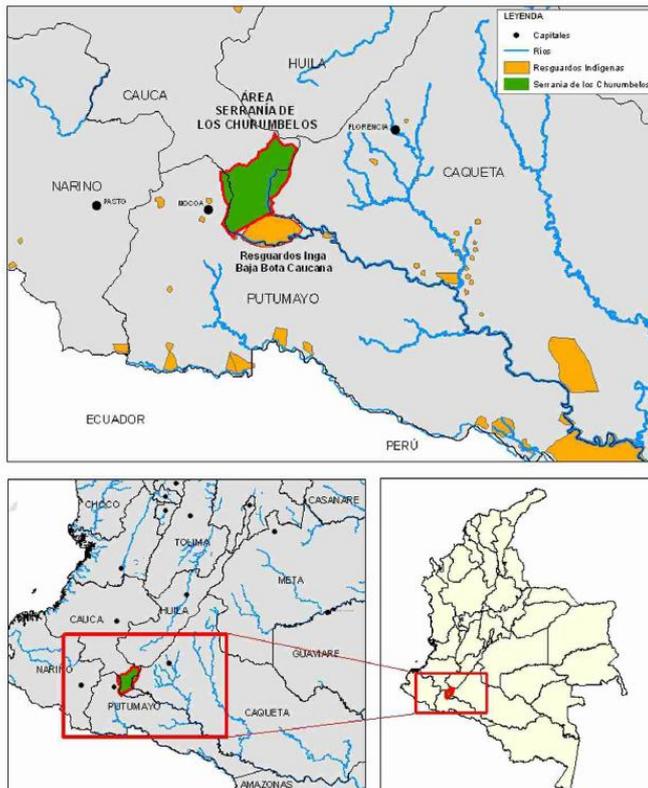
explotación forestal, la ganadería, la pesca, la minería principalmente de oro y en los últimos años la petrolera (Gobernación del Cauca).

El sistema agrícola, implementado como un modelo económico de subsistencia alimentario, está representado por cultivos tradicionales como: yuca, plátano, maíz, chontaduro y frutales típicos de la Amazonía como el arazá, borojó, uva caimaroná, guama, entre otros. La producción pecuaria, que representa igualmente un modelo de subsistencia, está representada principalmente en la actividad ganadera de tipo extensivo y en menor grado la cría de aves de corral.

Los principales canales de comercialización se presentan en doble vía con los poblados vecinos de Villagarzón y Mocoa en el departamento del Putumayo y con Curillo, San José del Fragua, y Belén de los Andaquíes en el departamento del Caquetá. Constituyéndose esta zona como una *chakana*, en tanto es el centro de esos puentes de comercio e intercambio cultural con los dos departamentos vecinos.

La baja producción está asociada a varios factores socioeconómicos, culturales y fisiográficos, entre los que podemos resaltar la falta de tecnologías adecuadas, bajos niveles educativos, suelos inapropiados para actividades agrícolas y ganaderas, patrón de doblamiento ligado a modelos extractivistas, deterioro de la biodiversidad, conflictos sociales ligados a los cultivos de coca y a los actores del conflicto armado.

ÁREA SERRANÍA DE LOS CHURUMBELOS
TERRITORIO ANCESTRAL DE LOS INDÍGENAS INGA
ASOCIACIÓN DE CABILDOS NUKANCHIPA ATUNKUNAPA ALPA



Mapa 1. Ubicación geográfica de la Baja Bota Cauca.
Fuente: Plan de vida del pueblo Inga de la BBC (2013).

Recuerdo que la primera visita a ese territorio ocurre en el marco del desarrollo de los pilotajes⁷, donde pido ser parte del equipo que trabajará en ese lugar “agreste”, donde la mayoría de mis compañeros no quieren ir, ya sea porque hay demasiados bichos (insectos), o porque no entra la señal de celular o porque allá ¡“la cosa es caliente”! (refiriéndose a los problemas de orden público).

Es así que se organiza y salimos para allá con Aida Lucía⁸. Para llegar desde Mocoa, ciudad capital del Putumayo, debemos comprar un tiquete hasta el Muelle o Jauno. Este lugar queda a orillas del Caquetá, más o menos gastaba dos horas, porque ahora como ya está la carretera mejor se gasta media hora menos.

Debemos madrugar por si hay imprevistos en el camino. Cosa que a las seis de la mañana ya estamos en la terminal de Mocoa esperando la camioneta 4x4, en la que

⁷ Los pilotajes son ensayos en aula-comunidad, de las prácticas pedagógicas y usos de material didáctico propuestos en el diseño preliminar para la implementación del modelo etnoeducativo del pueblo Inga.

⁸ Aída Lucía Jacanamijoy, Inga de Santiago-Alto Putumayo. En ese momento hace parte del equipo de trabajo como enlace en campo.

viajaremos. Empacamos las cajas con el material pedagógico y salimos. Al llegar al Jauno, con Aida Lucía nos admiramos de la majestuosidad del río Caquetá, sus olas vienen y van desmoronando la orilla. El sol ya nos empieza a abrigar y el sudor baja por nuestros rostros.



Fotografía 1. Casetas de venta de empanadas de cambray. El Jauno (a orillas del Caquetá, límites con el departamento del Cauca). Archivo personal, 2010.

Para llegar al resguardo Inga de *Rumiñawi*, debemos pasar en una lancha al otro lado del río, de ahí debemos coger otra 4x4 con destino a Piamonte-Cauca y de camino nos quedamos. De las cosas que más me llaman la atención en este lugar son esas empanadas de cambray, calienticas, rellenitas de bocadillo y pasando el río, la venta de tamales, ubicada en la playa del río, un banco de madera, dos o tres sillas RIMAX blancas, y una señora con cara de bienvenida a los forasteros.

Una vez allí me sentí transportada a otro espacio, el pie de monte amazónico, los curillos (aves), las palmas, el sol, hasta el polvo, me llevan a pensar en cuan afortunada soy de poder ver estas maravillas. Me pregunto cuántos pueden gozarse de esta manera el mundo. Iniciamos el recorrido en la camioneta y no me despego de la ventana, para mi sorpresa siguen siendo recurrentes esos avisos de Ecopetrol y Gran Tierra, señalizando los nombres de las quebradas, de los ríos *Inchiyaco*, *Musurrunakuna*, *Kongor Yacu*... de todas formas me quedo pensando en que ni siquiera los escriben bien, pues esas palabras están castellanizadas. Deberían escribirlas retomando la gramática del quichua, que es de donde se desprende el idioma Inga. También me recuerdo: a esa gente qué le va interesar escribirlo bien o mal, ahí lo que importa es poder sacar el petróleo:

“La producción industrial de petróleo se inició en Colombia hace [109] años y ha sido sinónimo de violencia, exterminio, disgregación social y pérdida territorial para muchos pueblos indígenas. De ello da constancia la memoria histórica de los pueblos Awá, Bari, Inga, Kofán, Sáliba, Siona, Pijao, Sicuani y U’wa entre otros, que han visto como la actividad petrolera redujo dramáticamente sus territorios y sus pueblos. Otros pueblos, como los Yariguies desaparecieron frente al acoso de la industria petrolera sin que haya quedado apenas constancia histórica del atropello” (Mignorance, F. 2008b. Pág. 7.).

“Con el inicio de estos megaproyectos en los territorios indígenas no sólo llega la invasión colonizadora sino también el conflicto armado con la presencia hostil del ejército y de los grupos ilegales que controlan parte de la economía paralela asociada a los megaproyectos” (Mignorance, F. 2008b. Pág.41).

Esta cuestión de la explotación de hidrocarburos y ahora el proyecto de la locomotora minero-energética⁹, son cuestiones que imprimen en el territorio tensiones en cuanto al uso y manejo del territorio, afectando no solo la diversidad biológica sino la cultural, afectando sus dinámicas de vida y la posibilidad de vivir dignamente.

⁹ “¿qué le va a dejar efectivamente a la sociedad colombiana la “locomotora minera” cuando se cumplan las metas de exportar 160 millones de toneladas anuales de carbón y 93 toneladas anuales de oro en el año 2020? Una vez agotadas las reservas explotadas por la “locomotora minera”, ¿qué quedará aparte de unos cráteres cuyas dimensiones harán que algunos sean visibles desde el espacio, rodeados de montañas de material estéril, mucho de éste en condiciones de desequilibrio bioquímico que hará del mismo una fuente permanente de acidificación de las aguas de escorrentía con su consecuente efecto nocivo sobre los cuerpos de agua superficiales al igual que los mantos subterráneos de agua? ¿Y para qué servirán las inversiones en infraestructura que quedarán conectando esos huecos con puertos marítimos y fluviales en proceso de colmatación? Más aún ¿qué activos productivos nos quedarán para generar los ingresos necesarios para adquirir los recursos que necesitaremos para sustituir los que agote la “locomotora minera”? (Bernardo Pérez Salazar, en: <http://www.arcoiris.com.co/2012/08/santos-y-su-locomotora-minera/>).

En otras oportunidades, llegué a la BBC por Florencia, de ahí uno coge un bus o mixto (chiva) que vaya para el Jauno y más o menos en cuatro horas llega. Pasa por Morelia, Belén de los Andakíes, San José del Fragua, la inspección de *Yurayaco*, el Fragueta, Zabaleta, Fragua grande, Puerto Bello, Municipio de Piamonte.

Llegar a este espacio me ha permitido enamorarme del bosque y sus historias, encontrarme de frente e inmersa en el conflicto de nuestro país:

“Los Inga enfrentamos, al igual que los demás pueblos indígenas del suroriente colombiano, presiones por la propiedad de la tierra, por la sobreexplotación de recursos naturales renovables y no renovables, por la incursión, presencia y crecimiento desbordado de grupos legales e ilegales en nuestros territorios indígenas, por la presencia de cultivos ilícitos y el narcotráfico, además por la implementación de monocultivos para la agroindustria. Todos ellos causan desplazamiento forzado y han generado impactos que trascienden y afectan de manera significativa la vida y la pervivencia de nuestra cultura y nuestro territorio” (Pueblo Inga, 2013).

Y a su vez encontrar caminos, opciones de vida. Al caminar nos encontramos con palabras-vidas, aquellas que nos constituyen y dan el conocimiento, el saber para estar aquí o allá. Caminando nos encontramos y desencontramos, aprehendemos los unos de los otros; esos otros que son el agua, las montañas, el bosque, el aire, la noche, el alba y esos nuestro reflejo. Otra forma de encontrarnos es desenvolvemos en la palabra, construyendo puentes que nos permitan cruzar *-chakai-*, tejer *-Awai-* diversas lecturas de lo que nos rodea, del mundo, de la vida, del “saber vivir allí”.

Y es precisamente caminando por este espacio, que se van recogiendo esas características del principio saber vivir ahí, desde las vivencias de los Inga¹⁰ que están organizados en 16 comunidades, de las cuales he tenido la posibilidad de visitar San Antonio, San Miguel, *Musurrunakuna*, La Floresta-Española y *Rumiñawi*. Algunas están constituidas como resguardo, es decir, cuentan con territorios colectivos

¹⁰ Aunque no son los únicos pobladores de la zona, pues también se encuentran colonos, campesinos y otros grupos étnicos.

reconocidos, tres reconocidas como cabildo y *Auka Wasi*, que aún no se ha reconocido ni como cabildo, ni como resguardo (Ver tabla 1).

COMUNIDAD	CONDICIÓN	ÁREAS DE LOS TERRITORIOS (HECTÁREAS)	FAMILIAS	HABITANTES
Guayuyaco	Resguardo	1260	72	333
Floresta Española	Resguardo	293	48	109
San Antonio	Resguardo	1411	16	66
La Leona	Resguardo	160	15	55
San Rafael	Resguardo	120	10	46
Brisas del Fragua	Resguardo	Pendiente	Pendiente	Pendiente
Wasipanga	Resguardo	573	24	92
San José del Inchiyaco	Cabildo reconocido	110	13	47
San Gabriel	Cabildo reconocido	32	9	39
Musurrunakuna	Cabildo reconocido	32	19	76
Rumiñawi	Cabildo reconocido	66	59	238
Bajo Chuspisacha	Cabildo reconocido	200	15	68
Alto Suspisacha	Cabildo reconocido	42	9	65
Ambiwasi	Cabildo reconocido	Pendiente	Pendiente	Pendiente
Caucapapungu	Cabildo reconocido	No	16	47
Auka Wasi	Cabildo no reconocido	No	14	55
TOTAL		4299	339	1336

Tabla 1. Comunidades Inga de la Baja Bota Caucana, (ubicadas en el municipio de Piamonte) y su condición actual de reconocimiento legal por parte del Estado colombiano¹¹.

¹¹Estos datos fueron actualizados en las actividades de socialización con las autoridades de la Baja Bota Caucana, del Pueblo Inga, y el equipo técnico, la primera semana de abril del año 2012 (Pueblo Inga de la Baja Bota Caucana, 2013).

Este proceso de reconocimiento ha sido toda una lucha por justamente hacer visible su presencia en esta zona, pues históricamente se ha relegado el lugar de estas comunidades e inclusive se las asemejaba a comunidades campesinas, es una lucha que sigue pues:

“Cada vez nos reducen [más] nuestro territorio [la presión colonizadora, los grupos armados, los proyectos de la locomotora minero-energética] y estamos expuestos al exterminio cultural y físico, mediante señalamientos, muertes y desplazamientos. Para fortalecernos actualmente estamos en la minga de pensamientos los departamentos de Caquetá, Cauca, Baja Bota Caucana, Putumayo, Nariño, donde también participan las ciudades de Bogotá y Cali, entre otras. (Pueblo Inga, 2013. Pág. 162)

Relatos de poblamiento de la Baja Bota Caucana (BBC)

“En esas épocas los curitas, esos capuchinos, nos utilizaban para cargarlos en nuestras espaldas y llevarlos hasta la Inspección del Caquetá, hasta todos los territorios del bajo, porque ellos sabían que nosotros conocíamos muy bien los caminos de la selva, yo me acuerdo una vez desde Yunguillo [Resguardo Indígena Inga. Medio Putumayo] hacia Limón [Bajo Putumayo], el indígena estaba cansado y se botó por el abismo hacía el río. Murieron los dos...” (Comunicación Personal, Tiberio Muchavisoy. Resguardo Inga Rumiñawi. BBC)



Fotografía 1. Atardecer navegando por el río Fragua. BBC. Ortiz, 2013.

El pueblo Inga es una comunidad indígena de nuestro país, ubicada además de los territorios anteriormente mencionados, en los cabildos de Villavicencio, Bogotá y Medellín, Cali, Yopal, Arauca, Puerto Carreño, Valledupar, Santa Marta, Cartagena, Barranquilla, Bucaramanga, Riohacha, Cúcuta y Buenaventura (Pueblo Inga, 2013) y “compartimos pensamiento, idioma, tradiciones y una historia de origen común que nos hermana con otros pueblos del Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile y Argentina...” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2012).

Para hablar del poblamiento de la Baja Bota Caucana, habría que empezar por pensar en la llegada de este pueblo a nuestro país y de allí cómo se fue distribuyendo. Aunque no existe mucha información al respecto, la fuente de conocimiento principal será la memoria de los mayores, con quienes hemos conversado dentro del proceso de construcción del Proyecto Etnoeducativo *Kasami Purinchi Iachaikunawa* –Así

caminamos con nuestros saberes- y en el proceso de esta investigación. Este relato es un aporte a la construcción de esa memoria colectiva.

“Somos descendientes de la gran familia Inca, somos hijos del sol”, es la consigna de los Inga, “...entramos a territorio colombiano por diferentes razones y rutas, entre otras, se cuenta que en 1492 los Inca que entramos por el territorio Quijos, entre los ríos Coca y Aguarico y las tierras de los Kofanes, entre el Aguarico y el Guamuez, subimos por la cordillera y nos asentamos, algunos en Mocoa y otros en el Valle de Sibundoy, lugar estratégico desde el que se planeaban y se desarrollaban incursiones al territorio Pasto.

Desde el Putumayo, las comunidades que hoy se conocen como Quillacingas o Incas de la Luna, ocuparon la vertiente del río Juanambú y exploraron La Cocha. Otros grupos subieron por las cabeceras del río Caquetá. Pero cada vez había más divisiones en el imperio y se debilitaba la lucha contra los Pastos, quienes resistían con bastante éxito” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2012).

“Con la llegada de los españoles, los Inga quedamos aislados del centro del imperio Inca y nos ubicamos creando diferentes asentamientos: Aponte, *Yunguillo*, Valle de Sibundoy, Mocoa y *Condagua*. En posteriores migraciones fuimos ocupando Puerto Limón y de allí nos desplazamos hacia *Waiu Iaku*, Villagarzón, Puerto Guzmán, Caquetá y Baja Bota Caucana” (Conversación personal. Luís López, 2010).

Estos relatos se encuentran con los de Chaves Milciades (1946) quien considera que los Inga migraron del Perú y siguiendo por los ríos Napo y Aguarico, llegaron a San Miguel para asentarse en el Putumayo y posteriormente con la incursión colonizadora, se dispersaron en varias direcciones: al norte se establecieron en Yunguillo, Condagua y Descanse, en la zona media de la cuenca Alta del Río Caquetá, hacía Puerto Limón, al oriente por el curso del río Caquetá hasta Curillo; también se ubicaron entre otros sitios en *Guayuyaco* y *Guasipanga* pertenecientes al Municipio de Piamonte y Calenturas

hacia el sector del Caquetá. Al sur por el curso del río Putumayo se ubicaron en Buenavista y Afilador (Gobernación del Cauca).

Poblamiento Hispánico (Siglos XVI – XVII)

La búsqueda del Dorado y la ambición de conquista lleva a los españoles, entre ellos a Juan de Ampudia y a Pedro de Añazco, hacia 1535 a hacer los primeros contactos con los habitantes de la baja Bota Caucana.

Posteriormente, hacia 1542, parten de Santa fe de Bogotá Hernán Pérez de Quezada con 270 soldados, 200 caballos y unos 4.000 indios muisca hacia la región amazónica, cruzaron la cordillera oriental, bajan al Llano y toman rumbo Sur-Este a través de la selva, ciénagas y ríos, cruzaron al parecer lo que hoy se conoce como San Vicente, Puerto Rico, Florencia, Belén de los Andaquíes y San José del Fragua, y entraron a la Bota Caucana en diciembre de (1542) a la región de Puerto Bello para seguir hacia los que hoy se constituyen como los corregimientos de Piamonte, Nápoles y la vereda Sevilla donde solo avistaron pocas casas y llegando posteriormente a inmediaciones de Puerto Limón (Putumayo).

La anterior incursión por parte de los conquistadores españoles, a parte de la ambición que motivo los desplazamientos hacia esta zona del país, también acarrea la intención de concentrar y evangelizar a los pueblos indígenas. Posterior a ello, entre los siglos XVII y XIX se inicia en el territorio de la Amazonía la larga historia de los procesos de extracción de los recursos naturales como la cera, el cacao, la quina, el caucho, la tagua, las pieles de animales silvestres, los peces ornamentales, diferentes especies maderables y otros recursos de la diversidad biológica regional. Desde esta perspectiva el extractivismo de los recursos naturales se asocia no solo con el poblamiento del área sino con los demás procesos sociales, económicos, políticos y militares que allí se han desarrollado (Gobernación del Cauca).

“A finales del siglo XIX y comienzos del XX, los territorios de la Baja Bota Caucana y el Caquetá, utilizados por nuestros ancestros Inga de Mocoa, Guineo (Hoy Puerto Umbría) y *Pakai Iaku*, para visitar lugares sagrados, celebrar ceremonias de *Ambiwaska*, cazar, pescar, cultivar, conseguir

plantas medicinales y construir lugares de descanso *-samai tambukuna-*, se convierten en lugares de tránsito para la mensajería al servicio de Dominicos y Capuchinos y para el comercio de quina, caucho, oro y pieles.

Todas estas relaciones construidas con el territorio, nos dejan sentir su llamado como lugar de refugio y resguardo de nuestra cultura. Es así como frente a la presión colonizadora, nos desplazamos desde Puerto Limón hasta Iura Iaku (Yurayaco), siguiendo los ríos Caquetá, *Waiui Iaku*, *Inchi Iaku* y Fragua, asentándonos en sus riberas. De esta manera, vamos creando los diferentes asentamientos Inga, bajo la orientación, guía y protección de líderes de nuestra cultura, entre otros, Taita Apolinar Jacanamijoy, quien estuvo al servicio de los capuchinos como carguero y mensajero (*Chaski*) de Mocoa a Florencia.

Dentro de los pueblantes se encuentran don Jacinto Mutumbajoy y Antonia Jansasoy, quienes llegan primero a Puerto Bello (Cauca), La Leona y San Miguel. Su hijo, Agustín Mutumbajoy, se casa con Asención Jacanamijoy, una de las hermanas de Taita Apolinar, viajan a Mocoa y hacia 1943 bajando por el río Fragua, se encuentran con la familia de Cesario Becerra¹² y Anita Mojombo, quienes desde 1917 consolidan el proceso de poblamiento del río Fragua” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2012).

Por otra parte, Taita Higidio Peña, reconocido como “pueblante” y máxima autoridad espiritual, se ubica con su familia en la bocana entre los ríos Caquetá y *Waiui Iaku*, logrando su legalización como resguardo. Muere aproximadamente en la década del 60 transmitiendo conocimiento y poder a su hijo Taita Hilario Peña, *sinchi* muy respetado y reconocido que asume la orientación no solo de su comunidad sino de personas de otros lugares.

Su familia se ha caracterizado por liderar procesos organizativos, pero con su muerte, Taita Hilario deja un gran vacío que desestabiliza la región. En la actualidad su hija

¹² También fue carguero y mensajero de los Capuchinos, huye en búsqueda de libertad.

Mamerta Peña, es la encargada de cuidar su tambo –casa tradicional-, ella es una gran líder en la comunidad de *Waiu Iaku*, además depositaria de parte de su saber tradicional, ella es quien en este momento ofrece la guía espiritual y trae constantemente médicos tradicionales a celebrar ceremonias de *Ambiwaska* en la comunidad (Conversación personal. Carmen. Enero de 2014).

Desde la mirada institucional de la Gobernación del Cauca, el poblamiento de esta región ha estado marcado por la llegada de campesinos debido a la creciente proliferación del minifundio en regiones de Nariño, Cauca y Huila y la oleada de violencia de la época (Desde los años 40s y 50s del siglo XX). Lo cual constituye los primeros asentamientos guiados principalmente por los corredores fluviales del río Caquetá, como el resguardo de Guayuyaco, el corregimiento de Remanso y Yapurá y la vereda el Cedro, el río Fragua favoreció el poblamiento del corregimiento de Fragua viejo, el resguardo de la Leona y San Antonio, a su vez el corredor vial Troncal del Oriente potenció el poblamiento de Miraflor y Piamonte.

Esta mirada una vez más desconoce la presencia ancestral de los Inga en la zona y aunque no se desconoce la presencia de colonos o campesinos, según la historia oral y estudios como el Proyecto Hidroeléctrico Andaquí, permiten ver cómo los procesos de poblamiento de la Baja Bota Caucana, incluyen causas violentas y como consecuencias estragos a nivel comunitario y cultural.

No obstante muchos de estos *ruku ñambikuna* –caminos ancestrales- aún perviven en el paisaje, permitiendo un proceso de renovación de memoria constante y de activación del intercambio de saberes, de medicinas, de alimentos e inclusive de parejas, es así que en la actualidad en varias de las comunidades Inga de los distintos territorios, se encuentra diversidad de procedencia.

Un elemento en el que se encuentran los diversos actores sociales es la llegada del cultivo y procesamiento de la planta de coca en la zona, lo cual se constituye en un elemento desgarrador de las posibilidades de vida buena en la zona, a su vez que se convierte en la posibilidad de mejorar ingresos económicos y por ende un factor llamativo para poblar esta zona.

En la actualidad la región de la baja Bota Caucana, ha sido erigida a municipio (Piamonte), lo cual para los pobladores significa una oportunidad de manejar sus propios recursos tanto municipales como de regalías en aras del fortalecimiento de sus procesos. Tal es el empoderamiento de las comunidades que en este momento cuentan con un alcalde indígena Inga: Manuel Cuéllar Becerra, quien de la mano con las comunidades indígenas viene adelantando proyectos para su fortalecimiento.

El principio de “saber vivir ahí” como interés de investigación

Son varios los caminos transitados

Mezclas de texturas y colores pintan los espacios/tiempos/gestos/pasos

Nos vamos mezclando, nos vamos siendo y haciendo color, por aquí pintan esas historias de cómo se sabe vivir ahí... no de cómo se vive, es de cómo se es de aquí, a la vez que se hace (diario de campo, noviembre de 2010).



Fotografía 2. Caminando hacia el Fragua Viejo. Al fondo Serranía de los Churumbelos. BBC. Chamorro, 2012.

El principio “saber vivir ahí”, es una categoría que surge del trabajo de campo, expresión misma de esa diversidad cultural del país, una noción propia de los Inga, una manera de expresión de su relación con el territorio:

Íbamos caminando con las orientaciones del Taita Isidoro Chasoy , Carmi, [una compañera del equipo], pregunta algo en relación con una casita que se ve hacia lo lejos y el taita responde: “es porque él sabe vivir ahí, él está enseñado a vivir ahí”. Él puede estar allí porque está enseñado a vivir ahí, él sabe vivir ahí. Con Carmi nos quedamos un buen rato pensando en la importancia que tienen estas palabras del Taita, para todos los que estamos ahí, en especial para los niños, para sus nietos, como él los llama. (Diario de campo, 2010).

No es la pretensión de esta investigación establecer límites entre dicha categoría y territorio, de lo que trata es de posicionarla como otro de los referentes desde los cuales se puede ampliar la comprensión de las formas de apropiación del espacio geográfico, por parte en este caso de la comunidad indígena Inga. “Saber vivir ahí” es una expresión recurrente en la cotidianidad de sus mayores y mayoras; expresión que lleva a una comprensión de diversas relaciones que establece Nukanchipa Alpa Mama –Territorio- con los Inga y viceversa. Un llamado de atención frente a cómo se vive en un lugar, cómo se aprende a vivir desde la vida misma.

Para el caso de esta investigación, la construcción de significados a propósito de este principio, recoge recuerdos de conversaciones con distintos mayores y mayoras Inga del país, pero especialmente por las palabras de vida del Mayor Eusebio Becerra Yapo, en el Resguardo Inga de San Rafael (BBC). Transitando los caminos con su familia: sus hijos Carito, Chucho, Juan Pablo, su compañera de vida, la señora Georgina, el compadre Gerbacio, el ahijado Brayan, sus hermanos: Dennys, Elkin, Wilson y “Nana”.

Junto a esto las orientaciones preventivas y visionarias de los caminos del Ambiwaska, en La Floresta- Española (BBC), con Taita Paulino Mojombuy y su familia: sus hijas Doña Olga y Rubiela Mojombuy, sus hijos Taita Oscar y Alfredo, sus nietos Freider y Nury, sus bisnietos: Carol y el ahijado Andrés Felipe.

Conversaciones surgidas mientras caminamos por diversos lugares de su territorio, las cuales han posibilitado encontrarme con la vida de esos otros, que no son otros más que nosotros mismos, el encuentro con esas voces que evocan a la memoria conocimientos guardados por el abuelo fuego, por el pensamiento como acción y palabra, por la vida hecha tonada y verso y que desde algunas formas de trasegar por el mundo, han sido silenciadas, transformadas y relegadas a la categoría, en el mejor de los casos, de fantasías, ilusiones, imaginación, folclore, saberes, pero en muy pocas veces a la categoría de conocimiento, digno de estatus y circulación en contextos escolares y en general académicos.

Formas de relación que conforman la trama de la vida, que expresan cómo no podemos ser aislados de los demás, que necesariamente para poder ser, debemos

relacionarnos con otros iguales y diferentes a nosotros. Es en el contacto con la tierra, con su diversidad de formas de vida y expresiones de mundo, que nos acercamos a comprendernos como parte del tejido de la vida.

Es en el encuentro con vidas otras, con personas que son río, pie de monte amazónico, montaña, bosque y páramo a la vez, que se escogen los hilos para el tejido de esta investigación y es a partir de su trasegar por el mundo que voy recogiendo señas de la vida profunda, huellas tejidas con los hilos de la vida y lo vivo, del mundo del sueño y el ensueño, de lo permitido y lo prohibido. Así el conjunto de sus formas de ser, habitar y significar el espacio, se convierten en la fuente de esta investigación, encontrando que son expresiones de formas de resistencia y sobrevivencia, ante los planes de desarrollo que incluyen, como hemos visto históricamente, un plan de exterminio a la diversidad no solo biológica, sino también cultural.

Esta noción del “saber vivir ahí” tiene su historia en los procesos de reconocimiento de la diversidad cultural en el país, sobre todo a partir de la constituyente de 1991, en donde por lo menos desde el papel, se fija como uno de sus propósitos dejar de entender a los indígenas como “menores de edad, es decir, como seres aún carentes de ciertos atributos humanos para el ejercicio de algunas actividades, tal y como se les trató hasta bien avanzado el siglo XX” (Gómez, A. en Bonilla, 2006. Pág. 21). Lo que implica que sean considerados humanos, con la posibilidad de pensar y actuar por sí mismos.

Dicho proceso se da en el marco de un movimiento indígena que lucha por la reivindicación de sus derechos ante el Estado colombiano. En este contexto, Gros (1991) identifica tres prioridades del movimiento de recuperación indígena: autonomía territorial, autoridad nueva y/o viable y etnoeducación. La idea es que se les garantice a los pueblos indígenas y grupos étnicos el ejercicio de sus derechos, a desarrollar sus formas propias de organización social, a preservar su identidad cultural, a la protección y desarrollo de sus lenguas, y a la adopción autónoma de su propia organización interna (Fals, O & Muelas, L, 1991. Pág. 253).

Con esta apertura se lleva a que los pueblos indígenas tengan como prioridad su constitución como cabildos y gracias a la Ley 388 de 1997, dar inicio a la construcción de planes de ordenamiento territorial (que implican los planes de vida) y más

recientemente los planes de salvaguarda (atendiendo al Auto 004 de 2009, para proteger los derechos fundamentales de las personas y pueblos indígenas en situación de desplazamiento o en riesgo de estarlo).

Estos procesos se adelantan en Colombia, tomando como referentes los aportes disciplinares de las ciencias sociales, en tanto el significado de la categoría territorio y los aportes desde los movimientos indígenas, en relación con las formas de habitar sus espacios (la lucha por la tierra). En este contexto surge la necesidad para las comunidades indígenas de preguntarse y explicitar, cómo viven en el territorio, qué los caracteriza en esas relaciones con el espacio, con sus seres y existencias, para poder construir elementos que permitan el planteamiento de los planes o mandatos de vida integral, que incluyen los aspectos de ordenamiento territorial, requeridos a partir de la constituyente del 91.

A medida que avanza este proceso, se expresan otras tensiones que surgen en la relación política entre las comunidades y el Estado colombiano:

“En Leticia pudimos observar que los indígenas estaban conociendo su territorio, estableciendo dónde principia y dónde acaba, elaborando mapas sin brújulas ni directrices técnicas, con el conocimiento de sus propios sabios, de sus chamanes, para establecer los sitios sagrados, los ríos que dividen las tribus, y salieron mapas no solamente exactos sino artísticos, dignos de colocar en cualquier museo” (Fals, O & Muelas, L, 1991. Pág.309).

En su trabajo cartográfico los indígenas descubrieron que las decisiones político-administrativas tomadas en el gobierno de Barco, no se corresponden con su concepción territorial:

“Los indígenas por concepción ven que el río no divide a sus pueblos y que no debe ser así en los mapas oficiales. Los ríos, han aprendido ellos, no dividen los pueblos, sino que los unen, y ven entonces que el predio Putumayo, como se aprobó inicialmente y como se registra en la cartografía oficial, destruye, ignora la realidad indígena. Por eso las tribus allí asentadas

han decidido incluir la parte norte del río Caquetá sin corregir decisiones político-administrativas impuestas” (Fals, O & Muelas, L, 1991. Pág. 309).

Este es uno de los ejemplos de lo problemático que ha llegado a ser sobreponer formas de organización social ajenas a sus cosmovisiones, con la bandera de inclusión y respeto a su participación en los procesos de desarrollo y organización social del país. Particularmente en este ejemplo, ver cómo la división político-administrativa del país, aún sigue atendiendo a intereses electorales que se alejan profundamente de las formas de comprensión y apropiación del espacio geográfico de nuestras comunidades indígenas y grupos étnicos en general.

Otro aspecto que se puede resaltar de estas tensiones, es la idea de que el territorio ya está ordenado y que como pueblos indígenas no comprenden cuál es la necesidad de volverlo a ordenar, cuestión que ha generado resistencias por parte de las comunidades ante los procesos de ordenamiento territorial, pero aún más en su relación con el Estado y las políticas de gobierno que se adelantan en cada periodo presidencial.

En resumen es una constante pugna porque los referentes epistemológicos son diametralmente opuestos y tal vez ahí, vuelve a caber la discusión sobre las formas cómo vive la gente en un lugar, cómo expresan sus relaciones con el espacio y cómo proyectan estas cuestiones cuando se relacionan con la cultura mayoritaria y el Estado. No necesariamente se corresponden con las formas en que desde el Estado se dan las orientaciones para ordenar el territorio, como parte de la respuesta a ello, surgen las historias de origen que explican los órdenes ancestrales, historias que orientan sobre las formas de relacionarse con el territorio, de vivir en cada lugar, atendiendo precisamente a la diversidad biológica y cultural, contra la que atentan esas ideas de sobreponer el mismo orden sobre todo el territorio nacional.

Lo anterior sin pretender deificar o reverenciar sus formas de escribir y leer el mundo, de pensarlo y tejerlo, pretendo trabajar el principio de “saber vivir ahí”, ya que el propósito no es mostrar de manera idílica sus formas de relación con el espacio, de lo que se trata, es de caracterizarlas y plantear formas posibles de comprensión y proyección en un contexto que históricamente ha posicionado cuáles son o deben ser, esas formas de entender y relacionarnos con el espacio.

Estado de la cuestión

Teniendo en claro lo anterior, paso a describir algunas investigaciones que aportan otros elementos y necesidades de estudio en relación con el territorio, muchos de ellos inherentes a las dinámicas sociales del mundo globalizado: inserción en procesos de globalización de la economía, desarrollo científico y técnico, políticas de educación nacionales e internacionales, explotación intensiva y extensiva de recursos, establecimiento de límites y fronteras nacionales, deterioro e impacto ambiental, ordenamiento territorial, por mencionar algunos.

Para el caso específico de la zona sur de nuestro país, zona de mayor presencia de la comunidad Inga, desde aproximadamente mediados del siglo XX, se encuentran investigaciones de distinto orden: historia natural, historiografía, cultural, histórico, antropológico, económico, ecológico, sociológico, con miras sobre diferentes clases de micro y macroorganismos, que tocan aspectos de la limnología de lagunas, ictiología, entomología, zoología, botánica, etología, ecología humana, ambientales, políticos, territoriales, culturales, etc. Donde se caracteriza prevalentemente la región de la Amazonia y piedemonte amazónico, en términos de su diversidad biológica, funcional y ecológica, por esa vía, tienen el objetivo de proporcionar elementos que posibiliten el uso y manejo adecuado, de su diversidad ecológica y cultural.

La ruta elegida para abordar el rastreo de estas investigaciones, implica la relación de trabajos con distintos enfoques, realizados con o por comunidades indígenas del país y Andino-amazónicas, por la cercanía epistemológica en cuanto a sus concepciones, prácticas y demás formas de relacionarse con el territorio, posibilitando un diálogo que permita hacer un despliegue de la investigación en el ámbito planteado.

En este sentido, las investigaciones revisadas, se organizan en cinco horizontes de investigación, que se describen a continuación:

- 1. Trabajos desde la idea del territorio geométrico**, en el marco del desarrollo de los procesos de ordenamiento territorial y legislación de tierras. “Desde ésta visión, el territorio se entiende como sinónimo de suelo, superficie terrestre, “relieve”, alude a la “interfase entre litosfera, atmósfera e hidrosfera; se ve como el ámbito físico y material

determinable e identificable donde se ejerce el poder del estado, como limitación física, donde se ejerce la soberanía estatal y a la vez como fundamento espacial, donde se da el ejercicio de la soberanía” (Coral, 2000. Pág.12).

Hace referencia específicamente a las relaciones verticales de dominio que se ejercen entre estados en cuanto a posesión de tierras, independientemente de otras relaciones que establecen los seres humanos con el espacio. En ésta línea, “conceptos como: espacio, territorio, ambiente y región, son expresiones de la especialización del poder y de las relaciones de cooperación o de conflicto que de ellas se derivan” (Delgado & Montañez, 2007. Pág. 56).

2. Trabajos realizados por las comunidades indígenas, en el marco del desarrollo de sus planes o mandatos de vida integral, los cuales “se constituyen en una estrategia política de pervivencia como pueblo y de una nueva relación con el Estado y la sociedad” (Fundación Pluricultural Pakari, 2005). En estos documentos se encuentran reflexiones “fruto del trabajo conjunto entre autoridades tradicionales y comunidad en general, amparados en el principio de oralidad desde donde se ha reverberado y revitalizado nuestra propia historia, es la continuación de un largo caminar en el marco del proceso de Reorganización y Fortalecimiento Institucional” por parte de los diferentes cabildos indígenas Inga del país. (Pueblo Inga de Aponte, 2009).

Para este caso se revisan los Planes o Mandatos Integrales de Vida en proceso de construcción, implementación y ajustes desde 1999, de los cabildos indígenas Inga de Bogotá, Aponte (Nariño), San Andrés y Santiago (Alto Putumayo), Mocoa y Yunguillo (Medio Putumayo), del resguardo indígena Inga San Miguel de la Castellana (Bajo Putumayo), de la Asociación de cabildos indígenas Inga de la Baja Bota Cauca *Atunkunapa Alpa* –La tierra de nuestros mayores- y de la Asociación de Cabildos Indígenas Inga del Caquetá *Tandachiridu Ingakuna* en donde a nivel general todos coinciden en que:

“El Indio sin tierra está muerto, por lo que uno de los trabajos más importantes es la recuperación de nuestros territorios ancestrales y recuperación de sitios sagrados, ya que durante los últimos dos siglos hemos perdido las tierras, se están acabando las montañas, desapareciendo los ríos

y nos han obligado a mantenernos en pequeños asentamientos y resguardos que no nos permiten vivir con dignidad” (Asociación de Cabildos Tandachiridu Ingakuna, 2008).

“Los pueblos indígenas han justificado la lucha por la recuperación del territorio, no sólo por la tierra como un bien de trabajo, sino porque hay algo más profundo: es la vida misma del indígena, porque en ella nace y en ella descansa, están sus tejidos, aquí trabaja, está el agua y el páramo, sus medicinas y los animales, están sus costumbres y creencias, existe nuestra propia forma de gobierno y hay territorio para todos. Esta es la herencia de los mayores, donde han vivido por siglos, es decir aquí está el derecho mayor” (Micanquer, 2007. Pág. 93).

En estos planes de vida se puede apreciar como las diferentes comunidades Inga hacen un esfuerzo por describir su territorio, desde un marco cultural y normativo, caracterizado por contemplar categorías como: lugar sagrado, lugar para la recolección, caza, pesca, *Nukanchipa Alpa Mama* –nuestro territorio- como otra de las existencias que comparte con nosotros la vida, se visibilizan algunas historias y sentí-pensamientos (intentos de atar la razón y la emoción), inclusive en idioma Inga; más aún, la forma en que se explican y relacionan no necesariamente corresponden con su cosmovisión.

Queda la impresión de que lo expresado en dichos documentos está fuertemente condicionado por las políticas de gobierno nacionales y los marcos globales de organización política y económica, pues palabras-categorías como lugar para la recolección, lugar para la vivienda, lugar para la conservación aparecen en la literatura académica asociadas al desarrollo de proyectos de conservación y sostenibilidad de territorios indígenas, amazónicos, biodiversos, etc. Y se encuentran en tensión permanente pues uno de los principios del territorio, identificados por las comunidades indígenas, es que ya está ordenado y que no necesariamente se corresponde con ese tipo de categorías y miradas de los procesos de apropiación del espacio.

3. **Trabajos desde una idea de territorio, como sinónimo de ambiente**¹³, tomando como marco de lectura el concepto de ambiente desarrollado por el Instituto de Estudios Ambientales (IDEA), de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá y como propuesta metodológica elementos de la etnografía, complementados con el diario de campo intensivo, propuesto por Jaime Arocha (1989).

En estas investigaciones participan estudiantes indígenas y no indígenas de la Universidad Nacional, algunos de ellos pertenecientes al pueblo Inga. Desde esta perspectiva y en relación con el Pueblo Inga, se encuentran tres trabajos: uno en el cual se señalan los avances en una investigación alrededor de las visiones de ambiente desde tres comunidades indígenas: Wayuu, Tikuna e Inga. Allí se presenta una caracterización sobre ambiente realizada por cada integrante indígena desde la cosmovisión de su pueblo.

Al mirar el aparte escrito por Benjamín Jacanamijoy Tisoy, se observa directa relación entre la idea de ambiente con lo que entiende por territorio, al referirse a este utiliza la expresión *Alpa suiu* –el lugar de la tierra en el cual se vive- y desarrolla una idea fundamental en cuanto a la relación que establecemos con los otros seres que lo habitan, planteando que “para estar en armonía debemos quedar *samai* –quedar con el aliento del otro en el corazón- para entenderlo y entendernos a nosotros mismos” (Jacanamijoy, 1998).

Ese ejercicio de armonización, como lo refiere el profesor Mamián (2004) a propósito de las comunidades indígenas andinas está centrado en “sintonizarse entre sí, en captar cariñosamente la seña, porque en la medida en que la conversación mutua brote, la crianza fluye”, en este sentido estar en armonía es uno de los principios de la vida indígena, es un “diálogo que cría, que hace brotar y fluir la vida, es personal, engendrador, seminal”.

En el libro *Espacio y territorios: razón, pasión e imaginarios*, Benjamín ahonda su entender sobre territorio desde su experiencia como Inga del Alto Putumayo. En dicho

¹³ En donde el ambiente se entiende como la propiedad emergente de la relación entre el sistema natural y social, mediado por la cultura. EN: BERMÚDEZ, O. 2005. Representaciones sociales y mapas mentales del campus universitario. IDEA- Universidad Nacional. Antropos: Colombia.

texto se remite a la expresión *kaugsai suiu iuiai* – lugar de vida y/o vida y pensamiento de un determinado lugar-, para referirse al territorio, diferencia ciertos espacios como *kallarij suiu* –lugar del que comienza-, *puncha suiu* –lugar del día-, *tuta suiu* – lugar dedicado a los sueños- *samai suiu* –lugar espiritual-, *uajchu suiu* – lugar huérfano o pesado.

También presenta las relaciones existentes entre: los apellidos y la ubicación espacial en el territorio como forma de organización social de su pueblo; la escritura del *chumbi* y el territorio, pues es uno de los lenguajes usados para guardar la memoria histórica del territorio y con la expresión *kaugsankamalla* –vivamos bien mientras vivamos-, reflexiona sobre las prácticas en dicho territorio.

Otra investigación desarrollada con el apoyo del IDEA, ya no por un Inga, pero si en el Resguardo indígena Inga San Miguel (Caquetá) desde la perspectiva del trabajo biológico, es la realizada por Molina (2010) quien presenta una propuesta de ordenamiento del territorio a partir de la caracterización biofísica de los salados, entendidos como: afloramientos de materiales geológicos [de diversas procedencias], con altas concentraciones algunas sales, y con presencia de arcillas, lo cual concuerda con las hipótesis según las cuales los salados son visitados por animales que buscan complementar su dieta y mitigar intoxicaciones producidas por una dieta herbívora. Esto se puede complementar con las apreciaciones que hacen los Inga sobre su significado:

“Los salados se originaron desde la creación del mundo, toda animal tiene su salado, existe de cerrillo, de lora y de micos. Nosotros vamos a revisar a ver quién entra a matar, a veces les echan veneno, no los dejamos entrar, queremos es cuidarlos. Donde hay salados hay bastantes plantas medicinales y curativas, para cualquier clase de enfermedades, cuando los taitas se mueren dejan espíritus para que cuiden los salados, es peligroso ir a los salados cuando una persona no tiene conocimiento, los salados tienen su amo, y vemos los espíritus en el *Ambiwaska*, el que es aprendiz no mira eso, en cambio el que lleva más tiempo como 20 0 30 años ya es un experto en eso”, explica Taita Alfredo Mojomboy, en: Jiménez, 2014).

Aportando elementos para la realización de un ordenamiento territorial que intenta proteger su funcionalidad y asegurar su conectividad con el Parque Nacional Natural *Indi Wasi*, al delimitar áreas con distintos grados de restricción a diferentes actividades dentro del área del resguardo.

La lectura que presenta del territorio Inga, aun cuando refiere algunos elementos del manejo de los salados desde el conocimiento tradicional, se desarrolla desde la idea de ambiente construida en el IDEA, proponiendo considerar el ordenamiento territorial, como una forma más de apropiación del espacio geográfico, por ende de conformación de territorio, que denota las relaciones de orden simbólico y natural, que cada grupo humano establece con su espacio.

4. Trabajos desde un enfoque sociológico y antropológico, donde se describe y caracteriza el territorio desde los principios de relación con el espacio y en el marco de procesos de ordenamiento territorial y confrontación con las políticas de Estado, que afectan directamente las relaciones con el espacio por parte de las comunidades estudiadas. Desde este horizonte, también se encuentran trabajos abordados desde un enfoque de la geografía regional y del paisaje, con una marcada tendencia a abordar la cuestión territorial desde el “ordenamiento necesario” para la optimización en el manejo de recursos, de biodiversidad a nivel del país. Generalmente desarrollados en el marco de procesos adelantados por organizaciones no gubernamentales, como Conservación Internacional-Colombia, Fundación GAIA, US Agency for international development (USAID), Amazon Conservation Team (ACT).

Dentro de las discusiones que se encuentran sobre la cuestión del “ordenamiento territorial” es interesante ver cómo para los distintos Pueblos Indígenas es más una cuestión de reordenar, pues de lo que se trata “es [de] una reconstrucción de espacios que tienen su origen en la historia y en la vida de los pueblos indios, espacios que son indispensables para garantizar la vida a plenitud, es decir en lo social, en lo económico y en lo político (Muelas, 1992)”.

Además, “estas tierras que ahora habitamos, nuestros abuelos las hicieron suyas a partir de su conocimiento, trabajo y significado que le dieron, todos sabemos que el orden siempre ha existido, porque el territorio se mantiene

con base en nuestras relaciones hombre-naturaleza, también nuestro territorio está lleno de saberes, de prácticas tradicionales y comunitarias con las que debemos resolver las problemáticas socio-culturales y económicas que ahora tenemos” (Muca En: Echeverry, Franky & Vieco. 2000).

En síntesis “el territorio de los indígenas lo ordenan los indígenas, no sólo porque es el espacio que poseen y habitan, sino porque es el espacio de su vida (Echeverry, 2000, pág. 177)” es “el eje principal de su modo de vida porque está ligado con su reproducción física y social, con su manejo de los recursos naturales, con sus formas asociativas particulares y con su manera de entender y concebir el mundo (Franky C., 2001, pág. 76)”. “es el ámbito espacial de nuestras vidas y debemos protegerlo del desequilibrio y de la pérdida paulatina de su capacidad productiva y de ofertar el ambiente sano, debido a la intervención y uso irracional por la sociedad dominante. (Abadio Green Stócel¹⁴, 2011).

Planteamientos que tienen su fundamento en el marco de un “modelo de desarrollo, caracterizado por propender esencialmente a un crecimiento económico basado en la industrialización y la urbanización, dejando por fuera variables sociales, ambientales y políticas”, que ha llevado entre otras a “generar un sistema de producción no sustentable basado en la ganadería extensiva y el monocultivo”, pero asociado a ello y más profundamente, ha llevado a la “desaparición física de numerosas culturas, así como a la pérdida o “transformación” de las mismas. Puesto que para lograr sus fines, la “diversidad étnica y cultural, se considera como un impedimento al desarrollo, debido a sus formas atrasadas de organización social, a sus sistemas de producción, su no-racionalidad económica y la precaria utilización de ciencia y tecnología en el interior de sus procesos productivos (Vieco , 2001: Págs. 50, 51,47, 49).

Es así como los distintos pueblos indígenas de nuestro país y del mundo, quieren hacer entender como sus territorios “... no sólo son fuente de explotación económica, sino que constituyen espacios simbólicos de importancia para la reproducción étnica. Las

¹⁴ Ex-presidente de la Organización Indígena de Antioquia y de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Integrante del grupo de Investigación DIVERSER (Diversidad y Pedagogía), de la Universidad de Antioquía, Facultad de Educación. Coordinador de la Licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra, en la misma universidad.

lagunas, los cerros, las piedras y otros sitios naturales son marcas con significación social y religiosa (ONIC; CECOIN & GHK, 1995, pág. 19)".

En este sentido, territorio [es] un espacio geográfico en el que se han desarrollado actividades por las cuales se generan derechos y sentimientos de apropiación. La recolección de productos maderables y no maderables, el cultivo, el aprovechamiento de las fuentes hídricas y la caza, entre otras, son actividades que convierten un espacio geográfico en un territorio, no sólo como un sitio de producción material, sino con el cual se establecen nexos simbólicos, hecho especialmente claro en comunidades indígenas, cuyas cosmogonías se refieren a elementos particulares del paisaje.

Se puede decir entonces que el territorio es una expresión del ambiente, definido como la interacción compleja entre el humano y su entorno natural, a través de su adaptación cultural, proceso que como bien lo expresa Olmedo en Bravo (2009), genera un producto inacabado, en reconfiguración permanente, que involucra tanto el componente ecológico como el social, el económico, el simbólico y el tecnológico.

Donde "comprender el tipo de relaciones establecidas desde el pensamiento como palabra de vida, orden y consejo, abarca entender la territorialidad de los pobladores en términos de la importancia de sus conocimientos referidos al ambiente. En este sentido, se resalta la importancia a la hora interpretar dichas realidades, de sus declaraciones, relatos, explicaciones, maneras de recorrer el territorio, ya que esto posibilita pensar en un ordenamiento territorial desde y para ellos, con sentido y significado dentro de sus contextos, por ende más acertado en las decisiones que se tome" (Bravo, 2009, pág. 124).

Las características de ese contexto de globalización y mercantilización de lo natural enunciado, deja huellas tan profundas en los territorios indígenas que en la actualidad "el paisaje natural y cultural es un bello rostro sonriendo con tristeza, cruzado a manera de cicatrices y tumores, por canteras, carreteras, basureros, edificios y viviendas, supuestamente modernos (Mamián, 2004, pág. 14)" esto debido a la acción colonizadora, invasora, alienadora y destructora que para el caso del Pueblo Inga en Colombia, por más de un siglo ha estado presente socavando e irrumpiendo con sus

dinámicas culturales, alterando sus prácticas de armonización con y en él territorio, trasgrediendo su Ley Natural, Ley de Origen o Derecho Mayor (principios filosóficos que orientan la vida de los pueblos indígenas).

Una de las tantas formas de resistencia a toda esa ola arrasadora es la permanencia del mito entre los Inga, la fuerza de vida que aún se recrea desde la palabra, alrededor de la tulpá –fogón-lugar “...donde las palabras se disfrazan de memoria, pero no una memoria nostálgica, sino de pensamiento, donde las preguntas no tienen una sola respuesta (Bastidas & Ramírez, 2010, pág. 9)”.

En esta investigación las autoras hacen expresa la importancia de dicha palabra “por eso en los pueblos panandinos se habla del derecho desde antes del Encanto, se vive el tiempo no tiempo, se adentra en el tiempo mítico, esencial y ancestral, en el derecho mayor, la eterna convergencia del pasado y el futuro, instaurador y restaurador de la vida, de sus identidades”, cuestión que también se desarrolla en Suárez (2003) hilando una experiencia etnográfica, con la comunidad del cabildo Inga de Bogotá, a cerca del tiempo desde el mundo Inga y la narrativa que lo sostiene, demostrando cómo “se vive el tiempo no tiempo” entrelazado con la experiencia vital del territorio de origen.

Dicha palabra-mito recrea constantemente el territorio y por ende la vida del Inga, palabra “historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa”, por ello al decir está palabra-mito, se “empeña la vida misma, la palabra es la enseñanza, es la formación, es sentencia, es compromiso (Cabildo Inga de San Andrés, 2009. Pág. 31)”.

En el mismo sentido, refiriéndose a grupos Eperara Siapidaara de Nariño y Cauca, el Grupo de Estudios en Educación Indígena y Multicultural (GEIM), de la Universidad del Cauca, menciona: [la palabra] desde sus orígenes, [es] expresada a través de la socialización de sus concepciones y vivencias del mundo, que se van transmitiendo de generación en generación a través de espacios y tiempos. La educación y la socialización están orientadas a la formación del pensamiento y la cultura.

Pensamiento que está escrito en los ríos, en el cosmos, en las montañas y lugares sagrados y diariamente se enseña a través de la palabra en leyendas, mitos, rituales,

danzas y cantos. Y es en este momento cuando se comunica la importancia del territorio y su significado. Esos conocimientos que se aprenden en la formación son multiplicados en sus comunidades.

A partir de esta síntesis, podemos ver cómo a nivel del país los estudios sobre territorio desde una perspectiva sistémica y compleja, son amplios y diversos, especialmente desde el S.XX.

Para el caso de pueblos indígenas de la amazonia y piedemonte amazónico, aunque son abundantes los trabajos, pocos han sido desarrollados con el Pueblo Inga, pero algo muy particular es que así los trabajos no tengan como uno de sus propósitos abordar la cuestión del territorio, en todos los documentos revisados, siempre se hace alusión así sea someramente, a dicha categoría desde el pensamiento o cosmovisión Inga. Esto puede ser reflejo de la íntima relación que establecen ellos entre “el territorio y la vida misma”.

Otros trabajos que llaman la atención por las discusiones directas que plantean alrededor de las categorías lugar, espacio, paisaje, ambiente y territorio, son los trabajos de Ariza (2005) en donde desde un enfoque geográfico regional y etnoecológico, se hace una zonificación cultural y ambiental como insumo para el diseño de políticas y estrategias en el manejo de los territorios de las comunidades indígenas Sikuani, Piaroa, Piapoco, Curripaco y Puinave en las selvas del Matavén Colombiano. Se despliega un análisis de la categoría territorio en relación con las prácticas culturales, haciendo visibles los conocimientos locales como aporte estructural a las propuestas de intervención en sus territorios, entretejiendo dichas lecturas, con aportes desde el trabajo etnográfico, la ecología, la biología, la cartografía (incluida la social) y los sistemas de información geográfica.

Aedo (2008) desde una perspectiva etnológica y geográfica estudia algunos principios de la percepción del espacio y de la apropiación social del territorio, tomando el caso de Isluga (comunidad Aymara-Chile). Muestra algunas de las implicaciones intelectuales y prácticas de la producción social de la localidad, explorando cuatro factores: 1) La reconstrucción del lugar; 2) Los dispositivos de constitución ontológica del paisaje; 3) El problema del centro; 4) Los elementos de morfología social,

partiendo de esto analiza la manera en que se componen distintas escalas de apropiación del territorio y explicita cómo sobre la base de estos ejes se construye la geografía social de los Aymara de Isluga.

En la misma línea Giraldo (2010) y Córdoba (2006) analizan las categorías y las clasificaciones del territorio del Pueblo Iku y Wiwa (Sierra Nevada de Santa Marta) desde el marco de lo sagrado, para mostrar cómo “los sitios sagrados establecen un comportamiento social [determinan las relaciones de poder] y un sistema de relaciones donde se construye y se reconstruye la tradición (Córdoba, 2006, pág. 277)” y dan elementos para comprender cómo la violación de estos lugares sagrados, por ejemplo con la construcción de mega proyectos en la Sierra Nevada de Santa Marta, no solo afecta el equilibrio natural, sino también el sistema de conocimiento y gobierno propio de los pueblos indígenas serranos. Problematizando la priorización de la categoría “territorio geométrico” (reducido al espacio físico delimitado, estático, en donde lo primordial son las relaciones de poder, en términos de soberanía estatal) sobre la de territorio sagrado, de las comunidades indígenas del País, cuestión que se había pretendido superar desde las resoluciones de 1973 y 1995.

Aun cuando la Constitución de 1991, estipula que Colombia es nación «pluriétnica y multicultural», y establece el «ejercicio a la autoridad por parte de los indígenas según sus usos y costumbres», entre otros; el Estado desconoce el alcance de esta aseveración y pasa por alto el reconocimiento y respeto de dichas diferencias. En la actualidad el Estado colombiano sigue haciendo concesiones a entidades privadas de territorios que —según dichas comunidades— son parte de su territorio sagrado ancestral y específicamente corresponden a lugares sagrados reconocidos por el Estado en épocas anteriores (Giraldo, 2010, pág. 207).

Situaciones contemporáneas que generan gran controversia y polémica, no sólo en el país, sino a nivel de Latinoamérica y el mundo. Barabas (2008) haciendo referencia a las culturas indígenas de Oaxaca-México, presenta una síntesis reflexiva acerca de lo que tienen en común estas cosmovisiones indígenas contemporáneas y su anclaje en los procesos de construcción cultural del territorio. Destacando cómo “los lugares sagrados configuran una geografía simbólica y permiten trazar mapas de la territorialidad de cada grupo étnico”. A dichos lugares sagrados los denomina

santuarios “lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de articulación social intra e interétnica”.

Es así como se propone una relación directa entre la “geografía simbólica” y la constitución de algo que la autora refiere como “etno-territorio”, categoría que implica pensar en un grupo diferenciado lingüísticamente, con una historia y prácticas comunes y niveles de auto-reconocimiento locales o globales.

En este trabajo, otro aspecto a resaltar es la relación que establece entre los lugares sagrados con la intervención de los misioneros, de las prácticas religiosas de otros grupos, que han permeado de alguna manera las prácticas ancestrales de dichos grupos y que se reflejan en las formas actuales de recrear los etnoterritorios. Además el desarrollo que hace a propósito de la coexistencia o contigüidad en el espacio geográfico de las diferentes comunidades indígenas de Oaxaca, ya que aporta elementos de análisis en cuanto a cuestiones referidas a los límites, las fronteras y las prácticas de apropiación del espacio geográfico que se dan en dicha situación.

A manera de conclusión, el autor plantea que al identificar centros, fronteras y redes allí donde los santuarios, los mitos y los rituales nos los señalan, podemos trazar mapas de la geografía simbólica de los etnoterritorios. Aun cuando la construcción de la territorialidad es un proceso dinámico, los lugares sagrados emblemáticos muestran una gran profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de los espacios culturalmente significativos, que son los de la memoria y del paisaje vivido.

5. Trabajos sobre las dinámicas de construcción de territorio y territorialidades en el pueblo Inga, desde las categorías de memoria e identidad y memoria biocultural.

Por un lado se encuentra el trabajo de Zayda Moreno (2012)¹⁵, en donde presenta una lectura de las movilizaciones de los Inga desde sus lugares de origen a las ciudades, en este caso Bogotá, principalmente motivados por las actividades comerciales que realizan. Estableciendo relación directa entre sus prácticas de memoria e identidad con la posibilidad de configurar un ser Inga urbano y ser partícipes de procesos de poblamiento urbano y organización de circuitos migrantes, en Bogotá.

Esas formas de movilidad social y organización cultural de los Inga, se leen desde conceptos como la diáspora, basada en los postulados de James Clifford (1994, 2010) y Néstor García Canclini (2004), entretejidos con las prácticas de memoria e identidad, que la configuran; concluyendo que “la diáspora es un fenómeno de conexión y alianza para lograr estabilización comunitaria en la ciudad que se materializa por medio de unas prácticas de identidad y memoria que a su vez se configuran como un sistema de tácticas políticas y culturales de sobrevivencia en la ciudad” (Moreno, 2012. Pág. 84).

Para el caso de los Inga residentes en Bogotá, muestra como “cambiaron pero al mismo tiempo mantuvieron sus maneras de identificarse y pertenecer enfrentando los retos de la ciudad, se adaptaron a unos estilos de vida que nos hablan del posicionamiento multi e intercultural en una ciudad que habitan, practican y apropian, es el mantenimiento de la comunidad lejos de la tierra natal como resultado de la movilidad de sus miembros fuera de su lugar de origen. Algunas de las características son la conexión que mantienen con ese lugar, ya sea real o imaginario; la relación no exenta de conflicto que se establece con la sociedad receptora; su asentamiento en esos espacios por más de una generación; y el proceso de hibridación cultural por medio del nacimiento y consolidación de identificaciones en relación con el lugar de origen y con la sociedad receptora. De este modo, la diáspora configura una experiencia de

¹⁵ Trabajo de grado para optar al título de Magister en Estudios Sociales. Universidad Pedagógica Nacional. Línea de investigación Identidades, Memorias y Actores Sociales.

conexión en la dispersión (Clifford, 2010), que articula procesos de interacción, confrontación y adaptación entre sistemas socioculturales diversos”.

Por el otro se encuentran dos trabajos de grado realizados en el departamento de Biología de la Universidad Pedagógica Nacional¹⁶, en donde la categoría de memoria biocultural se pone en juego en el escenario de violencia en el cual, no solo los Inga de la BBC, se han visto inmersos; para el caso de estas investigaciones Jiménez (2014) & González, (2014) trabajan con los Inga del vecino departamento del Caquetá, en resguardos que colindan con los resguardos de la BBC, abordados en esta investigación.

Estas relaciones entre memoria biocultural y violencia, se ponen en juego desde la complejidad del territorio, la cultura, la identidad y su relación con la enseñanza de la Biología. Teniendo como principales discusiones las afectaciones que tiene la presencia de grupos armados y cultivos ilícitos para la activación de memoria biocultural, puesto que al no permitir que los Inga recorran su territorio ya sea por temor a campos minados o por “órdenes de los grupos armados, legales o ilegales” se aporta a que diferentes conocimientos asociados a los seres y existencias del territorio, a la dinámica general de *Nukanchipa Alpa Mama* se guarden, pues al no poder caminar su territorio, se pierde la posibilidad de recordar, de preguntar, de conversar.

Como menciona Jiménez (2014), es una necesidad imperante hablar, contar de las transformaciones que ha tenido el territorio Inga debido a las múltiples formas de violencia a las que han sido expuestos y que intrínsecamente afectan también sus modos culturales y construcción de identidades. Termina posicionado cómo desde la escuela y para su caso desde la enseñanza de la Biología, se puede dar paso a la reactivación de memoria biocultural, a la vez que a la construcción y renovación de conocimientos asociados a lo vivo y a la vida.

¹⁶ Trabajos de investigación de pregrado, dirigidos por mí, en el marco del ejercicio formativo de la Línea de investigación “Concepciones de la vida y de lo vivo en contextos culturalmente diversos”.

II. Tejiendo puentes para el cruce de mundos: referente metodológico

Esta investigación se desarrolla gracias a la experiencia de vida que he compartido como pedagoga en el proceso de construcción y ajustes al diseño e implementación del Proyecto y Modelo Etnoeducativo del pueblo Inga, en los departamentos de Caquetá, Cauca, Putumayo y Nariño, durante el periodo 2009-2012. En este tiempo he convivido con ellos y participado en procesos organizativos (conformación de la secretaria de educación indígena del Putumayo, de la mesa regional de educación indígena Inga), además de las mesas de educación adelantadas en Mocoa y Bogotá y el proceso de defensa de sus derechos en educación, en el Alto Putumayo, con la experiencia de organización de la escuela Indipaiaku (Inspección de San Andrés), esto por mencionar algunas actividades puntuales en las que los he acompañado.

Este recorrer me ha posibilitado establecer lazos de familiaridad con algunos integrantes de su pueblo, emparentar a través de los compadrazgos, distanciarme en ciertas situaciones que no comparto y reforzar mi interés por escudriñar las formas como ellos consolidan su relación con el espacio geográfico.

De esta experiencia de vida, quedan registros fotográficos, diarios de campo, dibujos, mapas... como recuerdo de lo vivido y compartido. Es así que al pensar en realizar la Maestría en estudios sociales, retomo esta experiencia e inicio la búsqueda de elementos de análisis que me puedan ofrecer los registros realizados. Esto sucede simultáneamente con la definición del objeto de estudio de esta investigación: el principio de vida “saber vivir ahí”.

Una vez definido esto, se da inicio a la profundización en ciertos conocimientos ubicados en los registros y que se necesita ampliar, para poder precisar la caracterización de dicho principio. Es así que en el periodo 2012-2013, se realizan visitas en los periodos de receso escolar en abril, mitad de año y diciembre, teniendo como objetivo ahondar en la información recogida, estos registros se hacen en los diarios de campo, entendidos como posibilidad de recoger y traer en un texto la palabra/vida/conocimiento, de traer el pensamiento a un punto -*Sugllapi Iui*

Churaspa-a manera de síntesis de un conocimiento recogido y construido en colectivo, que permita renovar memoria tanto del proceso como del conocimiento y, a su vez, contribuya a la construcción de otros significados alrededor de lo propuesto.

Es un ejercicio que se configura como un entramado de significaciones que son hiladas en diálogo con los Inga y las experiencias de vida compartidas. En este sentido, contiene sentimientos y sentidos asociados a la experiencia en campo, hay que reconocer que lo que se escribe en el diario de campo, lejos de ser una fiel copia de “las realidades estudiadas” se acerca más a dar cuenta de las percepciones que el investigador, desde su ser, intereses, enfoques teóricos, estados emocionales, logra plasmar en el papel; es decir, el ejercicio de escribir, como vía en la producción de conocimientos desde la academia, tampoco es un fin en sí mismo y corresponde a diversos intereses dependiendo el contexto desde el cual se desarrolle (Vasco, 2000).

Entendiendo también que “la construcción de conocimiento, la investigación, la ciencia, no son fines en sí mismos, sino que son medios, son instrumentos... y son instrumentos como dice Marx, para transformar el mundo” (Vasco, 2000), que como históricamente se ha visto en el país, o sirven para seguir dominando, o pueden ser empoderados por las comunidades y desde ellas mismas generar transformación.

En este sentido, la información recogida en los diarios de campo, expresan la manera como uno va percibiendo la relación social con la comunidad, en esa relación entre el investigador y el sujeto investigado, tiene un proceso de re-lectura y re-escritura, de tal forma que nos diga algo en relación con el principio “saber vivir ahí”, es decir con el interés de la investigación. Aclarando que aunque en principio todo es importante, debe haber una economía del uso de la información que se tiene y eso viene dado por la experticia, por la pericia del investigador, tiene que ver con la formación en investigación, es lo que permite la afinación en el uso de este instrumento y en el procesamiento de la información recogida en él.

Se ubican, como dice el profesor Arocha¹⁷, unos mojones, que permiten volver a leer los diarios con el sentido propuesto desde la investigación, el argumento se amplía en la medida de esas anotaciones en el diario de campo, en cosas que a uno le parecen interesantes o que le parece que no están, con el valor agregado de que para el caso de este texto, no se trató de recoger la información y luego venir a Bogotá a escribirla, porque es precisamente en el periodo 2012-2013, con las idas a campo, que se fue escribiendo el grueso del trabajo y aún hoy (en fase preparatoria a la sustentación) sigue retornando a través de llamadas, a preguntarle a la gente cómo explicar algunas cosas.

Lo anterior de ninguna manera plantea que la caracterización que en este trabajo se hace del principio “saber vivir ahí” sea una fiel expresión de lo que significa para los Inga, al contrario lo que aquí quiero mostrar es cómo a partir de una experiencia de vida, construyo una ruta metodológica para construir conocimientos y socializo una de las posibles formas de comprender lo que significa dicho principio para los Inga, precisamente entendiendo que como investigadora tengo unos intereses y una mirada particular de lo que es ser indígena en Colombia y atendiendo a que de la misma manera, los Inga se representan y se cuentan de acuerdo a unas condiciones materiales, de contexto.

“Cada día, más investigadores descubren que renunciar a su subjetividad, tratar de hacerlo, es renunciar a su creatividad, a su posibilidad de aportar positivamente al conocimiento, a derivar de él elementos para su realización personal, a hacer de él algo más que una profesión de la cual devengan sus medios de vida” (Vasco, 1980)

Estos debates aunque no son nuevos, han tenido aportes desde otras perspectivas como la de Geertz (1999), pero necesariamente nos ubican en la necesidad de asumir que somos sujetos, con intencionalidades y trayectos de vida, que puestos en juego con las de otros sujetos, amplían las perspectivas en la construcción de conocimientos, que por ejemplo para este caso, se realizan con la intencionalidad de aportar elementos para la defensa de la vida y dignidad de este pueblo.

¹⁷ Comentario realizado por el profesor Omar Garzón, en asesoría de tesis. Noviembre 6 de 2014.

En resumen este ejercicio de investigación, se propone ver más allá de lo aparente, en palabras de Bourdieu (1995) no caer en presentarla como un show, como un circo, no se trata de la propia valía del investigador. Se trata de mostrar las formas de comprensión de un asunto particular, exponerlo a debate, estar prestos a las dudas, inconvenientes e inseguridades que van surgiendo en la medida en que otros lo conocen y en el propio proceso de construcción. Es tomar un objeto de reflexión aparentemente insignificante y precisar, explicitar su importancia social. Por ejemplo el principio “saber vivir ahí”, ver las implicaciones políticas en el marco de las luchas de los pueblos indígenas en el país. La necesidad social de respetar su vida y dignidad, su derecho a vivir como ellos saben y han aprendido en cada uno de los espacios que habitan.

Teniendo en claro lo anterior, en este capítulo se recoge la propuesta metodológica de construcción de conocimientos, propuesta a partir de la experiencia de vida con los Inga; es otro hilo de la trama de este tejido que expresa la relación entre esos ires y venires de la macana por el tejido urdido, como posibilidad de desenvolver conocimientos/vida, planteando una ruta metodológica que comprende: el camino, caminar, *samaspa iachaikuspa* –descansando aprendemos-, proyectar el soñar y tejer puentes para el cruce de mundos.

El camino



Fotografía 4. Juan Pablo Becerra, recogiendo la malla. Río Fragua. BBC. Archivo personal, 2012.

En el periodo de receso escolar del mes de abril de 2013, aproveché para viajar a la Baja Bota Caucaña (BBC), mientras caminaba por sus montes, mientras disfrutaba de la pesca en el río Fragua, preguntaba sobre el significado que para los Inga tiene esa

expresión recurrente *saber vivir ahí*. Luego de una semana de aprehendizajes,¹⁸ decidí salir a visitar a Taita Paulino Mojombo, a la Floresta-Española.

Ya estaba la maleta lista y esperábamos a que el compadre Gerbacio alistara el motor. Estábamos en la hamaca y llegó la Nana (la hija mayor) a preguntarnos cómo podía resolver unos problemas de matemáticas que le habían dejado de tarea para las vacaciones. Una de las preguntas estaba relacionada con el tiempo... Después de darle vuelta a la cuestión, decidí ir en busca de un reloj, para así hacerme entender mejor. Me levanté de la hamaca, sin prestar mucha atención, lo cierto es que, pisé en falso y mi pierna siguió el camino de la gravedad, es decir, siguió derecho por el hueco que existe en el piso de la casa de Gerbacio, por falta de una tabla.

Saqué inmediatamente la pierna y pensé “no fue nada”. Traté de ponerme de pie, pero mi cuerpo estaba temblando. Rápidamente Carito, la comadre, preparó agua con árnica que Gerbacio había traído. Me dieron a tomar un sorbo y con el resto me lavaron la rodilla, quitando la piel levantada y tratando de que el morado no quedara tan grande. Por andar pensando en la premura de salir para donde Taita Paulino y en no quedar como una floja, dije que ya todo estaba bien, que nos podíamos ir, contrariando a los compadres quienes me decían que me tomara un tiempo más para recuperarme.

Así salimos, así seguí caminando... Y, así mismo, un mes después, me encontraba en un hospital, en Bogotá, pues el golpe fue tan fuerte que me generó un esguince de rodilla y otro de tobillo. Bueno, la verdad, no solamente fue el golpe sino también el hecho de no haber reposado y el esfuerzo que realizaba al caminar, el que complicó un poco mi recuperación, tanto así que estuve hasta el mes de septiembre, esperando para volver a caminar.

Esos cinco meses, mientras aguardaba mi recuperación, tuve la posibilidad de comprender eso que en algún momento Aida Lucía había explicado sobre los *samai*

¹⁸ A diferencia del término aprender, que puede significar apropiar como colección o adición de información, el término aprehender, hace referencia a apropiar desentrañando, rebuscando, escudriñando, yendo más allá de lo aparente (Pueblo Inga-Ministerio de Educación Nacional, 2012. Pág. 107).

tambukuna –lugares de descanso-. Esos llamados que la vida misma nos da para que hagamos un alto por un momento; para mirar lo recorrido y proyectar lo que aún nos falta por caminar. Para los Inga, al igual que para los Orientales, los golpes o enfermedades relacionadas con las extremidades inferiores, es un llamado a parar, a la quietud, a moverse sobre sí mismo. Y fue precisamente, en ese afán por no detenerme, lo que me obligó a parar cinco meses. A repensar el camino y reorganizar el andar, tanto de la investigación, como de la vida misma.

Recordando esta experiencia y tejiendo relación con las implicaciones de conocer desde el mundo Inga, quiero introducir la reflexión metodológica que en el desarrollo de esta investigación se ha venido tramando. Tiene que ver con “caminar”, “descansar”, “proyectar el soñar” y “hacer puentes para el cruce de mundos”.

Caminar



Fotografía 5. Recorriendo el territorio. Bajo Putumayo. Archivo personal. 2010.

La vida son caminos de conocimiento –*iachai ñambikuna*- que a medida que se transitan posibilitan aprehender; por ello los Inga (2012) proponen que recorrer *Nukanchipa Alpa Mama* –nuestro territorio- es la actividad que estructura este proceso, pues allí está “escrita la historia”... el saber. La estrategia para andar estos *-iachai ñambikuna-*, es *nukanchipa iuiaita maskasunchi* -buscar más allá de lo aparente, buscar conocimiento-, y en esa búsqueda ir tejiendo un texto de sentidos y significados que permitan hacer lecturas de realidad, teniendo como referentes la cultura propia y el

diálogo con otros conocimientos y culturas, haciendo y recibiendo aportes que posibiliten la vida digna.

Dichas lecturas solo son posibles en la medida en que se tengan experiencias, que se camine y desde allí se dialogue, se intercambien ideas, se renueven alianzas entre las distintas comunidades, memoria histórica, prácticas y que se utilice el idioma en la activación de distintas maneras de “nombrar lugares, eventos y objetos, que se han venido refundiendo con y en el uso del castellano” y por ende restan elementos de comprensión desde la cosmovisión (Pueblo Inga, 2012).

En este caminar con los Inga hemos transitado caminos, en donde la posibilidad de conversar amplía los debates frente a lo que en este documento presento, además aporta en sus dinámicas de relación con el Estado. Uno de los trayectos en el que siento mayor aporte en términos de mi acercamiento a algunas de sus maneras de comprender eso del “saber vivir ahí”, es el acompañamiento en los procesos de denuncia y petición del respeto a sus derechos en educación, pues es desde la resistencia y la lucha, hombro a hombro, como se han venido afianzando lazos y posibilidades de preguntar y vivenciar conocimientos/vida¹⁹.

Los aprehendizajes en este escenario van en el sentido de poder vivenciar qué es eso de tejer puentes para el cruce de mundos, cómo es necesario volver a la palabra de los que ya han vivido para recrear elementos y encontrar argumentos que de otra manera no están a la mano. Cómo la lectura y escritura alfabética, no son fines en sí mismos, ofrecen la posibilidad de empoderamiento por parte de las comunidades para sus luchas, como en el caso de la elaboración conjunta de derechos de petición para la consolidación de sus escuelas.

Estar en el territorio, me lleva a vivir que es eso de: “La superación del tratamiento de los otros como incapaces de inteligir o meros informantes de datos”, es decir, de no

¹⁹ Desde el 2009 he venido participando cuando las autoridades Inga así lo determinan, en procesos de construcción de derechos de petición y tutelas, reclamando sus derechos en el ámbito educativo. También los he acompañado como relatora en la mesa de educación del Putumayo, en el año 2012 y en la regional amazónica en el 2013. Esto se ha dado por la amistad construida con ellos, no necesariamente media un pago por “mis servicios profesionales”.

entender el trabajo de campo como una etapa más de la investigación y el escribir como el proceso en el cual esos datos recogidos en el diario de campo se convierten en “materias primas que solo pueden ser transformadas en finos artículos suntuarios o de consumo por máquinas, cerebros, categorías y métodos propios de los científicos e institutos de investigación” (Vasco, 2000). Porque estando sentada, escuchándolos y escribiendo con ellos dictando o preguntando sobre lo que va quedando en el computador, es un giro, los convierte en interpeladores e interpelados dentro del proceso. Esta situación me lleva a contar con don Eusebio, con el Taita Paulino y sus familias para la escritura de este texto, para la construcción de esos párrafos densos, que no puedo inteligir tan fácilmente.

Me ayuda también a pensar cómo investigar se puede convertir en “mirar más allá de lo aparente” en tanto se pueden aportar elementos de análisis, argumentos que aporten al diseño e implementación de estrategias para la actuación sobre realidades que se tornan problemáticas, como el escenario de violencia que afronta la BBC. A no olvidar que están presente todo el tiempo presentes intereses y trayectos de vida, que no se dejan a un lado tan fácilmente, que son también los que nos cuestionan a medida que avanzamos. Por ejemplo, en el tema de la utilización de los recursos que llegan para los proyectos de las comunidades en la BBC, de eso tome distancia, porque termine entendiendo que esas lógicas institucionales, terminan instrumentalizándolos a ellos y por esa vía a los profesionales que apoyamos en ciertos momentos los procesos.



Fotografía 6. Mama Margarita Jacanamijoy, Taita Pacho Tisoy (médicos tradicionales) y su hijo Andrés. Carnavales de blancos y negros. Valle del Sibundoy. Alto Putumayo. Archivo personal. 2012.

Otro de los trayectos ha sido ser partícipe del *Atún Puncha*, *Kusikui Puncha* o *Wata Puncha* -Día grande del perdón y la reconciliación-, vivenciado como uno de los “lenguajes que recreamos en el territorio desde los procesos socializadores de la cultura” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2012. Pág. 122). Es hacer camino desde el cruce de nuestros pasos en el territorio, es decir desde encontrarnos en diferentes escenarios, donde las circunstancias también permiten ver cómo ellos viven ahí, por ejemplo cuando participe en un Atun Puncha en la vereda Muchivioy, me di cuenta como “así esté cansada, hay que seguir bailando, porque nadie se acuesta, nadie lo lleva a uno hasta la casa a descansar, todos estamos en fiesta” (diario de campo, febrero de 2012), es expresión de las formas de agradecerle a Nukanchipa Alpa Mama, por todo lo recibido.

Desde el compartir la chichita –asua- y el mote –maíz blanco pelado con legía-, pues es en el alimento donde también se da vida, al compartir la cosecha hay expresión de la reciprocidad, así como se recibe, se da. Desde los abrazos y ortigazos, pues por ejemplo en este día de celebración, se pueden transgredir las normas... “ortigar es jugar, es estar bien, igual que un abrazo”, me explica don Eusebio Becerra. Desde la danza y los versos, porque son expresión en su idioma de las formas de relacionarse y entender el territorio, “los que hablamos en Inga, podemos hacer versos... versiar es traer a ese momento del canto experiencias de vida que nos han tocado vivir, es expresar en con palabras sentidas, la vida que uno ha tenido que vivir durante todo un año, por eso uno a

veces termina llorando, por la tristeza que trae el recuerdo... pero lo bueno es también la añoranza de que al reencontrarse con el paisano, le da a uno fuerzas, le dice que no solo a uno le pasaron esas cosas, que él también ha sufrido, pero que ahora en carnaval estamos nuevamente juntos, para cantar, versiar y celebrar. Brindar con chicha y compartir comida, de eso mismo que a chagra da, de eso mismo que con tanto esfuerzo se ha cultivado y cosechado” (Comunicación personal con don Eusebio Becerra, 10 de noviembre de 2014).

Desde el encuentro y desencuentro con lo afín y lo complementario, se encuentran las mujeres con los hombres, los niños con los jóvenes, son encuentros intergeneracionales. Son encuentros con las otras formas de ser Inga (del Alto Putumayo con los del Bajo, por ejemplo), se llevan regalos de cada una de sus zonas (los del Alto Putumayo cargan chumbes, los del bajo cargan medicinas), se encuentran y complementan también en el uso de las formas particulares de hablar el Inga, de acuerdo a su ubicación, pero al fin se entienden, se sienten en familia. Es una de las manifestaciones de su pensamiento, de su cosmovisión, otra de las formas de amarrarse al territorio, de identificar el centro, el *kosko-ombligo*-. Es decir de volver a la cuna, donde está la medicina, donde está el idioma, donde está el conocimiento asociado a la posibilidad de cultivar, de tejer, de cocinar, de vender, de intercambiar medicinas, productos, de recrear desde sus casas ordenes sociales, formas de ser y hacer en el territorio.

De ser abrigados por el calor del fuego de la *tulpa* –fogón-, por las palabras que alrededor del fogón se dicen, se cantan, por los consejos que allí los abuelos y abuelas dan a sus nietos, a sus hijos, por esas recomendaciones que pueden orientar la toma de decisiones, por los ánimos para continuar transitando por los *iachai ñambikuna* – caminos de conocimiento- en búsqueda del amanecer de la palabra de conocimiento, que les permita la vida buena.

Esto nos recuerda que para hablar del “saber vivir ahí” debemos caminar. Caminando se aprehende, se construye conocimiento²⁰. Estos recorridos deben ser en compañía de mayores y sabedores y orientados por rutas de trabajo construidas con ellos, pues son

²⁰ “... Conocer no es sólo captar en la mente sino también, y principalmente, con el cuerpo...” (Bravo, 2009. Pág. 89). Para ampliar información sobre caminar para conocer, ver Vasco (2002).

quienes saben cómo curar el tiempo (negociar con los seres y existencias del territorio para poderlo transitar sin peligro de picadura de culebra, sin que se pierdan, que haga buen tiempo), son quienes conocen por dónde se puede ir, cuánto tiempo nos gastamos, qué necesitamos, etc.

Estos recorridos además están orientados por:

- La ceremonia de *Ambiwaska*²¹, “la cual es la base espiritual y física para la apertura de los caminos, desde miradas interiores, individuales y colectivas; a manera de espejo que nos refleja lo vivido como ideal a alcanzar; como proyección que cohesiona y prepara para andar espiritual y físicamente los *iachai ñambikuna* o caminos de conocimiento...” (Pueblo Inga, 2012. Pág. 38). La participación en estas ceremonias es el eje que estructura toda la investigación y permite profundizar en ciertos conocimientos que aquí se presentan. Por ejemplo, para la participación de estas ceremonias, se llevan preguntas puntuales sobre en cuáles capítulos desarrollar la tesis, las características del principio saber vivir ahí, las relaciones entre ellos y actores armados, la pertinencia o no de trabajar sobre este principio.

Son espacios rituales, presididos por los taitas, quienes con sus conocimientos de la medicina tradicional preparan los caminos, dan apertura al conocer. Dan consejo sobre las posibles acciones a realizar, sobre las decisiones a tomar.

- El uso del idioma Inga y la oralidad, puesto que “en especial nuestros mayores [mayor o mayora es una expresión utilizada por los Inga para referenciar a una persona que sabe porque ha recorrido, porque ha vivido, es una persona de conocimiento que puede dar un consejo, que tiene palabra y pensamiento para saber ver, para saber prevenir, para orientar o discutir], *sinchikuna*, *iachagkuna* o *mamakuna* [–médicos tradicionales–], poseen el don de la palabra hablada, con ella hemos transmitido nuestra cultura y no nos atrevemos a escribirla [haciendo uso de fonemas], la tejemos a diario, en todas nuestras actividades...” (Pueblo Inga, 2012. Pág. 49). Este principio se contextualiza en esta investigación

²¹ Para ampliar información sobre la estructura, contenido y análisis de una ceremonia de *Ambiwaska*, ver: Garzón, O. 2004.

teniendo en cuenta que las conversaciones sostenidas con los mayores Inga de la BBC, fueron en su mayor parte en su idioma; con la colaboración de Inga hablantes de la comunidad se hacen las interpretaciones que ellos consideran pertinentes.

A nivel del país se estima que 7.090 personas son hablantes del Inga²², lo cual evidencia el [alto] grado de riesgo de extinción de este idioma. Los hombres representan la minoría en este indicador, según la información recopilada en el proceso de elaboración del plan de salvaguarda étnica (2013). Este dato es preocupante puesto que cada día más se corre el riesgo de dejar de usar esta lengua y con ello perder o refundir los significados y cosmovisión que orientan su relación con el territorio y en general la vida. Esta situación se da aun cuando hay esfuerzos en este momento, desde los procesos de etnoeducación, por fortalecer el uso del idioma:

“por ello hay que privilegiarlo [el uso del idioma] dentro de los procesos de construcción de conocimiento y propiciar acercamientos generacionales como estrategia para el uso del idioma y por esa vía fortalecer la identidad y la cultura propia, sin desconocer que este fortalecimiento está a la vez relacionado con la apropiación de otros idiomas” (Pueblo Inga-MEN, 2013. Pág. 13).

Esto no es suficiente, puesto que no se trata de una indicación o sugerencia, el aprendizaje de un idioma implica el conjunto de actividades desde la cotidianidad que pueden dar espacio a su uso y circulación en la comunidad. Esto para el caso de la BBC es un gran derrotero, pues la mayor parte de la comunidad no se comunica en su idioma, esto lo atribuyen al impacto de la presencia de misioneros en la zona, a la obligatoriedad con la que se impuso el envío de los hijos a los internados y la consecuente castellanización y ridiculización del uso del idioma propio.

²² “Según la información emitida por la ONG “Etnias de Colombia” el número de indígenas miembros de la comunidad Inga en el país es de unas 19.079 personas. Esta cifra varía para el “Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario” que ha establecido que “La población Inga ocupa el quinto lugar en cuanto a número de habitantes entre los grupos étnicos colombianos ” y la calcula en aproximadamente 22.000 personas” (Moreno, 2012).

Discriminación que aún hoy pervive (Rubiela Mojomboy. Diario de campo, diciembre de 2013).

En el contexto de esta investigación, es pues importante retomar el idioma, pues es con los mayores y mayores de la comunidad, con los que más se dialoga sobre lo que caracteriza ese principio de saber vivir ahí y son precisamente ellos quienes más se comunican en su idioma. Hay pocos jóvenes que lo entienden y más contados aún que lo hablan.

Dentro de estos jóvenes están Juan Pablo Becerra Peña, uno de los hijos de don Eusebio, quien lo entiende y a regañadientes lo habla. Y no lo habla, porque dice que “le da pena que lo reprendan los abuelos, que ellos como si saben hablar bien, lo regañan en público por pronunciarlo mal”. “Estas personas [los mayores] son, por decirlo de alguna manera, depositarios de una tradición que aboga por la conservación y el buen uso de su lengua” (Garzón, 2004. Pág. 29).

Además comenta que “los mayores saben un Inga más complicado, que ellos como no utilizan palabras Inga castellanizadas [por ejemplo ginti, haciendo referencia a gente] es más difícil entenderlo” (Comunicación personal. Juan Pablo Becerra Peña). “Desde los estudios sociolingüísticos sabemos que esto corresponde más a una actitud lingüística negativa de los hablantes hacía su lengua que a que la lengua sea realmente de difícil aprendizaje” (Moreno (1998) en Garzón, 2004. Pág. 29).

Ante el problema que representa la incorporación de palabras en castellano al idioma Inga (pues se pierden palabras, es decir, formas de decir el mundo desde su cosmovisión), los Inga del Alto Putumayo le han propuesto a su pueblo, retomar las palabras que no sepan pronunciar en Inga o las ya castellanizadas, del quichua, por su cercanía lingüística, comenta Lizbeth Jacanamijoy.

Si miramos el contexto del resguardo Inga San Rafael, de donde son Don Eusebio y su familia, al no contar con el servicio de energía eléctrica, el

medio de información es el radio de pilas, el cual coge señal de emisoras que aunque en nominación son de carácter comunitario, como “radio *waira*”, dial 104.7 FM (de Mocoa) y “Piamonte stereo”, dial 88.4 FM (Municipio de Piamonte), la parrilla de programación es comercial y no cuenta con programas, por ejemplo, emitidos en los idiomas de la región, ni con contenidos pertinentes al contexto. De la parrilla de programación de estas emisoras, lo único que a veces se emite son jingles o spot radiales en Inga u otro idioma de la zona, siendo este otro elemento que deja pasar desapercibido la importancia o no de hablar su idioma.

Directamente en la BBC, desde mi tiempo de recorrido con ellos, no logro ubicar acciones que aporten a fortalecer este aspecto. Empezando porque los docentes de las escuelas, no son Inga hablantes y aún está en proyectos implementar una propuesta de educación que atienda a sus particularidades culturales y contextuales; los jóvenes sienten pena de hablarlo (muy pocos lo entienden, sobre todo lo hacen quienes aún conviven cerca o en la misma casa de los abuelos); en las reuniones de la Asociación de cabildos indígenas de la BBC –*Atunkunapa Alpa*-, no se habla en idioma, precisamente porque la mayor parte de la comunidad participante no lo hace, inclusive en prácticas rituales como las ceremonias de *Ambiwaska* o la participación en el *Kalusturinda* o *Atun puncha*, no es tan frecuente el uso del idioma... se nota un gran esfuerzo por cantar algunos versos en Inga, pero realmente allí no se encuentra fortaleza.

Es llamativo encontrar por ejemplo, en el plan de salvaguarda (2013), que el elemento de reactivación del uso del idioma, no está identificado como una prioridad para su territorio. En general son muy reducidos los escenarios y espacios donde realmente circula el idioma, creo que el que habría que destacar, es el escenario de la *tulpa* –fogón-, alrededor del cual por lo menos se logra escuchar el uso del idioma por parte de los abuelos y abuelas, así las generaciones más jóvenes interactúen hablando en castellano.

Este es un espacio de preparación de alimentos, no solo para mantener el cuerpo físico, sino también para avivar elementos de la cultura, como sus recetas, las formas en que se relacionan con los seres y existencias del territorio (historias de cacería, de problemas con los vecinos, de noticias de la comunidad, del pueblo Inga, de la familia, de los taitas o médicos tradicionales), en general es un espacio de encuentro, de confrontación, de búsqueda de soluciones ante problemas cotidianos, es la posibilidad de renovar memoria de sus historias, de sus intereses... también allí es el espacio para el encuentro con elementos de los otros, como la inclusión en su dieta, de ciertos alimentos o formas de prepararlos, el hecho de que la radio este en la cocina, también es una ventana para escuchar otras músicas, recibir informaciones de otros contextos o del mismo, pero desde la perspectiva de quienes realizan los programas.

En fin, propondría que el escenario de la *tulpa* es una potencia en tanto lo que puede llegar a significar para los habitantes de la BBC, para construir argumentos y elementos de análisis frente a sus condiciones y posibilidades de vida. Pero también es potente en la medida en que es un espacio para preparar remedios, para curar enfermedades, para calmar ánimos en una situación de confrontamiento, para organizar el itinerario del siguiente día, para planear los trabajos en la chagra, los del resguardo, las salidas a Piamonte para gestionar cuestiones del cabildo, del resguardo, de la asociación. Es un espacio, a mi consideración, de posible investigación, de búsqueda de otros sentidos para fortalecerse culturalmente.

Para cerrar quiero hacer énfasis que los datos aquí presentados, son apreciaciones que surgen del corto tiempo de vivencia con ellos y de ninguna manera pretenden ser un análisis totalizador y reduccionista. Al contrario queda la invitación para ahondar en este tipo de estudios, que implican elementos sociolingüísticos, faltos en este territorio, que aporten en la comprensión de sus dinámicas de uso del idioma y brinden elementos de análisis sobre su importancia en la construcción y consolidación de

formas de relacionarse con el territorio, de expresar esas formas cómo se vive en un lugar, como la gente Inga se enseña a vivir ahí.

De manera general estos elementos (las ceremonias rituales, el idioma, la oralidad, la actividad del tejido (que se desarrolla en el siguiente capítulo), la *tulpa* –fogón-) “aportan al desarrollo del pensamiento ancestral a través de la construcción de imaginarios colectivos y representaciones simbólicas, con miradas más allá de lo aparente, facilitando los procesos de aprehendizaje y construcción de conocimiento. Diríamos que la investigación sin estas guías de pensamiento se quedan en lo superficial” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional , 2012. Pág. 86).

***Samaspa iachaikuspa* –descansando aprendemos-**

Con la expresión *Samai tambukuna*, se refieren los Inga a esos lugares para descansar, para estar *samai* –quieto, en equilibrio, estar bien, para mirar el camino recorrido y lo que falta por andar sobre lo ya andado, es decir, caminando hacia ese atrás, que se convierte en el proyectar. Esos *samai tambukuna* en el territorio se encuentran por los *rukuñambikuna* –caminos viejos, rutas de conexión entre los distintos lugares del territorio- y en la vida -como en el ejemplo de mi caída-, se encuentran dispersos en los trayectos, pero es importante saber ubicarlos y escuchar su llamado.

Así como lo mencionan en el Modelo Etnoeducativo Inga (2012), son oportunidades también para evaluar cómo se está caminando, qué se ha conseguido, qué hace falta y qué nuevas cosas aparecen. Es tiempo para sentir-se conocimiento, para desenvolver y envolver, para pasar la macana por el tejido de la vida (este aspecto de profundiza en el siguiente capítulo) y así con cada ir y venir, complejizar la trama, dar color y textura al tejido.

Metodológicamente, esto implica que en el desarrollo de esta investigación existan momentos de descanso, que se convierten en posibilidad de seguir aprehendiendo. Al iniciar la maestría en el año 2011, se comienza un camino que ha estado lleno de

descansos, pero que solo con la caída, el dolor del pie y de la rodilla, y la posterior recuperación, fueron comprendidos. Fueron comprendidos esos llamados que decían: hasta un punto y no más, y los cuales no podía escuchar. Así mismo, soñé recientemente esos llamados que me decían que: “los conocimientos profundos no pueden ir escritos en el papel, pues ellos se escriben en la vida”, hasta este punto y no más.

Que en esos *samai tambukuna* se dio la posibilidad de dialogar nuevamente con Taita Paulino, con la Mama Margarita Jacanamijoy²³, con Don Eusebio, con Merceditas, con Aida Lucía y los demás Inga que hacen posible este trabajo, sobre los conocimientos recogidos y sus posibles comprensiones (cosechas). De invitar a ese colibrí a danzar con las palabras-sentimientos recogidos, suscitados, anidados en las tripas, de volver a conversar con el profesor Omar y enredar sus cosechas con las mías.

En términos de la construcción de comprensiones a propósito del saber vivir ahí, también implica que para estar ahí se deben tener esos momentos de descanso, los cuales se potencializan como otra oportunidad de “ver más allá de lo aparente”. Como en la historia de la caída, no se trataba solamente del raspón, no era solo cuestión de alterar el itinerario, llamaba a repensar sobre mi lugar, mis condiciones como persona y como investigadora. Sobre la urgencia de cerrar ciclos y proyectar otras acciones en el contexto.

Proyectar el soñar

El encuentro alrededor de la *tulpa* –fogón- en la mañana o al anochecer. La participación en la ceremonia de *Ambiwaska*, los consejos a la madrugada (consejos que los abuelos y abuelas consideran pertinentes hacer, por ejemplo si se ha cometido una falta o para orientar una acción concreta), las *mingakuna* –trabajos colectivos-, las curaciones –preparación espiritual mediante cantos, rezos, bebidas o baños, realizadas por los *iachagkuna* -médicos tradicionales-, las conversaciones mientras se recorre el

²³ Sinchi mama del Alto Putumayo, vereda Vichoy.

territorio o se trabaja, son la invitación a encontrarse en la palabra y desde allí tejerse en acciones que impacten en el territorio.

Conversar alrededor de la *tulpa* sobre lo que hemos soñado, sobre lo que nos pasó durante la jornada de trabajo o durante el recorrido hasta la casa, se convierte en una de las vías para reflexionar sobre los hechos y poder orientar las acciones que vienen. Proyectar el soñar implica clarificar rutas y trayectos de desplazamiento, identificar hacia dónde seguir y en qué condiciones, va de la mano de los *samai tambukuna*. En esta investigación, proyectar el soñar es la definición de las características de la noción “saber vivir ahí”, poder relacionarlas además con principios de la filosofía andina (correspondencia, relacionalidad y complementariedad) y aclarar que es una noción ligada a la de territorio, a la necesidad de caracterizarse para mostrar que se es indio, pero además a la necesidad de no dejarse desaparecer del país. Es una manera de autodeterminación, de ejercicios de identidad, es una estrategia de sobrevivencia... esas condiciones que genera la constituyente del 91, hacen que el discurso del indio exprese unos principios de arraigo cultural, dentro de ellos el idioma, las formas de relacionarse con el territorio, su organización social, luchando por un espacio de participación en la toma de decisiones sobre sus propios destinos, sobre las políticas que se generan para su gobernanza.

Caminar, descansar y proyectar el soñar, se entretajan en una acción transversal en esta investigación: crear puentes para cruzar –*chakai*- formas de comprensión de mundo, de lo que significa para los Inga la expresión saber vivir ahí. Esta acción tiene como referente cosmogónico la *chakana* –cruz de los andes-, entendida como posibilidad de ir y venir, que como expliqué anteriormente, se convierte en una estrategia para desenvolver conocimientos. Estrategia que abarca la planeación de la cotidianidad, de la vida, del año, es el ciclo de la vida puesto en acción.

Esta estrategia de crear puentes para cruzar, en primer lugar se caracteriza por materializar el principio de relacionalidad, característico de la filosofía andina, que no trata de una relacionalidad reduccionista: “el todo en la filosofía andina no contradice las partes, sino las constituye, es un *totum concretum*. La primordialidad de la estructura

relacional no se entiende en sentido metafísico, ni cronológico, sino axiológico y vivencial” (Esterman, 1998. Pág 114-115).

Ejemplo de esto, en el contexto de esta ruta metodológica, es la necesidad de ir y venir en las distintas explicaciones que se da a un evento, para construir conocimiento sobre él. Se materializa en el ejercicio del tejido, en donde la idea es cruzar hebras, hilos, que expresan al final, una trama particular, gracias a esos movimientos. Es otra de las formas de explicar la importancia de ir y venir entre las culturas, entre las diversas formas de ser y leer el mundo. En segundo lugar, entender que implica gran variedad de “formas extra-lógicas: reciprocidad, complementariedad y correspondencia, en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos” (Esterman, 1998. Pág 114-115). Dicha relacionalidad, se desagrega y manifiesta en tres principios derivados, de acuerdo a la relacionalidad que está en juego:

- **Principio de correspondencia**, donde es indispensable la bidireccionalidad, es la manifestación de lo macro con lo micro, cercano a planteamientos pitagóricos ‘tal en lo grande, tal en lo pequeño’. La realidad cósmica de hannaq pacha – mundo de arriba, las esferas celestes- se corresponde con kay pacha -el mundo horizontal- y el ukhu pacha –el mundo de abajo, infraterrenal-. Retomemos el ejemplo, en cuanto a la arquitectura del mundo incaico (citado en el siguiente capítulo), es en resumen el reflejo del mundo de arriba en el mundo horizontal.

Las casas andinas del campo, reflejan en su construcción de una manera simbólica (como microcosmos) el orden cósmico: existe una correspondencia y complementariedad entre techo y suelo, sol y fuego, día y noche, varón y mujer. En el techamiento, los parientes del novio aportan la madera para el lado derecho (visto desde la casa) que da al Sur (masculino), y los parientes de la novia aportan la madera para el lado izquierdo que da al Norte (femenino). La puerta da al Este, a la salida del sol, y es una chakana importante, sobre todo entre la atemporalidad (en la casa) y el tiempo (fuera de la casa).

Cómo aclara Aida Lucía Jacanamijoy, “es el tiempo, la medida como tal cronológico [orden temporal y espacial de los acontecimientos], cuántas horas, cuántas lunas, y en qué direcciones, quiénes van... todo tiene una función que

cumplir, es la representación del complemento entre ser humano y naturaleza, cosmos...”.

- **Principio de complementariedad**, es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad, enfatiza la inclusión de los opuestos complementarios en un todo, completo, integral. Este principio se manifiesta a todo nivel y en todos los ámbitos de la vida. Por ejemplo, cuando los Inga hablan de cómo los tratamientos para las enfermedades relacionadas con el frío se encuentran en lugares cálidos, como la selva. O al contrario cuando alguien enferma por exceso de calor en su cuerpo, necesita plantas que se encuentran en el páramo (zona fría). Otro ejemplo de este principio, es la alusión a cómo contrario a lo que impuso la concepción judeo-cristiana entre la distinción bueno/malo, para ellos el *runa* –persona andina- es la unidad entre el bien y el mal, no hay persona buena o mala, solo hay una desarmonización. Eso significa también enfermar, desequilibrio entre sus partes constitutivas, por ello, cuando alguien es curado, es lo mismo a decir que está nuevamente en armonía.
- **Principio de reciprocidad**, se expresa a nivel pragmático y ético; a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio se refleja en todo, no se reduce a las interacciones humanas, refleja un rasgo importante de la filosofía andina: la ética no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas.

La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte. Todo tiene un deber ser, una correspondencia, no en vano se dice nada es gratis, toda deuda se paga, o todo lo que hagas se compensa, explica Aida Lucía Jacanamijoy. En este sentido, por ejemplo al cultivar y cuidar de la chagra, ella misma estará en reciprocidad con la persona, cuidándolo... por ello las plantas curan, cuidan, pero así mismo la persona las debe cuidar. Y en el mismo sentido, para conocer hay que caminar, recorrer el territorio, de la misma manera en que se recorra y de los comportamientos durante los recorridos, así mismo se da apertura al conocer.

Estos principios que caracterizan el pensamiento andino y que en este momento se traen a colación para caracterizar las formas en las cuales se pueden hacer chakanas en el proceso de construcción de conocimiento, en los otros capítulos se profundizan y ejemplifican desde la perspectiva de su relación con el principio “saber vivir ahí”. Esto porque es transversal en la propuesta de este trabajo, leer las formas como viven los Inga, desde la perspectiva de la filosofía andina, retomando las conexiones históricas entre los Inga y los Inca del Perú, resaltando las permanencias culturales y también elementos que aparecen en el marco de explicación de lo que significa esa noción de “saber vivir ahí” como expresión del territorio. .

III. Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata –llevando y trayendo la palabra-



Fotografía 7. A la derecha Taita Paulino Mojomboy. Al lado su hijo Taita Oscar, seguidor de la medicina tradicional. Puerto Limón, Bajo Putumayo. Archivo personal. 2009.

Es un capítulo donde amanece la palabra contándonos algunas características del principio de vida Inga “saber vivir ahí”, transitando y tejiendo con las palabras de conocimiento de ellos y las mías. Nuevamente se hace referencia a un ir y venir, en símil con el paso de la macana por el tejido urdido, con la construcción de puentes que permitan esa interacción con lo otro y con los otros, posibilitando el desenvolvimiento de conocimientos.

Siguiendo esta lógica, uno de los hilos de este tejido es la aproximación a la comprensión de lo que significa conocer desde el mundo Inga, partiendo de la expresión *conocer es vivir*, poniendo sobre la mesa sus implicaciones en términos del proceso de esta investigación y en relación con las características del principio “saber vivir ahí”, centrando la atención específicamente en el debate entre conocer y ser, las formas de conocer, los tiempos en los que se conoce y la estrategia del tejido, como estructurante

en dicho proceso.

Otro de los hilos es la presentación a partir de un relato, de algunas características de ese principio de vida Inga, cuya intención es envolver al lector en la experiencia, en el tránsito por los caminos de conocimiento que dan apertura a posibles formas de interpretación de ese principio de vida que en ellos está aflorando a cada instante, con cada acción.

Para ello, metodológicamente la ruta escogida es la construcción de un texto a partir de la superposición de relatos recogidos en la experiencia y en el diario de campo, durante el periodo comprendido entre el 26 de mayo de 2009 y el 17 de enero de 2014.

Ejercicio que Orlando Fals Borda, en el prólogo al texto Siguiendo el corte: relatos de guerras y de tierras, de Alfredo Molano (2006), denomina *imputación*, técnica que implica escoger información, sumarla o juntarla y adscribirla a un personaje clave que uno mismo puede bautizar (en este caso María).

Esto implica la recreación de distintos escenarios y acciones, cuyo hilo conductor es el relato de alguna parte de la cotidianidad de la vida de los Inga con los que he compartido. Es un viaje por distintos lugares del territorio de la mano de María, su familia y conocidos, narrado en primera persona pues para comenzar a entender al otro (en todos los sentidos) es necesario comenzar a entenderse uno mismo, preguntarse y responderse en la inmensa posibilidad de conocimiento que ofrece el recorrer.

Lo que presento es otra de las formas de hacer puentes para ese cruce de mundos, que implica necesariamente la parte vivencial, la expresión desde el sentir y soñar, pero además la opción de proponer posibilidades de escritura en campos como la investigación social, sin necesidad de traslapar las interpretaciones de quien escribe con las voces y vivencias de su inspiración.

No es un debate nuevo para la antropología o para la investigación social en general, es casi que un inevitable cuestionamiento cuando se trata de pensar y describir al otro, de producir conocimiento sobre el otro y lo otro. Es una cuestión epistemológica que

incluye preguntas por las implicaciones políticas que tiene el conocimiento que se construye del otro, lo que se dice de él, lo que es el otro y lo que es quien investiga.

Una pregunta por las relaciones de poder que se tejen en el encuentro con el otro, pero además por esas que se han construido históricamente entre la sociedad a la que pertenece el investigador y la sociedad estudiada. Relaciones de poder que pasan por unas prácticas y formas particulares de estar con el otro y de hablar y escribir de este. Es en esta búsqueda de sentidos para hablar del otro, que la propuesta metodológica para abordar los relatos recogidos en la experiencia con los Inga apunta a la diversidad de voces, aun cuando se sigue con la dificultad de realmente desentrañar lo que se es y lo que podemos decir de él, lo que el profesor Vasco (1997), explica como:

“‘multivocalidad’, que propone acabar con la autoridad única del etnógrafo sobre el texto, y descentrarla para dar cabida a múltiples voces, destruyendo “el totalitarismo del *yo* que se impone sobre el *ellos*. Stephen Tyler la ha caracterizado como ‘polifonía amaestrada’, en la medida en que las diversas voces intervienen de todas maneras bajo la batuta del etnógrafo, quien edita el texto. También lleva a que el análisis y la explicación queden a cargo del lector, que operaría sobre la base del material allegado por el etnógrafo y las distintas voces del coro, sin importar cuáles sean aquellos ni de qué lectores se trate. Pero esto lo que hace es reemplazar al indio imaginado por el autor por el indio imaginado por el lector, mientras el indio real permanece ausente”.

Cuestión que de todas formas no se logra evitar en esta investigación, pues termino siendo quien escribe y explica a los Inga, quien escoge qué prácticas describir y cómo hacerlo, pero con la satisfacción de por lo menos haber convivido con ellos por tres años de seguido y hasta este momento no desligarme del todo de sus procesos y luchas, lo cual me ha permitido cuestionarme sobre mi relación con ellos y sobre la pertinencia o no de escribir ciertas cosas de la manera en que lo hago.

Todo el tiempo ha sido una confrontación entre lo que vivo y cómo lo describo, entre lo que los Inga viven, cómo lo cuentan y sobreviven a ello. Este trabajo presenta esas reflexiones que se han suscitado mientras caminamos, mientras aprehendemos a vivir

viviendo. Mientras los Inga me preguntan, me confrontan y me dan la posibilidad de dejarme envolver por un soplo suave con sabiduría y paciencia -Samai-, de volver sobre los pasos andados y proyectar lo que falta por recorrer.

De comprender “con las tripas” que la vida cambia todo el tiempo y que esos anhelos de quietud solo nos alejan de comprender las señas de la vida profunda que nos enseña Nukanchipa Alpa Mama. De mirar cómo “saber vivir ahí” es un conocimiento que se desenvuelve por la oportunidad de estar en el territorio, es decir de ser en otros, con otros y para otros.

De entender también que la palabra escrita no muere siempre y cuando se viva en la práctica, que cosechar palabra sobre el “saber vivir ahí” de los Inga es necesariamente recoger experiencias que están sembradas en Nukanchipa Alpa Mama gracias a su existencia y la relación con todo lo demás. Que son ellos quienes constantemente nos hacen el llamado de atención frente a las posibilidades de lo que denominamos “trabajo de campo”, “diario de campo”, “indígena”, “investigación”, entre otros.

El último hilo presentado en este capítulo, retoma esas historias de los recorridos por el territorio y los comenta a la luz de planteamientos del pensamiento o filosofía andina (entendiendo las palabras de los Inga como expresión de este pensamiento) y de esas posibles relaciones entre dicho principio y el vivir bien de la tradición boliviana o el buen vivir de la tradición ecuatoriana, como otra de las permanencias culturales de los Inga.

En su conjunto es la expresión y caracterización de formas particulares de relacionarse con *Nukanchipa Alpa Mama* y las posibilidades de comprensión de mundo que pueden brindar estas perspectivas. Esto como preludio para abordar en el quinto capítulo, esas complejidades de “saber vivir ahí” en relación con condiciones de conflicto armado, presencia de cultivos como la coca e históricamente de una abrupta relación con la cultura hegemónica y el Estado.

Aproximaciones a la comprensión de lo que implica conocer desde la perspectiva Inga

Cuando los Inga comentan:

“Como en el caso que pasó en Guayuyaku, con el taita Hilario: allí existe el tambu–casa tradicional Inga-que él dejó, si hay alguien que quiere conocer ese conocimiento, debe empezar a tomar *Ambiwaska*, así recibe ese conocimiento sagrado. La misma pinta que le dan los taitas, es el conocimiento, cada pinta es conocimiento sagrado. Con esa pinta se van abriendo las puertas. Si uno resiste se va por una ramita de esas y va ampliando el camino, va adquiriendo conocimientos. Va mirando toda la parte del ser humano, de los animales, en el espacio, los espíritus de la tierra, del aire, entonces llega a un punto que vuelve y se reduce y ya más adelante vuelve y se abre. Es un conocimiento sagrado, porque todos los mayores tienen su conocimiento sagrado –no porque provenga de nada distinto a nosotros mismos, somos *Ambiwaska*, somos conocimiento- (subrayado mío). Todos los mayores tenían su conocimiento, todos tomaban remedio (Luís Macías Peña, Cabildo Inga de Ambiwasi- Baja Bota Caucana. Diario de campo, Julio 28 de 2012).

Me quedo pensando en esa relación profunda que hacen entre el ser y el conocer, el ser y el saber; en estos planteamientos no se ha escindido el ser del conocimiento, se parte de comprender que eso llamado conocimiento no es externo a la persona, está con ella desde antes de nacer:

“... cuando una mujer quedaba embarazada, desde ahí ya se le habla en idioma al bebé. Ella va donde el *iacha* –sabedor-, él con remedio (a través de ceremonias rituales, con diversidad de plantas sagradas, entre ella el *Ambiwaska*) va mirando qué es lo que va a ser el niño, qué dones tiene, como sobandero, partera, *iacha*, buen sembrador... desde ahí ya se sabía y se hacían baños en luna menguante para ir desarrollando sus dones... Al igual al nacer, se le corta el ombligo con una cañita, no con tijeras, eso es para que se críe “bien durito”, se enchumba –fajar con *chumbi*- para que el cuerpo se endure, tenga las piernas derechas, sea bueno para andar, para que crezca bien formado...” (Conversatorio equipo de educación del Pueblo Inga. Diario de campo, 2009).

Estas prácticas de crianza tienen similitud con prácticas de grupos pan amazónicos y son un referente para relacionarlas con la posibilidad de formar un cuerpo que pueda vivir en estos contextos, es decir es un conocimiento situado que expresa estrecha relación entre el contexto y el cuerpo, entre las formas de comprensión de sus realidades y el lugar de cada *runa*.

Es así como el conocimiento nace con la persona, está envuelto y a medida que va viviendo se va desarrollando, se hace de acuerdo a unas necesidades, a unas condiciones, a unas realidades de vida. “no hay edad tanto para conocer, es como cuando uno se va para Venezuela²⁴: allá si toca vender remedios, ¡pues se hace! Así uno antes no lo haya hecho, ahí desarrolla ese conocimiento, porque ese viene con nosotros como Ingakuna” (Aida Lucía Jacanamijoy Muyuy, Cabildo Inga de Santiago-Alto Putumayo. Diario de campo, Julio 28 de 2012).

Conocer es entonces desenvolverse en la vida misma, posibilidad de desenvolver el conocimiento que ya se trae, de cierta manera existirían conocimientos accesibles a cada *runa* –persona-, de acuerdo a sus experiencias de vida y las personas que lo rodeen. Es un llamado también a las responsabilidades que todos adquieren en el proceso de desenvolvimiento de conocimientos de cada Inga.

Esto implica que los conocimientos se desenvuelven en ese contacto con otros, es uno de los principios de vida que se reflejan en la *Chakana* –cruz del sur-, “*Chakana* viene de *chakai* –cruzar-, y ¿qué es lo que se construye para ir de un lado a otro? –Puentes. Por eso *chakana* es hacer puentes para cruzar de un lado a otro” (Lizbeth Bastidas Jacanamijoy, Cabildo Inga de Santiago-Alto Putumayo. Comunicación personal. 2011).

Eso puede bien significar conocer:

Es cruce mundos, poder establecer puentes para ir y venir de un lado a otro, sin desconocer lo que somos, pero a la vez que ese “somos” se va

²⁴ Como lo desarrolla Moreno (2012), una de las características de la diáspora de los Inga a las grandes ciudades e inclusive a países fronterizos como Venezuela, es la búsqueda de mejores ingresos económicos para su manutención y la de su familia.

construyendo en el contacto con otros...”, no sólo otros Inga, sino tantos otros con los que vamos caminando por la vida. (Conversatorio equipo de educación del Pueblo Inga. Diario de campo, Noviembre de 2011).

Los Inga también hablan de establecer conexiones con otros mundos:

“yo pienso, en lo que uno escucha, eso [a propósito de una persona de conocimiento]tiene mucho que ver con la parte espiritual, ellos [los iacha] hablan de los conocimientos que hay visibles y los que no son visibles. Cuando se toma remedio[Ambiwaska] se identifica quién sabe estabilizar las energías del mundo. Por eso decimos:- Ese taita conoció y supo conectarse con eso invisible, lo pudo conectar con esto terrenal...” (Doris Waira Nina Jacanamijoy Mutumbajoy, Diario de campo, Agosto 28 de 2012).

Poder establecer esas conexiones implica conocer, aquí vemos cómo no sólo se trata de construir puentes para ir y venir por *Kay Pacha* –unidad de espacio/tiempo donde estamos, donde vivimos-, sino que además implica establecer conexiones con otros mundos, “llegar a construir esos puentes, implica necesariamente poder armonizar entre distintos conocimientos y mundos (visibles y no visibles), poder dar apertura y cierre a distintas puertas o lugares de conexión, dependiendo de lo que se quiera conocer...” (Conversatorio equipo de educación del Pueblo Inga. Diario de campo, Julio 28 de 2012).

Armonizar en este contexto quiere decir construir conocimiento y ello a su vez conlleva a construir lecturas de realidad, a apropiarnos y transformar nuestros contextos. Aunque hoy día “... *hemos olvidado lo que nuestros mayores hacen, ellos relacionan todo y tienen muchas formas de apropiarse del mundo...*” (Doris Waira Nina Jacanamijoy Mutumbajoy, Diario de campo, Agosto 28 de 2012), “... *no todos hacemos el mismo tipo de lectura, unos leen desde la chagra, otros desde tejer canasto. Todos hacen sus lecturas, desde el lugar que les corresponde en el mundo (saben cómo hacerlo, aunque no de la misma forma)...*” (Aida Lucía Jacanamijoy Muyuy, Cabildo Inga de Santiago-Alto Putumayo. Diario de campo, Julio 28 de 2012).

En este sentido, armonizar sería encontrar puntos de divergencia y convergencia, entre los distintos conocimientos y desde allí hacer de manera individual y colectiva lecturas y transformación de realidades. Es un permanente ir y venir, movimientos que permiten el eterno retorno al origen –*Kutei*-. En este sentido, al establecer conexiones con otros mundos o conocimientos, no hay que perder de vista que deben siempre partir de lo que somos, afianzarse en los orígenes, para luego hacer desplazamientos hacía otros lugares de explicación y de construcción de conocimientos, pero no tan lejanos, que nos perdamos del pensamiento y la palabra orientada por los mayores Inga:

“al nacer, la placenta es enterrada en el fogón –tulpa-, el ombligo también. Esto para asegurar que la persona nunca se pierda, que siempre sepa donde está su centro, su ombligo –kosko-. Que camine por el mundo, pero que siempre sepa a dónde pertenece y que pueda retornar, eso es -kutei-” (Mama Margarita Jacanamijoy, Cabildo Inga de Santiago-Alto Putumayo. Comunicación personal.2012.)

Poder moverse de lugares de explicación y de explicaciones, pero no tanto como para correr el riesgo de perderse. “...Tomar remedio –participar de la ceremonia de *Ambiwaska*-, conocer, es cantar, es un diálogo, hay que saber a quién se canta y qué se canta; hay que entender esa parte, porque los mayores dicen: -estamos distorsionando nuestros propios saberes, nuestra propia palabra de orientación...” (Doris Waira Nina Jacanamijoy Mutumbajoy, Diario de campo, Agosto 28 de 2012).

El conocimiento está en movimiento, cambia así como también cambian todos los seres y existencias de *Pacha* e inclusive la misma *Pacha* como unidad de tiempo y espacio “Porque resulta que cada vez es distinto, se va transformando. Las mismas cosas se van viendo de manera distinta, es uno mismo el que se va transformando. Cada uno va construyendo explicaciones de nuestras realidades, en ese contacto con los otros...”.

Es en la vida donde los puentes se van tejiendo, es decir, conocer es necesariamente vivir. Desde allí se validan los conocimientos y se da el reconocimiento a las personas “En conclusión nosotros sabemos para vivir, y vivimos para saber...” (Conversatorio equipo de educación del Pueblo Inga. Diario de campo, Julio 28 de 2012).

Lo expuesto hasta aquí involucra profundamente, una transformación en términos de lo que se entiende como conocimiento. Hasta aquí diríamos que conocer es vivir, llevar y traer la palabra a través de puentes que conectan formas de leer y comprender las realidades. Pero ¿cómo hacemos esos puentes? A propósito de esto, retomo el ir y venir de la palabra, de la historia, del conocimiento, de la vida, de la macana por el tejido urdido.

Desde la experiencia de vida con el Pueblo Inga²⁵, hemos identificado que otra de las formas de construir significados o conocimientos y guardar memoria de ellos, es tejer; actividad que comparten varios pueblos y nacionalidades indígenas, no sólo de nuestro país.

La estrategia para construir el tejido, los textos, los significados, los puentes, es *nukanchipa iuiaita maskasunchi* -buscar más allá de lo aparente, buscar conocimiento- “es como buscar una laguna en donde se sabe que no la hay... y encontrarla²⁶”, es decir investigar (Pueblo Inga-Ministerio de Educación Nacional, 2012, pág. 79).

Es una actividad individual, colectiva y colaborativa, “ninguno de nosotros sabe tanto como todos juntos”; este pensamiento se corresponde culturalmente con formas de trabajo comunitario, como lo son el *dibichidu*, las *mingakuna*, los conversatorios y asambleas, en los cuales se conversa permanentemente, se comparte y fortalece el pensamiento, los sentimientos, el hacer y el deber ser. En estos espacios de reunión y encuentro, los mayores desde sus conocimientos y experiencias, orientan a la comunidad. Por ello saber escuchar es un deber para todos (Pueblo Inga-Ministerio de Educación Nacional, 2012. Pag 19).

En síntesis, construir conocimiento implica la elaboración de puentes y la estrategia para esto es buscar en la palabra texida²⁷ desde los orígenes como cultura,

²⁵Específicamente en el marco de la construcción, implementación y ajustes de su Propuesta Etnoeducativa.

²⁶Freddy Janamejoy Mavisoy. Comunidad Inga de Aponte. Explicando su concepto de investigación.

²⁷Utilizo la palabra *texida*, como pretexto para aludir a la palabra *texer*, evocar su proveniencia del verbo en latín *texere*, es decir, entrelazar, tejer pensamiento; es así como al referirse a *texto*, podemos estar hablando de tejido de ideas y significados, de construcción de conocimiento.

“...para ello nos dirigimos a las fuentes: en primer lugar la ceremonia de *Ambiwaska*, el territorio, nuestros mayores y mayoras, la comunidad y documentos escritos. Seleccionamos y organizamos la palabra que orienta nuestras búsquedas, la compartimos, sacamos conclusiones, las debatimos y establecemos acuerdos conceptuales y de acción. En el permanente ir y venir de estos recorridos, dejamos y recogemos significados, huellas que expresamos a través de distintos lenguajes desde los que renovamos memoria...” (Pueblo Inga-Ministerio de Educación Nacional, 2012, pág. 110). Para a partir de allí conversar con tejidos de otros pueblos y culturas, tejiendo a su vez otros textos.

Este ir y venir de la palabra, se convierte en otra forma de proyectar la vida en horizontes: “el horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve” (Gadamer, 1977, pág. 375). Aunque desde el mundo Inga no se niega la tensión entre los horizontes históricamente logrados y los presentes, se privilegia la tradición, ya que es desde allí donde se han construido los criterios de comprensión y conocimiento de los textos que al ser tejidos son recreados, retomando un pasado que es presente y proyección en la medida en que se leen, que se hace uso de ellos; desplazándose al paso no de quien se mueve, sino de quienes se mueven.

Esta situación se acentúa aún más, si tenemos en cuenta que para los Inga, la palabra que orienta es la de los mayores, es la que encausa la palabra que amanece en los jóvenes –palabra de comprensión y conocimiento- que “se logra a través de las relaciones de afecto y reciprocidad que construimos con *Nukanchipa Alpa Mama*, cultivándola, pescando, cazando” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional , 2012). De lo que nos hablan es precisamente de la importancia del ser histórico, del que ha recorrido; nos muestra como criterio para comprender y conocer, la experiencia que se va adquiriendo al caminar con *Nukanchipa Alpa Mama*.

Para el caso de tejidos como los *chumbikuna* y *kipukuna*²⁸, existen *runakuna* –personas-especializadas para leerlos, esta es una de las permanencias incaicas, en la cultura Inga.

²⁸Sistema de escritura organizado, donde se escriben diferentes acontecimientos de la vida del Inga, anudando en una cuerda.

Para el caso de los *kipukuna*, existe el *kipucamayoc* –“persona educada para escribir, leer, guardar y acreditar las memorias escritas en el *kipu*”-; son quienes comprenden, cuentan, desgranar los significados escritos (Pueblo Inga, 2011, pág. 10). Como escribe Segalen, se les llamaba origen del verbo, porque parecían hacer nacer las palabras. “Este arte da prestigio, pero también les pone en riesgo; si se equivocan en sus lecturas se exponen a morir” (Pueblo Inga, 2011, pág. 16).

La cuestión de la comprensión del texto aquí tiene matices bien distintos, trasciende a la vida misma, pues al ser lo que se teje la vida, lo que se lee debe serlo y en correspondencia con ello, las palabras²⁹ que se desgranar son acción proyectada al presente, retomadas desde el tiempo en que se teje, “... por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo”, en el sentido que recrea la memoria, la renueva y vuelve a anudar, a tejer.(Gadamer, 1977. Pág. 366).

El conocimiento y la comprensión de los textos, es un ejercicio netamente colectivo, así existan *runakuna* como los *kipucamayoc*; pues estos sólo hacen hablar los *kipu* con el acompañamiento y formación de los mayores, de quienes han recorrido el territorio. En este caso, planteo que hay que pensar en otras temporalidades y espacialidades, para comprender y generar conocimiento desde ellos. No podemos hacer lectura de sus significados, teniendo como clave conocimientos elaborados desde un entendimiento del tiempo como pasado, presente y futuro, del espacio como algo material, definido.

Inclusive, cabría mencionar que si se hace necesario para comprender un texto Inga, las personas pueden moverse dentro de sus temporalidades, ubicando las situaciones que dieron origen a dichos textos. Cada hilo, cada tonalidad, cada textura y como totalidad la trama, es la vida misma pensada, vivida, recordada y renovada en cada tiempo y espacio. Con toda su carga histórica, pero también con todas las confrontaciones con esas otras situaciones y horizontes.

Como plantea Gadamer (1977) quien lee se encuentra dentro del texto, conforme al sentido que percibe, pero dicha percepción en este caso está orientada desde una

²⁹Entendidas no como agrupación de fonemas, sino como expresión de significados.

tradición; así en lo práctico él no lo haya experimentado, los mayores, los *iacha*, lo llevan a trasladarse y desde allí a hacer la lectura, a proyectarla a este su tiempo. Es así como no pertenece al texto que entiende, pertenece al texto que se escribe en colectivo desde la renovación de memoria.

En este contexto, leer un texto, comprenderlo, construirlo, investigar, construir conocimientos, implica renovar memoria y al hacerlo, además se va tejiendo otra memoria, guardando lo que está pasando, proyectando desde lo pasado a la acción en el presente. Esta actividad, también contempla pensar en los espacios y las personas con las que se comprende, reitero aquí que para el caso de los Inga, es un ejercicio netamente colectivo y uno de los espacios privilegiados para hacerlo es la *tulpa* –fogón-, en donde se cocina y abriga la palabra.

Es así como, *Ugpachisunchi i katichisunchi kilkaikunata* –llevando y trayendo la palabra, buscando nuestro pensamiento desde la palabra- se configura en un ejercicio colectivo de comprensión de textos, de conocimiento de la vida viviendo. Se recrea trayendo la memoria como espejo que nos refleja acciones presentes y proyecciones, con las tensiones que generan cada una de las versiones de ese ser ahí y de las confrontaciones con la tradición.

Comprender para encontrar ese oriente donde nace Taita Inti –padre sol-, por ello la palabra que orienta, la que ayuda a encontrar esa salida del sol, es la de los mayores y sabedores y amanece en los jóvenes; en quienes está la responsabilidad de volver la comprensión acción en el territorio, en este su tiempo. Mayores y jóvenes, principio de unidad y complementariedad, así como *Taita Inti* y *Mama Killa* –Mama Luna-.

¿Cuál es el tiempo en que se teje?

Llevando y trayendo la palabra entre jóvenes y mayores hemos identificado que dentro de su idioma no existe palabra para designarlo, pues para ellos no existe tiempo sin espacio³⁰. Existe *Pacha* –**unidad de tiempo y espacio**-; lo que se recrea se hace sobre la vida misma en el territorio, por ello comprender y conocer, leer y escribir, tejer, les

³⁰Esta reflexión la evoca y puntualiza Lizbeth Bastidas Jacanamijoy, Cabildo Inga de Santiago. Durante una de las jornadas de construcción de Bitácoras en el año 2010.

significa vivir.

Quizá de lo que nos hable *-Pacha-* es de ese reconocimiento “de la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender” (Gadamer, 1977. Pág. 367), ya que abre horizontes de comprensión y acción en un presente que es en relación a lo tejido, que es proyección en cuanto conocimiento y creación. Una lectura por especialistas que al “desgranar las palabras”, dan elementos de renovación de memoria desde los mayores, al tiempo que se va tejiendo memoria en colectivo, dando continuidad a ese ciclo de comprensión y conocimiento.

Ciclo que se refleja en varios de los ideogramas³¹ plasmados en el *chumbi*, por ejemplo: la *amarun* –serpiente- mítica bicéfala, que representa por una parte el movimiento cíclico del tiempo y por otra el *kuichi*, -arcoíris- hijo del agua y del sol, de la unidad del *Hanan Pacha* con el *Urin Pacha* –mundo de arriba y mundo de abajo-(Pueblo Inga, 2011).



Fotografía 8. Ideograma de la Amarun. Pueblo Inga, 2011.

Dicho movimiento cíclico del tiempo, nos llama a entender cómo desde el mundo Inga, es un pasado recreado en el presente, que a su vez se convierte nuevamente en una proyección. Al referirse al *amarun* o al *kuichi*, remite a hacer una lectura de la complementariedad entre los diferentes seres y existencias del territorio y su manifestación como unidad en armonía, además evoca la forma en espiral, el ir y venir, el regreso al origen.

Planteamientos que se comparten, entre otros, con el pensamiento guambiano “... el pasado está adelante, es *merrap*, lo que ya fue y va adelante; *wentθ*, es lo que va a ser, lo que viene atrás. Entonces lo que aún no ha sido viene caminando de atrás...” (Vasco, Aranda, & Dagua, 1993).

³¹Son símbolos que representan gráficamente la idea que tenemos de algo, a diferencia de los símbolos alfabéticos que son representaciones gráficas de sonidos. (Pueblo Inga. 2011. Pág.11).

Lo anterior está sustentado desde un principio de relación, que da cuenta de la trama de la vida en su conjunto. Este principio, como lo plantea Esterman (1998), se desagrega y manifiesta en una serie de principios derivados o secundarios, como el de la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad. Dichos principios se leen en todas las actividades y conocimientos planteados por los Inga, para nuestro caso particular en todas las acciones de apropiación y por ende significación del espacio.

Estos planteamientos dan luces para hablar de un “pensamiento andino”, de unidad en las diversas formas de ser y concebir el mundo por parte de distintas comunidades indígenas de los Andes. De esta forma, se plantea pensar en una filosofía andina “... no como un fenómeno netamente histórico (en el sentido de un periodo del pasado), sino como un pensamiento vivido y vivo en la actualidad, con raíces históricas muy hondas... (Esterman, 1998, pág. 11).

Como lo explica, Pacari Vacacela Sisa (2002), en la filosofía indígena no se concibe la progresividad, ni la unidireccionalidad de la historia y del proceso cósmico en sentido contradictorio sino en forma cíclica, por ello el paradigma filosófico andino acerca de la naturaleza del "tiempo" es muy distinta. El indígena es en lo que está siendo. El estar del mundo indígena es el tiempo y el espacio, como circunstancia que se da:

“En nuestra concepción el tiempo es circular, inicio y fin, que es posible trasladarlo también al concepto de vida-muerte como realidades complementarias y no antagónicas, es decir donde hay muerte (fin de algo) ahí mismo hay nacimiento-vida (inicio de algo). En este paradigma del tiempo introducimos el concepto "pacha" que significa "tiempo y espacio". El espacio-cosmos o pacha es una red interconectada de relaciones espacio-temporales. Por eso el tiempo andino está estrechamente vinculado a los fenómenos pachasóficos de tipo astronómico y ecosófico (Vacacela, 2002).

Retomando el concepto de Pacha, como unidad de tiempo y espacio, nos brinda elementos para la comprensión y posicionamiento sobre lo que significaría hablar desde esta investigación de Pacha, de *Nukanchipa Alpa Iuiiai* –Nuestro territorio y cosmovisión-, de *Nukanchipa Alpa Mama* –Nuestro territorio-. Por un lado, implica entender cómo para los Inga y para el pensamiento indígena en general, los conceptos

no están desligados de lo concreto, así cuando ellos refieren *amarun* como el tiempo que se envuelve y desenvuelve, no es una metáfora, no es asociativo, es que *amarun* es el tiempo, “son concretos pensados a través de lo concreto” (Vasco, Aranda & Dagua, 1993. Pág. 12).

De otra parte, cómo al ser complementarios estos referentes de mundo, su construcción necesariamente está mediada por la construcción de tejidos que expresan significados contruidos desde el devenir de la vida misma y de manera colectiva.

Cosechando palabra sobre el saber vivir ahí



Fotografía 9. El compadre Gerbacio recogiendo medicinas. Ortiz, 2013.

La palabra, así como la vida, como los conocimientos, se siembra, se cuida y se recoge. Vamos caminando y sembrando, vamos recogiendo de eso que hemos sembrado, es decir, de eso que somos. Pero también en ese camino con los otros, recibimos y ofrecemos pensamientos, vida, historias, palabras. “saber vivir ahí” entonces también comprende sembrarse en un lugar, dar cosecha y regar de eso mismo que uno se va haciendo, para de esta manera también recrear los lugares en los que se habita, recrear *Nukanchipa Alpa Mama*.

En esta idea, siento que en este trabajo hay cosecha de palabra, esa que al caminar con los Inga he podido despertar. Esa que ellos han considerado compartir y que se pone aquí a conversar con otras, tejiendo la urdimbre de la trama a propósito de las posibles

implicaciones del principio “saber vivir ahí” en la comprensión de sus dinámicas territoriales.

Recorriendo *Nukanchipa Alpa Mama*

En mis tránsitos de vida con los Inga, María ha sido de las primeras mujeres Inga en ofrecerme un espacio en su vida y en su casa³² desde el año 2009, cuando recién llego al trabajo con su pueblo. Me ha brindado sus afectos y cuidados, junto con sus hijos y padres.

En casa de María he podido ser partícipe de ciertas actividades cotidianas, como: el matrimonio de su sobrino, un bautizo, el corte de cabello de su hijo mayor, he ido a cosechar frijoles a la chagra, a recoger granadillas y motilones. Y es por ella, que llegué a conocer a la Mama Margarita Jacanamijoy, a ser partícipe de la ceremonia de *Ambiwaska* y de la medicina tradicional que ella, junto a su esposo Taita Francisco “Pacho” Tisoy, comparte.

Caminar con ella el territorio es vivirlo desde la palabra, pensamiento y acción de una mujer Inga, líder comunitaria, conocimiento que camina y al hacerlo fortalece los procesos de su pueblo.

Nuestra relación se afianza con cada paso que damos por el territorio, por ejemplo en esas caminadas con María desde su casa hasta la inspección de San Andrés (Valle de Sibundoy), siempre me llamaron la atención esos sembríos de maíz, cuando preguntaba por ellos, ella me explicaba que se sembraban bailando³³, que se les ponía esas estacas, esos amarres, para que el ventarrón no se los llevara.

Que “esos wiritu –loros- ladrones”, saben venir a comer de lo que no siembran. Que igual las arditas, que eso se vienen y se comen todo. Que bien descaradas van comiendo sin trabajar. ¡Que ahora en estos tiempos más! que con todo eso de las obras para la variante San Francisco-Mocoa, que con todo eso de la exploración minera en San

³² Ubicada en el Valle de Sibundoy-Alto Putumayo.

³³ En el marco del convenio 0941/12 celebrado entre el Ministerio de Cultura, Programa Concertación Cultural y el Centro Etnoeducativo Rural Bilingüe Inga Iachai Wasi Carlos Tamabioy, se recoge un ejemplo de este baile.

Andrés, pues que todos los animales están siendo desplazados y pues como ya no tienen qué comer, vienen para acá y acaban con todo.

La estrategia que ella utiliza para evitar que los loros se le coman todo, es no sembrar todo el maíz de una vez, que va espaciado. “Así todos comemos, lo loros y nosotros. Inclusive esas ardillas se comen las habas secas, es que no dejan nada y parecen como persona, las desgranar y dejan solo el cascarrón, también por eso hay que estar pendiente y tan pronto hay cosecha hay que recoger”.

Estas situaciones son claro ejemplo de la fragmentación de las relaciones entre los Inga y el territorio debido a los conflictos que generan los proyectos que a nombre del desarrollo de estos lugares, avasallan con los sistemas de relación y dinámicas entre los diferentes seres y existencias y el territorio. Reafirmando que “saber vivir ahí” es un conocimiento situado, que solo se aprehende a vivir estando allí y que precisamente por ello las prácticas de crianza también están estrechamente relacionadas con el conocimiento profundo de estos territorios, los cuales al ser alterados por las diversas intervenciones, afectan el sistema de relaciones sociales y ambientales de estas comunidades.

La otra noche conversando junto a la *tulpa* –fogón- (práctica que poco a poco he ido comprendiendo como otra forma de recorrer el territorio), los padres de María relataron la historia que explica la importancia del maíz para los Inga. Explicaban cómo para un Inga es de vital importancia tener siempre maíz en su chagra. Que además debe estar sembrado en diferentes épocas, para así asegurar que siempre haya choclo –maíz tierno, mazorca, maíz cocinado, y preparado en chicha. Esto no debe faltar, siempre se debe estar en la posibilidad de ofrecerlo en todas sus presentaciones, es muestra de que se está bien, de que se ha trabajado, de que se puede bailar. Además de ser la forma en que se caracterizan ante otros pueblos, pues ellos son “gente de maíz”, así como hay en Amazonas gente de coca y ambil, apunta el profesor Omar Garzón, mientras lee este apartado.

Por ejemplo en el caso de la celebración del *Atun Puncheda* o *Wata Puncheda* (día del perdón, cierre del ciclo anual, iniciación de un nuevo año) las familias participantes tienen asua –chicha de maíz- para compartir, es una manera de celebrar la cosecha, el

trabajo, la suerte de tener chagra. Compartir comida y bebida buena –*alli mikui, alli upiai*-, es dar salud, muestra de relaciones armónicas con *Nukanchipa Alpa Mama*.

También explicaban que para el caso del Valle de Sibundoy, en las veredas se encuentra maíz en sus diferentes presentaciones y que entre “paisanos” se intercambian. Esos intercambios también se aprovechan para “misiar” a los vecinos, es decir, entre el canasto donde se llevan las mazorcas, se coloca una por ejemplo de maíces morados. Si la persona no se da cuenta de esto, el vecino le dice misiado, “por lo cual le corresponde al año siguiente, ir donde el misiadador, o invitarlo para hacerlo compadre o afianzar la reciprocidad con otro producto misio³⁴, en medio de una gran fiesta con baile, buena comida y aguardiente” (Mamián, 2004. Pág 115).

Mientras cuentan estas historias, viene a mi mente una pregunta en relación con la importancia que tiene para ellos la actividad de siembra, importancia que va más allá de garantizar el abastecimiento de alimentos; frente a esto me comentan que las plantas no se siembran solo por sembrar, cuando uno las siembra y las va cuidando, de la misma manera ellas lo van cuidando a uno, sembrar es sembrarse uno también, es sembrar su palabra, su pensamiento.

Cuando uno está sembrando su chagra³⁵, está sembrando vida; por ello requiere de cuidados: todas las plantas medicinales no se manejan igual, cada una de ellas tiene su misterio, por ejemplo: cada una de las plantas medicinales tiene su espíritu y los binanes –plantas frescas- son muy bien tratadas; hay un tiempo lunar y solar para recogerlas; hay un modo de consumir; casi todas de estas plantas las mujeres cuando están en el día de luna no pueden tocar la planta o preparar porque se daña... Es así que la medicina tradicional se aprende haciendo.

La chagra es el espacio de vida que nos hace intercambiar saberes y productos para nuestra subsistencia. Ahí tenemos todo lo que *Alpa Mama* nos da, y también encontramos los modos tradicionales de fortalecer nuestros saberes, en la chagra se

³⁴ Un producto (mazorca, papa, haba, calabaza) con un pinta morada, o negra.

³⁵ “La chagra es el pacha, donde se juntan, cruzan y sobre todo congregan los diversos espacios, tiempos y poderes vitales representados como mundo de abajo, de arriba y este mundo, o de adentro y de afuera...” (Mamián, 2004. Pág. 112).

aprende es haciendo, diciendo y haciendo, porque una planta crece si se la siembra primero, y un maíz se hace chicha si lo hemos cultivado bien.

Esa noche conocí físicamente a Mechas, hermana de María. Digo físicamente pues mi primer encuentro con ella fue a través de las historias de trabajo en el Valle de Sibundoy de Héctor Guzmán, profesor mío en la Universidad Pedagógica Nacional y por medio de una manilla que él me regalo, que tiene en su diseño un Guacamayo, manilla que había conseguido en la tienda de artesanías que tiene Mechas en su casa.

Ya conocía a través de las palabras de Héctor, cómo era la casa, dónde estaba ubicada la tienda de artesanías y ese cuartico pequeño detrás de la tienda, donde el profesor en su tiempo se había hospedado y donde también me hospede en mi visita de vacaciones en el 2013.

Esa noche salí con ella para su casa, al día siguiente mientras estoy despertando, su compañero ya ha ido a ordeñar, ya dio vuelta a la tierra. La “olla ya está parada”, la avena está lista. Se está pensando en cómo amanecemos, si está helado o abrigado el día, programando la salida a la chagra para cosechar granadillas, frijol, habas, choclo, mazorca para el almuerzo. Recoger la hierba para los cuyes, pasar a saludar al abuelo. Atender las visitas que paulatinamente van llegando a casa. Ir a trabajar a la escuela o ir a ver un ganado, estar pendiente de que no se acabe la lana para vender en la tienda de artesanía que Mechas tiene.

Si hay dolor de estómago preparar una agüita de anís con unas gotas de limón, no comer moritas silvestres, ni granadilla, ni banano. Si duele la cabeza agua de botoncillo, copal y sahumero. “No salir, abrigarse. Porque si se está enfermo es enfermo”.

Ese día la invitación fue a ir a conocer “el salado” (aguas termales naturales), un sitio enclavado entre las vertientes de las montañas, donde hay una salida de agua caliente y otro chorrillo de agua fría. Un lugar donde se pueden coger las nubes, como dice el compañero de Mechas a su nieto, donde nos encontramos con ellas y son ellas las que nos van mostrando el camino.

Un lugar donde la pendiente de la montaña es tal que se siente uno como cabra trepada entre ramas y piedras. Uno de esos lugares donde “el fogón está en el agua”, pues como

comenta Florita, “uno puede llevar choclos (mazorca tierna) y huevos, meterlos entre esa agua y salen cocinados”.

Durante el recorrido Mechas recuerda una historia que le paso a su madre cuando era joven:

Ella contaba que en esos tiempos la gente cuidaba la tierra, no se le vendía a cualquiera, los mayores se fijaban bien en sus hijos, si los veían que ellos no iban a cuidar, mejor no les daban a ellos, les vendían a otras personas. La mama Juana contaba que ella estaba joven y un mayor le dijo que le vendía sus tierras, ahora que estaba vivo. Ella le comento a su mamá, quien le dijo que aceptara, que eso era de importancia. Que le comprara, porque el mayor había visto que ella si iba a cuidar sus tierras, el compromiso era que se le vendían las tierras, pero únicamente hasta que el mayor se descansara, ella podía tomar posesión de estas.

La mama Juana, volvió donde el mayor a decirle que sí, pero también le pregunto por cuál razón no se las vendía a sus hijos. El mayor explico que otro día sus mismos hijos le habían robado una vaca y que si eso lo hicieron, pues que nada les costaría una vez vendida la tierra, sacarlo a él antes de morir.

Mechas termina la historia resaltando la importancia de esas estrategias para mantener las tierras, que no era como ahora que los mismos Inga van vendiendo a colonos, que no se escoge a quién vender, ahora lo que importa es poder satisfacer una necesidad del momento. Por ejemplo, ella les ha comprado varias cuerdas³⁶ a sus hermanos, pero también dice que mejor no les sigue comprando porque después los sobrinos pueden venir a reclamarle, que ¿por qué razón ha dejado sin tierra a su madre? Que eso también es importante, se tiene hijos, pero así mismo tierra, para asegurarles a ellos donde vivir.

De camino hacia el salado, el compañero de Mechas va contando que “ese sonido... ese es del pájaro reloj, que ese canta cada hora, que antes así era que se ubicaban cuando salían a trabajar. Como en esa época no existía reloj. Historia que al contársela al Taita

³⁶ Unidad de medida, que para el caso equivale a una hectárea.

Pacho Tisoy, el de Vichoy (vereda del Valle de Sibundoy), dice que ese pájaro es como medio mentiroso, que no canta a la hora que anuncia el reloj. Ahí me quedo pensando, ¿quién será el mentiroso el pájaro o quienes nos impusieron el sistema horario? O aún más, ¿qué es eso del tiempo, de las horas?

Al llegar al salado, me pregunto cómo es que se baña uno aquí. Veo al compañero de Mechas indicándome que debemos apilar piedras en esa orilla de allá, para rejuntar agua y podernos bañar. Que hay que irla mezclando con la fría hasta que nos quede tibia. Y así hicimos “piscina natural”.

Trepando una de las montañas para el regreso me vuelvo a encontrar con una especie de helecho que según recuerdo la historia, se puede comer para refrescarse cuando uno tiene mucha sed, parece un helecho de gelatina, es transparentoso/verdoso y esas formas en espiral me llevan nuevamente a preguntarme por los tiempos, por los ciclos, por esos *kuti*.

Al llegar nuevamente a casa, después de esta travesía, en lo primero que pienso es en lavar las botas y la ropa que quedó solo barro. Cuando me dispongo a enjabonar, Merceditas me dice que no es bueno mojarse las manos con esa agua fría después de haber estado allá. Que deje, que mañana lave.

Luego me dispongo a bañarme y ella me replica que la gracia de irse a bañar allá, es no bañarse sino hasta el siguiente día, para que esas sales se le queden actuando en el cuerpo. También pienso que después de todo ese sudor, qué sales van a quedar y decido bañarme. Aquí vuelvo a pensar en eso de saber vivir, de saber ser y hacerse al tiempo con el lugar donde se está. Pienso en ¿cómo son capaces de dormir con todo ese sudor y barro?

Al día siguiente regreso a la casa de María, recuerdo que ese día estaban esperando con gran ansiedad a uno de los tíos de su hijo mayor (uno que venía de Venezuela). Yo realmente no entendí lo que pasaba, hasta que por casualidad paso por el frente del cuarto del abuelo y me invitan a seguir. Estaban en ese momento encendiendo una vela que estaba en el centro de un platón, alrededor había cabello.

En ese momento llega el tío, entra al cuarto, toma unas tijeras y corta la colita de pelo del niño. Mientras la corta va deseando cosas buenas para su sobrino, “que seas trabajador, que estés bien, bueno mijo”. Y ahí sí apagan la vela.

Conversando luego con María, ella me explica que estaban terminando el ritual de corte de cabello³⁷ de su hijo, que cuando cumplió siete años lo iniciaron, pero que como son tantos tíos, pues que habían tenido que esperar hasta este día. Que por eso el niño andaba con esa colita de cabello.

Que el ritual consiste en que se reúnen tanto padres, como abuelos, como tíos, alrededor del niño y que cada uno va cortando un mechón de cabello, a la vez va deseando al niño que sea trabajador, cumplido, buen sembrador de chagra y todas las cualidades que debe tener un Inga. Que la idea es escoger a los parientes que se destacan en ciertas labores como sembrar, comunicar, curar, ser buenos cazadores, tejedores, preparadores de chicha, para que hagan el corte de cabello al niño y le dejen su fuerza.

El cabello cortado luego se siembra, puede ser en la tulpa o en un lugar cerca a la casa. Esta es otra de las formas de recordarle al niño de dónde es, a dónde pertenece. A su vez de poder cuidar de su andar aun cuando este lejos de casa.

Historia tras historia, van pasando las noches y los días y así mismo se va dando la posibilidad de recorrer pensamientos, sentidos y significados que los Inga construyen en su relación con *Nukanchipa Alpa Mama*. De la misma manera también va llegando la posibilidad de recorrer otros lugares de su territorio; así un día María me invita a recorrer el resguardo Inga de *Wasipanga*, en el Bajo Putumayo.

Organizar el viaje es quizá lo más dispendioso pues para “abajo” sí que hay mosquitos, hay que llevar toldillo, hamaca, repelente (de lo que mejor funciona según los consejos de sus padres es una mezcla de alcohol, tabaco, aceite y jabón NOPIQUEx rayado),

³⁷ Garzón (2004), encontró “conversando con algunas de las personas de mayor edad, [que] el corte de cabello en redondo fue una imposición de la iglesia, que lo convirtió en ritual masculino de paso, de la niñez a la adolescencia”.

también hay que pensar en ropa cómoda, delgada por el calor pero que cubra bien piernas, brazos y cuello, por los mosquitos, por la arenilla y por las pucas o aradores (insectos familiares de las garrapatas, que se prenden por todo el cuerpo, en especial en las costuras de la ropa interior y en los pliegues de piernas y brazos).

El trayecto desde el Valle de Sibundoy hasta Wasipanga se hace por tierra hasta Puerto Rosario. De ahí se toma un motor hasta la comunidad, afortunadamente para esta ocasión sale el profesor de la escuela a recogernos, esto aliviana el paso pues entre conversa y conversa ahí se va llegando.

Una vez en el resguardo nos recibe la selva, el río y sus gentes con anduche (bebida a base de yuca rayada) para la sed. Nos acomodamos e iniciamos el trabajo propuesto: dibujar el territorio, para identificar cuáles eran los movimientos del sol durante el año. Mientras los mayores indicaban a los jóvenes cómo debían hacer los trazos, ellos iban comentando que antes por estas tierras sí que se encontraba cacería, que se cazaba boruga, armadillo, puerco de monte y hasta danta.

Que ellos recordaban que salían dos, tres días de cacería, que los abuelos ya sabían cuánto se podía caminar y en qué lugares ya cogía la noche, en esos lugares se construían tambitos (casa tradicional), para descansar. En estos se aprovechaba para conversar alrededor del fogón *-tulpa-*, sobre las cosas que habían sucedido durante el día, para preguntar sobre los animales que se habían visto, para recordar plantas y sus usos, para reactivar la memoria respecto a los *ruku ñambikuna* –camino ancestrales-, para prepararse para salir a pescar a la madrugada o dejar preparada la ruta del siguiente día.

Conversando con María a propósito de esto, me queda el sentimiento de que estos *samai tambukuna* son esenciales de ese saber vivir ahí, pues son los espacios/momentos para mirar el camino andado y proyectar lo que falta por recorrer. No necesariamente deben ser tambos, también pueden ser piedras, que permiten sentarse un momento y como explica ella, a las piedras también se les pide permiso para sentarse, porque ellas son gente, en ellas hay sabiduría. Uno no se sienta por sentarse, se pide el debido permiso, se conversa con ella y ahí sí.

Las piedras son energía, en ellas habitan conocimientos, en repetidas ocasiones he escuchado que por ejemplo, si alguien quiere ser sobandero, o partera, que hay unas piedras especiales y unos días (lunas) y horas del día, donde pueden ir, posar sus manos en ellas, solicitar el don y reciben el poder de hacerlo.

En este momento vienen a mi mente recuerdos de unas piedras que bien pueden ser de esos lugares especiales para descansar, fue un recorrido territorial en junio de 2010:

Después de una larga caminata por el territorio Inga en la Baja Bota Caucaña³⁸, y de estar acompañados por el agua todo el recorrido, nos encontramos con unas piedras de esas que tienen “muñequitos pintados, de esas que tienen ojitos y rayitas”. Me llamó la atención que las piedras estaban tapaditas de plantas, de ramas y palos secos, y aunque la respuesta puede ser obvia, pregunte ¿por qué razón? Taita Paulino³⁹ explica que no quieren que personas ajenas a la comunidad, en especial instituciones del Estado, se apropien de sus piedras, que ellos han visto los ejemplos en otros lugares, que a son de estudiar las piedras, se van acomodando y van quitando territorio o que hasta se las llevan, desarmonizando las relaciones con *Nukanchipa Alpa Mama*.

Uno de los propósitos de este recorrido era construir textos a partir de los significados que se relataran y construyeran de dichas piedras. Por grupos nos empezamos a organizar alrededor de las diferentes piedras y la reacción fue iniciar a “limpiarlas”, a quitarles las alquitas que las recubrían. Algunas mujeres se quitaron sus camisetas y con ellas iban restregando la superficie de la piedra. Una vez sentimos cumplido nuestro propósito, a alguien del grupo, no recuerdo quién, se le ocurrió que era buena idea coger barrito y repintar las figuras de las piedras. Todos seguimos el ejemplo y resultamos repintándolas, ¡porque así se veían mejor las figuras para tomar las fotografías!

... al siguiente día, luego de la ceremonia de *Ambiwaska*, nos sentamos a conversar. La señora Rubiela, hija de Taita Paulino, nos dice que cómo han estado

³⁸ Los compañeros Inga, solicitan no mencionar el lugar exacto. Este recorrido se realizó en el marco de la construcción del Modelo Etnoeducativo del Pueblo Inga Nukanchipa Atun Iachachii Ñambikuna –Así caminamos con nuestros saberes-.

³⁹ Taita Paulino Mojomboy, Médico tradicional Inga de la Baja Bota Caucaña.

de bravos los dueños de las piedras. Que cómo se nos ocurrió hacer lo que hicimos. Todos preguntamos ¿hacer qué?, ella nos recuerda lo de la repintada de las figuras con barro. Nos dice que dentro del consejo de esa madrugada, están las implicaciones que tiene dicho acto, que no se nos olvide que las piedras son gente como nosotros. Que ellos están ahí cuidando del territorio. Que cómo se nos ocurre echarles barro en sus ojos, en sus cuerpos, ensuciando sus casas, además que quién dijo que las algas que las recubrían eran mugre, como para quitárselas. Taita Paulino se acerca y nos dice que a qué hora hicimos eso, que si él se hubiera dado cuenta eso no hubiera pasado. Le decimos que mientras el descansaba en su hamaca.

Esta reflexión se alarga, puesto que nos da pie para conversar sobre la importancia de estas piedras en el territorio, nos da razones sobre su cuidado, sobre por qué esconderlas a los ojos del *iura* –blanco-. Ellas son *wasikama* –cuidadores del territorio-, son gente que vive ahí para permitir que los demás estén. Son ellos además quienes demarcan el territorio, quienes orientan su manejo. Son memoria que camina, además en sus figuras están plasmados conocimientos sobre *Nukanchipa Alpa Mama y Pacha*, de lo que significa ser Inga de este territorio. Por ello tampoco uno se puede ir sentando donde le parezca, hay que pedir permiso a sus dueños.

Conocimientos que se recrean en cada tiempo, como explica el Taita, no siempre las figuras significan lo mismo, eso también cambia según la persona y el momento en que las lee. Además ellas mismas se van transformando en su relación con el territorio, por el agua, por el tiempo, por los cambios mismos del mundo y de la vida. Son también conocimientos que permiten reconocerse con otros pueblos y culturas, pues se comparten muchas de las figuras, de las formas, de las historias y significados”.

Al compartir este recuerdo con María, ella acentúa la importancia de los *samai tambukuna* –lugares de descanso- no solo como ese espacio que invita a la reflexión, sino como lo menciona el taita, como esos espacios donde habitan los *wasikama*-cuidadores del territorio-. Sitios de respeto, cuidado y mucha energía.

A la mañana siguiente me encuentro con un gurre o armadillo en la cocina. Gerbacio feliz exclama: “salí esta mañana de cacería y mire lo que les traje”. Pregunté que dónde, cómo lo había cazado. Él nos cuenta que amaneció con ganas como de salir al monte, que se alistó y salió con el perro y listo, que el perro lo olió, lo acorraló en la guarida y que estando allí él mando un peinillazo. El armadillo aún estaba calientico, Carolina (su compañera) lo coge y lo suaza en el fogón para pelarlo, le va quitando el cuerito que se le levanta a medida que se va calentando su caparazón y pela bien sus patas.

Luego alista una olla, un cuchillo que parece peinilla y p'al río. Me voy con ella para mirar cómo es un armadillo por dentro y para aprender cómo es que lo arreglan. Mientras ella lo va abriendo por el pecho, me pregunta que cómo me gusta, que si asado o en sancocho, yo le digo que como sea. Una vez abierto, se le sacan las tripas, los hígados. La hiel y los pedazos que no son comestibles, se tiran al río como forma de agradecimiento por la comida recibida.

Las tripitas se dejan a parte para freirlas, son las “asaduras”, me explica ella. Luego se despresa, se empieza por sacar el tórax y luego la colita se parte en varios pedazos. Ahí si empieza a despresar pierna, pernil, cabeza. En ese momento va pasando su mamá y ella le comparte una presa del armadillo. Hacen el chiste de que la señora venía por una razón y resulta llevando cacería, que cómo le fue tan bueno.

Para el almuerzo ya está lista la rayana de armadillo (ese casi sancocho, con el plátano y la yuca rayada, con el pedazo de armadillo y buen cilantro cimarrón) y por la noche el seco con armadillo frito, tajadas de plátano maduro, arroz y café.

En la tarde Gerbacio arranca con Andrés Felipe (mi compañero de vida por estos días), lo invita a caminar un rato por el monte, por allá se lo lleva, eso sí le advierte que botas y buen sombrero porque el sol pega duro a esas horas. Le pide a Carolina que le prepare agua fresca para llevar (agua con panela sin cocinar y limón). Cuando llegan, Andrés Felipe trae agua en el tarrito donde llevaron el agua fresca, está lleno de agua y el compadre Gerbacio explica que “esa es agua del bejuco de agua, que es un bejuco que

se encuentra monte adentro y que esa agua es muy buena, que es medicina, que es fresca para el cuerpo, que tomen que eso es bueno”.

Otro de los planes esa tarde fue ir a recoger zapotes, también lo hemos hecho en la cosecha de Umarí, antes de finalizar año. Gerbacio, su esposa e hijos se alistan, nos embarcamos y luego de algunos minutos por el río, orillamos y nos adentramos en el bosque. Es increíble la cantidad de zapotes que comemos. Hay que estar atentos pues es peligroso que uno nos caiga en la cabeza, además hay naranjas y una que otra guama. Quedan zapotes hasta para llevar a casa. Durante el recorrido es recurrente atravesar los cultivos de coca, ver la cantidad de tarros de los abonos y pesticidas amontonados a un lado de los cultivos. Además escuchar al ahijado decir, este es mi cocal o el del vecino tal.

Ya en la noche, nuevamente reunidos alrededor del fogón, Don Eusebio nos cuenta de los tiempos de encantos y descansos, recordando un caso en la Baja Bota Caucana:

-“Don Eusebio: Eso fue hace como 10 años, los mayores mandaron a recoger los animales, porque los estábamos acabando, los encantaron para que ellos se fueran para allá. Yo soy testigo de eso, yo estaba aquí cuando empecé a ver cómo todos los animales iban para abajo, para lo que se llama *Indi Wasi* –la casa del sol-. ¿Cómo será allá? eso es en el centro de la tierra. Eso iban pasando los Guacamayos, iba danta, armadillo, cerrillo, ese cerdo de monte, de todos los animales están allá. Y así todas estas tierras se fueron quedando sin cacería. Los taitas dicen que las entradas están en el río Putumayo y en el río Caquetá, en una de las entradas caben toda clase y tamaño de animales (aves, cerrillos, armadillos, yulos, boruga...), porque es bien grande, pero hay otra que es muy pequeña y no sé cómo hacen para pasar tantos animales, inclusive de tamaños grandes, como las dantas y el puerco manaus.

- Marcela: Ah!!! Si *Indi Wasi*. En Amazonas cuando yo estuve, escuche de las malocas de la gente pescado que están debajo de las cachiveras o rápidos de los ríos. Allá comentaban que también están guardados los animales para protegerlos. Por ejemplo el papá de Salvador, allá arriba en los Lagos de Puerto Caimán- La

Pedreira, él llamó caimán y mono churuco y pirarucú, los llamo para que la gente de Conservación Internacional Colombia los viera y apoyara la idea de cuidar y no dejar para explotación pesquera esos lagos.

-Don Eusebio: Sí, aquí también hace como cinco años vino un mayor, un taita, yo hablé con él, le pedí para que sacara algunos animalitos. Él llamó cerrillo de *Indi Wasi*, llegaron al resguardo de San Antonio y empezaron así a rondar por ahí, pero ellos no cuidan y empezaron a matarlos, entonces el cerrillo se empezó a ir. Yo por aquí en el resguardo los he visto, pero yo no digo nada, aquí no los matamos, da pesar [por eso es que taita dice que nosotros sí sabemos cuidar, los del resguardo de San Antonio no y por eso por allá no andan los animales].

Yo he querido que los taitas saquen a los animalitos para que descansen un poco, porque ellos allá están sufriendo, ellos casi no tienen comida, no pueden comer mucho, solo lo necesario, para no ensuciar tanto [defecar] pues allá casi no hay espacio, no les entra la luz del sol, no corre tanto aire. Pero para que ellos lo puedan hacer, entre nosotros primero debemos llegar a acuerdos, debemos estar en disposición de cuidar, no irnos a cacería, debemos dejarlos primero que se reproduzcan. Pero eso es duro, si a penas se ve alguno le van disparando, lo van cazando. Ahí tendríamos que organizarnos en común propósito de cuidar a los animalitos, de no seguir tumbando el bosque, de dejarlos descansar por un tiempo de ese encierro”.

Con esta historia se cerró la noche, con estos interrogantes sobre la importancia de los tiempos de encantos y descansos, vamos a la cama, tratando de comprender cómo es que saber vivir ahí, también implica saber encantar y descansar.

Para que así este caminando lejos, la persona siempre recuerde a dónde pertenece, siempre sepa a dónde volver... eso también es “saber vivir ahí”



Fotografía 10. Don Eusebio a orillas del río Fragua. Ortiz, 2013.

La expresión “saber vivir ahí” o ser enseñado a vivir ahí, implica formas particulares de relacionarse con *Nukanchipa Alpa Mama*, que para este caso se abordan por un lado desde la palabra cosechada con los Inga y por el otro, desde miradas andinas que lo posicionan como principio de vida y resistencia, frente a modelos de gobierno capitalistas, globalizantes y coloniales.

Podríamos caracterizar este principio, teniendo en cuenta que los Inga ritualizan la vida para armonizarla y se armoniza desde el conocimiento, porque conocer es necesariamente vivir. En palabras de Esterman (1998) “la tarea y capacidad básica del runa [persona-colectividad andina] consisten en el poder de presentación simbólica del cosmos mediante formas rituales y celebrativas. La celebración y el ritual son para el hombre andino un acto gnoseológico y ético de primer rango; celebrar el orden cósmico (en forma simbólica), significa conocerlo y conservarlo (Esterman, 1998. Pág.198).

Este acto de conocimiento enlaza tres elementos a saber: sentir -Iuiachiuai chaiaspa- o quedar -*samai*⁴⁰ - que da apertura al conocer -*Rigsii*-, saber -*iachai*- y pensar -*iuiai*-. “La persona puede conocer y saber, alguien sabe porque lo ha vivido, lo ha conocido, lo ha

⁴⁰ Estar *samai* -quieto, que pasa como un aire por mi cuerpo, por mis venas, no se ve, se siente en el espíritu, en el interior y se desata para el hacer-

andado; o sabe, porque otro se lo ha contado, se lo hizo saber [y por ende lo aplica a su vida]” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2012. Pág. 8).

Sentir, saber y pensar, están posicionando ese anudamiento profundo e inseparable entre vivir y conocer (“conocer algo, significa sobre todo: realizarlo celebrativo y simbólicamente (*nachvollziehen*). En y a través del ritual, se presenta el conocimiento que no es un depósito de la persona, sino una relación intrínseca del plan cósmico”) para recrear la vida (Esterman, 1998. Pág.168).

Recordando el capítulo anterior, implica que todos somos conocimiento que se va desarrollando a medida que se vive, ser persona de conocimiento entonces implica ser chakana: “la función como chakana se manifiesta de muchas maneras: como agricultor, tiende un puente entre los fenómenos de hannaq pacha [mundo de arriba] (lluvia, sol) y la pachamama. Como pareja establece el nexo entre lo femenino y masculino, la izquierda y derecha. Como homo celebrans restituye el orden cósmico violado y desequilibrado. Como ente fecundo establece lazos entre las generaciones y contribuye a la conservación de la vida (Esterman, 1998. Pág. 200).

Es así que el consejo de los mayores Inga es “vivir pensando, saber ver [encontrar dentro de uno mismo, cuál es el significado de lo que está viendo (diario de campo, 5 de mayo de 2010)], prevenir para actuar o decir, no andar llamando cosas que no se deben estar trayendo”. Se trata de ir tejiendo con pensamiento, que es la lanzadera, la macana que va pasando por el tejido urdido por los caminos de conocimiento y de esta manera, ir tramando el tejido de la vida de manera individual y colectiva.

Tejer con pensamiento implica acción en el territorio, en la vida misma, por eso “pensar indio es acción concreta sobre las cosas o hechos concretos y útiles. Es sentir en la mente Agua, Tierra, Viento, Sol mezclándose en armonía perfecta”, aportando en la toma de decisiones para vivir en un lugar (Reynaga, 2007. Pág. 17).

Este tejido de la vida, retomando planteamientos del capítulo anterior y de la primera parte de este, implica unos amarres al origen como garante de ese *kutey*, -eterno retorno al origen, al *kosko-* (ombligo)-. Aclarando que ese retornar no solo son ciclos o repeticiones de lo mismo, “sino una nueva manera de ordenar el universo” atendiendo a

las experiencias vividas. Es así que cada *runa* tiene sus propios amarres, que son también los conocimientos que trae sembrados y los que se siembran al andar por la vida.

Estos amarres son reflejo de esa ritualización de la vida; como vimos hay rituales en la concepción (preparativos de acuerdo a las fases lunares), la gestación (hablarle en idioma, escuchar cantos y silbidos de los *iachagkuna*, participar en ceremonias con plantas medicinales...) en el nacimiento (el entierro de la placenta, corte y entierro del ombligo, el corte de cabello) y durante toda la vida (ceremonia de *Ambiwaska*, sembrar, tejer, celebración del *Atun Puncha* o *Wata Puncha* (del vocablo *watay* -amarrar- ...)).

Amarrarse al origen, a *Nukanchipa Alpa Mama* –nuestro territorio-, a la *tulpa*, es sembrarse en la chagra y en general en el territorio. “El cultivo es entonces una forma de culto, una presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por eso el trabajo para el campesino andino [o para el hombre andino) no es simplemente un acto productivo (o la creación de plusvalía), sino un diálogo íntimo e intensivo con las fuerzas de la vida, una oración a la *pachamama*, un acto simbólico de carácter cultico y ritual” (Esterman, 1998. Pág. 199).

Pero no solo se cultivan alimentos, “el conocimiento se debe sembrar, por eso el que no tiene historia, un canto propio, no puede sembrar. En el sembrar, no se puede separar el conocer del saber, sólo así se puede transmitir la energía, el espíritu del conocimiento. Una vez sembrado se debe activar, poner a prueba en el hacer, por ello en el conocimiento sentir, pensar, hacer, son complemento” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional , 2012. Pág. 8).

Esta actividad de siembra también permite sembrar relaciones de reciprocidad y complementariedad con los otros seres y existencias de *Nukanchipa Alpa Mama*, anteriormente, se hizo referencia al acto de *misiar*, al intercambio de productos de la cosecha, a los trabajos colectivos como la *minga* y el *divichidu*, como escenarios de relación que al ser orientados por esos principios son “garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general” (Esterman, 1998. Pág.179).

Dicho orden se mantiene, por ejemplo, cuando al cazar echan las tripas del animal al río, o cuando antes de beber chicha “achican”, es decir le ofrecen un chorro al suelo en agradecimiento por la cosecha recibida, o cuando expresan: “sembrar es sembrarse uno mismo, así como uno las va cuidando [a las plantas] ellas también lo van cuidando a uno” clara muestra de sus formas de armonización y recreación de la vida.

También en el tejido del *chumbe*, los Inga se están atando al origen, a la vez que están atando al *hannaq pacha* -mundo de arriba- con el *kay pacha* -mundo horizontal o de aquí- manteniendo el orden cósmico. Es por ello que simbólicamente cuando lo tejen o lo leen, siempre está enrollado ya sea en su cintura o en sus manos y hay una parte que cae, que tiene contacto con pacha, este contacto también se hace a través del propio cuerpo del tejedor, quien en ese momento nuevamente es *chakana*, -cruce de mundos-. Así mismo el *chumbe* puede asociarse también con el *kuychi*⁴¹ -arco iris- que hace enrollar pacha o permite *kutey*, es decir el mismo concepto expresado en distintas formas.

Hasta aquí podríamos decir que en los conocimientos/vida que los Inga nos han compartido, vemos expresados esos principios de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad cósmica, que como bien lo ha estudiado y expuesto Esterman (1998) son característicos del pensamiento andino.

A propósito ese principio de “saber vivir ahí” o estar enseñado a vivir ahí, nos ubica en debates sobre las formas en que estas comunidades conocen, sienten, piensan y dicen el mundo; no como algo externo a ellos o algo que hay que “dominar, controlar, manipular”, sino necesariamente como un par con el que se dialoga, se concerta y se recrea la vida. Pensamientos que se distancian profundamente de la ética ecológica contemporánea de Occidente, en donde “hay que cuidar la naturaleza, con el fin de conservar el medio ambiente para la vida humana” (Esterman, 1998. Pág. 231).

Como expresa Aida Lucía Jakanamijoy, “el vivir no solo es un verbo, sino que tiene trascendencia de vida como tal. Lo que conlleva a decir “vivo” es que todo lo que está alrededor tiene más que vida o sea la humanización de mi territorio, como interactúo y

⁴¹ *Kuychi* -arco iris- (de *kyuy*: enrollar y el agente *chi*; lo que hace enrollar) (Esterman, 1998:153).

me complemento⁴² (subrayado mío)". Reiterando que el lugar del hombre como *chakana* importante del cosmos, se caracteriza por su "función cósmica de conservación y perpetuación ritual y ceremonial [de la vida]. Por lo tanto no es un fin (telos) en sí mismo, sino una cofinalidad cósmica. El ser humano es parte intrínseca del cosmos (pacha); esto justamente le da su dignidad y posición excepcional (Esterman, 1998. Pág. 231).

A propósito de esas complementariedades a las que hace alusión Aida, podríamos mencionar cuando los Inga plantean esa relación entre los seres y existencias medicinales del Ato Putumayo (-páramo, montaña-, medicinas frías para enfermedades que tienen que ver con aumento de calor en el cuerpo) con los del Bajo Putumayo, Caquetá y BBC (-pie de monte amazónico-, medicinas cálidas para enfermedades que tienen que ver con aumento de frío en el cuerpo); o cuando mencionan que "desde antigua los [Inga] del Alto traían sus chumbes para intercambiarlos por productos del Bajo [Putumayo]", esta función del runa andino expresa su comprensión de la vida como ese "flujo de energía cósmica en y a través de oposiciones complementarias" (Esterman, 1998. Pág. 231).

Lo anterior explicita que "por eso no es nuestra la oposición bien-mal, Dios-Satán, amor-odio, [orgánico-inorgánico]. Nuestro padre, el sol, no tiene su opuesto enemigo en la Luna, ni en la Tierra, sino sus complementos. Sentimos la diferencia bien- menos bien, me gusta más-me gusta menos, ambos necesarios para la vida en uno u otro momento" (Reynaga, 2007. Pág. 18).

En los relatos de mayores, sabedoras, sabedores y en general de la comunidad Inga, siempre está presente la concepción de que todos los seres y existencias de Pacha son vivos y se complementan entre sí, y en esa medida son parias.

Recordemos el consejo a la madrugada durante uno de los recorridos por BBC: "que no se nos olvide que las piedras son gente como nosotros. Que ellos están ahí cuidando del territorio. Que cómo se nos ocurre echarles barro en sus ojos, en sus cuerpos, ensuciando sus casas, además que ¿quién dijo que las algas que las recubrían eran

⁴² "La concepción andina es agro-céntrica y no antropocéntrica: el hombre andino humaniza a la naturaleza, y esta a su vez, lo humaniza" (Rivera Palomino, 1994. Pág.32).

mugre, como para quitárselas?”. Ratificando que “la bifurcación occidental entre lo vivo y no-vivo, lo orgánico e inorgánico, lo animado e inanimado, lo humano y no-humano, no es una concepción transcultural al ámbito andino (Esterman, 1998:176).



Fotografía 11. Petroglifos repintados con barro, en la BBC. Archivo personal, 2010.

Nukanchipa Alpa Mama también se comprende como otro ser y sus dinámicas de organización y existencia se asemejan con el propio cuerpo. Así cuando mencionan “La unión del camino lo relaciono con nuestro cuerpo, así mismo el territorio... si nos cortamos una vena, lo afectamos todo, así pasa con nuestros caminos... (Diario de campo, 5 de mayo de 2010), nuevamente nos invitan a relacionar la vida y lo vivo con todo aquello de lo cual somos parte. Como menciona Reynaga (2007) “Nadie es indispensable y todos son necesarios” para mantener la armonía cósmica, para vivir bien:

“Es recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la *Pachamama*, donde todo es VIDA, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y el cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma” (Choquehuanca. Pág 10).

Recuerdo una conversación con Aida a principio de este año, en donde me explicaba cómo hablar de saber vivir ahí, puede estar relacionado con el *suma kaugsay* –vivir bien-, porque realmente a lo que está haciendo referencia es a un principio de vida complementario con todos los seres y existencias del territorio. Por ello que “saber vivir

ahí” no hace referencia únicamente a formas humanas de sobrevivencia, sino fundamentalmente “a saber” que hacemos parte de algo más grande, tan complejo en su existencia como nosotros mismos, pero que además está lleno de otras formas de saber vivir, con las cuales debemos relacionarnos y buscar la complementariedad, reciprocidad y armonía.

Este comentario tramado con los planteamientos desarrollados en estos capítulos, posiciona el abordaje de este principio de vida Inga en debates académicos relacionados con “Vivir bien o un buen vivir o *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Balu Wala*, en las lenguas de algunas culturas originarias de Abya Yala –la tierra grande donde todos vivimos” (Ibañez & Aguirre, 2013), en donde ubican este principio de vida como alternativa a la crisis de paradigma que estamos viviendo en estos momentos.

Dicha alternativa denominada por el historiador aymara Fernando Huanacuni en Dávalos (2008) “el paradigma de la cultura de la vida”, se propone como opción ante los dos paradigmas propuestos por “occidente”:

“a. Uno individual extremo (individualismo): el paradigma individual, es el que está vigente y determina las relaciones sociales, jurídicas y de vida actual; desde hace siglos este paradigma está llevando a sociedades de todo el mundo hacia una desintegración, debido a un alto grado de desensibilización de los seres humanos. Esto ha tenido consecuencias a todos los niveles, ha ido depredando la vida en su conjunto. Para este paradigma, lo más importante es la acumulación del capital.

b. Uno colectivo extremo (comunismo): para el paradigma colectivo extremo, como el comunismo, el socialismo, el bienestar del ser humano es lo más importante, sin tomar en cuenta las otras formas de existencia” (Pág. 17).

El paradigma de la cultura de la vida (subrayado mío), caracterizado por la visión de que “todo está unido e integrado, y que existe una interdependencia entre todo y entre todos” (Pág. 17), “es la posibilidad de vincular al hombre con la naturaleza desde una posición de respeto; porque es la oportunidad de devolverle la ética a la convivencia humana; porque es necesario un nuevo contrato social en que puedan convivir la unidad

en la diversidad; y porque es la oportunidad de oponerse a la violencia del sistema” (Dávalos, 2008).

Comprende una crítica a los planteamientos actuales sobre el “desarrollo armónico, desarrollo con identidad, los ideales de vivir mejor en vez del Vivir Bien”, en vez de buscar alternativas al desarrollo. “las diferencias son claras: el vivir mejor significa vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tierra, privatizando los servicios básicos; en cambio el Vivir bien es vivir en solidaridad, en igualdad, en armonía, en complementariedad, en reciprocidad” (Ibañez & Aguirre, 2013. Pág. 65).

Sin ello querer decir que desde esta perspectiva no existan conflictos y disensos, lo que se propone son otras formas de entender las relaciones entre todos los que hacemos parte del cosmos y de resolver las tensiones que de allí surgen. Es la posibilidad de construcción colectiva de otros órdenes y equilibrios que permitan la vida; cuestiones que para el caso de Bolivia y Ecuador, se han integrado en parte de sus dinámicas y debates constitucionales, de país, académicos y que en el caso colombiano, apenas asoma en el decir de algunos.

IV. “saber vivir ahí” es saber huir de ahí



Fotografía 12. Avioneta sobrevolando un resguardo Awa tras asperjar glifosfato. Nariño. Míngorance, 2008.

En este capítulo se desarrolla otro hilo del tejido de esta investigación, una trama de significados a propósito del contexto de violencia en el cual están ubicadas las comunidades Inga de la BBC. Centra su atención en la problemática de los cultivos de

coca, abordada desde diferentes dimensiones, lo que permite complejizar la lectura de este territorio y las prácticas de sobrevivencia de sus habitantes.

Aunque para el caso de esta zona no podemos reducir los problemas a los cultivos ilícitos, en esta investigación se toma como uno de los hilos del tejido que nos permiten configurar sentidos para la comprensión de las implicaciones del principio “saber vivir ahí” en el contexto de relación con la cultura hegemónica, el Estado y algunos de los impactos que de ahí se derivan.

Describe algunos impactos de este cultivo y principalmente de las políticas antidrogas implementadas en el país desde 1999, bajo la bandera del Plan Colombia y las sucesivas políticas que han mantenido los fines de guerra contra el narcotráfico, dejando de lado el interés por las problemáticas históricas estructurales. Resaltando voces de personas víctimas de estas políticas, en el orden de la denuncia, pero sobre todo de sus propuestas y explicaciones frente a las situaciones que les acontecen.

“Saber vivir ahí” es saber huir de ahí una expresión que en medio del asombro y la impotencia que da relatar sus situaciones, viene a la mente, pues si al momento de una fumigación o un allanamiento a una cocina de coca no saben cómo moverse en la selva, hacía donde correr, dónde ubicar a sus hijos y demás seres queridos, corren el riesgo de ser capturados, de ser abaleados, de que se lleven a sus hijos para Bienestar Familiar, en una palabra de desintegrar su familia.

Una vez caracterizado este panorama de debates, se da apertura al apartado “entre río, coca y plátano”, en donde se traman algunas de las relaciones entre ese principio de “saber vivir ahí” y los impactos generados por los cultivos de coca en el territorio.

Las palabras de vida que guían este texto, son la experiencia de don Eusebio Becerra y su familia, entendidos como *chakanakuna* que nos permiten hacer puentes, generar diálogos interculturales que aporten elementos para el debate y la construcción de miradas menos polarizadas frente a las situaciones sociales que se presentan en este territorio.

En este sentido iniciaremos el recorrido desde algunos relatos recogidos en el trabajo de campo de esta investigación y los acompañaremos de comentarios y análisis, utilizando como referentes algunas investigaciones e informes que dan cuenta de la situación de los cultivos ilícitos en Colombia y más precisamente en relación con comunidades indígenas.

Es río, plátano y coca, sentimiento de vida y muerte a la vez, evoca lo que son los Inga, lo que han sido y lo que están siendo. El desplazamiento de sus cultivos de allí mikui y allí upiai, por una planta que abstraída de su contexto cultural, se convierte en un arma letal, no solo para las comunidades indígenas, sino para el mundo en general.

Río, plátano y coca es la disputa por guardar la vida, por ser Inga en medio de este padecimiento nacional que inunda sus vidas, su territorio, que está transformando, trastocando su saber vivir ahí.

Llegando...

“Cualquier día al amanecer hay tanto alboroto que no se sabe qué puede estar pasando, antes de las cinco de la mañana ya se escucha personas correr, intrigada me levanto y acerco a una de las ventanas de la casa... al otro lado del río veo sombras que se mueven de un lado para el otro, luego bajo al patio y los hijos de Gerbacio y Carolina están corriendo para ver los helicópteros que sobrevuelan el lugar, se sienten tan cerca que creo que se van a caer encima de nosotros.

Cuando pregunto qué está pasando, me explican que están destruyendo una cocina que hay al otro lado del río, que es triste porque a los adultos se los llevan para la cárcel y a los niños se los llevan para Bienestar Familiar. Que las personas que están corriendo es para ver si logran escaparse y que por eso los niños van detrás llorando... que es peligroso pues en nuestra casa también hay cocina...” (Diario de campo, enero de 2014).

Situaciones como esta no son la excepción en los territorios de la BBC y en general del sur de nuestro país, en donde el cultivo y procesamiento de hoja de coca es otro de los males que se suman a las ya condiciones tan difíciles de pobreza, discriminación y abuso a las que sus comunidades se han visto enfrentadas, desde los periodos de evangelización y extracción de productos como la quina y el caucho (1900-1946), la madera (a partir de la década de los 50, hasta hoy día), la comercialización de pieles, conocida como la “época del tigrilleo” (1960), la explotación petrolera (a partir de 1963, hasta hoy día), el cultivo de coca, que llega a la región en 1977, y hasta hoy se mantiene aunque en menor intensidad⁴³ (Ramírez, 2001). Hasta en este momento la locomotora minera, otro de los proyectos estatales de dominación y muerte, que se adelantan en la región:

“Al gobierno nacional tal parece que solo le preocupa de su Plan de Desarrollo para la Prosperidad, la Locomotora Minero-energética. Uno de los medios de mayor circulación así lo evidencia: ‘Encontrar petróleo es un asunto prioritario para el país. Al tiempo que se exploran nuevos pozos se investiga una tecnología que permitiría aumentar la recuperación de crudo pesado. ¿En qué consiste?’; ‘Carrera energética Colombia lanzó un programa para ofertar 98 bloques exploratorios de petróleo. La apuesta está en los hidrocarburos no convencionales en los que Estados Unidos lleva la delantera. ¿Cuáles son las expectativas?’, estos son algunos de los artículos de la revista Semana de estos últimos meses y para apalancar el imaginario colectivo en junio se publicó un especial de 163 paginas ‘LOS ALIADOS DEL ORO NEGRO’, parece que la edición No 1665, del 31 de marzo al 6 de abril que escandalizo al país ‘Pesadilla Ambiental, La tragedia de la sequía en el Casanare...’ haya quedado en el olvido y solo paso como un conflicto ambiental más por registrar” (Denuncia pública mesa regional de organizaciones sociales de Putumayo, baja bota caucana y Cofania -Jardines de Sucumbíos-⁴⁴).

⁴³“La coca apareció en la baja bota caucana durante la primera bonanza (1978-1982) y se generalizó cuando se inició la segunda (1984-1987), debido a la existencia de baldíos y al aislamiento geográfico, que facilita el cultivo (Ramírez, 2001. Pág. 43).

⁴⁴Tomado de: página coordinación nacional de organizaciones agrarias y populares: <http://www.conapcolombia.org/?p=5464>.

Retomando el debate sobre el cultivo de la coca en la zona sur de nuestro país, según el informe presentado por Mingorance (2008), “Colombia es el primer productor y exportador mundial de coca desde 1997, año en que la producción colombiana superó la peruana. En la actualidad, el 50% del área cultivada de coca en el mundo se encuentra en Colombia y el resto en Perú (33%) y Bolivia (17%)” (Pág. 8). Para el caso del departamento del Cauca-Colombia, suele referirse como un epicentro de los cultivos de amapola, y en segundo lugar la presencia de cultivos de coca.

Según Perafán (1999), del área total cultivada,

“el 17% de los cultivos ilícitos en Colombia se localiza en resguardos o reservas indígenas, es decir, al interior de territorios indígenas legalizados: 19% de los cultivos de amapola (*Papaver somniferum*), 71% de los de marihuana (*Cannabis sativa o indica*) y 11% de los de coca (*Eritroxylon coca o novogranatense*). Un porcentaje superior no definido se encuentra localizado en territorios indígenas no legalizados (como los territorios de posesión cultural)” (Pág. 5).

Un porcentaje significativo, teniendo en cuenta las afectaciones que esto genera en los 102 pueblos indígenas, que la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), reporta para el país. Solo mencionando las afectaciones por las fumigaciones hasta el 2006, se reportan 32 pueblos afectados, esto con base en comunicados y denuncias de organizaciones y pueblos indígenas, Defensoría del Pueblo y la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD).

Ampliando la posibilidad de complejizar los impactos en las comunidades, veamos las apreciaciones de uno de los habitantes de la BBC:

“Está lo que es el sur del Cauca, como tomando otro punto de referencia, lo que es la **Bota Caucana**, la Media Bota Caucana y la **Baja Bota Caucana**, donde además de coca, además de presencia de grupos armados, además de la represión del Estado, viene otra praxis que es de piedemonte andino amazónico, donde hay unos grupos que se han dedicado también desde mucho antes al saqueo de la flora y la fauna de la Amazonía y del pie de monte llanero. También hay una presencia de coca tremenda, porque la

ausencia del Estado es total, no hay ni siquiera vías de acceso para viajar. Esa zona, además de ser pulmón del mundo que ha sido predada años sobre años en cuanto a lo que es fauna y flora, especialmente bosques, donde hay unos grupos fuertes con intereses en eso que incluso llegan a la eliminación física de quienes se opongan. El Estado ha tratado de entrar allí, pero igualmente lo hace con represión, su herramienta es simplificar así: “El que no está con la ‘democracia’ es un guerrillero”. Allí se han dado eliminaciones físicas en la mitad de la población. Por ejemplo, en el corregimiento de Miraflores, el municipio de Piamonte, donde los problemas son de otro tipo, pero hacen también parte de la problemática del Cauca. Eso tarde que temprano va a reventar, eso se mantiene bajo presión por las Fuerzas Militares, pero al igual que con los indígenas llega un momento en que revienta en las regiones del Pacífico y en las regiones del sur”⁴⁵.

Declaraciones que re-dimensionan los problemas y aportan otros argumentos para entender por qué los programas de lucha antidroga del Estado colombiano, reducidos al tema de la guerra contrainsurgente, “legitimada por la asimilación que se hace de los grupos armados revolucionarios guerrilleros con el narcotráfico”, en vez de aportar a las soluciones, agudiza las problemáticas sociales, y expone a la sociedad civil a estar en medio de las confrontaciones entre guerrilleros, paramilitares y, además, de los militares; puesto que se convierten en objeto de señalamientos, en “chivos expiatorios: se ven forzados a tomar partido”, por las presiones de cualquiera de estos grupos (Ramírez, 2001).

Además, en este marco de la “lucha antidroga y contrainsurgente”, es evidente que el Estado deja de lado la necesidad de inversión social, dando prioridad a la milicia. Tan así que “Colombia recibe la mayor inversión militar norteamericana del hemisferio”, trayendo con esto beneficios no solo a “la estructura armada y policiva del Estado colombiano”:

⁴⁵ Entrevista a Carlos César Cerón, ingeniero geólogo caucano y dirigente comunista, por Luis Alfonso Mena, director del periódico Paréntesis, Cali-Colombia.

“sino también a un gran número de empresas norteamericanas, ya que el sistema de la ayuda militar de Estados Unidos opera de tal forma que son exclusivamente sus empresas las que traducen la inversión en entrega de material o formación. El monto de la ayuda no se entrega directamente a Colombia, sino que es gastado en empresas norteamericanas, lo que se podría calificar como una ‘subvención’ más o menos encubierta de la industria de armamento a través del dinero público estadounidense. Son muchas las empresas norteamericanas integradas en la cadena industrial del armamento” (Mingorance, 2008. Pág. 34).

Este complejo entramado de significados nos ubica en un panorama de intereses que no necesariamente obedecen a las necesidades de las comunidades afectadas por los cultivos ilícitos, siendo evidente el desinterés por aportar al mejoramiento de sus condiciones sociales, haciendo caso omiso no solo a sus peticiones y necesidades, sino inclusive a recomendaciones de instituciones a nivel mundial, como Transnational Institute (2007), quienes sugieren que para el caso colombiano, las políticas de estado deberían focalizarse en:

- Una reducción gradual de las hectáreas cultivadas, que debe correr pareja con el correspondiente aumento de los ingresos alternativos y el mejoramiento del nivel de vida de las comunidades. Frente a esto, Esterman (1998) plantea que “muchos de los llamados “proyectos de desarrollo” fracasan porque parten de una concepción occidental de “tiempo y desarrollo”; mejoramiento de las condiciones de vida para el runa –persona- no puede significar cambio o ruptura del orden (cósmico) establecido, sino más bien restablecimiento óptimo de este orden. Muchas ideas modernas de occidente justamente rompen este orden (por ejemplo en la agricultura con los monocultivos) con su mirada de las propuestas de desarrollo alternativo, “cuando es cada vez más necesario generar alternativas al desarrollo”, de eso se trata saber vivir ahí.

Lo que nos plantea retos más grandes todavía, en el sentido de la necesidad inminente e innegociable de que en estas políticas exista una real y efectiva participación de las comunidades, lo que implica un cambio estructural en la manera como se han venido desarrollando estos procesos en el país. Como los mismos Inga cuestionan:

“Ahora tenemos los megaproyectos que vienen y ahí es donde estamos débiles, porque esos proyectos vienen con recursos y nosotros estamos formados en una educación que esta direccionada es para eso, a seguir el mismo cuento y la misma lógica de esos proyectos, y entonces ¿cuál es nuestra educación para enfrentar ello? ¿Cuáles son los saberes que debemos fortalecer para estar fortalecidos como cultura y con unas políticas más claras para no caer en el juego de los proyectos?” (Cabildo Inga de Mocoa - Ministerio de Educación Nacional, 2012)

Cuando supuestamente se han abierto los espacios de participación de la sociedad civil en la planeación y toma de decisiones, el resultado no es muy diferente:

“El gobierno nacional se ha preocupado por homogenizar al país de acuerdo a la “productividad regional,” los cultivos de pan coger y las iniciativas locales en otro orden pasan a un tercer plano, la Mesa [regional de organizaciones sociales de Putumayo, baja bota caucana y Cofania -jardines de sucumbios] lleva proponiendo desde el 2006 un Plan de Desarrollo Integral Andino-amazónico el cual ha sido expuesto en los diferentes espacios y la respuesta del gobierno nacional y las autoridades locales ha sido la firma de compromisos que nunca se han cumplido”⁴⁶.

Compromisos que nunca se han cumplido y que siguen impactando en el mal-estar de las comunidades, y aun cuando las cifras para el caso del Cauca (región pacífico) muestran una disminución de las áreas cultivadas de coca, en el territorio es donde se continua con los problemas y la falta de presencia efectiva del Estado. No es suficiente con los supuestos programas (por ejemplo familias guardabosques, o el programa de proyectos productivos), pues en realidad no hay participación de las comunidades y personas afectadas en su totalidad (ver tabla X).

⁴⁶Tomado de: página coordinación nacional de organizaciones agrarias y populares: <http://www.conapcolombia.org/?p=5464>.

RESUMEN DE RESULTADOS – CENSO DE CULTIVOS DE COCA EN COLOMBIA, 2013

	2012	Variación ¹	2013
Área Neta con cultivos de coca calculada al 31 de diciembre (aproximado en miles) ²	48.000 hectáreas	1%	48.000 hectáreas
Región Pacífico	18.969 hectáreas	-2%	18.562 hectáreas
Región Central	10.405 hectáreas	-15%	8.815 hectáreas
Región Meta-Guaviare	6.550 hectáreas	16%	7.623 hectáreas
Región Putumayo-Caquetá	9.843 hectáreas	22%	11.989 hectáreas
Región Amazonía	653 hectáreas	-43%	375 hectáreas
Región Orinoquía	1.323 hectáreas	-41%	782 hectáreas
Región Sierra Nevada	47 hectáreas	-9%	43 hectáreas

Tabla 2. Censo de cultivos de coca en Colombia, 2013. (Oficina de las naciones unidas contra la droga y el delito (UNODC)-Gobierno de Colombia, 2014).

Con o sin fondos de EEUU, Colombia no debe proseguir las fumigaciones. En su lugar se debe ampliar los programas de erradicación manual concertada. Esta debe implementarse en el marco de proyectos de desarrollo sanos que no signifiquen la desterritorialización de los campesinos [o comunidades afectadas] como sucede con los actuales megaproyectos, sino por el contrario incentiven la pertenencia del campesinado a sus regiones. Acción de la cual está tan lejos el Estado colombiano, pues como nos comentan los pobladores de la BBC, esta es una de las principales acciones de erradicación de los cultivos que se adelantan en la zona y en el país en general:

“Marcela: -¿Cómo han estado?

Juan Pablo: -ahí vamos, la semana pasada nos fumigaron y acabaron con todo, nos dejaron sin la comidita. Acabaron con el platanito. Eso como no avisan, fue de un momento para otro. No alcanzamos a cortar la hoja del plátano, porque nos hemos dado cuenta que si fumigan y uno de una vez o antes va y las corta, a las matas no les pasa nada y siguen creciendo.

Como cuando fumigan eso no tienen en cuenta qué hay, eso lo echan por parejo y van dañando todo, hasta la comidita” (Conversación con Juan Pablo Becerra Peña. Resguardo Inga de San Rafael, BBC. Enero de 2013).

Situación completamente contradictoria con el precepto de que “el Consejo Nacional de Estupefacientes, tiene el poder de dictar resoluciones de obligatorio cumplimiento que dispongan la destrucción de los cultivos y plantaciones de las cuales se puedan extraer sustancias que produzcan dependencia, utilizando los medios más adecuados, previo

concepto favorable de los organismos encargados de velar por la salud de la población y por la preservación y equilibrio del ecosistema del país (Subrayado mío). (Mingorance, 2008. Pág. 12).

Así como se pregunta la mesa regional de organizaciones sociales de Putumayo, baja bota caucana y Cofania -Jardines de Sucumbíos (2014):

¿En favor de quien se legisla en esta parte del país?, dónde queda lo estipulado en el artículo 79 de nuestra Constitución Política: “Todas las personas tienen derecho a gozar de un ambiente sano. La ley garantizará la participación de la comunidad en las decisiones que puedan afectarlo”, dónde lo estipulado en el acuerdo de la Organización Internacional de Trabajo (OIT). ¿A quién le preguntan?, no existe concertación entre las partes para definir acciones que afectan profundamente la diversidad cultural y biológica de estas zonas del país, vulnerando derechos humanos y ambientales.

También ratifican como:

“la política antidrogas adoptada por el país, se ha enfocado únicamente en las fumigaciones aéreas y la erradicación forzada como único método para la erradicación de los denominados cultivos de uso ilícito, por otro lado la militarización de la vida civil con estrategias como el Plan Colombia, Plan Patriota y Plan Consolidación, que han generado una crisis humanitaria y ambiental sin precedentes en la región. El gobierno pretende resolver esta problemática con programas asistencialistas impuestos sin ningún tipo de planificación y concertación con las comunidades, en lo cual han invertido miles de millones de pesos, lo cual no ha logrado acabar con los cultivos de coca, convirtiéndose en un total fracaso en esta región y en todo el país, por el contrario se ha incrementado aún más el conflicto social, económico y armado en todo el territorio”.

Y proponen y exigen a gobierno nacional:

“la formulación y ejecución del PLAN DE DESARROLLO INTEGRAL ANDINO-AMAZONICO 2035, COMO UNA ALTERNATIVA A LOS CULTIVOS DE COCA, LA RECONVERSION ECONOMICA Y UNA PROPUESTA DE PAZ PARA ESTAS COMUNIDADES. Finalmente concertar y firmar un acuerdo entre el gobierno y las comunidades, para la sustitución de los cultivos de coca, definiendo; compromisos de inversión, tiempos y porcentajes de disminución de los cultivos en un proceso que genere confianzas, democracia, respeto y cumplimiento a los compromisos pactados para lograr acabar con el uso ilícito de los cultivos de coca y superar las causas que llevaron a las comunidades a sembrarlos. Con una veeduría internacional y acompañamiento de países amigos”.

Seguimos en el propósito de que no solo esta petición, sino tantas que en nuestro país se hacen diariamente, surjan efectos y tengan impactos directos en las posibilidades de existencias de las poblaciones y comunidades más vulneradas, rechazando la manera brutal y violenta en que el Estado responde a estas acciones colectivas en pro de la buena vida.

Atenuando más el temor por la inoperatividad de las propuestas del Estado, cuando se encuentra cómo en la actualidad:

“En los diálogos de paz en la Habana, el enfoque territorial y los procesos de participación hacen referencia solamente a la economía ilegal de la coca y no al territorio en su complejidad, el cual incluye la presencia de otras riquezas cuyo uso debe obedecer a procesos de reordenamiento territorial con el poder de decisión de las comunidades.

No está claro cómo se armoniza el acuerdo para la coca con la política minera, ni con las orientaciones para el diseño de infraestructura y otras prioridades de inversión del alto gobierno y los intereses privados, muchos de los cuales han visualizado las oportunidades que ofrece la concentración de la propiedad para su uso en modelos de agro-exportación en estos

territorios” (Según el Transnational Institute en su informe sobre política de drogas N° 42 (Julio de 2014))

Con este triste y desolador panorama, damos apertura a las posibilidades de vida y prácticas de re-existencia y resistencia de los Inga de la BBC, como otro de los caminos que podemos labrar para hacer frente a la historia interminable de abusos y violencias, no solo en nuestro país, sino en toda américa latina y el mundo. Ese principio saber vivir ahí, como lo hemos venido mencionando, implica un profundo conocimiento de ese contexto, de ese espacio significado a través de las vivencias en comunidad y que es mantenido desde la posibilidad de interactuar y cambiar.

Entre río, plátano y coca



Fotografía 13. Viajando por el río Fragua. Ortiz, 2013.

Desde que tuve la oportunidad de conversar con don Eusebio Becerra (mayor del resguardo Inga San Rafael-BBC), en el año 2009, ha sido persistente su ocupación en pensar las grandes dificultades por las que están pasando los territorios de la BBC. En especial los cultivos de coca, en tanto que están interfiriendo en que los jóvenes se interesen en participar de las actividades de la Asociación *Atunkunapa Alpa* (Asociación de cabildos indígenas de la Baja Bota Caucana, -La tierra de nuestros mayores-).

Esto se ve reflejado en que nadie quiere asumir cargos como gobernadores del resguardo o como cabildantes de la asociación. Comenta que él quisiera que los jóvenes se animaran a participar, que él ya ha andado mucho y ha aprendido otro poco; que le gustaría darle la oportunidad a otros, para que así mismo tomen el liderazgo en los procesos del resguardo y de la asociación en general.

Precisamente en la visita de diciembre de 2013, estaban próximos a elección de gobernador para el periodo 2014 y efectivamente no había más nadie que se postulará para el cargo, quedará don Eusebio nuevamente como gobernador del resguardo.

De otra parte, está muy triste por el territorio del resguardo de San Rafael y de los resguardos aledaños, ya que las fumigaciones están acabando con todo, él tiene una

“montañita” dentro del resguardo, donde cuida plantas medicinales y tiene sembrados unos árboles de alto porte, de madera fina, otros para sembrar el agua. Del año 2009 para acá se ha venido deteriorando esta reserva, pues las fumigaciones la están afectando.

El año pasado (2013), paso la avioneta y le alcanzó a fumigar 1.300 árboles de cedro que él venía cuidando desde hace siete meses, esto sin contar que las plataneras y “yuqueras” también han resultado quemadas. Aunque como lo vimos anteriormente, los Inga de la BBC, también han descubierto que si “le doblan las hojas a la mata de plátano antes de la fumigación o recién fumigan”, el plátano sigue creciendo, en ocasiones no alcanzan a hacerlo pues para las actividades de fumigación no avisan:

“En los territorios ancestrales en los aspectos referentes a la consulta previa y concertación, se observa que la información sobre dichos procesos son muy limitados, por lo que la gran mayoría de la población desconoce sus derechos. El ejemplo más común está en la falta de consulta con la comunidad Inga a la hora de realizar fumigaciones aéreas. Muchas veces se afectan sus propios cultivos y la salud de la población” (Pueblo Inga, 2013. Pág. 103).

También han identificado que a la variedad de coca “boliviana”, la fumigación le cae como un abono; después de la fumigación, las plantas aparentemente se queman, pero luego crecen más robustas.

Dentro de las afectaciones para su familia, cuenta que debido a esas fumigaciones y de reposo la oleada invernal, los ha desestabilizado económicamente y que Juan Pablo (su hijo), que estudia en Florencia, tuvo que aplazar un semestre pues la plata no alcanza.

Las fumigaciones también afectan los cultivos de la chagra, obligándolos a depender de la remesa que se puede comprar en el pueblo (Zabaleta), además afectan su integridad cultural y la salud física, teniendo en cuenta que en la chagra:

“están las plantas medicinales que ayudan a que estemos sanos en el caminar, cuando uno enferma se va es a la chagra a coger las plantas que le sirven a uno, aunque ahora hay varias enfermedades que ya no son de por acá, uno se enferma de enfermedades raras, de enfermedades distintas que no eran del territorio y entonces muchas plantas que conocemos en la chagra las vamos cambiando por las pastillas y dejamos de creer en lo que podemos hacer con nuestras plantas” (Cabildo Inga de Mocoa -Ministerio de Educación Nacional, 2012).

De otra parte, como lo han denunciado campesinos del Guaviare, Putumayo, Caquetá y Cauca, “las enfermedades que causa el glifosfato –como las hepáticas-, y los daños a los ecosistemas” son irreparables y ante esos efectos ellos no tienen el conocimiento para afrontarlos, se salen de sus dinámicas de vida en esos territorios.

Respecto a esta situación, don Eusebio recuerda cuando su hijo menor “Israel” enfermó en el año 2009, fue casi un año bregando con él, estuvo en la Unidad de Cuidados Intensivos del hospital en Neiva, nadie entendía qué le pasaba... al final parece que era una infección renal y respiratoria, asociada al uso de agroquímicos (para el cultivo de coca) y del glifosfato al que están expuestos, por las fumigaciones aéreas.

Ante estas situaciones, él ha reunido a la comunidad para conversar sobre los daños que causan las fumigaciones, esto para ver si ya no se siembra más coca, por lo menos en predios del resguardo. La situación es complicada porque como lo mencionaba anteriormente, los jóvenes se están acostumbrando a la plata que da la droga, porque sembrar y vender plátano y yuca no compensa ni lo que se le invierte, tampoco alcanza para los gastos de las casas, pues ahora dependen más de los insumos del pueblo que de sus chagras, poniendo en riesgo su seguridad alimentaria.

Pero además porque los jóvenes aproximadamente desde los 14 años, inician a tener su cultivo de coca o a emplearse en cultivos aledaños como raspachines o en la cocina. Han iniciado a obtener pagos en grandes sumas de dinero, esto ha generado deserción escolar, interés por la compra de una moto, un revolver, mujeres y alcohol, sin mesura.

Inclusive cuando no se puede vender “la pasta”, los dueños de los supermercados y de las cantinas les intercambian pasta por productos, o les fían, porque saben que cuando vendan, habrá plata.

Situaciones que ratifican una de las demandas que han estado presentes en la historia de lucha por parte de campesinos e indígenas cultivadores de coca en esta zona del país:

“que el problema de los cultivos ilícitos es social, y que solamente en la medida en que existan alcantarillados, escuelas, agua potable, luz, buenos caminos, una comercialización agrícola rentable y que los productos agrícolas sean productivos, la gente dejará de ser mano de obra de los cultivos ilícitos” (Diario del Sur, 17 de noviembre de 1994. Pág.10A en: (Ramírez, 2001. Pág. 107).

Vemos entonces como las condiciones en general de la BBC, no ofrecen posibilidades de vida digna; por un lado la presencia de grupos armados al margen de la ley, los cultivos de coca, los proyectos de mega minería, de erradicación de cultivos ilícitos, de lucha contra el narcotráfico, por otro, la hiperinflación en muchos productos de uso básico (remesa, productos de aseo, ropa, zapatos), la desestabilización en las dinámicas territoriales indígenas, la imposibilidad de recorrer sus territorios por miedo a una mina, o a quedar en medio de un ataque...

A nivel general las situaciones descritas las podríamos caracterizar, teniendo en cuenta que:

1. Desde las legislaciones implementadas en Colombia, “todos los participantes en la cadena son criminales, aunque los beneficios obtenidos y las responsabilidades de las violaciones cometidas son de volumen y naturaleza muy diferente según los eslabones de la cadena de los que se trate. Por eso, se deben diferenciar el primer y último eslabón (cultivadores y consumidores) de los eslabones intermedios (narcotraficantes y encargados del lavado del dinero), tanto en la cantidad del

beneficio obtenido como en la calidad de sus acciones ilegales” (Mingorance, 2008. Pág. 31). Lo anterior sin tener en cuenta que para el caso de economías “que basan su actividad en la explotación de productos primarios: el mayor beneficio económico se suele dar en los eslabones intermediarios de la cadena (transformación, transporte y distribución)”, no en los pequeños cultivadores, como en este caso algunos de los integrantes de la comunidad Inga. ¿O quién ha visto un indígena millonario, por efecto de sus cultivos de coca?

2. Al territorio de la BBC y del Caquetá, la coca no llega como una actividad opcional, sino como obligación, “es sembrar o morir”, recuerda Taita Patricio Jojoa. Complementa don Eusebio, haciendo referencia a las presiones por parte de grupos armados ilegales, ya sea “porque siembren o porque permitan que colonos lleguen a comprar fincas en los alrededores del resguardo, para sembrar sus cocales y luego emplear a los jóvenes del resguardo en su cuidado y parte del procesamiento”.

3. Las opciones de sobrevivencia económica en la BBC no son las mejores, don Eusebio comenta cómo en estos momentos se ha aumentado la siembra de coca en el resguardo, y en fincas limítrofes con el resguardo de San Rafael y San Antonio, por parte de colonos en asociación con algunos Inga. No es rentable la siembra de cultivos como el plátano, pues se gasta más en cuidarlo y sacarlo al pueblo, que lo que dan por su venta. Uno de los problemas es que ni el municipio, ni otros entes estatales, ofrecen rutas de comercialización viables para sus productos. Es así que el plátano, la yuca y otros productos propios de sus chagras, están siendo desplazados por la coca y ya se ha visto el colmo de tener que ir al pueblo a comprar plátano.

4. Los “planes de inversión social” que han llegado a la zona, están enfocados en la producción masiva de un tipo de producto, generando el problema del agotamiento de los suelos debido a la presión del monocultivo y en ocasiones las mismas avionetas han fumigado los mono-cultivos de los proyectos. Sumado a esta situación, está la falta de planeación en términos de asegurar la comercialización de los productos, para así hacer efectivos los supuestos beneficios que traen los “cultivos lícitos” en estas regiones del país.

En esta administración, fue aún más grave el problema pues los proyectos productivos que llegaron a la BBC, fue la siembra de palma africana, con todas las implicaciones ambientales y sociales que ello acarrea. En general podríamos decir que los programas propuestos no están enfocados en dinamizar economías comunitarias tradicionales, lo que lógicamente se convierte en obstáculo para el éxito de las propuestas.

5. Las afectaciones de la erradicación mediante fumigaciones son inconmensurables y difíciles de precisar, en tanto impactan de manera global la diversidad biológica y cultural del país. Mencionando algunas de estas afectaciones, encontramos impactos sobre la gobernabilidad y autonomía política de los pueblos indígenas, impactos socioculturales, sobre el territorio y la base material del sustento (asociado a la des-territorialización, desplazamiento forzoso), violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario (Mingorance, 2008).

¿Qué implica “saber vivir ahí” en medio del contexto descrito en este capítulo?



Fotografía 14. Los hijos de Gerbacio y Carolina, preparando envueltos. Archivo personal, 2013.

Dice don Eusebio: “hay que tener calma, todo pasa”. Y es que sobreponiéndose a la complejidad de sus situaciones de existencia en estos territorios, siempre está presente un pensamiento de transformación y de cambio, “que tal vez nuestros ojos no alcancen a ver, pero que se anuncia en cada ritual, en cada canto, en cada saludo en *nukanchipa rimai* –nuestro idioma-, en cada encuentro con *nukanchi runa* –nuestra gente-”.

Esta afirmación implica una manera de colocarse frente al mundo. Para la sociedad mayoritaria aquello de que “hay que esperar que las cosas cambien”, se podría interpretar como una actitud de parcialidad y pasividad frente a hechos que afectan la existencia, pero al contrario de esto, lo que se espera por parte de la comunidad Inga, representada para el caso de este trabajo en la palabra de los mayores, es un eterno retorno al origen –kutey–, donde el tiempo es cíclico, en lugar de lineal:

“... ciclos que no son meras repeticiones o retornos de lo mismo, sino una nueva manera de ordenar el universo (pacha), bajo ciertos parámetros. (...) La diferencia más importante con el pensamiento dialéctico de occidente radica en el rechazo de la progresividad inherente al proceso temporal histórico. (...) [En el pensamiento andino] el pasado (ñawpa pacha o wiñay) está presente en el tiempo actual (kay pacha o wiñay) de distintas maneras. Los antepasados no han dejado simplemente de existir o influenciar, sino que siguen ‘viviendo’ dentro del pueblo” (Esterman, 1998. Pág. 185).

Desde esta mirada podríamos identificar algunos elementos de análisis que nos permiten acercarnos a la comprensión, en este caso, de la temporalidad del Inga, elemento que reafirma la hipótesis de que desde los Inga se han establecido formas particulares de “estar ahí”, de “vivir ahí”. Estos elementos son:

- a) Los Inga no son superiores a la naturaleza, hacen parte de ella.
- b) Los Inga están esperando el momento propicio para el cambio (pachakutik).
- c) Ellos entienden unos tiempos de la naturaleza, que no son los tiempos impuestos por las lógicas del mundo contemporáneo, que se encuentran mediados por los procesos de producción de la mercancía y la reproducción del capital.
- d) Para los indígenas no existe un progreso hacia el futuro, no se inscriben en las lógicas contemporáneas del “desarrollo”.
- e) Esta mirada implica entender que el territorio desde el origen ya está ordenado.

Ahora bien, esperar no significa no hacer nada. Al contrario, esperar se puede comprender como una forma particular de hacer, de tejer posibilidades de existencia en

el territorio desde las prácticas cotidianas, sin que ello implique transformaciones radicales de sus modos de existencia. Hay múltiples formas de reaccionar frente a los problemas de la vida, una de ellas es esperar, pero no de forma estoica, sino activamente desde la concreción de una práctica de la vida cotidiana que reafirma una manera particular de “vivir ahí”, la de los Inga.

Por ejemplo, para los Inga hay posibilidades que se activan cada vez que, abrigados por la *tulpa* –fogón–, se reúnen en familia para comer rayana (sopa a base de plátano rayado –en rayador de palo–, con trozos de yuca, cilantro cimarrón, cebolla larga y proteína –pescado o carne de monte–); maito cusado (pescado suasado en hoja de sirindango –palma–, condimentado con cilantro de monte, cebolla larga y pepa de sirindango); uchumanga (caldo de ají, preparado con las tripas de la gallina, o del pescado), caldo de pescado, envueltos o un plátano asado. Compartiendo chicha de maíz, anduche (chicha de yuca), puto Alcides (fermentado de plátano) o una chucula (bebida a base de chiro –plátano- maduro).

Lo que aquí se expresa es que para los Inga el acontecimiento de “comer estos alimentos”⁴⁷ es producto de una serie de relaciones y actividades que sostienen con el territorio y con su cultura. La importancia de sembrar sus alimentos, entonces, se puede interpretar desde los siguientes elementos:

- a. Como dice Esterman (1998), el hombre Inga es co-creador de la casa común de todos. El hombre es ante todo ‘agri-cultor’ y no ‘productor’, es decir cuidador de la casa –*wasikama*–.
- b. Comer y beber “comida buena” es hacer culto a la tierra.
- c. No sólo se alimenta el cuerpo físico, sino que se alimentan las relaciones sociales a partir del cuidado del cultivo, de la chagra.

⁴⁷ Es decir, comer ese tipo particular de alimentos en sus también particulares preparaciones. Cuando hablamos de “Comer estos alimentos” referimos a todo el trabajo previo que se implica poder llevar la comida a la mesa Inga: preparar el terreno (que generalmente se hace en minga –trabajo colectivo donde todos aportan para un bien común–), sembrar, cuidar, cosechar, seleccionar semilla para la próxima siembra, compartir cosecha, preparar los alimentos y, ahora sí, “comer estos alimentos”. Como se ha señalado en capítulos anteriores, antes de arar la tierra, el Inga le pide permiso (*licenciaykiwan*) y al momento de la cosecha, *achica* la tierra, es decir, le devuelve algo de lo que ha tomado de ella.

Lo que se evidencia es que en el acontecimiento de “comer esto” volvemos a encontrarnos con la expresión de esos tres elementos descritos como constituyentes de la filosofía andina: relacionalidad, reciprocidad y complementariedad, los cuales se explican a continuación, en clave de las relaciones que el Inga establece con la chagra, con la cosecha y con la comida, elementos propios de su cotidianidad a partir de los cuales podemos seguir desarrollando lo que implica “saber vivir ahí” para los Inga:

- a) Relacionalidad en tanto el acto de sembrar, de trabajar la tierra, implica ser parte de Nukanchipa Alpa Mama y en esa medida únicamente se puede ser en relación con los otros seres y existencias, por eso cultivar es manifestación de esas relaciones no solo con el suelo como sustrato de las plantas, sino también con elementos como el oxígeno, el agua, el sol, la luna y los otros Inga de la comunidad, pues como se viene planteando, sembrar implica también coordinar trabajos con otros integrantes de su pueblo, que pueden ser la esposa, los hijos, los parientes cercanos, pero también otros que pueden ser personas de la comunidad invitadas a los trabajos colectivos, como la minga.
- b) Reciprocidad en tanto al cuidar a las plantas; ellas también los cuidan a ellos, no solo proporcionándoles alimentos, sino curando enfermedades y protegiéndolos espiritualmente. Esta práctica se ve reflejada en el territorio con la participación de los Inga en actividades como la toma de yoco⁴⁸, verbena⁴⁹ y *Ambiwaska*,

⁴⁸ “Yoco, (*Paullinia yoco*), planta estimulante descrita por primera vez en 1941 por el etnobotánico norteamericano Richard Evans Schultes, es fundamental en sus vidas, ya que sin ella la medicina indígena se desdibuja. ... el yoco, más que ninguna otra planta, es el mayor indicador del centro de diversidad correspondiente al refugio pleistocénico del Napo. Esto significa que como el desarrollo evolutivo de toda la flora del planeta se desarrolló a partir de las glaciaciones en la época del Pleistoceno (2.000.000 a 10.000 a.d.C), en los períodos interglaciales o de deshielo, quedaron sitios en donde se dio origen a la diversidad vegetal de cada región.

En Suramérica existen nueve sitios o centros de diversidad que se han llamado “refugios pleistocénicos”. El piedemonte amazónico colombo-ecuadoriano es uno de ellos, reconocido como una de las regiones del planeta con mayor megadiversidad biológica. Toda esta diversidad de flora se originó en el refugio pleistocénico conocido con el nombre del Napo, haciendo referencia al río Napo, pero que abarca desde el río Aguarico al sur en Ecuador, hasta el río Caquetá al norte en Colombia.

Se asegura que el yoco es una clave para determinar el origen geográfico y tradicional de los pueblos correspondientes a la cultura del yagé. Este planteamiento surge del hecho de que el yoco es una planta que casi no puede reproducirse por fuera de su ámbito geográfico, mientras que el yagé y otras plantas sí lo pueden hacer. Es así como en la actualidad hay muchos territorios indígenas de Suramérica que conocen y emplean el yagé. Pero, sólo los pueblos indígenas que utilizan simultáneamente ambas plantas pueden ser considerados como los originarios. (Tomado de: <http://goo.gl/D2DE9M>. 01 de diciembre de 2014).

prácticas de medicina tradicional que posibilitan mantener el cuerpo físico y la espiritualidad en armonía con el territorio. Estas prácticas están acompañadas de los de los “consejos a la madrugada”, que son palabras que orientan a la persona para la toma de decisiones individuales y colectivas y que generalmente los dan los mayores y mayores de la comunidad.

Otro ejemplo de estas relaciones de reciprocidad y complementariedad, son los esfuerzos de los mayores Inga por mantener sus chagras con medicinas tradicionales, por resguardar así sea una “montañita” como la que cuida don Eusebio Becerra (Mayor del resguardo Inga San Rafael), entendiendo que al sembrar plantas y cuidar de ellas, también se está cuidando la propia vida y la de los Inga de la comunidad, pues allí están sembrando además de alimentos, medicinas para curar a sus enfermos. Entendiendo además, que al cuidar la capa vegetal de la montaña, se están cuidando los nacedores de agua, se están cuidando los ríos y los peces que hay en él. Viéndose reflejado este cuidado en buena carne para la cacería, aguas limpias para beber y bañarse, en una palabra: en armonía del territorio.

En síntesis, en el marco de la reciprocidad y relacionalidad, si se siembra una planta y se deja marchitar, así mismo esto se verá reflejado en la falta de cosecha, por ende en la falta de alimentos para quien sembró y su familia. Además, al no tener cosecha para compartir, intercambiar u ofrecer, también se están afectando las relaciones sociales con los otros integrantes de la comunidad, así como su espiritualidad.

- c) Complementariedad en tanto al conocer las dinámicas de crecimiento y desarrollo de las plantas; los Inga también han identificado qué tipo de plantas deben estar al lado de otras para, por ejemplo, brindar protección ante un insecto hospedero, o qué plantas le ayudan a fijar mejor los nutrientes del suelo, o cuáles ayudan a mantener reservas de agua. Indicando no solo relacionalidad

⁴⁹ Verbena es un género de plantas herbáceas o semileñosas, anuales o perennes, con cerca de 250 especies. Rastreras con hojas simples, opuestas. Originarias de ambos hemisferios. Prefieren suelos arenosos, livianos y de rápido drenaje (Tomado de: <http://goo.gl/WFM9B9>).

entre los diferentes elementos del territorio, sino complementariedad entre las plantas.

Otro ejemplo en este sentido, son los intercambios de plantas medicinales de tierra fría que realizan los Inga del Alto Putumayo con los del Bajo Putumayo, Baja Bota Caucana y Caquetá, quienes les ofrecen, en cambio, de esas plantas, medicinas encontradas en el piedemonte amazónico.

Otro elemento que aporta para la comprensión de esa idea de que “esperar a que los tiempos cambien” no es quedarse sin hacer nada, son las actividades de cuidado de la fauna, elemento constitutivo de lo que los Inga llaman “seres y existencias” del territorio. Don Eusebio señala, frente a este aspecto, que tiene al otro lado del río Fragua, un criadero de yulo, boruga y gurre (armadillo), los cuales son animales que han sido dejados en esa parte del resguardo para cuidarlos y que se reproduzcan, para luego tener carne de cacería y poderse alimentar con sus recetas tradicionales.

En este proceso interviene no solo él como cuidador de dichos animales, sino toda la comunidad del resguardo, quienes tienen el compromiso de no cazarlos hasta que se hayan reproducido y el territorio este repoblado. Como lo vimos anteriormente en uno de los relatos de don Eusebio, para conseguir que estos animales salgan de la casa del sol, donde están todos los animales “guardados”-*Indi wasi*-⁵⁰ hay que hacer una concertación con los animales a través de los *iachagkuna* (médicos tradicionales) y todo depende del cumplimiento de los compromisos pactados (correspondencia en las acciones) y de la posibilidad de concertación con los campesinos y colonos, “que atrevidamente ingresan al territorio del resguardo con el objetivo de cazar con escopeta, acciones ante las cuales deben estar alerta”, dice don Eusebio.

Hay que señalar que estas acciones “atrevidas” de las que habla don Eusebio, relacionadas con la caza de animales y la tala de especies arbóreas que están en proceso de repoblamiento en los territorios de los resguardos, no solo se dan por parte de

⁵⁰ A estos ciclos de guardar y sacar a los animales de *Indi wasi*, don Eusebio los denomina como los tiempos de *Encantos* (cuando se guardan los animales) y *Desencantos* (cuando se sacan los animales), los cuales son otra de las posibilidades de pervivir como cultura en medio de las condiciones de saqueo y explotación extensiva e intensiva de los seres y existencias del territorio (fauna y flora).

campesinos y colonos, sino también por parte de integrantes de las mismas comunidades indígenas que no respetan los acuerdos pactados para el cuidado de las especies que históricamente se han integrado a prácticas culturales como la caza, contribuyendo a la desarmonización de *Nukanchipa Alpa Mama* –territorio–.

Ahora bien, hay que señalar que aunque existe una política nacional⁵¹ que reglamenta el uso de los recursos de estos territorios y de su diversidad biológica, desde la práctica cultural los Inga han establecido unos modos propios de relacionamiento y de regulación del territorio, modos que se expresan en situaciones como las señaladas por don Eusebio, quien declara que “al interior de la comunidad se establecen pactos para el repoblamiento de los territorios” de especies que, por efectos de la caza y la tala indiscriminada (por parte de colonos, campesinos e Ingas), vienen disminuyendo sustancialmente en población, poniendo en peligro la diversidad biológica, cultural y social de estos territorios.

Cuando no se cumplen los pactos, los *Iachagkuna* –médicos tradicionales– no pueden “seguir concertando con los espíritus de los animales y las plantas” para que vuelvan al territorio, y por ello en estos momentos es poco probable ver este tipo de organismos andando en el territorio. Estas son cuestiones que por supuesto no son contempladas en las legislaciones ambientales.

En este sentido hay que señalar la distancia que existe entre los planteamientos de la normatividad y las realidades cotidianas de comunidades en territorios específicos, para

⁵¹ La ley marco ambiental en Colombia es la 99 de 1993. En ella se establecen los objetivos y las funciones de las entidades territoriales ambientales, entre ellas la Corporación para el Desarrollo Sostenible del Sur de la Amazonia -CORPOAMAZONIA-, que “además de las funciones propias de las Corporaciones Autónomas Regionales, tendrá como encargo principal promover el conocimiento de los recursos naturales renovables y del medio ambiente del área de su jurisdicción y su utilización, fomentar el uso de tecnología apropiada y dictar disposiciones para el manejo adecuado del ecosistema amazónico de su jurisdicción y el aprovechamiento sostenible y racional de sus recursos naturales renovables y del medio ambiente, así como asesorar a los municipios en el proceso de planificación ambiental y reglamentación de los usos del suelo y en la expedición de la normatividad necesaria para el control, preservación y defensa del patrimonio ecológico y cultural de las entidades territoriales de su jurisdicción.

Es función principal de la corporación proteger el medio ambiente del Sur de la Amazonia Colombiana como área especial de reserva ecológica de Colombia, de interés mundial y como recipiente singular de la mega biodiversidad del trópico húmedo. En desarrollo de su objeto deberá fomentar la integración de las comunidades indígenas que tradicionalmente habitan la región al proceso de conservación, protección y aprovechamiento sostenible de los recursos y propiciar la cooperación y ayuda de la comunidad internacional para que compense los esfuerzos de la comunidad local en la defensa de ese ecosistema único.” (Ley 99/93, pág. 19)

el caso nuestro, los Inga. Con ello se genera una respuesta activa de las comunidades mismas, quienes en consenso entran a definir esos otros tipos de regulaciones que requieren las comunidades para su permanencia en el territorio. Por ejemplo, comenta don Eusebio, “no contándole a la gente que los animales están por ahí, evitando que la gente se entre a los territorios a cazar”, acción que en ocasiones genera tensiones entre los Inga con campesinos y colonos y entre los mismos Inga.

Configuraciones y reconfiguraciones del “saber vivir ahí”



Fotografía 15. Transportando plátano por el río Fragua. Archivo personal, 2013.

El “saber vivir ahí” como principio no es estático, precisamente en el trasegar histórico de las comunidades Inga lo que se logra identificar es que cambia en la medida de unos contextos, de los encuentros con el otro (Inga, colonos, campesinos, funcionarios del Estado, investigadores), de sus traslados y desplazamientos por el territorio nacional e

internacional (Venezuela, Ecuador, Bolivia y Estados Unidos, principalmente), de los intereses frente al territorio, etc.

Un ejemplo de estas dinámicas del principio “saber vivir ahí”, es la apropiación de un discurso evidentemente estatal, como lo es “la seguridad alimentaria”. El cual se integra en el marco del diseño de sus planes de vida y que para el caso de los Inga de la BBC inicia con un diagnóstico donde definieron:

“cuáles son los espacios de uso del territorio para procurarnos alimentos -las chagras, la montaña, los rastrojos, las quebradas y ríos, entre otros-. También definimos cómo habían sido los sistemas productivos hace más de 50 años y cómo son ahora. Reflexionamos sobre los recursos naturales y el estado de conservación de los territorios. (...) Identificamos las problemáticas, las necesidades y las alternativas de solución” (Pueblo Inga de la BBC, 2013. Pág. 18).

Dentro de esas problemáticas, quiero retomar los programas de sustitución de cultivos ilícitos, puesto que estos apuntan a la siembra de monocultivos (palma de aceite para generar biocombustible, árboles maderables y plátano), que en la mayoría de los casos han ocasionado que los Inga sigan incursionando en sistemas productivos que dependen de los agroquímicos, semillas mejoradas o modificadas genéticamente, dependencia del mercado para la venta de sus productos, pero también para poder adquirir “la remesa”, es decir, para poder garantizar los alimentos diarios en sus casas. Lo que evidencia que hay un proceso de reconfiguración del principio “saber vivir ahí”, caracterizado por la fuerza que toman los monocultivos, el cambio de alimentos para su dieta alimenticia, el cambio de las técnicas de cultivo, lo cual se refleja en un cambio de uso del suelo, debido al impacto sobre sus estructura y composición.

Esto además de afectar la diversidad biológica de los ecosistemas del piedemonte amazónico, reflejado en pérdida de semillas nativas, acidificación del suelo y resecaión, afecta las relaciones culturales y sociales en sus comunidades y por esa vía atenta contra su posibilidad de seguir viviendo en esos territorios. Estas situaciones ponen en evidencia la necesidad de que ese principio de “saber vivir ahí” se reconfigure

de cara a las nuevas situaciones que se están presentando en la cotidianidad de sus vidas. “Saber vivir vivir ahí”, también significa tener la capacidad de validar el contexto, interpretarlo y actuar en consecuencia con él, sin que ello implique dejar de ser Inga.

Ahora bien, como el principio de saber vivir ahí no es estático, su desarrollo también implica una serie de tensiones y, si se quiere, de contradicciones, que se ven reflejadas por ejemplo, en prácticas económicas que la comunidad Inga ha querido incorporar a sus formas de vivir ahí. Es el caso de la formulación e implementación del Plan Sectorial de Desarrollo Agropecuario Municipal (Periodo 2012-2015) (en el que participan representantes de los cabildos Inga de la BBC), que está impulsando el monocultivo de plátano AA (píldoro ó bocadillo) en miras a su comercialización. Cuestión que como se señala en el apartado entre río, coca y plátano, entra en detrimento de la economía de los pobladores de la región, pues no es garantizado el proceso de comercialización, es decir, aunque se obtengan grandes cosechas de plátano, no hay un plan claro de transporte y venta del producto, arriesgándose a que nadie les compre sus cosechas o si lo hacen, sea a menor costo de lo que se invierte para obtenerlas.

En un intento por superar esas contradicciones y tensiones, la Asociación Atunkunapa Alpa –La tierra de nuestros mayores- ha generado estrategias como la de apoyar la formación en temas de agroecología, para cuatro integrantes de sus comunidades, con el ánimo de que se formen en las estrategias de siembra y manejo de cultivos más apropiadas para cuidar la diversidad biológica del territorio, lo cual incluye la conversación con los mayores y mayoras Inga de las comunidades, para recordar las formas ancestrales de cultivar, recuperar semillas nativas, pero también la formación desde perspectivas de las agriculturas sostenibles, en aras de poder activar conocimientos contextualizados a estas épocas y circunstancias.

Esa activación de conocimientos implica no solo que estas personas se formen, sino que además implica que salgan de correría por cada una de las comunidades, conversando con los mayores y mayoras, poniendo en práctica estrategias de siembra y cuidado de los cultivos, para desde la práctica en el territorio, incentivar la construcción de

argumentos para la toma de decisiones frente a las políticas de desarrollo del municipio y por esa vía fomentar una vuelta a ese fortalecimiento cultural a través de cultivar “comida y bebida buena”, lo cual implica, en el marco del principio “saber vivir ahí”:

- a. Fortalecer la siembra de sus chagras, en la medida en que a este espacio se le entiende como escenario de recreación de la diversidad; reflejo de esto la variedad de productos sembrados en ella: yuca, ñame, bore, piña, plátano, borojó, caña, maíz, plantas aromáticas y otras de carácter medicinal, como la verbena, limonaria, boldo, diente de león, etc., y algunas variedades de plantas rituales, como el yoco.
- b. Reducir el uso de agroquímicos, partiendo de sus conocimientos sobre las dinámicas de relación entre las plantas (complementariedad y relacionalidad).
- c. Los cuidados y manejos espirituales para que las semillas den fruto.
- d. Las relaciones sociales que allí se fortalecen como el trabajo conjunto, compartir la cosecha y preparación de platos tradicionales.
- e. El fortalecimiento de sus relaciones comunitarias, a través de la implementación de los proyectos de recuperación de semillas nativas y formas ancestrales de cultivar.

En síntesis, los elementos que en este apartado se exponen con relación a lo dinámico del principio “saber vivir ahí”, de cara a su encuentro con la sociedad mayoritaria, tienen que ver con los siguientes elementos:

- a. Generar debates al interior de las comunidades y cabildos, respecto a los impactos y transformaciones que puede generar el encuentro con otras culturas y sociedades.
- b. Re significación del ser Inga, que aporta a los procesos de reconfiguración del “saber vivir ahí”.
- c. La apropiación estratégica de discursos institucionales que les posibilitan entablar diálogos con la cultura hegemónica y tramitar recursos para adelantar proyectos en los territorios. Esto no impide que se desarrollen sus formas propias de abordar la importancia cultural de la siembra, cosecha y consumo de alimentos tradicionales. Ese tipo de discursos es otra de las

expresiones de ese mestizaje, en donde se cruzan múltiples sentidos culturales.

- d. Encuentro de las prácticas socio-culturales de los Inga con otras formas de estar en el territorio, para la activación de conocimientos contextualizados a sus realidades de vida.
- e. Posibilidad de ingreso de su cosmovisión en el debate público local y nacional de su mirada particular, sobre lo que implica saber vivir en un territorio específico.

“Saber vivir ahí” y la experiencia de la Asociación *Atunkunapa Alpa* –La tierra de nuestros mayores-

“Saber vivir ahí” también implica una organización social, que para este caso también da cuenta de lo que queda de los encuentros con otras culturas y formas de estar en el territorio. Por ejemplo, en el caso de la creación de la Asociación de cabildos indígenas Inga de la BBC *Atunkunapa Alpa* –La tierra de nuestros mayores-, como un ejercicio de construcción colectiva de autonomía, autodeterminación y posibilidades de gobernanza, desde el ejercicio propositivo de los caminos posibles para la buena vida.

Aunque como ellos mencionan es un gran avance haber logrado la consolidación de la Asociación, después de más de 20 años de trabajo, encuentran dificultades ya que “mantenernos unidos como pueblo frente al advenimiento de otras culturas y factores externos, no es una tarea fácil” (Pueblo Inga de la BBC, (2013). Dentro de las dificultades mencionan:

- Los líderes de nuestra Asociación, miembros del Cabildos Mayor y Gobernadores, presentamos muchos vacíos en cuanto a nuestras actitudes y nuestros conocimientos.
- Desconocimiento sobre diversos aspectos como: legislación general, legislación indígena, diseño de proyectos, comunicación, educación, contabilidad, administración, entre muchos otros temas.
- Falta de capacidades e infraestructura administrativa.
- Capacidad para la gestión externa.

- Pérdida de la autoridad y de las formas propias de la organización.
- Pérdida de los valores ante las autoridades.
- Interferencia de la cosmovisión occidental para el nombramiento de nuestros gobernadores.
- Afectación por los intereses económicos.
- Pérdida de credibilidad a las asociaciones por parte de la comunidad.
- Pérdida de la formalidad en el uso la palabra.
- Pérdida de usos y costumbres, de formas de organización en algunos cabildos.
- Hay omisión de la aplicación de la consulta previa e irrespeto de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas.

Como se puede identificar, uno de los ejes problemáticos que los Inga de la BBC mencionan en su plan de vida son las afectaciones en términos de sus formas organizativas y las impuestas por la cultura hegemónica, dando como resultado otras formas de organización, donde como lo señalan hay pérdida de valores frente al uso e importancia de la palabra y específicamente la de sus mayores. Es así que, por ejemplo, en el organigrama de la asociación (Ver gráfico 2) se siguen manteniendo figuras coloniales como la de gobernador y alguaciles, aunque como lo presentan en su organigrama, la palabra del “consejero espiritual o médico atunkuna” está en el centro para la toma de decisiones. Es decir, como camino previo a la toma de decisiones que afecten los cabildos y resguardos pertenecientes a la asociación, se consulta al médico o médicos tradicionales de la comunidad y ello también incluye a sus mujeres y demás mayoras y mayores de la comunidad.

En este sentido, encontramos otro elemento constitutivo del “saber vivir ahí”, es la posibilidad de organizarse, para este caso en una asociación, teniendo como elemento que estructura su dinámica la palabra de consejo de los mayores y la medicina tradicional. Lo cual para el caso de los Inga de la BBC es una fortaleza y se convierte en otra de las posibilidades de mantenerse en sus territorios, pues desde la medicina se orienta la toma de decisiones y las acciones en el mismo. Además es otra oportunidad de darse a conocer como médicos, que en ese sentido pueden aportar no solo a sus comunidades sino a otros pueblos y culturas.

Esta dinámica da para otra investigación, puesto que encuentro una riqueza de formas de expresión entre diferentes maneras de organización social, tensiones generadas por el mismo deseo de ordenar las cosas, avances en tanto son uno de los pueblos que participa en la consolidación de la escuela de derecho propio o derecho mayor, en Pasto, cuestiones en las cuales no me detengo pues no es el objeto de esta investigación.

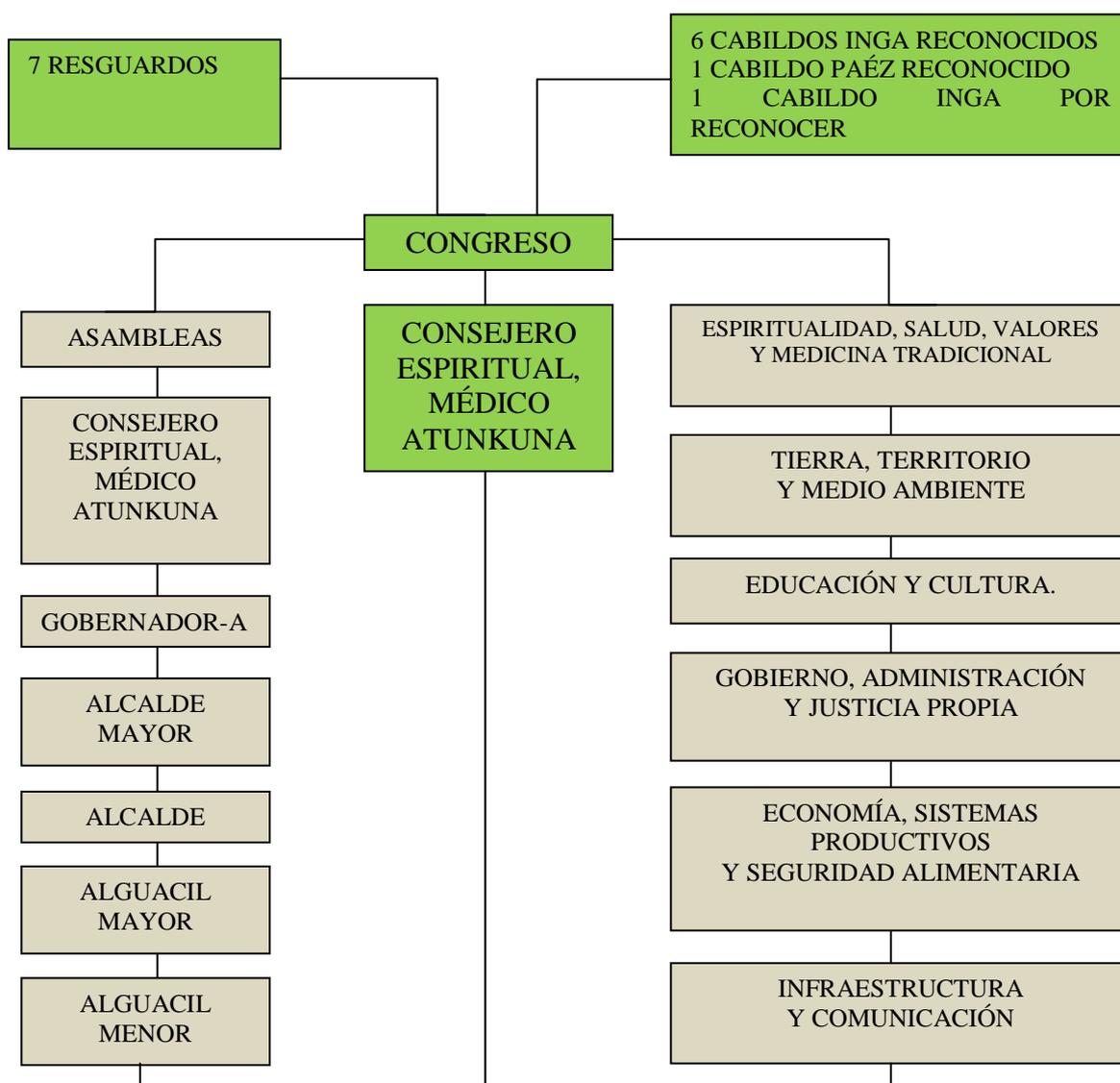


Gráfico 1. Organigrama de la Asociación Atunkunapa Alpa –La tierra de nuestros mayores–. Pueblo Inga de la BBC (2013).

Eje de educación

Uno de los ejes de acción, como pueblo y como asociación, es en la parte de educación, en donde en el marco de la consolidación de su Proyecto y Modelo Etnoeducativo, han querido transformar sus prácticas educativas como una de las estrategias de fortalecimiento cultural y como posibilidad de entablar diálogos con la cultura hegemónica y el Estado. Lo cual en la práctica presenta dificultades, pues:

“En términos generales, cuando se habla de etnoeducación tanto en espacios comunitarios como en instituciones educativas en donde se desarrollan procesos etnoeducativos, se asumen como actividades que si bien están incluidas dentro de los currículos, terminan siendo agregados a contenidos estandarizados, dejando de lado la construcción de conocimientos a partir de lecturas de realidades enriquecidas desde diferentes culturas y pensamientos. Como consecuencia de lo anterior se producen materiales didácticos como apoyo a procesos educativos y no como resultado de estos”
(Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2009).

Y aunque esos son datos del 2009, en este momento (2014), siguen existiendo estas dificultades, pues no se ha logrado un real proceso en las instituciones educativas, dentro de otros aspectos porque aún tienen problemas de jurisdicción en algunas escuelas, de las 12 escuelas del territorio, 3 pertenecen al Municipio San José del Fragua⁵², Departamento del Caquetá, por ende son atendidas por el Caquetá. Las restantes 9, están en jurisdicción del Cauca⁵³. Esta situación se denomina superposición territorial y que sucede en todo el país, pues una cosa son los límites geográficos (que para el caso colombiano obedecen a intereses electorales) y otras las realidades que se

⁵²Escuela San Antonio, San Rafael y San Gabriel.

⁵³Escuelas: Ambiwasi, Musurrinakuna, San José de Inchiyako, La Leona, Rumiñawi, Floresta, La Española, Guayuyaco y Bajo Chuspizacha.

viven en los espacios apropiados y dotados de otros significados, por las comunidades que los habitan.

Sumado a esto las escuelas en jurisdicción del Cauca, son atendidas por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), lo cual hace que se implemente su modelo de educación y no la propuesta educativa Inga, convirtiéndose en otra barrera para adelantar sus procesos de fortalecimiento cultural. Esto fundamentalmente porque la propuesta del CRIC se implementa con cartillas escritas en idioma nasa yu'we, lo cual agudiza la no utilización del idioma Inga.

De otra parte los docentes al no ser de planta o provisionales, no son contratados todo el año, ni todos los años, esto afecta las dinámicas escolares “principalmente por la discontinuidad generada por el retardo en las contrataciones, el cambio repentino de los docentes, la falta de pertenencia por su condición de foráneos, generalmente ciudadanos; también la subvaloración y falta de interés de los oferentes por nuestra cultura, situación que conlleva a la prestación de un servicio en términos de cumplimiento de labores en relación con un horario establecido y en desarrollo de contenidos, metodologías y actividades propuestas por las editoriales en los libros de texto” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2009).

En este momento se están haciendo las gestiones para que la Asociación de cabildos indígenas Inga del Caquetá “Tandachiridu Inganokuna” asuma estas tres escuelas, lo que además se convertiría en la opción de implementar el Modelo Etnoeducativo Inga. Lo cual a su vez genera tensiones en la Asociación de la BBC, puesto que no están conformes con el hecho de que sea la asociación del Caquetá la que esté a cargo de las escuelas de sus territorios, porque aducen que eso les demerita su trabajo organizativo, es no reconocer el esfuerzo que están haciendo por asumir el liderazgo de sus propias circunstancias.

De otra parte, los docentes que atienden las escuelas de jurisdicción del Cauca, no es que estén en mejores condiciones de contratación, la única ventaja es que son personas de la comunidad Inga (no necesariamente nacidos en la BBC), esto implica que son docentes que además de cumplir con sus labores escolares, participan en actividades de la comunidad, del cabildo y en general reuniones convocadas por la Asociación. Lo cual les permite interactuar con las distintas situaciones de la cotidianidad y a partir de ahí, aportar elementos para la reflexión y toma de decisiones.

Este eje de trabajo de la Asociación, también da cuenta de cómo piensan la función de la escuela en sus territorios: ya no como el lugar de exterminio cultural que fue desde su llegada a las comunidades, sino como la opción de volver a las formas culturales de educación Inga, fortalecerse en el uso de su idioma y no solo del castellano, fortalecer la construcción de argumentos para la toma de decisiones que les afecte su cotidianidad, en síntesis un lugar de empoderamiento cultural, que también aporta elementos de cambio o afianzamiento de los significados de “saber vivir ahí”.

Retomando el hilo conductor de esta reflexión, en tanto comprender el principio “saber vivir ahí” como dinámico y dependiente de un contexto, de unos actores y de unos intereses, podemos situar entonces como elemento de análisis la premisa con la que se inicia este capítulo, haciendo énfasis en que “tener calma” no significa no hacer nada, sino que sus reacciones tienen que ver con otras lógicas de mundo, probablemente cercanas a una cosmovisión biocéntrica, donde “la visión de que todo vive y está conectado, el principio comunitario, la reciprocidad y muchos otros principios que se han mantenido y hoy están siendo referentes en todo el mundo para encontrar un nuevo paradigma para vivir bien”, son la clave para relacionarse y comprender la vida y todo lo que la posibilita (Fernando Huanacuni en: Ibañez & Aguirre, 2013).

Son manifestaciones de esa idea de los eternos retornos al origen, como otro de los elementos que caracterizan el principio “saber vivir ahí”, partiendo de la comprensión por parte de los Inga, de esa relacionalidad intrínseca en la interacción con todos los seres y existencias de *Nukanchipa Alpa Mama*, orientados por el principio de que “si el hombre no escucha y cambia la topografía pachasófica a su gusto, la reacción

correlativa trae un trastorno también para el hombre (desastres, cambio de clima, inundaciones” (Esterman, 1998. Pág. 178). Es decir, no se trata únicamente de ver los actos o palabras de cada persona, sino eso en relación con la comunidad, identificar cómo los afecta una decisión en múltiples direcciones, porque tampoco se reduce a las afectaciones para las personas, sino que amplían la mirada para verlas en relación con las dinámicas territoriales. Es un claro ejemplo de los principios de relacionalidad y correspondencia andina.

Pero la cuestión no es de volver a unos “orígenes” en el sentido de lo intacto, de lo puro del ser Inga. Como hemos tenido la oportunidad de leer en este trabajo, en el contexto de reconocimiento del país como una nación pluriétnica y multicultural (constitución de 1991) hay necesidad de diferenciar, de conceptualizar lo que significa pertenecer a un grupo étnico⁵⁴. En este contexto las comunidades que se quieren declarar como indígenas, hacen propio un discurso que extrapola el ellos y el nosotros, que lo ubica como contrario, los pone a pensar y explicitar qué los diferencia de los otros grupos existentes en el país (en perspectiva de oposición), hace que su discurso exprese unos principios de arraigo cultural, dentro de ellos el idioma, la oralidad, sus lenguajes artísticos, sus formas de recorrer y relacionarse con el territorio, sus formas de gobernar, de organización social y territorial, como vía para la autodeterminación, para una caracterización de su identidad.

Este discurso, que podríamos denominar político de gestión (en tanto permite tramitar recursos económicos y relaciones con el Estado) y que para el caso de los Inga utiliza “la memoria y la identidad como estrategia para construir una comunidad reconocida cultural y políticamente”, está en continua tensión con sus realidades de vida, pues como hemos visto, no existe una única forma de ser Inga, una única forma de hablar su idioma o una única e inmodificable relación con el territorio, “Esto implica que los Inganos no tienen una identidad única o que siempre se muestra la misma, por el contrario la complejidad en su configuración denota matices y variaciones. (Moreno, 2012. Pág. 5, 70).

⁵⁴Este concepto sobre identidad étnica con el paso del tiempo, el crecimiento del poder de las organizaciones indígenas, la consolidación de las políticas estatales en su protección y el auge de los movimientos de reivindicación de los grupos minoritarios fue adquiriendo un fuerte contenido ideológico, representando “no sólo el vínculo que los une entre sí, sino también el tipo de vínculo que los une con el resto de la sociedad” (Lucic, 2008: 28), esto es, diferenciación con integración (Sahlins, 2001) o discriminación positiva (Moreno, 2012. Pág. 72).

Desde estas expresiones del dinamismo del principio “saber vivir ahí”, es imposible optar por un enfoque esencialista o fundamentalista, para hacer lectura en este caso de lo indígena Inga versus lo que se denomina en este trabajo como occidental, pues justamente, no hay una “pureza de culturas⁵⁵”, siempre en la vivencia de un grupo hay interacción con otros (ya sea desde relaciones de dominación, de explotación, de parentesco, de cercanía) y esto permite que hayan re-composiciones culturales, que sea dinámica en su devenir histórico⁵⁶.

Aquí el análisis se focaliza en el sentido de ver qué elementos de esos cambios cogen fuerza en determinadas situaciones y no en el sentido de la añoranza per se o de la negación del cambio para seguir siendo Inga. Como vemos en los relatos sobre sus prácticas y cotidianidades, hay expresión de múltiples apropiaciones que se han dado en esos encuentros y que para el caso de esta investigación, se ejemplifica con la noción “saber vivir ahí” como una apropiación y transformación al tiempo, del discurso sobre territorio. Que retoma elementos constitutivos de esta categoría, en lo que tiene que ver con aspectos de ordenamiento territorial (mapeos, limitación de territorios, saneamiento territorial, constitución en cabildos y resguardos), con unas prácticas sobre el territorio (formas de construcción de vivienda, cacería y pesca, preparación de alimentos, manejo y uso del suelo, formas y tipos de cultivo, actividades rituales), impactos sobre el territorio “desarmonización” (presencia de familias cocaleras, presión a la oferta ambiental, incursión en economías ilegales, participación en proyectos que fomentan el monocultivo), organización social (formas de gobierno propio, medicina tradicional), aspectos que se recogerían de alguna manera en sus planes o mandatos integrales de vida, y recientemente para los Inga, en el plan de salvaguarda étnica y cultural.

Estos referentes de territorio se amplían en el sentido de proponer cómo desde su cotidianidad, se materializa en un saber vivir en cada lugar particular, producto de un

⁵⁵ “Solo una ciencia social, para la que se vuelvan visibles la heterogeneidad, la coexistencia de varios códigos simbólicos en un mismo grupo y hasta en un solo sujeto, así como los préstamos y transacciones interculturales, será capaz de decir algo significativos sobre los procesos identitarios en esta época de globalización. Hoy la identidad, aún en amplios sectores populares, es políglota, multiétnica, migrante, hecha con elementos cruzados de varias culturas” (García, 1995. Pág. 109).

⁵⁶ “Al fin, como bien sostiene Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la creatura siempre tiene algo de los dos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (Ortiz, 1940. Pág. 142).

aprender o enseñarse a vivir ahí, que implica tránsitos entre sus prácticas y las de otros, haciendo y recibiendo aportes. No es una cuestión dada, se construye en la medida en que se conoce a *Nukanchipa Alpa Mama*. Esta mediada por unas relaciones que propenden por un vivir ahí, en esas condiciones particulares.

Al tiempo, este principio de saber vivir ahí, es dinámico y cambia en la medida de la relación con otros, para el ejemplo, los Inga de la BBC al estar en contacto con comunidades campesinas y de colonos y con las mismas políticas de Estado, se apropian y reiteran preguntas, como:

¿Debemos administrar de forma autónoma nuestros territorios? -*Sí*, pero también debemos usarlos con responsabilidad y con criterio. Necesitamos Planes de Ordenamiento Territorial para nuestros resguardos. ¿Dónde podemos cazar? ¿Dónde podemos sembrar? ¿Cuáles bosques requieren ser conservados? ¿Dónde hay sitios sagrados? Debemos involucrar el conocimiento de nuestros mayores en la toma de decisiones sobre territorio y medio ambiente. (Subrayado, ni cursiva, aparecen en el texto fuente. Pueblo Inga, 2013. Pág. 81).

En donde se expresa la necesidad de entender lo otro (ordenamiento territorial, conservación, medio ambiente) como otra de las posibilidades para poder seguir viviendo ahí. Ampliando la mirada frente al referente de vida de lo que denominan “sus mayores”, ratificando la pertinencia en estos tiempos de conocer e inclusive aplicar, esas otras formas de relacionarse con el territorio. Las cuales a su vez tendrán modificaciones y volvemos al ejemplo de Malinowski, con el abrazo entre culturas.

Sigue quedando entonces la pregunta por cómo pensar ese abrazo, la mezcla, que “políticamente no es correcto” porque cuestiona las formas de poder existentes; caracterizadas por ser inequitativas, cuestiona el lugar de la élite criolla y mestiza que gobierna el país, que ratifica una diferenciación desde los opuestos, invalidando las mixturas, las transiciones, esos intersticios del encuentro. “Efectivamente es más fácil identificar bloques sólidos que intersticios sin nombre... La simplicidad de los dualismos resulta más tranquilizadora, satisfacen nuestra sed de pureza, de inocencia y de arcaísmo” (Gruzinski en Castaño, P. 2003. Pág. 116)

Para describir estos intersticios, el vocablo de raíces latinas transculturación, proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización, aclara Malinowski. (Ortiz, 1940). Lo anterior sin la necesidad presente e “impuesta” históricamente de entender el encuentro siempre en una relación de desventaja o impureza, donde se degrada la cultura (aculturación).

Es en este sentido que la caracterización del principio “saber vivir ahí” es presentada en este documento, se hace desde el mestizaje del territorio, desde el encuentro con el otro en términos culturales y de sentidos, saber vivir ahí es una noción que surge en ese contexto de encuentro, que lo pone a dialogar con esos principios de la filosofía andina (correspondencia, relacionalidad, complementariedad) al tiempo con las interpelaciones que desde las realidades de vida transcurren y desde sus palabras y prácticas que recogen “abrazos” con muchas otras culturas e inclusive encuentros con esas otras formas de ser Inga, como los Inga urbanos, o los de páramo...

V. CONCLUSIONES

- El principio “saber vivir ahí” es una noción que se hace reiterativa en la cotidianidad de los mayores y mayores Inga. Sumado a esto, el hecho de entender a los mayores y mayores, como personas de conocimiento que han vivido unas experiencias de vida que les permiten orientar la toma de decisiones para la vida de en comunidad, hace que para el caso de este trabajo, sus palabras sean las que estructuran la caracterización de este principio.
- Teniendo en cuenta que el principio “saber vivir ahí” de los Inga es dinámico, que se reconfigura de acuerdo a unos contextos, actores e intereses específicos, puede ser entendido como una apropiación y transformación del discurso sobre territorio. En este sentido “saber vivir ahí” retoma elementos constitutivos de la categoría territorio, en lo que tiene que ver con:
 - Aspectos de ordenamiento territorial: mapeos, limitación de territorios, saneamiento territorial, constitución en cabildos y resguardos;
 - con unas prácticas sobre el territorio: formas de construcción de vivienda, cacería y pesca, preparación de alimentos, manejo y uso del suelo, formas y tipos de cultivo, actividades rituales;
 - impactos sobre el territorio, en palabras de los Inga “desarmonización de Nukanchipa Alpa Mama”, debido a la presencia de familias cocleras, presión a la oferta ambiental, incursión en economías ilegales, participación en proyectos que fomentan el monocultivo;
 - y organización social (formas de gobierno propio, medicina tradicional).

- El principio “saber vivir ahí”, no solo retoma elementos de la categoría territorio, sino que además deja ver las tensiones que surgen con el uso de esta categoría, en tanto que:
 - No está claro por qué desde las políticas nacionales para territorios indígenas se contempla la necesidad de ordenar el territorio, pues para ellos el territorio desde el origen ya está ordenado. En este momento lo que alcanzaría a ser, es un reordenamiento del territorio.
 - Ese reordenamiento del territorio, implica unos pactos con los dueños de los animales y demás seres y existencias del territorio, acciones que desde la legislación política y ambiental no se contemplan.
 - Las ideas de “progreso y desarrollo” que se imponen desde las políticas económicas y de gobierno que rigen nuestro país, desconocen los conocimientos que sobre el territorio tienen las comunidades, ello agudiza los problemas y sobre todo su falta de éxito al ser implementadas en los territorios.

- “Saber vivir ahí” como principio de vida para los Inga, se plantea como opción ante las ideas de “progreso y desarrollo” impuestas por el colonialismo y neoliberalismo. Esta opción de vida, está caracterizada por:
 - La posibilidad de entender que las personas son parte del universo, de la naturaleza; son *wasikamakuna* –cuidadores del territorio- y no sus dueños y explotadores.
 - No hacer oposición entre los “seres vivos” y los “no vivos”, lo que permite otorgarle a la naturaleza y en general a *Nukanchipa Alpa Mama* –territorio-, el estatus de ser vivo, quien merece respeto, cuidados, además de ser digna de conversar con ella, para llegar a acuerdos sobre su manejo y protección.
 - No polariza ni contrapone, las categorías bueno y malo, las asume como unidad complementaria, es decir, no puede haber lo uno sin lo otro. Esto se refleja en la posibilidad de participación que tienen todos los seres y existencias en la toma de decisiones sobre el territorio, como lugar de la vida.

- Una mirada sistémica del territorio, lo cual permite no segmentar la realidad, ni dotar de mayor estatus a los humanos, dentro de la red de relaciones que sustentan la vida.
- Posicionar los referentes contextuales locales, frente a los intereses de homogenizar las realidades, proponiendo por esta vía que las intervenciones en los territorios deben ser particulares, atendiendo a la diversidad social, cultural y biológica que subyace a cada territorio. Con esto también está posicionando la importancia de esos otros lugares, de esas otras formas de vivir, pensar, conocer y relacionarse con el mundo, para la construcción de estados, países, políticas, que tengan en cuenta la diversidad no como problema, sino como fortaleza para la construcción de otros sentidos.
- Entender que si todos somos parte del todo, a cada acción le corresponde otra, lo que implica asumir que se comparte la responsabilidad de cuidar la vida. Todos estamos en la posibilidad de armonizar las situaciones que ponen en desequilibrio la vida, a través del trabajo, de la relación con la tierra, con el cultivo, con los demás seres y existencias. Esto se convierte en posibilidad de conocer y por ende de mantener la vida.
- Entender que todos somos conocimiento, desplaza algunas relaciones de poder jerárquicas, en lo que tiene que ver con quién es el dueño del conocimiento, en qué condiciones se pone a circular y con qué intenciones.
- Los encuentros con el otro y lo otro, enfrentan a los integrantes de las comunidades Inga a la necesidad de entenderlo y cuestionarlo, ampliando la mirada frente al referente de vida de lo que denominan “sus mayores”, ratificando la pertinencia en estos tiempos de conocer e inclusive aplicar, otras formas de relacionarse con el territorio.
- Identificar la concepción de “saber vivir ahí” como alternativa de vida y de resistencia frente a las formas capitalistas que desvirtúan principios de armonización de la vida, de encuentros, solidaridad e igualdad, es fundamental en el período histórico de conflictos en los que se encuentra el país.

- “Saber vivir ahí” no hace referencia únicamente a formas humanas de sobrevivencia, sino fundamentalmente “a saber” que hacemos parte de algo más grande, tan complejo en su existencia como nosotros mismos, pero que además está lleno de otras formas de saber vivir, con las cuales debemos relacionarnos y buscar la complementariedad, reciprocidad y armonía.
- La ruta metodológica construida en esta investigación, permite:
 - El reconocimiento de otras formas de construcción de conocimientos y otras formas epistémicas y metodológicas de abordar la investigación, lo cual implica principios éticos y políticos urgentes en un período de globalización que se propone profundizar en homogenización y por lo tanto invisibilización de formas diversas de pensamiento.
 - La deconstrucción de las relaciones conocimiento/poder, tan necesaria en la educación, así como el reconocimiento de la diversidad cultural y biológica del país.
 - Caracterizar algunas relaciones entre el conocimiento, la vida y el vivir, como parte de la cosmovisión de un pueblo ancestral como el Inga e identificar la urgencia de ese tipo de relaciones para una visión de mundo occidentalizada, que se ratifica e impone en escenarios como la educación formal, en sus distintos niveles.

VI. APRETANDO EL TEJIDO

“Kuna puncha, atun puncha,
kusikui puncha, takinakunchi
atunkuna sakiskata.
Kumuririspá, ataririspá,
muiurisunchi kaimachimalla,
wata watapi kaugsankamalla”

Quise iniciar recordando algunos versos de la celebración de la fiesta del perdón y la reconciliación de los Inga -Atun puncha, Kusikui puncha, Kalusturinda, Wata Punched-, por el sentimiento sembrado en relación a la posibilidad de “vivir bien mientras vivamos”, lo cual se convierte en otra de las características del principio saber vivir ahí. Como explica Aida: -la experiencia es un agáchese y levántese, media vuelta y otra entera... un despertar a ese pensamiento propio de lo que tenemos, sentimos y hacemos. Un camino lleno de estaciones, una mirada hacia el interior de la selva húmeda que somos nosotros.

Entiendo esta analogía con la selva, como la potencialidad que tenemos para ser y dar vida, partiendo de que somos conocimiento que se desenvuelve a medida que caminamos y que nos complementamos en la relación con Nukanchipa Alpa Mama. Es un camino lleno de samai tambukuna -lugares de descanso-, de la posibilidad de dejarnos envolver por un soplo suave con sabiduría y paciencia -Samai-, de volver sobre los pasos andados y proyectar lo que falta por recorrer.

Es un agáchese y levántese, media vuelta y otra entera, en la medida en que se labra la posibilidad de sembrarse en el territorio, de alimentarse con comida y bebida buena -alli mikui, alli upiai-. En la posibilidad de destapar los wakachidukuna -guardados- que abuelos y abuelas, sabedores y sabedoras, iachagkuna y mamakuna -médicos tradicionales- han dejado en Nukanchipa Alpa Mama.

Es hacerse música y rituales de celebración de la vida, de expresión de las lecturas de mundo orientadas a “saber vivir ahí” desde la pluralidad de formas... caminar en la construcción de un canto propio para el mundo...

Un “saber vivir ahí” que en consonancia con las experiencias de vida expuestas en este trabajo, se caracteriza por la polifonía de expresiones, de connotaciones, de sabores y colores que pueden ser “vivir ahí”. Una noción que expresa esas relaciones con el territorio, que se amplían en el sentido de proponer cómo desde su cotidianidad, se materializa en un saber vivir en cada lugar particular, producto de un aprender o enseñarse a vivir ahí, que implica tránsitos entre sus prácticas y las de otros, haciendo y recibiendo aportes. No es una cuestión dada, se construye en la medida en que se conoce a Nukanchipa Alpa Mama. Esta mediada por unas relaciones que propenden por un vivir ahí, en esas condiciones particulares:

Como afirma Ibáñez (2013) apunta a un cambio civilizatorio, pues siendo este principio un concepto plural, se acerca más hacia los buenos vivires o convivires, reafirmando que no existe una única manera de vivir ahí, pero que tampoco se reduce al vivir bien del proyecto colonial y moderno en el mundo.

Esto nos ubica en reflexiones a propósito de lo que puede significar vivir en un lugar y la amplia distancia entre las imposiciones que se gestan en un Estado sordo a sus habitantes, con la bandera del desarrollo para el país y las formas en que las personas reaccionan a estas, mostrando en esas reacciones alternativas a las crisis sociales y ambientales y globales por las que estamos pasando.

Ya vimos cómo para los Inga de la BBC, estos proyectos de desarrollo del país se han convertido en proyectos sistemáticos para su exterminio, a través de su empobrecimiento, de la desarmonización de sus relaciones con Nukanchipa Alpa Mama y por consiguiente con todos los seres y existencias del territorio. Alterando su “saber vivir ahí” y llevándolos a transformaciones de sus prácticas y por ende conocimientos, desordenando sus sistemas de interacción y comprensión de mundo.

Vivir bien mientras vivamos se convierte para el caso de los Inga de la BBC, en una posibilidad de ser cambiando, de ser en medio de las imposibilidades de existencia que les ofrece el país:

“Sigan, siga comadre, eso sí perdonará...pues aquí nosotros somos indígenas, nosotros vivimos así, pero pues también toca lo otro, porque esto aquí a veces es duro. Yo he querido irme a trabajar a otro lado porque esto es peligroso, esto es duro, pero pues por ahora todo está aquí... □ está señalando las canecas donde pone a secar la coca, el olor es repugnante, fétido, nos rodea un montón de moscas negras. Además está la sensación de peligro pues están los galones de gasolina con los cuales se “pela la coca”, apilados debajo de la casa y al fondo la tulpa –fogón- □. (El compadre Gerbacio, dando su saludo de bienvenida. Resguardo Inga de San Rafael, BBC. Diciembre 30 de 2012).

Como vimos en el capítulo “entre río, coca y plátano”, detrás de la expresión “también toca lo otro” hay un trasegar histórico de imposición de unas ideas de desarrollo relacionadas con procesos de concentración de la riqueza en unos cuantos a costa de la explotación de muchos, generalmente los marginados y excluidos del sistema en tanto los beneficios que puede generar “el desarrollo en sus comunidades”; un desarrollo asociado a actividades de extracción (caucho, madera, flora y fauna silvestre, petróleo, minerales) y a la imposición de actividades como la siembra y procesamiento de coca, ya que estas se convierten en las únicas opciones de acceder a algunos “servicios” como la alimentación, la educación, la salud, vías de acceso... que en teoría los debe garantizar el Estado.

En este escenario es inevitable pensar en la afirmación de Reynaga (2007): un pueblo no vive cualquier estilo de vida. La opresión lo empuja a seguir estilos ajenos; profundamente ajenos porque no necesariamente han sido incorporados por voluntad propia, son situaciones extremas que reconfiguran lo que se puede ser para vivir ahí.

“Saber vivir ahí” o estar enseñado a vivir ahí, expresión espontánea y recurrente durante las conversaciones con los Inga y que desde la lectura de sus cotidianidades, se ha abordado como una alternativa de vida. Podríamos caracterizar este principio teniendo en cuenta que los Inga ritualizan la vida para armonizarla y se armoniza desde el conocimiento porque conocer es necesariamente vivir (principio de correspondencia). Este acto de conocimiento enlaza tres elementos a saber: sentir -Iuiachiuai chaispa- o quedar -samai - que da apertura al conocer -Rigsii-, saber -iachai- y pensar -iui-ai-. “La persona puede conocer y saber, alguien sabe porque lo ha vivido, lo ha conocido, lo ha

andado; o sabe, porque otro se lo ha contado, se lo hizo saber [y por ende lo aplica a su vida]” (Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional, 2012. Pág. 8).

Sentir, saber y pensar, están posicionando ese anudamiento profundo e inseparable entre vivir y conocer (“conocer algo, significa sobre todo: realizarlo celebrativo y simbólicamente (nachvollziehen). En y a través del ritual, se presenta el conocimiento que no es un depósito de la persona, sino una relación intrínseca del plan cósmico”) para recrear la vida, las relaciones recíprocas y complementarias en el territorio (Esterman, 1998. Pág.168).

Es así que el consejo de los mayores Inga es “vivir pensando, saber ver, prevenir para actuar o decir, no andar llamando cosas que no se deben estar trayendo”. Se trata de ir tejiendo con pensamiento, que es la lanzadera, la macana que va pasando por el tejido urdido por los caminos de conocimiento y de esta manera, ir tramando el tejido de la vida de manera individual y colectiva. “Pensar indio es acción concreta sobre las cosas o hechos concretos y útiles. Es sentir en la mente Agua, Tierra, Viento, Sol mezclándose en armonía perfecta” (Reynaga, 2007. Pág. 17).

Este tejido de la vida, implica unos amarres al origen como garante de ese kutey, -eterno retorno al origen, al kosko- (ombligo)-. Aclarando que ese retornar no solo son ciclos o repeticiones de lo mismo, “sino una nueva manera de ordenar el universo” atendiendo a las experiencias vividas. Es así que cada runa tiene sus propios amarres, que son también los conocimientos que trae sembrados y los que se siembran al andar por la vida.

Estos amarres son reflejo de esa ritualización de la vida; como vimos hay rituales en la concepción, la gestación, en el nacimiento y durante toda la vida. Amarrarse al origen, a Nukanchipa Alpa Mama, a la tulpá, es sembrarse en la chagra y en general en el territorio, es decir, el cultivo es otra forma de culto y ritualización de la vida.

Podríamos decir que en los conocimientos/vida que los Inga nos han compartido, vemos expresados esos principios de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad cósmica, que como bien lo ha estudiado y expuesto Esterman (1998) son característicos del pensamiento andino.

Lo anterior nos ubica en debates sobre las formas en que estas comunidades conocen, sienten, piensan y dicen el mundo; no como algo externo a ellos o algo que hay que “dominar, controlar, manipular”, sino necesariamente como un par con el que se dialoga, se concerta y se recrea la vida.

Pensamientos que se distancian profundamente de la ética ecológica contemporánea de Occidente, en donde “hay que cuidar la naturaleza, con el fin de conservar el medio ambiente para la vida humana” (Esterman, 1998. Pág. 231). Y que se acercan más a planteamientos desde el paradigma de la cultura de la vida: En una conversación con Aida a principio de este año, explicaba cómo hablar de saber vivir ahí, puede estar relacionado con el suma kausay –vivir bien-, porque realmente a lo que está haciendo referencia es a un principio de vida complementario con todos los seres y existencias del territorio.

Por ello que “saber vivir ahí” no hace referencia únicamente a formas humanas de sobrevivencia, sino fundamentalmente “a saber” que hacemos parte de algo más grande, tan complejo en su existencia como nosotros mismos, pero que además está lleno de otras formas de saber vivir, con las cuales debemos relacionarnos y buscar la complementariedad, reciprocidad y armonía.

Vivamos bien mientras vivamos es una invitación a volver sobre la posibilidad de vida que como pueblo Inga han construido y que va de la mano con ese “saber vivir ahí” que se desenvuelve en la medida en que caminan por su territorio, en la medida en que celebran, cantan, comen... es un llamado también a pensar en la urgencia de cambios estructurales en los paradigmas y concepciones que orientan las dinámicas sociales, políticas y económicas del mundo, pues cómo vimos la guerra, la coca, la violencia a la que están expuestas los habitantes del país, no es opción.

Así como tampoco es opción el discurso de la protección de la biodiversidad o la conservación, esto lo he pensado no solo ahora, sino desde que empecé a salir a la selva amazónica y me encontré con tantas otras formas de vivir. En lo personal la ruta que quiero construir, no necesariamente quiere retomar esas cuestiones del cuidado y conservación de la “biodiversidad”, porque creo que esas posturas construidas desde la cultura hegemónicas, niegan precisamente lo que dicen defender: La diversidad.

Por ello, la ruta presentada en este trabajo trata de aproximarse a una perspectiva del principio “saber vivir ahí” en relación con principios de la filosofía andina como relacionalidad, correspondencia y complementariedad, que no necesariamente tendrían que ver con el discurso de la biodiversidad, sino que se acercan más, según entiendo, a la perspectiva política del cuidado de la vida, en donde necesariamente se cuida al humano como creador y potenciador de diversidad cultural y biológica. Pues como vemos en nuestro país a costa de defender la “biodiversidad”, se han creado figuras como la de Parques Nacionales Naturales, desplazando a sus habitantes humanos originarios de estas zonas, causando luchas por la nueva figura institucional “traslape de territorios”, para ver si pueden volver a ser los wasikama –cuidadores- de estos territorios.

Es una situación que se agudiza si pensamos en cómo se le endilga a los pobladores de estos territorios, ser quiénes están acabando con los ecosistemas, con los organismos que habitan allí, con las ofertas ambientales de la zona. Cuando es precisamente, como vimos al final de este trabajo, por los intereses de “progreso” y “desarrollo”, que se han afectado estos territorios y todo lo que en ellos habita.

En este sentido, los territorios han sido afectados social y ambientalmente, los indígenas asesinados u obligados a hacerlo, las mujeres violentadas, los niños victimizados. Aun así el consejo con el que los mayores dan apertura a otros ciclos es: “Vamos a soñar y pensar bonito para vivir bonito, para vivir bien”.

VII. Glosario

Alpa suiu: El lugar de la tierra en el cual se vive.

Amarun: Serpiente.

Ambiwasi: Casa para tomar *Ambiwaska* (planta medicinal).

Anduche: Bebida fermentada, a base de yuca rayada.

Atun puncha, Kusikui puncha, Kalusturinda, Wata Puncha: Gran día del perdón y la reconciliación.

Atunkunapa Alpa: La tierra de nuestros mayores.

Auka Wasi: Casa de los que no han comido sal.

Awai: Tejer.

Chakana: Puente.

Chakai: Cruzar.

Chaski: Comunicador, mensajero.

Chumbe: Faja tejida por los Inga, tradicionalmente se utiliza para envolver y guardar la vida (enrollando el vientre bajo de la mujer o envolviendo al recién nacido). También se utiliza como tira para cargar el saparu –canasto-.

Dibichidu, mingakuna: Trabajos comunitarios.

Hannaq pacha: Mundo de arriba.

Iachai: Saber.

Iachai ñambikuna: Caminos de conocimiento.

Iachagkuna o Sinchikuna: Médicos tradicionales, sabedores.

Iuiachiuai chaiaspa: Sentir.

Iuiai: Pensar.

Indi wasi: Casa del sol, donde están encantados los animales.

Iura: Blanco/claro.

Inti/Indi: Sol.

Kasami Purinchi Nukanchipa Iachaikunawa: Así caminamos con nuestros saberes-

Kaugasai suiu iuiai: Lugar de vida y/o vida y pensamiento de un determinado lugar

Kaugsankamalla: Vivamos bien mientras vivamos.

Kallarij suiu: –lugar del que comienza.

Kachkaniraqmi: A pesar de todo aun somos, todavía existimos.

Kay pacha: Mundo horizontal o de aquí.

Killa: Luna.

Kipucamayoc: Persona educada para escribir, leer, guardar y acreditar las memorias escritas en el **kipu** – Sistema de escritura organizado, donde se escriben diferentes acontecimientos de la vida del Inga, anudando en una cuerda -.

Kuychi: Arco iris (de **kyuy:** enrollar y el agentivo **chi;** lo que hace enrollar) (Esterman, 1998:153).

Kutey: Eterno retorno al origen, al kosko-ombligo-.

Mamakuna: Médico tradicional, mujer.

Misiar a los vecinos: es decir, entre el canasto donde se llevan las mazorcas, se coloca una por ejemplo de maíces morados. Si la persona no se da cuenta de esto, el vecino le

dice misiado, “por lo cual le corresponde al año siguiente, ir donde el misiado, o invitarlo para hacerlo compadre o afianzar la reciprocidad con otro producto misio⁵⁷, en medio de una gran fiesta con baile, buena comida y aguardiente” (Mamián, 2004. Pág 115).

Musurrinakuna: Hombres nuevos.

Nukanchipa Alpa Iuiyai: Nuestro pensamiento conectado con el territorio/Nuestro territorio y cosmovisión.

Nukanchipa Alpa Mama: Nuestro territorio.

Nukanchipa iuiaita maskasunchi: Buscar más allá de lo aparente, buscar conocimiento, esto es investigar para los Inga.

Nukanchipa rimai: Nuestro idioma.

Nukanchi runa: Nuestra gente.

Puncha suiu: Lugar del día.

Quedar samai: Quedar con el aliento del otro en el corazón para entenderlo y entendernos a nosotros mismos⁵⁸.

Rigsii: Conocer.

Rukuñambikuna: Caminos viejos, rutas de conexión entre los distintos lugares del territorio y en la vida.

Rumiñawi: Ojos de piedra/ ojos en las piedras.

Samaspa iachaikuspa: Descansando aprendemos.

Samai: Soplo suave con sabiduría y paciencia.

Samai suiu: Lugar espiritual.

Sugllapi Iuiyai Churaspa: (bitácora) entendido como la posibilidad de recoger y traer a la memoria, el pensamiento, la palabra/vida/conocimientos a un punto.

Suma kaugsay: “Saber vivir ahí” o estar enseñado a vivir ahí, buen vivir, bien vivir.

Tulpa: Fogón.

Tuta suiu: Lugar dedicado a los sueños.

Uajchu suiu: Lugar huérfano.

Urin Pacha: Mundo de abajo.

Wakachidukuna: Guardados. Viene de *Waka* –guardar-.

Wasikama: cuidadores del territorio, de la casa.

Wasipanga: Casa de hoja.

⁵⁷ Un producto (mazorca, papa, haba, calabaza) con un pinta morada, o negra.

⁵⁸ Benjamín Jacanamijoy Tisoy, una experiencia desde el Pueblo Inga, 1998.

Yurayaco –Iura iaku-: Aguas claras, aguas blancas.

VIII. Fuentes orales

En la Baja Bota Caucana:

Las orientaciones preventivas y visionarias de los caminos del Ambiwaska, con Taita Paulino Mojomboy y su familia: sus hijas Doña Olga y Rubiela Mojomboy, sus hijos Taita Oscar y Alfredo, sus nietos Freider y Nury, sus bisnietos: Carol y el ahijado Andrés Felipe. En el resguardo La Floresta- Española.

Don Eusebio Becerra Yapo, mayor del Resguardo Inga de San Rafael (BBC). Transitando los caminos con sus hijos Chucho, María, Juan Pablo y Carolina. Con el yerno Gerbacio (esposo de Carolina) y sus hijos: Dennys, Elkin, Wilson, Brayan y la “Nana”. Resguardo Inga San Rafael.

Profesor Tiberio Muchavisoy, de la comunidad Rumiñawi.

En el Putumayo:

La mama Margarita Jacanamijoy y el taita Francisco “Pacho” Tisoy, médicos Inga del Alto Putumayo, vereda Vichoy.

Aida Lucía Jacanamijoy Muyuy, sus hijos Ipi Kindi y Raimi. Sus padres, taita Justo Jacanamejoy y la abuela Juana Muyuy, quien ya se descansó y desde el otro lugar nos acompaña. Ingakuna de Santiago, Alto Putumayo.

Mercedes Jacanamijoy y su esposo Jesús Carlosama. Ingakuna de Santiago, Alto Putumayo.

Lizbeth Bastidas Jacanamejoy. Inga de Santiago, Alto Putumayo

Luís López. Inga de Mocoa, Putumayo.

Profesor Alberto Tisoy, de la comunidad Inga Wasipanga, Bajo Putumayo.

IX. Bibliografía

- Aedo, J. (2008). Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los aymara de Isluga. *Estudios Atacameños*(36), 117-137. Recuperado el día 20 de marzo de 2012, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Amodio, E. (1999). El Retorno a Babel: Culturas, Identidades y Fronteras en un Mundo Global. En D. Aguirre (Ed.), *Culturas, Lenguas y Educación: Memorias Simposio de Etnoeducación. VIII Congreso de Antropología. ICAN.* (págs. 21-30). Barranquilla: Gente Nueva.
- Ariza, E. (2005). *Matavén. Territorio, cultura y paisajes Sikuni, Piaroa, Piapoco, Curripaco, Puinave.* Bogotá: ICANH.
- Asociación de Cabildos Tandachiridu Ingakuna. (2008). *Imasa Rurangapa Nukanchipa Alpapi Resguardo Kunapi Tandachiridu Inganokuna -Plan de manejo territorial de los resguardos indígenas asociados en Tandachiridu Inganokuna-*. 68 páginas.
- Barabas, A. (Julio-diciembre de 2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda*(7), 119-139. Recuperado el día 20 de marzo de 2012, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Bastidas, L., & Ramírez, M. (2010). *Incidencia del mito de la amarun en la preservación de la cultura del Pueblo Inga del Resguardo de San Andrés (Santiago - Putumayo).* Tesis de grado obtenida no publicada. San Juan de Pasto, Colombia: Universidad de Nariño.
- Bedoya, R., & Marmolejo, D. (1999). Una aproximación a la cultura ambiental y a las valoraciones de la biodiversidad del bosque municipal "José Celestino Mutis" Mariquita (Tolima). Bogotá.
- Bermúdez, O. (2005). *Representaciones sociales y mapas mentales del campus universitario. IDEA- Universidad Nacional.* Colombia: Antropos.
- Bonilla, V. (2006). *Siervos de dios y amos de indios.* Cali: Universidad del Cauca.
- Bourdieu, P & Wacquant, L. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva.* México: Grijalbo.
- Bravo, L. (2009). *Pensamiento, palabra, acción y territorio: Senderos que rodean, serpentean, forman y conforman el ser de la gente del Caqueta.* Tesis. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional.
- Cabildo Inga de Mocoa -Ministerio de Educación Nacional. (2012). *II INFORME DE AVANCE EN EL MARCO DEL CONTRATO INTERADMINISTRATIVO NÚMERO 300 DE 2012.* Mocoa.
- Cabildo Inga de San Andrés. (2009). *Plan de vida. Documento borrador.* Putumayo.
- Capel, H. (1973). Percepción del medio y comportamiento geográfico. *Revista de geografía*, II(1-2), 58-150. Recuperado el día 10 de enero de 2012, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Castaño, P. (2003). Tres aproximaciones al mestizaje en América Latina colonial. *Revista Historia Crítica.* No. 23. Págs. 115-134. Universidad de los Andes.
- Cárdenas, F. (2002). *Antropología y Ambiente: Enfoques para una comprensión de la relación ecosistema-cultura.* Bogotá: Fundación Cultural Javeriana de Artes.

- Ciro, E., & A. (2008). Del caucho a la ganadería: Transformación del paisaje en el piedemonte caqueteño, 1887-1965. En A. Buitrago, & E. Jiménez (Edits.), *Gente, tierra y agua en la amazonía* (págs. 105-132). Bogotá, Colombia: Guadalupe.
- Choquehuanca, D. (2010). *Hacia la reconstrucción del vivir bien. América Latina en Movimiento*(452).
- Coral, I. (2003). Elementos constitucionales y de teoría del estado. En C. Álvarez, & I. Ossa, *Posibilidades de regionalización de los territorios indígenas*. . Medellín: Universidad de Antioquía.
- Córdoba, E. (Enero-junio de 2006). Sitios sagrados y territorio Wiwa. *Universitas Humanística*(61), 275-286. Recuperado el 25 de marzo de 2012, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Dávalos, P. (2008). *El Sumak kawsay ("buen vivir") y las censuras del desarrollo*. . México, México: Cemos.
- Delgado & Montañez, 2007. *Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional Cuadernos de Geografía, Vol. VII, No. 1-2*.
- Denuncia pública mesa regional de organizaciones sociales de Putumayo, baja bota caucana y Cofanía -Jardines de Sucumbíos. Tomado de: página coordinación nacional de organizaciones agrarias y populares: <http://www.conapcolombia.org/?p=5464>.
- Echeverry, J. (2000). Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. En J. Echeverri, C. Franky, & J. Vieco (Edits.), *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. (págs. 173-180). Bogotá, Colombia: Unibiblos.
- Esterman, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. . Quito: Abya-Yala.
- Esterman, J. (2006). *Filosofía andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Estrada, M. (1993). *Antropología y Ciudad*. México: CIESAS. UAM-Iztapalapa.
- Fals, O. & Muelas, L. (1991). Informe-ponencia sobre los pueblos indígenas y grupos étnicos. *Gaceta constitucional*, 8 de abril, pp.2-8.
- Fals, O. (2000). *Acción y Espacio: Autonomías en la Nueva República*. . Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Franky, C. (2001). "Ordenamiento territorial indígena amazónico: aportes desde la diversidad al estado nación colombiano". En C. Zárate, & C. Franky (Edits.), *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia Colombiana*. (págs. 71-103.). Bogotá, Colombia: Unibiblos.
- Franky, C., & Mahecha, D. (2001). La territorialidad entre los pueblos de tradición nómada del noroeste amazónico colombiano. En J. Echeverri, C. Franky, & J. Vieco (Edits.), *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia* (págs. 180-210). Bogotá, Colombia: Unibiblos.
- Fundación Pluricultural Pakari. 2005. *Metodología para la construcción colectiva del plan integral de vida del pueblo Inga*. Alcaldía Mayor de Bogotá. Instituto Distrital de Cultura. Bogotá: Latinoamérica Editores.
- Gadamer, H. (1977). La historicidad de la comprensión como principio hermeneúutico. En H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermeneútica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Gamarra, J. (2007). La economía del departamento del Cauca: concentración de tierras y pobreza. Centro de estudios económicos regionales del Banco de la República. Cartagena. Recuperado el 29 de noviembre de 2014, en: <http://goo.gl/Eq6Vrt>.
- García, N. (1995). Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. México: Grijalbo.
- Garzón, O. (2004). Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual. Quito: Abya Yala.
- Geertz, C. (1999). Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza. En: Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós, Barcelona. pp. 73-90.
- GEIM (Grupo de estudios en educación indígena y multicultural). (2002). Proceso De Formación De Docentes Para La Comunidad Eperara Siapidaara De La Costa Pacifica. Informe de sistematización del proceso etnoeducativo de las comunidades Eperara Siapidaara de Nariño y Cauca, Universidad del Cauca. Vicerrectoría de investigaciones, Cauca, Popayán.
- Green, A. (2011). Propuesta de formación en la Licenciatura Pedagogía de la Madre Tierra. Universidad de Antioquia . Medellín: Universidad de Antioquia (UDEA).
- Jiménez, G. (2001). Cultura, Territorio y Migraciones. Aproximaciones Teóricas. Alteridades UAM IZTAPALA, I(22), 5-14. Recuperado el 15 de agosto de 2011, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Giraldo, N. (Junio-noviembre de 2010). Camino en espiral: Territorio sagrado y autoridades. Revista Pueblos y Fronteras Digital. Universidad Nacional Autónoma de México, VI(9), 180-222. Recuperado el día 20 de marzo de 2012, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Gobernación del Cauca . (s.f.). Gobernación del Cauca . Recuperado el 24 de Octubre de 2012, de <http://www.cauca.gov.co>.
- Gros, C. (1991). Colombia indígena: identidad cultural y cambio social. CEREC: Bogotá.
- González, L. (2014). La Kayamba: Los hongos comestibles de la chagra que alimentan la vida de los Inga del Caquetá . Bogotá, D.C.: Universidad Pedagógica Nacional. Trabajo de grado sin publicar.
- Holdridge, L. (1967). «Life Zone Ecology». Tropical Science Center. San José, Costa Rica. (Traducción del inglés por Humberto Jiménez Saa: «Ecología Basada en Zonas de Vida», 1a. ed. San José, Costa Rica: IICA, 1982).
- Ibañez, A., & Aguirre, N. (2013). Buen vivir, vivir bien: Una utopía en proceso de construcción . Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Instituto Caro y Cuervo. (2000). Lenguas indígenas de Colombia: una visión descriptiva. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Jacanamijoy, B. (1998). Benjamín Jacanamijoy Tisoy, una experiencia desde el Pueblo Inga. En O. Bermúdez, Visiones del medio ambiente a través de tres etnias colombianas. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Jacanamijoy, B. (2001). Kaugsay Suyu Yuyai: Lugar, Vivir, Pensar. En Delgado, Espacio y territorios: razón, pasión e imaginarios. (págs. 189-202). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Jiménez, C. (2014). Los salados como referente de activación de memoria en los resguardos de la Asociación Tandachiridu Inganokuna. Caquetá. Colombia. Bogotá, D.C.: Universidad Pedagógica Nacional. Trabajo de grado sin publicar.

- Krotz, E., & Chenaut, V. (2002). *Antropología Jurídica*. Bogotá: Anthropos.
- LEY 99 DE 1993.
- Mamián, D. (2004). *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto, Colombia: UNARIÑO.
- Micanquer, W. (Septiembre-Diciembre de 2007). Siguiendo las huellas de los mayores: la educación propia para la defensa del territorio y la cultura. *Educación y Pedagogía*, XIX(49), 91-94.
- Mingorance, F. (2008). *Tierra Profanada: Impacto de los megaproyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá: ONIC-Human Rights Everywhere.
- Mingorance, F. (2008b). *Tierra Profanada: Impacto de los megaproyectos en territorios indígenas de Colombia*. Hidrocarburos. Bogotá: ONIC-Human Rights Everywhere.
- Molano, A. (2006). *Siguiendo el corte: relatos de guerras y de tierras*. Bogotá: Punto Lectura.
- Molina, E. (2010). *Salados naturales, claves para la cultura Inga. Útiles para la ordenación de su territorio, el desarrollo de prácticas tradicionales y la conservación de la biodiversidad*. Tesis de grado obtenida no publicada. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Insitituto de Estudios Ambientales (IDEA).
- Moreno, Z. (2012). *La diáspora de los inganos residentes en la zona céntrica de la ciudad de Bogotá. Análisis de las actuales prácticas de identidad y memoria*. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional. Trabajo de grado de Maestría.
- Muca, R. (2000). "Experiencia de ordenamiento territorial del bajo Caquetá". En J. Á. Echeverri, C. Franky, & J. Vieco (Edits.), *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia* (págs. 69-76). Bogotá, Colombia: Unibiblos.
- Muelas, L. (1992). *Declaración del movimiento de autoridades indígenas de Colombia*. Boletín comisión ordenamiento territorial 2: 5-6. Leticia.
- Oficina de las naciones unidas contra la droga y el delito (UNODC)-Gobierno de Colombia. (2014). *Colombia: censos de cultivos de coca. 2013*. Bogotá.
- Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); CECOIN & GHK. (1995). *Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá: Disloque editores Ltda.
- Ortega, J. (2000). *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía*. Barcelona: Ariel.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero Editor.
- Pardo, R. (2007). *Fin del paramilitarismo ¿es posible su desmonte?* Bogotá: Ediciones B Colombia.
- Perafán, C. (1999). *Impacto de cultivos ilícitos en poblaciones indígenas: El caso de Colombia*. Washington, D.C.
- Pérez, B. Santos y su "locomotora minera" en: <http://www.arcoiris.com.co/2012/08/santos-y-su-locomotora-minera/>. Capturado el 10 de noviembre de 2014.
- Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional. (2009). *Diagnóstico de la situación educativa del pueblo Inga en los departamentos de Caquetá, Putumayo, Cauca y Nariño*. Convenio 455 de 2009, entre el Ministerio de Educación Nacional y la OZIP (Organización Zonal Indígena del Putumayo). Mocoa: Informe de proyecto.
- Pueblo Inga. (2011). *Bitácora: Texiando el pensamiento*. Putumayo. Sin publicar.

- Pueblo Inga - Ministerio de Educación Nacional . (2012). *Kasami Purinchi Nukanchipa Iachaikunawa -Así caminamos con nuestros saberes-*. Mocoa: Sin Publicar .
- Pueblo Inga-Ministerio de Educación Nacional. (2013). *Nukanchipa Atun Iachachii Ñambikuna –así caminamos con nuestros saberes-*. Mocoa. Sin publicar.
- Pueblo Inga de Aponte. (2009). *Ñugpachisunchi iachaita suma kausai iukangapa atun llagta Apuntimanda tukui samungapkaskunamanda -Mandato integral de vida para la pervivencia del pueblo Inga de Aponte-*. San Juan de Pasto.
- Pueblo Inga de la Baja Bota Caucana. (2013). *Ingakunapa Llagta Kaugasai Ñambi -Plan de vida-*. Piamonte-Cauca.
- Pueblo Inga-Ministerio de Educación Nacional. (2012). Informe final convenio N 300. Mocoa.
- Ramírez, M. (2001). Entre el estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Reynaga, R. (2007). *Tawa Inti Suyu: 5 siglos de guerra india -Chukiagu-Marka Koyasullu*. Perú.
- Rivera, P. (1994). Concepción de la naturaleza en el mundo occidental y en el mundo andino amazónico. *Logos latinoamericano*(1), 26-37.
- Rojas, T. (2005). Epistemología de la geografía... Una aproximación para entender esta disciplina. *Terra Nueva Etapa*, XXI(30), 141-162. Recuperado el 23 de noviembre de 2011, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Soto, R. (1993): *Quechua: manual de enseñanza*, Instituto de Estudios Peruanos, 2a edición.
- Suárez, L. A. (2003). *El tiempo entre los Inga entre los Inga de Bogotá: una experiencia etnográfica*. Tesis laureada y publicada. Serie encuentros. Bogotá, Colombia: Unibiblos.
- Transnational Institute. (2007). Resultados de las mediciones de coca en Colombia: Cuestión de método. Informe sobre política de drogas, N° 22. Amsterdam.
- UNODC (Oficina de las Naciones Unidas Contra el Delito). (2014). Colombia: Monitoreo de cultivo de coca 2013. Bogotá: Gobierno de Colombia.
- Vara, J. (2010). Un análisis necesario: Epistemología de la Geografía de la percepción. *Papeles de Geografía*(51-52), 337-344. Recuperado el 27 de febrero de 2012, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).
- Vacacela, P. (2002). Una reflexión del pensamiento andino desde Heidegger. *Boletín ICCI/ARI Rimay*(38).
- Vasco, L. (1980). Algunas reflexiones epistemológicas y metodológicas sobre la utilización del método etnográfico en el trabajo de campo. *Boletín de antropología*. Vol. V. No. 17-19, tomo II. Pág. 665-675. Universidad de Antioquía.
- Vasco, L, Aranda, M., & Dagua, A. (1993). En el segundo día la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y con su jugo, bebió el sentido. En F. Correa (Ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia* (págs. 9-48). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco, L.(1997). Reseña al texto: “Antropología, posmodernidad y diferencia. Un examen crítico al debate antropológico y cultural de fin de Siglo” de Alejandro Castillejo Cuéllar. Bogotá: Instituto de Investigación Signos e Imágenes/Editores, 1997, 235 p.,. Recuperado el 01 de octubre de 2014, en: <http://www.luguiva.net/resenas/detalle.aspx?id=7>.

- Vasco, L. (2000). Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india. Instituto Colombiano de Antropología e Historia: Bogotá. Recuperado el 29 de octubre de 2014, en: <http://www.luguiva.net/libros/detalle.aspx?id=3>.
- Vilá, J. (1983). Introducción al estudio teórico de la Geografía (Vol. I). Barcelona, España: Ariel.
- Zárate, A. (1995). Aprendizaje significativo y geografía de las representaciones mentales. *Anales de la Geografía*(15), 831-840. Recuperado el 8 de septiembre de 2011, de la base de datos Redalyc (Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal).