Senen Pani, el maestro de Ayahuasca shipibo[1]

Sheila Gendrau Acho[2]

1 El presente artículo se basa en la Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos, titulada: *Jowe* maestro Antonio. Retrato etnográfico de un maestro de Ayahuasca shipibo (Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, 2008). Tesis dirigida por el PhD. Juan Álvaro Echeverri.

2 Bachiller en Literatura de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima-Perú), Especialista en Educación Intercultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima-Perú), Magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia (Leticia-Colombia).sheilagendrau@yahoo.com.br

Síntesis

El presente artículo da cuenta de la experiencia del maestro Antonio Muñoz en el mundo del Ayahuasca, quien a través de su testimonio narra sus inicios en el chamanismo shipibo, sus vivencias, sus ideas sobre curación y su cosmovisión; así mismo, es a través de su discurso que el lector puede apreciar la complejidad de su pensamiento y su personalidad. El artículo, además, elabora una discusión sobre la relación entre escritura etnográfica y testimonio, hace un recuento sucinto de la cultura Shipibo-Conibo –cultura a la que pertenece el maestro Antonio–, del sistema chamánico de esta etnia y de la comunidad en la que él vive, San Francisco de Yarinacocha.

Abstract

The article talks of Master Antonio Muñoz´s experiences of Ayahuasca. He tells of his beginnings in shipibo shamanism, his experiences, his ideas on alternative treatment and his world vision, also through his words the reader can appreciate the complexity of his thought and personality. The article, in addition, discusses the relationship between ethnographic writing and "testimonio" (documentary novel). The article makes a brief account of the Shipibo-Conibo culture, Master Antonio's own culture, the shamanic system of the ethnic group and the community in which he lives, San Francisco de Yarinacocha.

Figura 1. El maestro Antonio y su familia.

Senen Pani es el nombre en shipibo del maestro Antonio y significa "energía vertical suspendida en el espacio".

El maestro Antonio Muñoz es un reconocido maestro de Ayahuasca, pertenece a la etnia Shipibo-Conibo y vive en la comunidad San Francisco de Yarinacocha (Ucayali-Perú). La primera vez que tuve la oportunidad de conversar largamente con él me di cuenta que era un personaje particular. Aquella vez en su casa le conté que me interesaba saber de los chamanes y del Ayahuasca, esa fue la primera vez que oí decirle que él era un médico y que no le gustaba que lo llamasen chamán.

Senen Pani toma su ayahuasquita
Senen Pani canta su icario
Senen Pani cura, cura y cura.

Las sesiones de Ayahuasca que oficia el maestro comienzan generalmente a las nueve de la noche y terminan aproximadamente a las tres de la mañana. El maestro utiliza ropa formal en las sesiones, camisa perfectamente planchada, pantalón de vestir, un pañuelo shipibo, la botellita llena de Ayahuasca, otra botella de agua florida, una cajetilla de cigarrillos y nada más.

Figura 2. Sesión de Ayahuasca. El maestro Antonio acompañado de Adelita, su esposa.

El maestro Antonio ha desarrollado múltiples actividades en su vida. Es maestro de Ayahuasca, ha sido artesano, chofer de taxi-colectivo, dueño de un bar-tienda de víveres, jefe de su

comunidad, presidente de la Asociación de padres de familia del colegio de la comunidad, ha participado en diferentes proyectos de salud alternativa, ha grabado un CD de cantos chamánicos, tiene una cuenta de correo electrónico desde donde administra y difunde las tomas que ofrece en Lima, ha viajado por muchas ciudades y algunos países, ha hecho enemigos, pero también muy buenos amigos. Además de esto su historia personal es muy compleja y está llena de contradicciones; por ejemplo, el abandono que sufrió por parte de su madre, la salud mental de su hermana, los grandes cambios que dio en su vida y el restablecimiento de la armonía en su hogar; todas estas historias son narradas por el propio maestro en un testimonio que se caracteriza por la búsqueda de un individuo de su equilibro emocional y espiritual.

Senen Pani prepara y prepara
Senen Pani cocina
Senen Pani hace medicina Oni

Este breve acercamiento al maestro será complementado con su propia voz al presentar su testimonio. Si bien es cierto que mi punto de vista logra dibujar una primera imagen del maestro, sus propias palabras moldearán mejor la figura; finalmente, la mejor persona para contarles la vida del maestro es, sin lugar a dudas, él mismo.

Figura 3. Proceso de preparación del Ayahuasca.

La cultura Shipibo-Conibo

La etnia Shipibo-Conibo pertenece a la familia lingüística Pano y su conformación como etnia es a partir de la fusión entre shipibos, conibos y shetebos. El territorio de la etnia se ubica en la región de la Selva Baja de la Amazonia peruana, entre los grados 6 y 10 de latitud sur, aproximadamente desde Bolognesi en el Alto Ucayali, al sur del departamento de Ucayali, hasta Contamana en el Bajo Ucayali, más al norte del departamento antes mencionado; y a orillas de los lagos Imiría y Yarinacocha (Pozzi-Escot, 1998: 142).

Así mismo, se encuentran poblaciones shipibas en los afluentes del río Ucayali: en la margen izquierda están el Cushabatay, el Pisqui, el Aguaytía y el Pachitea; en la margen derecha están el Maquía, el Cashiboya, el Roabillo, el Callería, el Tamaya y el Sheshea (Morin, 1994: 282). Según las estimaciones de Françoise Morin (Ibíd: 286) su población actual es de aproximadamente 25.000 habitantes agrupados en 118 comunidades. El número de hablantes de la lengua shipibo-conibo según el último censo del INEI en el año de 1993 es de 16.085. Sin embargo, Inés Pozzi-Escot (Op. cit.:143) considera que hubo muchas limitaciones en este censo y que más bien el número de habitantes correspondería al número de hablantes.

La cultura Shipibo-Conibo es una de las más apreciadas por su riqueza cultural con respecto a su artesanía, pues muestra una gran complejidad en los diseños de sus tejidos, pinturas y cerámicas.

Las investigaciones sobre los Shipibo-Conibo son ricas y abundantes, y al parecer se han analizado todos los aspectos en áreas como la economía, la antropología, la botánica, etc. Sobre el chamanismo, en particular, podemos encontrar autores como Clara Cárdenas Timoteo (1989), quien ha descrito en detalle el fenómeno, haciendo una descripción concienzuda de aspectos como la preparación del aprendiz de chamán, su ingreso al mundo del Ayahuasca, la forma de cocción de la plantas, las prohibiciones para la ingestión del psicotrópico, entre otros. Por otro lado, tenemos el libro *La Merma Mágica* de Jacques Tournon (2002), quien hace un repaso histórico de la etnia en su totalidad, desde los primeros contactos con conquistadores y misioneros hasta la época del último gobierno peruano (con el ex-presidente Fujimori) y luego da paso a la descripción de las enfermedades y formas de curación en la medicina tradicional de los shipibo; también describe todos los tipos de *rao* o, según él, plantas que sirven para curar o enfermar[3]. También se pueden señalar los escritos de Pierrette Bertrand-

3 Debo decir que difiero del significado que da Tournon a la palabra *rao*, pues mis informantes designan *rao* a cualquier tipo de planta, sin que tenga utilidad alguna para curar o enfermar.

Ricoveri (1984), quien ha analizado mitos de la etnia, entre ellos algunos cantos chamánicos de cura. El profesor Jean-Pierre Chaumeil (comunicación personal, 2004), me dio a conocer la existencia de dos tesis que tratan sobre el estudio de plantas; la primera es de la antropóloga francesa Fédérique Leclert, quien ha investigado sobre plantas que afectan la voluntad del otro, y la segunda de la antropóloga canadiense Anne-Marie Colaron, quien ha investigado las plantas que intervienen en el chamanismo shipibo[4]. Otro texto importante es el Volumen 3 de la *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, en donde Françoise Morin (1994) relata la historia mítica del origen de la etnia y desarrolla un apartado para la descripción del chamanismo en la misma: su sistema de representaciones y mediaciones, los diferentes tipos de chamanes y curanderos, la representación del mundo, etc. Otro autor reconocido es el *Unaya* (chamán o maestro de Ayahuasca) Guillermo Arévalo, quien ha publicado textos describiendo las plantas medicinales que su etnia utiliza para sanar.

Comunidad nativa San Francisco de Yarinacocha

San Francisco es una de las comunidades shipibas más concurridas por turistas y es beneficiaria de múltiples servicios y proyectos tanto estatales como extranjeros. Es una comunidad que está en constante cambio, o como me dijo alguna vez la lingüista peruana Pilar Valenzuela (comunicación personal, 2003), "en San Francisco se inventan de todo". Este constante cambio no significa que su identidad se esté perdiendo o que, como sus rasgos culturales no están estáticos, la cultura misma esté desapareciendo; más bien presenta un alto factor de resiliencia y una gran capacidad de adaptación a los cambios de su entorno, tanto en el ámbito social como en el cultural. En la actualidad, la cercanía entre San Francisco y la ciudad de Pucallpa hace que los miembros de la comunidad mantengan constantes relaciones de intercambio económico y cultural con la población mestiza de dicha ciudad.

San Francisco es la comunidad en la que más chamanes, maestros, médicos tradicionales o "ayahuasqueros" se puedan ubicar; recibe constantes curiosos y aprendices de Ayahuasca; hay incluso jardines botánicos y centros de Ayahuasca, cuyos dueños mantienen contacto con extranjeros que vienen en grupos a participar en tomas de Ayahuasca con tarifas establecidas de acuerdo a la cantidad de días que se queden y al número de veces que se ingiera el psicotrópico. Sin embargo, y aunque se podría pensar que

4 Lamentablemente, no tengo mayor información sobre esta tesis.

tener tanto ayahuasquero es un signo de que la tradición está siempre presente, se puede contrastar con otro dato mucho más curioso, y es que justamente en San Francisco abundan los templos religiosos.

El templo más concurrido es el Adventista. No está demás señalar que justamente esta comunidad religiosa es la que brinda mayor apoyo financiero a los comuneros, con proyectos que vienen de ADRA, un organismo adventista que tiene una base en Varinacocha, similar al que tenía el Instituto Lingüístico de Verano –ILV.

Otra cosa curiosa es que la Iglesia Católica está totalmente abandonada a pesar de que justamente la congregación franciscana haya sido la fundadora de la comunidad en el año de 1914.

San Francisco de Varinacocha se encuentra ubicada en la Provincia de Coronel Portillo en el departamento de Ucayali. El acceso desde Pucallpa se realiza por vía lacustre desde el puerto Callao (distante a unos 12 km del centro de la ciudad), atravesando la laguna de Varinacocha por un tramo de unos 10 km aproximadamente.

Otros de los aspectos que me parecieron curiosos en la comunidad es el uso y abuso del altoparlante que se encuentra en la tienda principal, que además es posesión del único técnico en electricidad. Según unos datos recolectados durante dos días, el parlante se usó 34 veces el primer día y al segundo día se usó 33 veces. El parlante se utiliza la mayor parte de las veces para avisar que hay una llamada telefónica esperando, otras para comunicar alguna actividad en la comunidad y hay una en particular que me causó mucha gracia, en la que el señor Amador Sánchez, dueño del local, estaba comunicando a los comuneros que había una señora que quiere comprar una docena de huevos de chacra.

En la comunidad existen otros locales importantes como, por ejemplo, el Club de Madres, el Local Comunal, el Centro de Salud que atiende a las comunidades vecinas, el Cementerio y el Campo Ferial.

La figura del maestro de Ayahuasca shipibo

La palabra *samatay* dentro de la cultura shipiba designa al aprendiz de Ayahuasca, quien en algún momento será un maestro o chamán. Su nominación se construye a partir de la palabra *sama* que significa dieta, pues es justamente los períodos de dieta los que le darán la fortaleza espiritual para llegar a cumplir su objetivo.

El largo proceso del *samatay* está lleno de obstáculos y retos, pues durante sus dietas tendrá que enfrentarse consigo mismo, con las plantas y con los espíritus de la naturaleza. Sin embargo, este recorrido, aunque personal, estará dirigido y acompañado de su maestro, quien le proporcionará los conocimientos y la fuerza necesarios para atravesar el camino del Ayahuasca.

Tradicionalmente, el aprendiz era elegido por el maestro de Ayahuasca, pues veía en él cualidades especiales para que pudiera seguir sus enseñanzas. Al interior de una familia donde uno de sus miembros era chamán, éste iniciaba a uno de sus hijos o nietos. En la actualidad, los jóvenes son los más interesados en llegar a pertenecer a esta estirpe de curadores y son los que buscan a los maestros para pedirle ser sus aprendices. Este aumento del interés en el aprendizaje del chamanismo en Ayahuasca puede verse claramente en algunas comunidades indígenas, entre ellas está San Francisco de Yarinacocha. Una de las razones más clásicas por las que alguien "quiere aprender" es debido a que alguna vez el interesado o algún familiar ha atravesado por alguna enfermedad grave y un maestro de Ayahuasca lo ha curado; entonces, ha quedado profundamente motivado en reproducir esa imagen. Otra de las motivaciones viene a raíz de la gran demanda nacional e internacional por "probar" el brebaje. Este es un fenómeno bastante interesante, pues, incluso, existen transacciones internacionales en donde se comercializan las plantas e incluso el brebaje ya preparado. Sea cual sea la razón, el samatay deberá pasar por un período de prueba que lo llevará a lograr su profesionalización.

Cuando el *samatay* aprendió los íkaros[5] y logra elaborar los suyos propios es cuando se hace acreedor a "La Corona del Canto", es decir, al reconocimiento de su capacidad en esta área. En seguida, los genios lo dotan de armas para su defensa, como lo mencionamos antes, contra los posibles ataques de otros chamanes o brujos. Finalmente, al terminar todo este proceso de enseñanza, los genios coronan al aprendiz y ya puede ejercer su labor como maestro o *unaya*.

Sin embargo, el *unaya* adquiere mayores poderes cuando su instrucción se extiende de manera más personal en la búsqueda de otros conocimientos. Por lo tanto, deberá conocer diferentes prácticas religiosas (cristianismo, budismo, etc.), prácticas mágico-adivinatorias (saber leer barajas españolas, saber de magia blanca, magia verde, etc.) y experimentar con

5 Los íkaros son los cantos sanadores chamánicos, pueden ser cantados en shipibos o efectuados a través de silbidos.

otras plantas maestras (toé, tabaco, coca). De esta manera podrá ser a cabalidad "El Hombre Medicinal", categoría que dio a conocer el maestro Antonio (comunicación personal 2001), pero que no llega a ser equivalente a la figura del *Mueraya*, que se ubica en la categoría más alta del sistema mágico-religioso shipibo.

El *Mueraya* es aquel maestro de Ayahuasca cuyos poderes han superado la ingestión y el uso de psicotrópicos o plantas medicinales. Tiene dos características principales: tiene el don de la ubicuidad y de la transfiguración. Con respecto a este último, el *Mueraya* se convierte generalmente en "tigre". Además, de estas dos características, este personaje es capaz de curar las enfermedades sin la ayuda de ninguna planta, sólo con su poder. Lo singular del *Mueraya* es que es una figura mítica, puesto que en la actualidad ya nadie puede considerarse que ha llegado a esta categoría, sólo queda en la tradición oral el recuerdo de este personaje. En el año 2001 en una conversación con la familia Rodríguez, el padre y el hijo me contaron que el abuelo había sido *Mueraya*, que se convertía en tigre y que aparecía como un humo dentro de su mosquitero, así como desaparecía, pero de eso ya hacía treinta años. Los problemas para llegar a esta categoría tienen que ver con los períodos de dieta y la rigurosidad de las mismas. Muchos de los maestros, en la actualidad, no son muy estrictos con las prohibiciones y eso hace que su poder se vea afectado.

Por otro lado, con respecto a la curación en Ayahuasca, ésta empieza en la preparación previa que el paciente y el maestro realizan. Dependiendo del tipo de tradición, la preparación consiste en realizar dietas largas o cortas y/o diferentes "limpias" que consisten en tomar determinados preparados para luego ser vomitados y de esta manera dejar limpio el cuerpo para recibir a "la planta" (Ayahuasca).

Este proceso de limpieza es sumamente importante porque ayudará a que el cuerpo y el espíritu del paciente sean más accesibles a la curación. Las "sesiones" o las "tomas" de Ayahuasca hacen referencia al ritual en sí. La sesión de Ayahuasca es un espacio ritual y sagrado donde confluyen cuatro tipos de poderes: el del maestro, el del Ayahuasca, el de los espíritus protectores y, eventualmente, el de algún maestro enemigo o espíritu malo que quiere arruinar la sesión. Aquí el maestro de Ayahuasca es el mediador entre los seres del mundo natural y del sobrenatural; por ende, debe estar bien protegido, pues está en riesgo su vida y la de su paciente.

Las sesiones de Ayahuasca shipibo más tradicionales se caracterizan por no dar de tomar el brebaje a sus pacientes, mientras que en las modernas y en las sesiones con maestros mestizos los pacientes sí pueden tomar. Este

cambio, a mi parecer, se debe a la comercialización del ritual, es decir, a que las tomas ya no son sólo para curar o para organizar el mundo sino que en la actualidad existe mucha demanda por personas que quieren "probar", es decir, tener una experiencia extática o alucinógena. Además, la tendencia New Age hace que en su búsqueda espiritual las personas participen en una serie de actividades o tendencias religiosas o espirituales alternativas a occidente como el budismo, el yoga, la metafísica, entre otras, y, por supuesto, se incluye la experiencia con plantas maestras como el Ayahuasca.

El género testimonial

El testimonio es un género que se ubica en los linderos de diferentes disciplinas como la literatura y la historia. Describe un momento de la historia a través de la mirada o punto de vista de un narrador determinado, cuyo recuerdo, teniendo en cuenta que es personal, no podría admitirse como una verdad absoluta y única, sino como una verdad relativa que junto a otros testimonios (o verdades relativas) podrían conformar una memoria histórica colectiva. Así mismo, el testimonio desarrolla uno o varios temas narrativos extraídos de la vivencia de alguien, pero en su elaboración hay una reconstrucción de los hechos, no literal; es decir, hay una reelaboración de las acciones de los personajes y de los acontecimientos, una ficcionalización que no implica una voluntad de falsear la realidad sino una elaboración mental que busca dar cuenta del hilo conductor de la narración o de los objetivos ideológicos, políticos o personales que se ha planteado el testor o testimoniante, es decir, es un discurso subjetivo.

El testimonio comienza con la dinámica entre el entrevistador y el entrevistado, o sea, gestor/testimonialista y testor/testimoniante, respectivamente. El entrevistado es el que ofrece el recuento de los hechos personales o de la colectividad a la que pertenece. Previamente, el entrevistador informa acerca de su intención de la elaboración del testimonio, negociando, de cierta manera, las temáticas que entrarán en la entrevista y en el texto final. Así mismo, cabe resaltar que el discurso testimonial tendrá un carácter personal, pues son las palabras y modismos del lenguaje del entrevistado lo que se refleja en el testimonio; claro está que hay un proceso de corrección o edición de parte del entrevistador, de acuerdo a parámetros de estilo, temáticos o de pertinencia.

La dinámica de la oralidad se ha relacionado con las culturas subalternas. En ese sentido, la oralidad de éstas comportaría una visión del mundo erigida sobre las formas de observar oralmente el mundo. A estas culturas

se ha acercado el aparato científico de la academia, buscando comprender al otro para conocerse a sí mismo. Así, desde el aparto epistémico occidental, asociado a dicha academia, la recopilación, la transcripción y la edición se han constituido en los medios usados para que los textos orales ingresen a la escritura y puedan vehicular la visión del mundo de las culturas marcadas por la oralidad. En esta dinámica, el gestor y el testor comunican saberes. El saber del testor (oral) debe ser primero recopilado, luego transcrito y editado para circular en el espacio del gestor (escritural). Achugar (Achurar, 1992: 64-68 y Vera León, 1992: 189-200).

En este proceso del paso de lo oral a lo escritural, la responsabilidad del gestor es grande, pues se debe tratar de respetar al máximo las marcas de oralidad, porque ellas se encuentran asociadas indisolublemente a la forma de percibir el mundo, de construir la realidad. La manipulación en el registro y la información oral involucraría la desinformación en la representación de la cosmovisión del otro. Por lo tanto, uno de los puntos más discutidos se relaciona con el ítem de cómo evitar esta manipulación al momento de la transcripción.

El Testimonio en la Amazonia

El género testimonial en la Amazonia está aún en un momento inicial de su desarrollo; sin embargo, se pueden citar textos interesantes que han desarrollado el género bajo la denominación de testimonio, historia de vida, biografía o autobiografía. A pesar de las diferentes denominaciones, muchas de las características del testimonio están presentes en estos trabajos, especialmente la presencia de un testor y un gestor con sus respectivas cualidades.

Dos textos interesantes publicados en un solo formato son los testimonios de Fernando Payaguaje y Celestino Piaguaje, ambos personajes sobresalientes de la cultura Secoya. El primero es un famoso yajecero en retiro, en realidad el último yajecero secoya, guardián de todo el conocimiento ancestral de su cultura; y, el segundo, un profesor y dirigente de su pueblo que mantiene conflictivas relaciones con su núcleo familiar que también está en el poder de la organización indígena. El primero se titula *El bebedor de Yajé* (1994) y el segundo, *Ëcorasa. Autobiografía de un secoya* (1994). Otro de los testimonios amazónicos más reconocidos en los últimos tiempos es el elaborado por Agustina Valera, mujer representativa de la cultura shipibo, quien da su testimonio, mientras que Pilar Valenzuela, reconocida lingüista peruana, hace el papel de gestora. El testimonio se titula *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba* (2005) y es un valioso aporte a las investigaciones amazónicas por la perspectiva femenina desde la que se narra el testimonio.

La búsqueda de una aproximación fiel al retrato del maestro Antonio hizo que se desarrollara el ejercicio de una escritura etnográfica cuyo estilo o estrategia narrativa fuese la más adecuada para representar al maestro. Así se determinó que el género testimonial bien podría servir en vista de las características propias del testimonio, además de la estrecha relación que mantiene la literatura con la etnografía. A pesar de que el género testimonial se ubica también entre la historia y la antropología, es la disciplina literaria la que lo ha asido a su disciplina. Sin embargo, su vinculación con las otras dos disciplinas sigue siendo innegable y, sobre todo, con algunas narrativas etnográficas, pues, al igual que en el testimonio, en aquellas "es frecuente presentar directamente las 'voces' de los informantes en una polifonía —apenas mediatizada por el autor— que muestra diversos puntos de vista" (Luis Díaz Viana, 1991:14).

En este sentido, viene a cuenta la reflexión que inició Clifford Gertz (1987, 1989), que luego fue retomada por los autores de *Retóricas de la Antropología* (1991), acerca de la relación entre el discurso etnográfico y el discurso literario. Gertz propone el análisis de la antropología como obra literaria (Díaz Viana, op. cit.: 14), pues expone la importancia que "la expresión literaria puede tener en la descripción etnográfica" (Ibídem). Así mismo,

> *El antropólogo como autor* nos revela que la calidad de una monografía etnográfica no depende tanto de la amplitud de las descripciones y de la abundancia de datos como de la habilidad del etnógrafo para convencernos de la evidencia de lo contado. Así vista, la etnografía se aproxima a una verdadera poética de la persuasión mediante la cual se nos hace partícipes de dos convicciones básicas: que el etnógrafo "estuvo allí" y que su visión interpretativa de las otras culturas es la que nosotros mismos hubiésemos suscrito de encontrarnos en su situación. (Ibíd.:15)

Justamente esta habilidad de persuasión está ligada con las estrategias narrativas literarias que se utilizan en los textos etnográficos y que los acercan cada vez más a los textos literarios. Podría afirmarse que la etnografía, al igual que el testimonio, se encuentra en las fronteras de la literatura, lo mismo que sucede con las crónicas. En su interesante artículo "Trabajo de campo en lugares comunes" (1991: 61-90), Mary Louise Pratt da cuenta de esta indiscutible relación con respecto a rasgos de estilo, motivos y recursos narrativos, entre importantes textos etnográficos, como *Nuer* de Evans-Pritchard, y la literatura colonial de exploradores o crónicas de viajeros, observadores que se interesaron en las otras culturas y las describieron y representaron en sendos textos.

Este paralelismo entre textos etnográficos y literarios podría ejemplificarse con el siguiente cuadro:

Etnógrafo		Supuesto observador objetivo		Etnografía		Comunidad académica
↕		↕		↕		↕
Autor real	→	Narrador	→	Obra (mundo narrativo)	→	Lector real
↕		↕		↕		↕
Novelista		Narrador del texto		Texto narrativo		Lectores de narrativa

El presente esquema se basa en una caracterización clásica de la producción narrativa de textos literarios. Lo que se pretende al hacer una comparación entre el sistema literario y el sistema etnográfico es dar cuenta que las categorías que cada uno de ellos utiliza son claramente comparables: la existencia de un autor real que crea un narrador con características propias e independientes y que forma parte del "mundo posible" que se representa en la obra. El autor real a su vez construye su texto tomando como referencia a un lector ideal que, sin embargo, guarda relación con el lector real de la obra, el último escalón en el sistema de producción de ambas narrativas.

Cuando señalamos la categoría de obra nos referimos al mundo narrativo, textual, que presenta cada autor real; en el caso de la literatura se da una representación del mundo posible, mientras que en la etnografía se representa una "otra cultura" retratada por el antropólogo; en ambos casos los autores utilizarán estrategias narrativas para crear un espacio coherente entre la visión del mundo que se presenta y las acciones de los personajes y de los eventos narrados. Esto da al relato veracidad y elabora de cierta manera una especie de realidad consensual debido a la estrategia de persuasión que se utiliza en la narración, ya que tanto el novelista como el etnógrafo tienen la preocupación de que lo narrado sea en todos los aspectos creíble; claro que la principal diferencia en ambos discursos es que la novela es un texto ficcional que puede estar o no basado en un hecho real, mientras que la etnografía tiene como requisito indispensable un hecho real, es decir, una experiencia vivida por el propio autor; también está claro que muchas novelas, cuentos, y más obviamente los testimonios, están basados en una experiencia personal del autor. Por lo tanto, una novela, un testimonio o una etnografía pueden ser analizadas como textos literarios, es decir, con herramientas de la narratología o desde cualquier otra teoría o metodología de análisis de

carácter literario, además pueden ser leídas como textos literarios por la literariedad que se reconoce en cada una de ellas.

Con respecto a la credibilidad del etnógrafo, ésta "radica en la veracidad de su experiencia de campo, pero también –o sobre todo– en su capacidad para convencer a los otros sobre la autenticidad de lo que él ha experimentado" (Díaz Viana, op. cit.: 13). Esta cita trae a colación el ejemplo que pone Mary Louise Pratt sobre el libro de Florinda Donner (1985). Este texto, en un principio, es reconocido como un respetable trabajo etnográfico; sin embargo, luego se descubre que ella jamás hizo trabajo de campo y se basa en una obra ya publicada, por lo cual se concluye que si "el haber estado allí" es una de las características primordiales para ser un texto etnográfico, la forma de narrar, el discurso que se emplea, el efecto de credibilidad, de veracidad que se le da a la obra, es lo que determina al texto para que sea aceptado por el lector especializado o no. Dichas estrategias se utilizan también en el testimonio: por un lado, se puede presentar en un prólogo introductorio la narración de la vivencia personal, y en el cuerpo del texto se cambia de estructura narrativa a otra, digamos, más impersonal, donde aparecen descripciones, datos o directamente la voz de "los otros".

Sin embargo, las pretendidas cientificidad y objetividad en los trabajos etnográficos se contradicen con la génesis de los mismos, génesis que sólo puede darse desde una experiencia subjetiva, o sea, el trabajo de campo. Este acto de subjetividad tiene que ver con las valoraciones a las distintas expresiones o modelos culturales (Ibíd.: 9), pues nunca será un testigo neutro, en vista que es el sujeto que observa pero no narra simplemente; entonces, el etnógrafo:

> No cuenta sin más; crea una visión de lo vivido de acuerdo con una poética más o menos consciente. Por mucho que sea su recelo, el etnógrafo termina incorporándose al texto y esa ubicación del mismo ante su obra determina en gran medida el resultado de su trabajo" (Ibídem).

La realidad presentada por el observador, es decir, por el etnógrafo, estaría determinada por el contexto en que se desarrolla el evento, la visión de mundo o contexto del que proviene el mismo interpretador y, sobre todo, por sus categorías personales de las valoraciones éticas con respecto a un mundo deseable. Es decir, su narración, o sea, la exposición de este otro mundo reconstruido subjetivamente mediante un discurso escrito nunca podrá ser objetiva, puesto que el narrador ya está incluido *per se* en su propia narración.

Cabe mencionar que estas mismas reflexiones han de aplicarse al testimonio. A través de un estilo narrativo "objetivo" se recrea un discurso en primera persona, la del testor (testimoniante), sin exponer explícitamente la presencia del gestor a lo largo de todo el testimonio, ya sea en la concepción del proyecto del testimonio, durante las entrevistas como participante de un diálogo que está dirigido justamente por éste y, finalmente, en la edición, en donde será el encargado de clasificar y visualizar los temas que pueda considerar más pertinentes; temas que estarán sujetos a sus valoraciones no sólo personales, sino también a su horizonte de recepción, sean estos del ámbito académico o no. Es interesante ver la dinámica que se crea entre gestor y testor, pues muchas veces la empatía que tiene el gestor por su testor se da desde antes de conocerlo, puesto que la elección de uno o varios sujetos (informantes, testores) depende de meras preferencias ideológicas, políticas, culturales y/o sociales. Incluso en el proceso de edición también se da una dinámica curiosa, pues lo que generalmente se desea es la fidelidad del discurso del testor, "de su verdad"; fidelidad utópica teniendo en cuenta que la verdad del otro estará mediada por el "cortar y pegar" del gestor, y como decía antes, la génesis del testimonio comienza no desde una propuesta de ese otro, sino desde la academia, o sea, desde un sujeto que pertenece a la academia.

La propuesta metodológica en este trabajo antes de esconder ese dialogismo entre testor y gestor, antes de ocultar la subjetividad del gestor, es exponerla de manera abierta y adecuada, tanto en el testimonio como en el metatexto.

El trabajo con el maestro Antonio

El testimonio está dividido en cinco partes: *Westiora:* Revisando el registro del dolor, *Rawe*: El hombre medicinal, *Kimisha*: Vía aérea, nomás, *Chosko*: Pequeñas historias de familia, *Pichika*: Trabajando para la familia.

En cada una de ellas se encuentran a su vez subtítulos que dan cuenta de algún subtema importante o curioso que es necesario resaltar. Las cinco partes están numeradas de acuerdo a la numeración shipiba[6] y llevan un título particular que hace referencia al tema central de esa parte.

Al principio de cada una de las partes del testimonio se muestra un recuadro en donde se exponen las palabras y el discurso del maestro Anto-

6 Numeración que ha sido adoptada de la lengua quechua: *westiora* (uno), *rawe* (dos), *kimisha* (tres), *chosko* (cuatro), *pichika* (cinco).

nio sin editar (eliminar) las marcas pragmáticas que dan cuenta que está inmerso en un diálogo y que se está dirigiendo a un interlocutor. Además, los recuadros tienen la funcionalidad de ser una especie de introducción al tema que presenta cada parte. Al finalizar algunos de los capítulos del testimonio aparecerá una sección llamada "Frente a frente" que es la explicitación del diálogo y que tiene la intencionalidad de mostrar la dinámica entre testor y gestora. Cabe mencionar que estos diálogos se muestran tal cual han sido transcritos y en ellos se pretende dar cuenta que el proceso del testimonio involucra a sujetos y a sus subjetividades, que la relación de ambos está escrita justamente en esos diálogos y que los acuerdos entre ambos se construyen a través de la confianza y el respeto del uno por el otro.

Expondré la segunda parte del testimonio del maestro Antonio, aquella que se refiere a su experiencia en el Ayahuasca.

El testimonio del maestro Antonio ha sido elaborado a partir de entrevistas que luego fueron editadas a manera de monólogos respetando las marcas discursivas y el habla propia del maestro: en mi papel de gestora del testimonio tuve la tarea de adecuar el texto oral a una narrativa escrita en la que se tuvieron que insertar signos de puntuación para marcar las pausas y el cambio de sentido en las oraciones, frases o párrafos. Además, ante la recreación que el maestro hacía de una conversación determiné que podría representarse a manera de diálogo sin marcar los nombres de los interlocutores, a diferencia del discurso teatral; así es que de acuerdo al contexto y a las marcas deícticas, o sea, de acuerdo a la pragmática del discurso, el lector podrá descifrar quiénes son los sujetos que dialogan. Con respecto a los sonidos como risas o carcajadas, en cada parte del testimonio se ha utilizado la onomatopeya para dar cuenta de ellas, a excepción de la parte nominada "Frente a frente", ya que ésta se construye como un diálogo que quiere mostrar las risas de ambos y no de un solo sujeto; entonces cuando se escriba "(risas)" significa que ambos sujetos se ríen.

En el testimonio del maestro Antonio no he incorporado notas o citas explicativas debido a que las entrevistas fueron hechas en español y no hubo necesidad de traducir externamente al texto las palabras que aparecen en shipibo. Además, sostengo que el propio discurso del maestro es suficientemente rico para comprender cada apartado por separado y todo como conjunto.

El testimonio del maestro abarca diferentes temas, temas que se relacionan directamente con su vivir tan particular, su tragedia infantil, la conformación de su familia, su experiencia como maestro de Ayahuasca, los trabajos que ha tenido que realizar para sacar adelante a su familia,

las reflexiones que hace sobre su propio ser y sobre todo su sensibilidad humana.

El testimonio del maestro Antonio. *Rawe*: El hombre medicinal

> Eso lo que yo veo, Sheila, sí, eh, yo en realidad como te digo, Sheilita, documental o esta tesis, este proyecto que lo está haciendo, por eso es que lo tomo mucha seriedad y con mucha voluntad y mucha entrega sobre todo; pero quiero ser sincero, todavía, este, hacer este tipo documentación me causa mucho dolor porque estamos llegando a las heridas, a las zonas difíciles, no por ejemplo la grabación de mi CD, este, también he botado muchas lágrimas porque yo sé que estoy haciendo un reto para la historia, de donde que mis hijos y mis nietos podrán quedarse con ese recuerdo de algún día, eh, el maestro Antonio, mi abuelo, mi padre fue un..., fue alguien en el camino quizá, no escuchará mis consejos ahora pero cuando ellos llegaran valerse por sí mismo se acordarán de los buenos modales que yo.

Yo soy árbol ayahuasca

Antes que conociera a mis maestros o al maestro quien me ha podido dar el poder para poder llegar a ser maestro en la medicina del Ayahuasca, bueno, inicié a la edad de los 12 años, 12 años; antes que los 12 años, mi padre, yo me recuerdo que me daba de tomar el agua del ayahuasca, antes de preparar con chacuruna, antes de tomar la esencia o sea la, la, la preparación que se llama el *Oni*. El ayahuasca es como la uña de gato, cuando lo trozas en ambas partes y lo pones de boca abajo empieza a salir agua cristalina, esa agua cristalina se toma como agua de tiempo, bueno, entonces, este, yo me iba siempre a tomar, a cortar el ayahuasca; antiguamente acá, en San Francisco, era cerca el ayahuasca, estamos hablando más o menos entre 30 años atrás, 30 ó 33 años atrás, porque tengo cuarenta y... cinco años, ya para cumplir cuarenta y seis, así es que el ayahuasca, mi padre siempre me explicó de que era una planta medicinal, era una planta para aprender a curar y también me decía que el Ayahuasca mal utilizado a una persona lo puede convertir en negativo, por eso se dice que el Ayahuasca no hay que tomar cuando uno tiene malas intenciones hacia otra persona, dice que la energía es dañino cuando..., es distinto atender al paciente que, que tiene problemas que tomar uno, cuando está de mal humor de, de, en mala estación, bueno, yo no sé, eh, pero antes de los 12 años mi padre me daba de tomar el jugo del ayahuasca y preparábamos juntos el Ayahuasca; yo también ayudaba a preparar el Ayahuasca, era para mí maravilloso porque me gustaba en

realidad ayudar a mi padre, la forma que él cosechaba las plantas; y era muy curioso, sobre todo, yo era muy curioso porque quería ver qué es lo que hace mi padre, cuáles son sus, sus propiedades o qué beneficio hay. Ya a los 12 años tomé el Ayahuasca ya puro, antes solo el agua.

Bueno, como, como signo géminis, dice que los géminis son muy inclinados a las mujeres, es por naturaleza esto, entonces, mi intención fue también, como soy, eh, hijo abandonado de mi madre, me criaba solamente con mi padre; entonces yo decía: "Si yo aprendo esto puede ser que las mujeres, que varias mujeres me quieran", jajaja.., eso era de lo que yo pensaba desde, desde muy niño, me encantaban las mujeres, pero, no era un hombre correspondido; yo me recuerdo desde, eh, desde joven, este, trataba de buscar amistad con las mujeres y no era correspondido, entonces, a raíz de esto, pues desde mi infancia, bueno, de la edad de pubertad, empecé a pensar, si yo aprendo, yo puedo atrapar a las mujeres lindas que yo lo quiero, que yo quiero estar con ellas, pero le hago presente esto, ja, soy muy sincero como fue porque mi iniciación, que es lo que pasaba antes, jajaja...

A la edad de los 12 años es lo que yo quería, ver el espíritu de la mujer. Me decían que en la mareación uno puede ver el espíritu de la mujer y uno puede abrazar, puede atraer espíritus. Yo escuchaba, no me explicaban a mí, sino yo escuchaba a maestros que decían así, entonces yo me ganaba el pase. Un buen día era con el maestro Antonio Pinedo, que en paz descanse, era su primo de mi padre, en aquel tiempo, mi padre no era, no e..., no curaba, mi padre, dice que había dietado; yo pienso de que en este, en este contexto ah, de repente pasaba ya e.., estaba entrando en la etapa mística, o sea yo pensaba una cosa, me dirigía a una cosa que la naturaleza o la guía del señor no, no era el camino. De esa manera, este, empiezo a tomar el Ayahuasca con el maestro Antonio Pinedo, que en paz descanse; bueno, mi padre, creo que mi padre se iba donde el curandero para atraer el espíritu de mi madre, pienso eso, para que vuelva, para que regrese mi madre, ahora puedo pensar eso o porque también las creencias, todo eso, es que, dice que cuando al hombre le, le hacen daño, le hacen saladera, todo esto, entonces las mujeres no, no te van a querer, de repente por todo eso mi padre se iba a curarse, a purificarse, pero más creo que, que mi padre, este, buscaba que mi madre vuelva o porque tenía malos sueños; por eso es que antiguamente se, se, le visitaban a los chamanes, ¿no?, para, para que lo limpien, para una limpieza, sueños, de malos pensamientos, ya, entonces de esa manera yo tomo el Ayahuasca a la edad de los 12 años con el maestro Pinedo, que en paz descanse, que era su primo...

El primo de mi papá vivía acá, vivía acá en este, en este lugar que nosotros estamos, en este terreno, pero este terreno fue, desde muy antes fue mi

terreno... pero antes que vinieran ellos acá, ellos han estado en Santa Clara, antes no era Santa Clara sino Punchana, Punchana porque... dice que en Iquitos hay Punchana, este... Punchana porque, porque dice que es la zona baja, entonces por eso le han puesto Punchana...

Entonces ahí nos íbamos con mi padre por el camino por, por el canto de la orilla, pues, caminando llegábamos y la toma era al aire libre, cortaban hojas de plátano y ahí nos hacían sentar, el trabajo era ahí, bueno entre las tres, cuatro de la mañana con todo el zancudo tenía que estar ahí venteándolo, y cuando ya amanecía ya teníamos que volver, por eso uno se iba con su linterna, pero de noche, de noche, o sea, entre la una, dos de la mañana, tres de la mañana, uno no podía transitar por este, por ese camino, dicen que encontraban bultos, espíritus, como si te perseguirían, como si alguien te siguiera, se te paraba el pelo, entonces, no era muy, muy bueno y había un árbol grande, yo me recuerdo, este, aceituna que lo llaman, este árbol que... sí, pero es un árbol grande como, como aceituna, es dulce ... y dice que ahí en ese, e e e, paraban espíritus; bueno nosotros veníamos ya en la mañanita. En la toma de Ayahuasca lo que yo, yo me recuerdo es que no me dieron gran cantidad para tomar, este, yo lo pedí al maestro, yo lo pedí al maestro si es que yo puedo tomar el Ayahuasca... el maestro me vio y me dijo que: "vamos a preguntar a tu papá, si de repente gritas, si de repente puedes llorar o descontrolarte en la, en la ceremonia, eso, este, malogra la cere.., la ceremonia del Ayahuasca". Así es que preguntaron a mi padre y el maestro le preguntó y mi papá le dijo: "Ah, bueno, depende de él". Pero él me dijo: "Hijo, el Ayahuasca no es broma, el Ayahuasca es para poder mirar nuestros problemas, nuestras inquietudes, pero de repente puedes tomar para que nos acompañes". Así es que el maestro me dio un patecito así chiquitito, me dio poquito y primera vez probé el Ayahuasca, era amargo y un poco padco, amargo sobre todo; tomé, el maestro me decía si es que siento alguna rareza o si me siento mareado, yo le dije que no, luego me dijo, este, si estoy viendo algo, "no, no veo nada", solamente escuchaba silbido de los grillos, las bullas. Bueno, entonces, eres fuerte, me dijo el maestro, eres fuerte, este, en Ayahuasca, muy poquito te hemos dado, ya, pero es mejor que tu cuerpo se acostumbre porque es primera vez.

Pero el sabor del Ayahuasca es totalmente diferente al agua de *niesh*, porque el agua de *niesh* es como agua, agu, este, agua de Puquio, agua cristalina es, es el agua del bejuco, pues. Bueno, así es que, ah, pero cuando está preparado... el agua del Ayahuasca no es dulce ni es amargo, es agua, agua... agua pues, es agua dulce pues, no es amargo, así es que eso es sobre el cuento del Ayahuasca, como he empezado, de qué año, o sea de qué, de qué edad.

Después de pasar una noche, nos fuimos otra vez y me dijo el maestro nuevamente: "¿Deseas tomar nuevamente, hijo?". Sí, me encantaría; entonces como... yo le preguntaba a mi padre qué cosa es lo que uno ve cuando toma el Ayahuasca, cómo uno se siente, cómo uno empieza a cantar, qué, qué, qué es lo que hace, qué es lo que le hace cantar, le, le ponen música, qué, qué es. Mi padre me dijo: "en la mareación del Ayah.., la mareación del Ayahuasca, hijo, primeramente, es fuerte, es fuerte la mareación del Ayahuasca, Ayahuasca es una medicina que han utilizado nuestros ancestros, esta medicina no toma cualquiera, para tomar esta medicina hay que dietar, entonces a mí me dijeron de que, de que el Ayahuasca para dietar, este, después de la toma también hay que dietar. ¿Por qué?, porque el Ayahuasca te puede cutipar, la palabra cutipar es que, es que, eh, la fuerza del Ayahuasca te puede dañar; bueno, entonces me causaba un poco de, de miedo, me causaba un poco de miedo y si tú no dietas, muchas personas han muerto... Y yo dije: "Dios mío, qué puedo hacer". El maestro me dijo: "Tres días vas a dietar, sin sal, sin dulce vas a comer porque has tomado primera vez el Ayahuasca con mi ícaro". Bueno, el ícaro es el canto del chamán, es el canto del médico tradicional, así es que, así es que nuevamente t.., nuevamente tomé el Ayahuasca. Ya en la segunda reunión, esa segunda reunión, bueno, mi padre me, me explicaba que, que el Ayahuasca tiene su madre que es una serpiente, es una serpiente bastante largo, grande y con diseños muy, muy preciosos y, y, y, y es de color blanco, bueno cosas así, una parte me animaba y otra parte me daba miedo porque dice que a través del Ayahuasca, de la toma, cuando la madre te quiere dar su poder, esta serpiente te traga todo, ya, para revestirte con su poder.

Esta serpiente se llama el *ronin*, el *ronin*, sí. Entonces, este, bueno así fue la iniciación de la edad de 12 años. A los dos días tomé la segunda vez el Ayahuasca, porque tomamos uno noche sí y esta nos toca dormir y después al tercer día ya nuevamente nos toca la ceremonia, entonces yo tomé en la segunda ceremonia, de esa manera el Ayahuasca me empezó a revelar, pero antes que tomara la segunda ceremonia, yo me recuerdo que mi maestro, o sea el maestro Pinedo le dijo a mi padre: "Martín, usted tienes un gran hijo, nunca lo abandones a este hijo ya que su madre lo abandonó, pero críalo a tu hijo, Martín, tiene un talento, tiene una fuerza de poder de curativo, tiene una fuerza de poder curativo, que él, en algún momento de su vida, él pudiera llegar a ser maestro". Ah caramba, entonces yo paré la oreja, entonces yo cantaría así como ellos, yo no sabía cantar porque cantar no es fácil, hay muchos shipibos, pero si le haces cantar, te aseguro que no, no podrán cantar en, en su propio dialecto, desde su cultura, desde sus raíces. Así es que lo que yo me recuerdo es que, eh, tomé el Ayahuasca, empecé a ver colores...

El maestro me dijo de que si hay una, a, a, hay posibilidad para que yo pueda aprender. Yo no, no tenía la idea de, de que, de que si yo algún día voy a ser curandero o maestro, así es que para mí no fue este aprendizaje como, como alguien me hubiera dicho "Aprende esto, algún día te va a servir", ¡no!, mi padre tampoco no quiso que yo aprendiera...aunque él había dietado con muchos maestros, pero dice que le habían quitado la dieta.

Mi padre ya había aprendido antes que yo. Él ya había dietado de varios maestros, pero le quitaban la dieta, dice, o sea le quitaban sus poderes que él ha dietado, entonces los maestros se revestían con sus poderes, de manera que él no podía llegar a ser maestro, pues.

De manera que, que mi padre, este, vivía solamente en, en problema de alcoholismo; no, no era curandero, mi padre en esos tiempos solamente acompañaba a tomar a los maestros, acompañaba a cantar, pero mi padre empieza a curar desde el momento que yo empecé a dietar.

Quizá antiguamente había otras personas que te hacían dietar y te sacaban el poder y ellos, este, se resistían, ellos, llegaba a valerse mucho con la, con la dieta de, de otros, él seguía revistiéndose con más poder; ese poder... la dieta consiste, pues, en adquirir poder, esa fuerza te quitaban y se revestía en el chamán, entonces, el que ha dietado se quedaba sin nada, eso dice había pasado a mi padre, así es que, ah, la segunda toma me reveló la planta de que, de que yo soy árbol ayahuasca, o sea, digo, tú eres hijo del ayahuasca, yo empecé a mirar, empecé a bostezar y el maestro me preguntaba: ¿Te estás mareando?, y empezaba a cantar ellos su cita, yo estaba sentado frente al maestro y me preguntaba si es que estoy mareado y le decía: "Me siento raro, este, no me siento bien", pero él me decía de que eso es la mareación del Ayahuasca, ya te está entrando, este, ponte bien, ponte firme para que no tengas ningún obstáculo en el viaje; si tienes miedo, tú mismo estás creando el miedo, si tú mismo creas el miedo, esa es la trampa para una persona que toma Ayahuasca por primera vez, sobre todo, trate de no dormir, trate de estar despierto y tenga toda la seguridad de que no te va a pasar nada.

Bueno, la primera vez hubo un poquito de, de, de taquicardia, el corazón me empezó a acelerar un poco como desesperación, ¿no?, entonces el maestro me dijo si, este, la mareación está pasando por tu cuerpo, la mareación del Ayahuasca está conectándose contigo; pero yo, en realidad, no entendía porqué me decía, qué sentido tenía lo que me decía. Ya, bueno, eso fue la segunda toma, y después me empezó a revelar la planta de que yo soy el, el árbol o sea la aldeana del Ayahuasca, dice que, que esta Ayahuasca , me dijo que va a ser mi protector, o sea mi protec-

tor o guía espiritual, y me dijo: "Nosotros te necesitamos a ti", ya? Pero de pronto me di, me di cuenta de que no son seres humanos lo que me están conversando, era la mareación del Ayahuasca, era dentro de la mareación del Ayahuasca. Bueno, para mí era, jaja, muy, muy novedoso porque primera vez, escuchar voces, este, imágenes, ¡era muy sorprendente!, porque veía mis pies, mis manos se cambiaban, el color de mi camisa se cambiaba; miré al cielo y las estrellas eran tan bajas, o sea, dentro de la mareación del Ayahuasca cuando uno ve al cielo, este, como uno, como si el cielo estaría bastante cerca y de manera de que el, el, el maestro me dijo: "Tienes una buena potencialidad, tienes un potencial de aprender. Bueno, Martín, hazle dietar pues a tu hijo", le dijo, el maestro le dijo a mi padre. No ha pasado ni un mes, mi padre me dijo: "Tu tío me dijo para hacerte dietar. Te voy a hacer dietar *Huaman Pini rao*, yo no sé qué tipo de árbol es eso, pero me dio cocinado su corteza *Huaman Pini rao*, dicen que es para, para, para no tener cansancio, para tener fuerza, este, lucidez, eh, o sea lo que común.., comúnmente las personas no lo tienen, ¿ya?, bueno eso es lo que yo había contado de que, eh, después de, de un mes de dieta comí el mango en tiempo de mango y esa planta me cutipó, empecé a malear la fiesta, ya?; y, bueno, mi padre me dijo que hay que volver a tomar, pues, a tomar esa planta porque no era preparada en botella no, sino era, este, en forma de vomitivo, pues, entonces el *Huaman Pini rao* he dietado otro mes más para recuperar, para recuperarse, entonces, de manera que yo había pasado esta dieta fuerte, eh, yo, yo veía como, como caminos, este, en sueños, en sueños, menos apariciones, visión.

Hasta llegar al Ayahuasca

Te voy a contar un poco mis secretos, cómo es el asunto, si nunca has tenido alguna información referente al gato negro ahora vas a, vas a escuchar esto...

No he tomado desde los 12 años seguido, así es que para mí, en realidad, este, fue un avance de mi vida, eso sí acompañaba a los, a los maestros cuando tomaban Ayahuasca; yo me iba para escuchar sus cantos, yo toda una vida he escuchado a mi padre cuando canta sus ícaros con Ayahuasca, quizás imitando a los maestros, a la gente que, que él los acompañó, bueno, en fin. Pero, maestro Laureano Ancó viene, por lo menos a la edad de, entre 16, 16 años, algo así, a la edad de los 16 años viene él, el maestro Laureano Ancó y, bueno, como yo leía bastante libros esotéricos, dice que llegó un momento en que me perdí del camino, vivía en meditaciones, dietas, qué sé yo; bueno,

porque había conseguido también en una oportunidad una mesita chiquita, me conseguí mi, mis túnicas negras, lo hice hervir en una oportunidad un gato negro porque buscaba mi fortuna, dice que, me contaban, me contaban que el gato negro es para aprender, para atraer espíritus, el gato negro dice que es, este, mágico. En una oportunidad le hice hervir a un gato negro, maté un gato e hice hervir horas y horas hasta que se deshaga el gato, hervirlo, hervirlo, los huesos quedan; este, hueso de gato negro dice que te enseña la magia negra, no sé, pero a mí me dijeron que después tienes que juntarle estes huesos y te confíes un envase, le pones en agua y poco a poco vas poniendo el hueso, los huesitos ahí en el agua, en el agua vas poniendo otro huesito, quizás la punta de su, de sus deditos, los huesitos, uno de esos huesos tiene que flotar, increíblemente ¿ya?

Ya lo de la lectura de las cartas, lo aprendí con una señora que vino de Brasil. A esa señora la conocí en Pucallpa. Era una señora buena y me leyó mi vida y me dijo que la estrella me ilumina con pocos, con pocos hijos hombres, pocos, que la estrella me ilumina con pocos hijos hombres, hijos varones, que la estrella, que las estrellas me iluminan con muchas hijas mujeres, sí y que soy un hombre muy inclinado hacia el sentimiento hacia las mujeres y que voy a pasar momentos muy difíciles en mi vida, pero en todo esto dice que voy a tener el estado varonil para responder frente a la, a los múltiples adversidades de la vida. Así es que ella me dio el libro de la cartomancia. Bueno, como me interesaba esto empecé a leer, a leer las copas, eso del, de diferentes signos que hay en, en los bastos, más que, más que haber, este, estudiado de esto de, de la Carta Española empecé a leer esto, yo he leído mucho las cartas.

Cuando el hombre empieza a sufrir, ese sufrimiento es lo que te lleva a ser curandero, a ser mágico, no sé, a ser espiritista porque ya has perdido en el campo de la batalla, has perdido el campo de la batalla, no te acepto, esteee... otra de las cosas estando contigo la chica, este, se separa en un corto tiempo y como te has entregado íntegramente con ella y quieres tener un poquito más de tiempo, de disfrutar con ella, pero ella no pues, ya le cayó mejor el otro, ¿no? ... ji, ji, ji, ahí es lo que le buscan la locura, pero, el hombre ya cae en la confusión, por eso estamos hablando de la confusión, ya está confundido. No puede aceptar el alejamiento ni la soledad.

Laureano Ancó, el maestro del maestro

Bueno, como leía los libros, el esoterismo, todo eso... llegué un momento que se cruzó pues, porque le, el, la, la bruja, la maestra me decía que el

hombre que lee, este, el espiritismo, estos tipos de libros, no es bueno que tomes aguardiente, pero yo tomé aguardiente, entonces como salí del camino... empezó a nublarse y... mi vida empezó a descontrolarse, así es que cuando tomaba era muy agresivo, muy agresivo, la gente acá en San Francisco, la gente me tenía miedo. La gente me miraba ya pues como un loco, entonces, vino Laureano Ancó, mi padre, porque mi padre lo trató de tío.

Entonces él le conversó referente a su hijo, así yo tengo un hijo que está en este plan, bueno este, ha leído libros de magia, creo que ¿no?, sí maestro y ahora está mal y es el único hijo que tengo, entonces el maestro Laureano Ancó me llamó, vino a la casa y empezó a conversar. Me dijo: "Sí estás a tiempo para curar, –y me dio alegría– pero tienes que dietar", me dijo. Entonces, el maestro tomó Ayahuasca, la primera noche le pidió Ayahuasca a mi padre y le dijo que si tengo Ayahuasca, ya, entonces, tomó la primera noche, tomó la segunda noche y tomó durante seis días, seis noches y ahí es donde lo que el maestro Laureano Ancó le dijo a mi padre: "Va a sanar, sí, este, sus poderes se han torcido", me dijo. "Tu hijo maneja poder, es oracionista". Yo tengo oraciones, por eso es que quizás el simple ayahuasquero, esto, no me han podido dominar fácilmente, por eh, con Ayahuasca o sin Ayahuasca yo te curo; no hay Ayahuasca ya, no importa, pero vamos a concentrar agua de florida, quizás puedes fumar un cigarrito, vamos a concentrar, es una transmutación energética, una transmisión energética, vamos a ir cantando tu espíritu, vamos a ir cantando tu alma, vamos a ir cantando tu organismo, vamos a ir conectándote, vamos a ir integrándote, vamos a deshacer juntos la tristeza, la angustia, los males que hay en tu cuerpo, en tu cuerpo emocional, en tu cuerpo fisiológico y bueno así fue este, el como, como llegué a conocer al maestro, a mi maestro, pues, Laureano, Laureano Ancó.

Tenía como 16 años, mi maestro Laureano Ancó, que en paz descanse. Él vivía en Caimito, por Lago de Imiría, Alto Ucayali, por, entrando por Tamaya, por la quebrada de Tamaya.

Él fue mi único maestro, el único con quien aprendí, y con él estuve solamente 6 días. Increíble la cosa que aprendí. Los seis días he tomado. Antes de empezar a tomar no había hecho dieta, el maestro, cuando ya empecé, desde que empecé ya al siguiente día empecé a dietar.

Desde que tomé el Ayahuasca ya me dio dieta, pues. Al siguiente día no vas a comer esto, no vas a comer esto. Ya empezó la dieta. Así es que a los 6 días me coronó, me dio sus poderes, a mi padre le dijo: "Martín, tú no es necesario de que, que dietes, tu hijo sí, él tiene poder, el Ayahuasca, el poder

de sanación. Tú tienes el poder de sanación, lo que pasa es que te han tapado, entonces, solamente hay que enderezarlo o abrir el camino de la medicina y uh! te vas", y, y qué bien lo dijo. Hasta ahorita mi padre empieza, sigue curando, él abrió la puerta y él me dio los poderes para poder, el maestro Laureano.

Increíblemente, yo he dietado y después que mi maestro se fue, al tercer día, seis días sin dormir, seis noches, después de los tres días me animé a tomar solo. Yo canté después de, de tres tomas, inimaginable. Fue la tercera toma sin Laureano porque yo llevé el Ayahuasca de lo que había sobrado mi maestro.

Vino un espíritu, o sea un hombre con corbata, con terno, con casco azul, de acero, vino encima, este hombre, en mi mareación de Ayahuasca, este hombre vino y se sentó.

Y yo estaba dentro de este hombre, y yo escuchaba lo que cantaba el hombre, pero resulta que, los cantos, era yo mismo que cantaba, era increíble porque yo no sabía ningún canto, ningún canto shipibo. Ese es un poco el tema hasta el día de hoy. Pero ya no sigue presentando ese hombre, ya nunca más.

Después venía este, no sé, dice que es como garza, no sé, pero, en shipibo lo llaman *Shuaba*, y, y, y, él creo que en castellano lo dicen mortajero, eso lo, aves que viene así: ihuaaaaaag!, eso me dijo mi maestro, lo voy a mandar para que te cuide, y verdad, llegó a la casa. He dietado la primera etapa tres meses, tres meses sin sal, sin dulce, una vida pésima.

Empecé en la casa de mi padre, aquí en San Francisco; así uno se enflaquece, no comía palometa o pescados que tienen su dejo muy fuerte, liza, etc.

La espiritualidad: el mundo visto con los ojos del amor

Por todo eso es lo que no me gusta hacer un trabajo porque es un trabajo que, acá no tienes pues, este, el precio, el costo de tus honorarios. Entonces, por tal razón de que, de que, he dejado cuando llegué al, al campo de la, el conocimiento de la psicología, lo que remató es la espiritualidad.

Ahí empecé a ver el mundo, ver, el mundo con los ojos del amor. El espiritualista ve al mundo desde el, desde su mundo interior, desde una esfera interior hacia el exterior. Sabe que tarde o tem, tarde o temprano

este hombre tiene que cumplir una misión en esta tierra. O sea, hasta ahí llega el espiritualista, sabe que no eres duradero, sabes que las cosas en esta vida son pasajeras y lo que tiene que pasar, pasa y lo que pasa tienes que aceptar y al no aceptar sufres.

Entonces, y la felicidad sobre todo, de la pareja, de todo eso, que no está en la pareja, la felicidad no está en la pareja, la felicidad está en uno, empieza de uno.

Tú quieres ser feliz, este, depende de ti, tu vida. Muchas veces buscamos la felicidad en la pareja, pero también hay, dice que hay vacíos en la vida que solamente la presencia lo llena; esto es un, en el aspecto psicológico, filosófico, hay espacios en la vida que solamente la presencia lo llena. ¿Qué quiere decir? Tú lo amas a la persona, tú lo quieres, estás entregado; está bien, no tienes problema, pero mucho más, mucho mejor vas a sentirte cuando está a tu lado, jajaja, ya, dice que hay vacíos en la vida que solamente la presencia lo llena, jajaja.

La espiritualidad llego a conocer, este, cuando llegué a conocer al doctor Augusto Wiese. Él tiene, hace, hace 8 años; y llego a entender la espiritualidad un año antes del infarto. O sea me voy 5 años en la espiritualidad. Soy wawa todavía, pero, aprendí, he caminado bastante. El mundo de la espiritualidad es un mundo amplio, es como entender a la humanidad en todo su entorno frente a la creación.

La espiritualidad no es una religión, la espiritualidad es, es entregarse con alma y vida hacia el amor de dios, poner en práctica, poner en práctica lo que es, eh, lo que es el amor. Porque otra cosa es hablar, otra cosa es, bueno, literalmente, explicado, pero otra cosa es si lo vives o no. En este caso yo lo vivo, pero después del infarto, antes del infarto, yo veía la espiritualidad, todo esto, pero después del infarto ya fue íntegro, porque fue como, era un llamado de la, un llamado de dios; porque dice que dios te da la oportunidad para que puedas hacer alguito más en la tierra, y luego te vas, pues, igualito vas a ir.

Así es que eso es un poco mis avances, aunque no estoy permitido de estar revelando estas... porque es algo que dios me ha dado en la vida, pero si nosotros queremos hacer alguito, pues estamos para eso, es mi apoyo incondicional.

Frente a frente

Maestro yo creo que hasta acá. Si es que me surge alguna otra pregunta..., pero yo creo que hemos hecho bastante material (Risas) Muchas gracias...

Ya está (risas)

Me ha dado una penita que te haga recordar tantas cosas.

Sí, sí.

Pero, este...

Pero así es el trabajo pues, hija, qué vamos a hacer ¿no?

Sí, sí.

...por, entrar en la, tu padre es médico, tu mamá es obstetricia, en momento que, si yo fuera médico, tu madre es obst.., obstetriz; en el momento que no está tu padre, en momento que estás embarazada y estás en punto de dar luz y, y tienes problema, si eres estrecha ... qué puedo hacer Sheilita, lo único que puedo meter es fiuuu, tengo que abrirte para hacerte una cesárea, me duele. No, no, no, no, me encantaría de que tu parto sea normal, pero lamentablemente causa riesgo.

Sí, pues.

Entonces, tengo que ya meter el bisturí, hacer la cesárea, eso es lo que estamos haciendo este trabajo, ¿no?; lamentablemente cuando uno llega a la profundidad, para que las cosas sean legal, real en la, en la vida real de un maestro, como ha llegado hasta estos puntos, los dolores que uno ha pasado, entonces, si nosotros volvemos a revisar nuestro registro y abrir los cofres ¿no?, eso es un poco lo que, lo que estamos haciendo; porque causa dolor pues, y ese dolor no es una fantasía, es una, es, es, es la vida real de una persona. Yo te agradezco mucho, Sheilita, y estoy muy contento, en realidad. Si no estuviera contento te diría también con mucha sinceridad: "no estoy contento y no estoy más para seguir más el trabajo".

Gracias.

Entonces, estoy haciendo esto, eh, pongo todas mis fuerzas, mi voluntad también, toda mi claridad, sin esconder las cosas para que... el documento, la tesis pueda estar bien, de eso se trata.

Gracias.

(Risas del maestro).

Consideraciones finales

En el trabajo etnográfico, así como en el propio discurso del maestro Antonio, se puede observar su concepto de lo que es ser un maestro de Ayahuasca contemporáneo. Un espacio clave para poder caracterizarlo claramente es el ritual. La presentación o indumentaria del maestro es a la usanza occidental, es decir, con camisa impecablemente limpia y planchada, pantalón de vestir y anteojos. Cabe mencionar que estos rituales se desarrollan generalmente en Lima y que los pacientes que acuden son limeños o extranjeros, además de ser grupos selectos compuestos por profesionales de la antropología, la sociología, la psicología, la psiquiatría, entre otros. Cabe mencionar que el maestro maneja un concepto de salud y enfermedad proveniente de los dos contextos por los que transita: el occidental y el indígena. En este sentido, afirma que existe una serie de enfermedades que deben ser curadas por medio de la medicina occidental y que, en todo caso, cuando ésta no logra poner remedio a la enfermedad es el momento de acudir a la medicina tradicional indígena. Así mismo, con respecto a las dolencias de carácter psicológico y adicciones, sí cree firmemente que pueden ser tratadas mediante el uso ritual del Ayahuasca. En este punto es necesario mencionar que el maestro tuvo un aprendizaje de 10 años de la psicoterapia puesto que realizaba tratamientos con el psicoterapeuta Pio Vucetich en Lima, atendiendo juntos a pacientes con dolencias psicológicas. Esta experiencia del ejercicio de la curación ha ido elaborando su autoconcepto en el que se representa como un "médico" o "psicoterapeuta", además de manejar un discurso con términos de la psicoterapia clínica. Un aspecto interesante en su condición de "curador" es el profesionalismo que pone en su trabajo. Una anécdota que me contó y que siempre recuerdo es aquella vez en la que indignado me decía y se quejaba de un "ayahuasquero" por su falta de conocimiento de los conceptos de salud y enfermedad, puesto que éste estaba icareando el vaso de chapo[7] de un niño sin tener en consideración que este mismo ayahuasquero tenía tuberculosis, y por ende iba a contagiar al niño. Esta conciencia y este conocimiento de los mundos en los que se mueve, hace que el maestro Antonio se constituya en un ser frontera puesto que su saber tradicional del mundo chamánico que gira alrededor del Ayahuasca se desarrolla en un contexto posmoderno y global; y, de esta manera, configura su ingreso y establecimiento en el uso contemporáneo del Ayahuasca.

El destino trazado del maestro Antonio en el mundo del Ayahuasca, su conformación en un Hombre Medicinal y su historia de vida son los

7 Bebida elaborada mediante la cocción del plátano maduro.

aspectos que nos ayudan a entender su polifacética y compleja forma de ser. El seguir los pasos de su padre, el abandono de la madre, el deseo de compañía femenina para reemplazar ese vacío que le dejó la ausencia materna, la enfermedad crucial que lo llevó a decidir convertirse en un curador y, finalmente, el encuentro con la doctora Josefa Nolte, fueron los sucesos que hicieron que el camino hacia el Ayahuasca fuese doloroso pero ya de por sí estuviese predestinado a él. Asimismo, el conocimiento de otras formas de curación y sabidurías alternativas a la medicina tradicional indígena, tales como la medicina y los conceptos de salud y enfermedad occidental, el manejo de la Carta Española, del Libro del Oráculo, del Libro de la Cruz de Caravaca y el haber aprendido elementos del oracionismo han hecho compleja su visión de mundo y su práctica chamánica se ha enriquecido en el sentido que ahora posee muchos más elementos para comprender diversos esquemas mentales y brindar a sus pacientes un acompañamiento significativo.

Bibliografía

Achugar, Hugo. 1992. "Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* Año XVIII. No. 36. Lima-Perú, Berkeley-USA. 2do semestre: 50-73.

Arévalo, Guillermo. 1986. "El Ayahuasca y el Curandero Shipibo-Conibo del Ucayali". *América Indígena.* 46 (1): 147-161.

Arévalo, Guillermo. 1994. *Medicina Indígena. Las Plantas Medicinales y su Beneficio en la Salud Shipibo-Conibo.* Lima, Edición AIDESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana).

Bertrnad-Rousseau, Pierrette. 1984. "A propósito de la mitología shipibo". *Antropológica.* (2): 209-232. Lima: Pontifica Universidad Católica del Perú.

Cárdenas Timoteo, Clara. 1989. *Los Unaya y su mundo.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Instituto Indigenista Peruano.

Clifford, James & George E. Marcus (Eds.). 1991. *Retóricas de la Antropología.* Barcelona: Ediciones Júcar.

Díaz Viana, Luis. 1991. "Prólogo a la edición en español". En: Clifford, James & George E. Marcus (Eds.). *Retóricas de la Antropología.* Barcelona: Ediciones Júcar, pp. 9-19.

Donner, Florinda. 1985. *Shabono.* Barcelona: Planeta.

Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas.* Barcelona: Credisa.

Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor.* Barcelona: Paidós.

Morin, Françoise. 1994. "Los shipibo-conibo". En: Fernando Santos & Federica Barclay (eds.). *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía.* Volumen 3. Quito: ABYA-YALA.

Ong, Walter. 2004. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra.* México: Fondo de Cultura Económica- FCE.

Payaguaje, Fernando. 1994. *El bebedor de Yajé.* Quito: Ediciones CICAME.

Piaguaje. Celestine. 1994. *Ëcorasa.* Quito: Ediciones CICAME.

Pozzi-Escot, Inés. 1998. *El Multilingüismo en el Perú.* Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC) y Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los países Andinos (PROEIB).

Pratt, Mary Louisse. 1991. "Trabajo de campo en lugares comunes". En: Clifford, James & George E. Marcus (Eds.). *Retóricas de la Antropología.* Barcelona: Ediciones Júcar, pp. 61-90.

Senen Pani. 2005. *Cantos de sanación del Ayahuasca.* Lima: IKAM Asociación Editorial.

Silva Santisteban, Rocío. 2007. "El testimonio de Giorgina Gamboa. Maternidad y basurización simbólica en el testimonio de una mujer afectada por crímenes de violencia política". *Revista Lhymen.* Año VI. Lima, Junio de 2007. Número 4: 81-105

Tournon, Jacques. 2002. *La Merma Mágica. Vida e Historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

Valenzuela Bismark, Pilar & Agustina Valera Rojas. 2005. *Koshi shinanya ainbo. El testimonio de una mujer shipiba.* Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional Mayor de San Marcos – UNMSM.

Vera León, Antonio. 1992. "Hacer hablar: La transcripción testimonial". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.* Año XVIII. No. 36. Lima-Perú, Berkeley-USA. 2do semestre: 185-203.

Zumthor, Paul. 1991. *Introducción a la poesía oral.* Madrid: Taurus.

COMUNICACIONES PERSONALES

Chaumeil, Jean-Pierre. 2004. Lima.

Muñoz, Antonio. 2001. C.N. San Francisco de Yarinacocha.

Valenzuela, Pilar. 2003. Lima.

II. HISTORIA Y ECONOMÍA

Del caucho a la ganadería:

TRANSFORMACIÓN DEL PAISAJE EN EL PIEDEMONTE CAQUETEÑO, 1887-1965[1]

Estefanía Ciro Rodríguez[2]
Alejandra Ciro Rodríguez[3]

1 Este artículo nace de una reflexión comparativa entre dos investigaciones que tuvieron como eje central el análisis del proceso colonizador del piedemonte caqueteño y que tiene como propósito de parte de las autoras incentivar no sólo la investigación sobre la región, sino fortalecer la discusión académica sobre comparaciones espaciales, que pueden ser de subregiones amazónicas y también inter-temporales. Proponer planteamientos sobre estos dos periodos históricos, claves en los procesos de construcción regional del piedemonte, ofrece pautas para futuros trabajos sobre los antiguos Territorios Nacionales y la formación del Estado-Nación en el siglo XX.

2 Economista y Maestra en Historia de la Universidad de los Andes. Ha trabajado temas de teoría económica y economía política, y otros propiamente históricos como este artículo, que surge de una reflexión de su tesis sobre el Caquetá *El Estado en las fronteras: proceso de avance estatal en el piedemonte caqueteño, 1900-1930*, una investigación sobre la naturaleza del Estado en las fronteras. Ha sido asistente de investigación y profesora de la Universidad de los Andes y de la Universidad de la Amazonia. Correo electrónico: estefania.ciro@hotmail.com

3 Historiadora de la Universidad de los Andes. El presente artículo hace parte de su tesis de grado titulada *De la Selva a la pradera: reconfiguración espacial del piedemonte caqueteño, 1950-1965* con la cual sacó máxima calificación y está pronta a publicación. Se ha desempeñado como monitora, asistente de investigación y profesora de historia. Junto con su hermana, comparte el interés por estudiar el piedemonte caqueteño, de donde es oriunda.

Síntesis

El siguiente artículo estudia la transformación espacial del piedemonte caqueteño tras el paso del régimen económico cauchero al ganadero en sus dos más representativos momentos, a principios del siglo XX y a mediados del mismo siglo, comparando las particularidades de cada proceso desde la relación del régimen económico y la naturaleza. Las autoras plantean la noción de "doble periferia" durante el periodo cauchero, para caracterizar el espacio piemontano del Caquetá y explicar las particularidades de su proceso de construcción regional. El análisis del paisaje descansa en las formas extractivas y las condiciones espaciales que configuraron la articulación centros-periferias; mientras en el periodo cauchero la conexión con la Amazonia jugó un papel central en la integración regional, en el periodo agrícola y ganadero, la conexión con la cuenca amazónica se debilitó, entrando la región en una acelerada "andinización". En medio de este proceso, el Estado jugó un papel definitivo, al comprar los caminos que antes pertenecían a los caucheros, y convertirse en un actor mucho más activo del que fue en periodos anteriores. Lo que se evidencia a mediados del siglo XX es la consolidación absoluta de la actividad ganadera tras un proceso de concentración de la tierra que inició desde las primeras adjudicaciones y contratos entre el Estado y los ex caucheros. Con esto, un cambio en la balanza de poderes y de discursos regionales sobre el desarrollo y su integración al país; no obstante, aunque el paisaje cambió, el espacio obtuvo nuevos significados, la región siguió siendo considerada "periferia" o "región botín".

Abstract

The transformation of the geographical area of "piedemonte caqueteño" has been widely studied in both a geographical and historical context. This article presents a spatial analysis of historical processes analyzing the geographical changes which took place during two connected periods –the beginning and the middle of the twentieth century – in "el piedemonte caqueteño". The researchers studied the transformation of the area from the times of the rubber economy until the period of the cattle farming based economy comparing the special features in these representative periods and analyzing the relation between economic regime and physical geography. This analysis offers ideas about the relationship between an area, economy and power. The authors propose the notion of "double periphery" during the rubber period in order to characterize the nature of the "piedemonte" area and explain the details of the regional construction process. The notion of double periphery refers to the existence of various centers and peripheries that enabled the organization of many different relationships in the area. During the second period, the 50´s, the advance of the land concentration process and the change of area structure, social power, and material conditions of the national-regional integration are all widely known developments. The landscape analysis is based on extractive development models and spatial conditions which lead to the adoption of the center-peripheral term. Finally, a central question is asked: Can the "*periphery*" be considered an advantage? And if so, for whom?

Introducción

La investigación sobre la Amazonia debe ir de la mano con la comprensión de fenómenos puntualmente espaciados como es en este caso el piedemonte caqueteño. Se insiste así en que no se puede hacer Historia del Caquetá sin tener en cuenta el recorrido historiográfico en el cual se apoya, de la misma manera en que la Historia de la Amazonia no puede ser analizada sino a través de estudios de espacios específicos dentro de ella misma. Estudiar el piedemonte caqueteño ofrece entonces pistas muy importantes sobre la riqueza interna de la Amazonia colombiana. Más allá de descubrir las especificidades de los procesos históricos en esta región, su estudio también ofrece bases para futuros cuestionamientos sobre el paisaje amazónico. De esta forma, reconocer la heterogeneidad del espacio amazónico y reflejarlo en la producción histórica es contrarrestar los imaginarios, que por tanto tiempo hicieron tanto daño, de una sola "selva", un solo "indio" y una sola "barbarie"[4].

El objetivo de este artículo es ilustrar dos procesos de trasformación fundamentales del paisaje piemontano del Caquetá, uno producido entre finales del siglo XIX y 1930, y otro entre 1950 y 1965, entendidos estos como dos momentos claves en el desarrollo de la ocupación piemontana, yendo desde el modelo de extracción cauchero al modelo agrícola-ganadero.

La *doble periferia* y el Piedemonte Caqueteño entre finales del siglo XIX y 1930

Por ser punto de conexión, el piedemonte es considerado un "lugar de encuentro: mezcla entre la margen y el centro; un espacio tan urbano,

4 Aún con los obstáculos de la falta de una carrera de Historia, importantes investigaciones se han realizado desde el Caquetá. Entre los trabajos históricos sobre el Caquetá sobresalen autores como Félix Artunduaga con la Historia General del Caquetá, lectura obligada para entender la historia regional del Caquetá y de la Amazonia. Además, el mismo autor marcó la pauta para futuros trabajos y proyectos al fundar revistas estudiantiles y publicar la Guía Histórica del Caquetá. En la fundación de revistas y en la publicación de libros con enfoque periodístico, no propiamente histórico, han sobresalido Jair Trejos, Leonel Cabezas, Héctor Orozco, William Wilches y Jaime Puerto. El ejemplo puede ser la publicación del libro de fotografía histórica del Caquetá, una inigualable contribución a la historia regional. La investigación desde las Ciencias Sociales no se ha quedado atrás con investigadores como Gabriel Perdomo o Roberto Ramírez de la Universidad de la Amazonia. Una de las desventajas es tal vez que la región no ha podido consolidar un archivo, lo que ha dificultado en gran medida la recuperación de valiosa información histórica; sin embargo, existe una gran cantidad de testimonios de los primeros colonos que llegaron, como es el caso de Pedro Alfonso Almario, quien ha publicado varios.

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"[5]. Especialmente, el piedemonte caqueteño hace parte de una lógica espacial distinta a la andina; sin embargo, esto no quiere decir que se constituyera como un lugar aislado, por el contrario, múltiples investigaciones han encontrado variedad de lazos de vinculación del piedemonte tanto con los Andes como con la Amazonia y la región de los Llanos Orientales en periodos anteriores e, incluso, durante la Colonia y República.

Así, se ha encontrado información sobre un ancestral intercambio de bienes entre los territorios amazónicos y andinos a través del piedemonte. Intercambio que comprometía "plumas, esclavos, monos, loros, papagayos y contrayerba, lo mismo que cuentas de mopamopa y oro de aluvión", entre otros productos provenientes de la Amazonia, así como perros, sal, hachas y cerámicas provenientes de las alturas andinas (Gómez, 1996)[6]. Por otro lado, existe diversa información sobre los contactos comerciales entre el piedemonte caqueteño, Brasil y Perú, así como sobre los vínculos de este territorio con el Vaupés y con la región Orinoquía[7].

---

libros, y las memorias de un colono fundador del Caquetá, el señor Arcadio Trujillo Lozada, escrito por Salomón Trujillo, entre otros tantos más. Es importante atender el llamado de Friede cuando, en su libro sobre los Andakí, reclamaba hace ya 50 años la recuperación de los archivos de Timaná, Garzón y Pitalito, con información esencial sobre la colonización caqueteña.

5 *"El piedemonte es el intersticio hasta donde se extiende la prosperidad del centro y comienza el atraso de la periferia; en lo natural, es la transición entre la montaña y la llanura; en lo político-administrativo, se encuentra entre el centralismo, el abandono y el incipiente desarrollo territorial; en lo cultural, es una mezcla entre los andes mestizos y la indianidad amazónica; y en lo económico, entre la legalidad y la ilegalidad".* Aunque los conceptos de un "*atraso*" y de la "*prosperidad*" como distinciones de la relación entre el centro y la periferia son asuntos discutibles, lo que se quiere resaltar es su rol como punto de comunicación, de encuentro, de transición. Los espacios están en muchos casos desarticulados por barreras naturales pero eso no quiere decir que estén aislados, ni que se puedan considerar unos avanzados y otros atrasados sin contextualizar las lógicas espaciales que incumben cada una. (Jiménez, 2003).

6 Mario Mejía en su trabajo sobre el uso de la tierra amazónica afirma sobre las conexiones, después de la llegada de los españoles: *"El pie de monte del Caguán era controlado desde Timaná, mediante un camino peatonal. Además del Espíritu Santo, se fundó Orteguaza a principios del siglo XVII sobre el río Orteguaza. Pita, coca, miel, maní, barniz, carne, pero sobre todo "piezas tamas", es decir, esclavos para las minerías de Almaguer y Mariquita y las haciendas del Alto Magdalena y Popayán eran las mercancías amazónicas que se trocaban por telas, sal, herramientas y chaquiras con los carijonas del Apaporis y del Caquetá".* (Mejía, 1993).

7 Sobre los contactos entre la Amazonía y la región de los Llanos véanse los estudios comparativos de María Eugenia Romero.

El piedemonte fue durante este periodo, entonces, un punto de conexión entre la dinámica andina, que puede denominarse como la del río Magdalena, y la dinámica amazónica, sobre el río Amazonas, pero no ser completamente ni la una ni la otra y, en cambio, funcionar como periferia en ambas. Esta característica la denominamos en este artículo "doble periferia": el punto de intersección entre dos mundos. Esta propuesta también se plantea con el fin de trasgredir la idea de *un* centro y *una* periferia; al contrario, son muchos centros y periferias los que enmarcan un espacio y las relaciones sociales, políticas y económicas que se dibujan sobre él y que lo transforman. La conjunción de ellos, su identificación y comprensión permiten descubrir conexiones y lazos antes ocultos. Las regiones se construyen bajo esta *tensión espacial* que, entre otras, permite delimitar los rumbos y alcances de los procesos históricos sobre espacios determinados. La Amazonia, por ejemplo, constituye un excelente caso por ser el escenario compartido de cinco naciones distintas. Encontramos muchos centros y muchas márgenes que, a su vez, están conectados a unos procesos históricos particulares. Por esta razón la gravitación del piedemonte caqueteño a principios del siglo XX tuvo unas características distintas a las de mediados del mismo siglo.

Dos ejemplos ilustran el significado articulador del carácter de *doble periferia* entre finales del siglo XIX y 1930 en el piedemonte caqueteño. Primero, en la Guerra de los Mil Días, la región sufrió consecuencias *indirectas* por su articulación con el Huila, cuya crisis tras la guerra impulsó la migración huilense hacia al Caquetá. Así, no fue un espacio activo dentro de la dinámica de la guerra pero indirectamente fue afectado. Segundo, el piedemonte fue también margen de la dinámica económica extractiva porque la conexión inmediata de los caucheros a finales del siglo XIX fue con el río Magdalena para sacar quina, primero, y caucho, después, y, ante esto, la reinversión de utilidades en la región fue escasa. El piedemonte se constituyó en una *región botín* [8]. Las dificultades de una conexión directa con el río Amazonas por el río Caquetá, alejó, aunque no aislaron, la región y la ubicaron dentro de la articulación como una periferia cauchera en contraposición a las ciudades principales de esta dinámica, Iquitos, Manaos

8 La "*región botín*" se refiriere a las características espaciales, sociales, económicas y políticas de un territorio que lo lleva a ser concebido con el único objeto de ser explotado. Por ejemplo, al hablar de la extracción económica, se hace referencia al hecho de que las utilidades de la actividad económica no se reinvierten en la región sino, en cambio, fluyen hacia otras. En este proceso todas las políticas, directrices y motivaciones formales y no formales llevan a construir un andamiaje institucional de explotación sin una concepción de desarrollo regional integral.

y Belem, donde lograron consolidarse las élites caucheras y se negociaron las grandes riquezas y extravagancias del boom cauchero[9].

Las crisis que afectaron el negocio tocaron indirectamente la región con ritmos temporales y espaciales distintos a los que enfrentarían los núcleos dinámicos. El árbol de caucho se agotó pronto en el piedemonte, puede decirse que para 1900 ya no habría suficiente caucho, mucho antes que en la selva baja, y el problema que tuvieron que enfrentar los caucheros y colonos fue la expansión de Julio César Arana sobre la Amazonia en general, quien se había convertido en el cauchero principal del Perú y buscaba el control del negocio cauchero mucho más al norte del Amazonas. Esto impulsó la transformación social, espacial y económica de la región impulsando el cambio de la economía cauchera hacia la agricultura y ganadería en las primeras décadas del siglo XX[10]. En esta coyuntura, los roles de los distintos actores, principalmente del Estado y el espacio, cambiaron. A partir de este momento se puede decir que el Estado colombiano inició su proceso de expansión en la región, después de que a finales del siglo XIX compartía por igual el poder espacial y poblacional con las Misiones y los caucheros. En el siguiente siglo se iría a convertir en el poder principal de la región, por la misma época en que se

9 Bunker afirma: *"The rise and fall of the rubber economy in the Amazon cannot be explained without reference to a number of phenomena and processes central to world-system analyses. The rapid development and change of center technologies in industry and science, themselves dependent on the accelerated accumulation to which unequal exchange with peripheral economies contributed, created both the demand for rubber and the capacity to transform it into a plantation crop. British political control over large parts of Asia was an essential condition for the establishment of rubber plantations and the recruitment of labor there. Major parts of a large region social and economic organization were profoundly altered in order to extract commodities which could be sold for profit in capitalist markets"*. (Bunker, 1988). Siguiendo a Santos, Bunker comenta que el boom del caucho fue directamente afectado por las plantaciones desarrolladas en Asia, que produjeron un tipo de caucho que compitió con el de la Amazonia, lo que provocó la caída de su precio en el mercado. En menos de una década, la oferta del caucho amazónico en el mercado pasó de cerca de un 100 por ciento a un 20 por ciento.

10 El periodo establecido entre 1880 y 1950 en Brasil es considerado por Roberto Santos, investigador sobre la Amazonia como *"la extinción formal de la esclavitud en Brasil...Este hecho facilitó el aumento (moderado) del proletariado amazónico, compuesto, en parte, por los antiguos esclavos negros. Pero hubo otro proletariado que surgió antes, en esa misma fase, numéricamente pequeño, para el ejercicio en puestos comerciales de productos extractivos y actividades urbanas, inclusive en un pequeño parque industrial de bienes de construcción y otro. En esta fase ocurre, además, la consolidación del régimen de avivamiento (endeude), iniciada en la anterior"*. (Santos, 1989).

fundarían los primeros pueblos en el piedemonte como las puntas de lanzas de la colonización amazónica[11].

El Espacio del caucho en el piedemonte a finales del siglo XIX y principios del XX

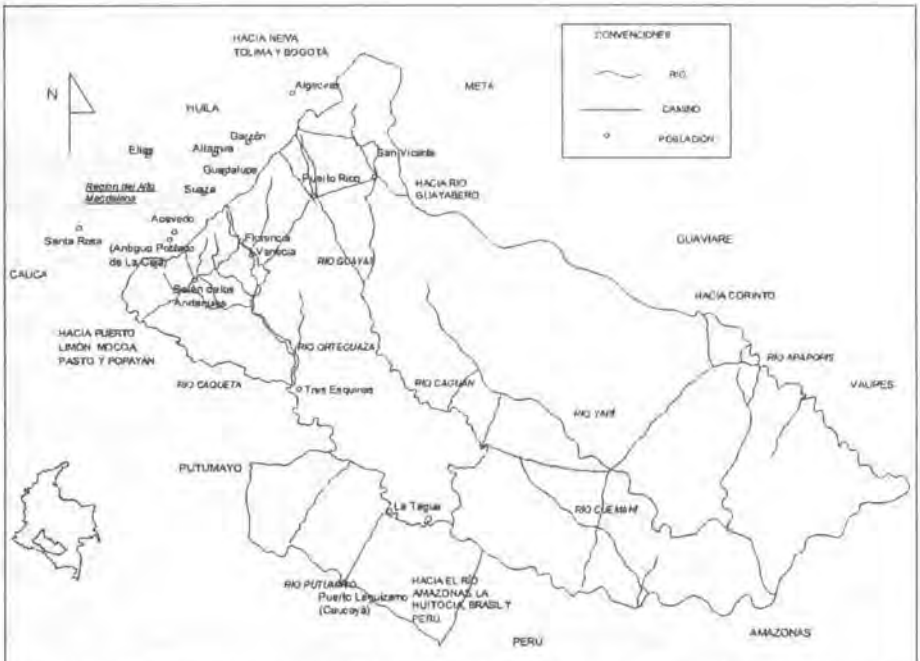
Durante el periodo de explotación cauchera, la navegabilidad de los ríos fue un condicionante de la articulación de la región con los dos ejes de poder, el nacional y el cauchero. La existencia de varios saltos y chorros en el sector del Araracuara dificultaban la conexión cauchera río Caquetá-Amazonas que, aunque se compensaba con la construcción de caminos y con la fundación de agencias en estos límites naturales, obligaba a transbordos y planteaba una división espacial en el Territorio del Caquetá, forzando a los caucheros del piedemonte a sacar el caucho a través de la cordillera para llegar a Neiva y buscar el río Magdalena. Esta situación motivó la construcción de cuatro caminos según las principales agencias: la de San Vicente, la de Puerto Rico, la de La Perdiz y la de Andaquí, conectadas estas, a su vez, con ríos navegables con conexión al río Caquetá como lo eran el río Caguán, el río Guayas, el río Hacha y el río Pescado, respectivamente[12].

En el piedemonte caqueteño, dos afluentes del río Caquetá fueron claves para la comprensión del espacio y de la actividad cauchera: el río Orteguaza y el río Caguán que, a su vez, tenían como afluentes el río Hacha, el río Pescado y el río Guayas (Véase Mapa 1). La importancia de estos ríos fue haber servido como conectores entre la selva, de la cual extraían el caucho, y los caminos que debían atravesar la cordillera oriental. Entre 1900 y 1903 se ubicaron algunas agencias caucheras sobre estos ríos. Sobre el Orteguaza estaban, entre otras, las agencias del Andaquí, del señor Manuel María Méndez; Maracaibo, del señor Manuel Antonio Ángel; el Hacha, del señor Urbano Gutiérrez, y La Perdiz, de los Hermanos Gutiérrez (Rocha, 1905).

En la confluencia del río Pescado con el Río Orteguaza estaba situada la agencia la Estrella, de los señores Perdomo Hermanos, al igual que la Argentina, mucho más al sur. Entre la quebrada de la Arenosa y el río Guayas, se encontraba la agencia Colón, cuyo dueño era Augusto Buendía. Elías

11 Otro ejemplo de la "*doble periferia*" es el lugar que ocupó el piedemonte Caqueteño en la Misión del Caquetá. El centro de operaciones de Fidel de Montclar fue el Valle de Sibundoy.

12 Cada una de estas agencias sería lo que conocemos actualmente como San Vicente del Caguán, Puerto Rico, Florencia y Belén de los Andaquíes, como se verá más adelante.



Fuente: Realizado por Alejandra Ciro a partir de Rocha, Joaquin, Memorandum de viaje..., p. 34; Ramon, Justo. (Hermano), Geografia superior..., p. 60; Córdoba, Juan Bautista, compendio geográfico..., p. 40 y Friede, Juan, Los Andeki..., pp. 31-43.

Mapa 1. Poblaciones y rutas del siglo XX en la Comisaría del Caquetá.

Cano, por su parte, controlaba la agencia de Puerto Rico y Valparaíso (Rocha, 1905). Sobre el río Caguán, Joaquín Rocha, quien visitó estos territorios a principios del siglo XX, daba cuenta de las "grandes cantidades" de caucho negro y de "los grandes potreros de pastos artificiales y plantíos de caña de azúcar, de cacao y de castilloa"[13] (Rocha, 1905).

En este punto cabe anotar la relación que existía entre estas agencias y las comunidades indígenas. Articulación que, bien es sabido, causó un holocausto entre la población nativa. Según anotaba Rafael Reyes sobre este asunto a finales del siglo XIX, "Estas tribus salvajes tienden a desaparecer, aniquiladas por las epidemias, abusadas y sacrificadas por los que hacen la

13 (Rocha, 1905). Según Félix Artunduaga, las principales agencias caucheras del Caquetá fueron "*la de Remolino, en la rivera del Río Caquetá, que perteneció a Pedro Muñoz; la de Santa Bárbara también a orillas del Caquetá, perteneció a Manuel Muñoz. Este murió en el Caguán y fue sucedido como propietario por Pedro Cristancho*". (Artunduaga , 1990).

caza y comercio de hombres, como en África, y por los negociantes de caucho"[14]. Muchos indígenas del alto Caquetá se vincularon a trabajar para la economía cauchera. Existen diversos registros sobre la presencia de trabajadores huitotos en las agencias de Pedro Ortega y Manuel Delgado en Santa Helena y Peña Roja, sobre el Caguán[15]. Según anotaba Rocha, hacia principios de siglo muchos coreguajes y tamas estaban endeudados con la agencia de Tres Esquinas, pues esta les proporcionaba lienzo para las cusmas, pantalones, mosquiteros, escopetas, municiones, pólvora, hachas, machetes y calderos; y los indígenas debían pagar trabajando como bogas o caucheros (Rocha, 1905).

La fundación de algunos de los pueblos más importantes del Caquetá hoy en día data de este periodo extractivo. Puerto Rico inició como una agencia que pretendía ser quinera pero que terminó explotando el caucho cuando los colonos se dieron cuenta que era rica en estos árboles y la fundaron en 1892. La agencia era de la Compañía Vargas y Cano, cuyos socios

---

14 "... *Los tratantes de hombres penetraban en grandes canoas llamadas batelones en los ríos Putumayo y Caquetá y excitaban a las tribus más fuertes a que hicieran guerra a las más débiles y les compraran los prisioneros, de los cuales conservaban algunos para sacrificar en sus fiestas, dándoles en pago alcohol, tabaco y cuentas de vidrios, espejos y otras baratijas. Después que los tratantes o compradores de indios recibían su mercancía, embarcaban en los batelones apiñados unos sobre otros como sardinas hombres, mujeres y niños atados con cuerdas de pies y manos, desnudos, devorados por los moscos y sin protección contra los rayos del sol...*". (Reyes, 1986). Para ver una trágica descripción de la organización y articulación al sistema extractivo de la Casa Arana, métodos de explotación y el impacto en la vida cotidiana de los indígenas entre 1900 y 1930 se refiere al trabajo de Pineda (2000). También la descripción del proceso de apropiación espacial y poblacional de la región Amazónica desde la época colonial hasta 1930 la desarrolla Domínguez (1994).

15 Los socios de la compañía Cano, Cuello y Compañía, Fidel Cuello, Elías Cano, Fidel Cano Cuello y Jacobo Céspedes, estaban establecidos cerca a Puerto Rico. Cerca a San Vicente, en el Alto Caguán, se ubicaban los Hermanos Perdomo: Gabriel, Nepomuceno, Miguel y Ester y cerca a ellos Gerardo de la Espriella también tenía su agencia. Los Gutiérrez, Emilio y Urbano, antioqueños ubicados primero en La Ceja, al otro lado de la cordillera, la atravesaron en 1894 ubicándose en "El Puerto", actualmente Florencia, y en La Tagua, ahora parte del Putumayo. Conocidos por sus desmanes, sobre ellos escribe Félix Artunduaga "*La Tagua era de mucha celebridad por los crímenes que se cometieron en su suelo: el notable colombiano don Emilio Gutiérrez y 66 compañeros perecieron asesinados en un espacio de un mes, por órdenes emanadas de la Casa de la Chorrera, que en aquel tiempo pertenecía a Larrañaga Arana y Compañía...Después de asesinarlo, saquearon la casa de los depósitos de goma elástica y de mercancías...Urbano, el otro de los hermanos, no contó con la mejor suerte: en los últimos días de 1906 un número de empleados de la firma Urbano Gutiérrez salió de Florencia...Después de algunos días, cuando ellos habían acabado la construcción de la casa...un grupo de cerca de veinte caucheros peruanos, armados de rifles, se presentaron en escena...y después de haber pasado la noche en torturas, se les dio la muerte*". (Artunduaga, 1990).

eran Rafael Vargas, Elías Cano, José Marcelino y Miguel Cuéllar. En el campamento que inicialmente se llamó "El Boquerón", a la orilla del río Guayas, había gran cantidad de caucho que permitió que la agencia prosperara. El número de compañías en la región aumentó y aparecieron nuevas como "La Cauchera de Puerto Rico". Según Artunduaga, cada empresa hizo su trocha; una llamada "*Londres*" iba hasta Gigante y otra hasta Algeciras. Más adelante y con varias compras, ventas y fusiones, se creó la Compañía Cano y Cuello[16].

San Vicente aparece como una estación entre Puerto Rico y Campoalegre que terminó siendo explotada exitosamente por la compañía de los hermanos Perdomo debido a la cantidad de árboles de caucho que había en sus alrededores. En 1885 entró la Compañía Perdomo por el camino llamado la Estrella hasta San Venancio pero, por las facilidades que ofrecía el río más abajo, en 1898 trasladaron la agencia hasta el sitio en el que actualmente está San Vicente y llevaron el camino de La Estrella hasta este pueblo en 1904. Para 1905, San Vicente era un lugar con más poder que Puerto Rico y se había convertido en un corregimiento, en parte, debido al contrato firmado entre el gobierno y la compañía "por medio del cual (la compañía) se comprometía a abrir un camino que partiendo de Campoalegre llegara a San Vicente, y a construir una casa de gobierno, lo mismo que a poner una lancha en el río Caguán; y en contraprestación el gobierno le otorgaba el derecho de explotar los recursos (caucho) de las montañas comprendidas entre el Yarí y el Caguán"[17]. A diferencia de Puerto Rico, San Vicente también tuvo fuerte impulso ganadero, lo que amortiguó la crisis de la caída del caucho, al contrario de lo que pasó en Puerto Rico.

La Perdiz sería la actual Florencia, una de las últimas y más importantes fundaciones promovidas por la actividad cauchera ubicada a orillas de la quebrada del mismo nombre, en el piedemonte de la cordillera oriental. Al

---

16 Entre los nombres que Artunduaga menciona como residentes de Puerto Rico está Rafael Almario, Pedro Ignacio Muñoz, Damián Vargas y Fernando Jara. (Artunduaga, 1990).

17 "*La Compañía cumplió con las dos primeras obligaciones, mas no con la última, porque cuando la lancha iba en camino, la Compañía quebró a causa de la baja del caucho. Estos trabajos fueron ejecutados en 1904*". (Domínguez, 1990). "*Según la tradición, en 1900 los principales comerciantes de la zona decidieron hacer los trazos para formar una población. Intervinieron los miembros de una rica familia Perdomo (Gabriel, Miguel y Nepomuceno), originaria de Campoalegre; Prudencio Oso, un caucano nacido en Belalcázar; José María (conocido como Chepe) Camargo (de Caguán, Huila) y Juan Vicente Quesada, el más decidido en hacer realidad el sueño por lo que todos estuvieron de acuerdo en halagarlo bautizando la fundación con su nombre: San Vicente*". (Artunduaga, 1990).

parecer, antes de la llegada de los hermanos Gutiérrez y la consiguiente fundación de la agencia en 1894, había instaladas allí cerca de tres familias. Éstas eran la de Juan Urbano, la de Cenón Mavesoy, ex-quinero e indígena de Santiago y la de Juan Ventura Cuéllar, colono tolimense desplazado por la Guerra de los Mil Días (Rocha, 1905).

En 1899 Francisco Gutiérrez firmó, junto con Pedro Antonio Pizarro, inspector ad honorem de la Inspección Fluvial de los Ríos Putumayo y Caquetá, una escritura donde se fundaba la sociedad comercial de La Perdiz con el fin de extraer caucho[18]. El centro de operaciones de esta sociedad funcionó en el sitio donde actualmente está el edificio Curiplaya en Florencia, al lado de la quebrada que lleva su mismo nombre, en pleno centro de la ciudad. A partir de este momento se inició la construcción de la Trocha Pizarro, una vía que se convertiría desde esa época en la entrada principal de la región Andina hacia el Caquetá, pese a los peajes, y que comunicaba a Florencia con Guadalupe, pueblo situado en el sector huilense de la cordillera. Aparte de esta trocha, ya existía, desde tiempo atrás, la trocha denominada Andakí que comunicaba La Ceja de los Andaquíes, en el Alto Magdalena, con el río Pescado, siendo esta la más concurrida en la segunda mitad del siglo XIX (Jiménez, 2003; Domínguez, 1994).

De estos caminos hay varias referencias, en particular, de los misioneros que los anduvieron. Uno de ellos fue Fray Esteban Rojas, fundador de Belén, de quien Fray Jacinto de Quito cuenta que 'Como yo realicé una entrada a San Vicente, Puerto Rico y otros lugares visitados por el Señor Rojas, puedo conceptuar que tanto él como sus compañeros debieron sufrir lo indecible en tales caminos. Me aseguró el señor inspector de caminos que de Campoalegre a San Vicente solo hay treinta leguas; y el *señor* Obispo nos dice, en la relación que ya hemos leído, cómo gastó seis días, sin contar las paradas"[19].

---

18 Decreto número 1126 de 1903. Diario Oficial. Según Félix Artunduaga, Pedro A. Pizarro nació en el Valle del Cauca hacia 1850, fue senador de la República en 1896 y murió en Belém del Pará en 1911. (Artunduaga, 1990).

19 *"Como en aquel entonces aún no había caminos buenos, a las pocas horas de haber salido de Guadalupe y cuando practicaban el ascenso de La Resina, se vieron obligados, en más de una vez, a bajar de las cabalgaduras y seguir el camino salvando precipicios, saltando por raíces resbalosas e inclinadas, dando traspies a cada momento para guardar el equilibrio, y si éste lo perdían, no les quedaba otro remedio de clavar las puntas de los pies en los hondos canillones o andar a gatas sobre el barro, para, de este modo, conjurar no uno sino muchos peligros. De resultas, pues, de todas estas actitudes, el Padre Ovies sufrió una novedad en una pierna que lo imposibilitó para seguir el camino. Al advertir el Señor Obispo este contratiempo, inmediatamente ordenó al peón que llevaba un bulto que se diera modos de cargar al Padre, y al mismo tiempo el Señor Rojas se arreglaba la sotana para echarse a cuestas el bulto del peón.*

Algunas rutas existían desde el siglo XVIII, como la de La Ceja y el río Pescado (Mejía G., 1993), como pasos peatonales huellas de los caminos indígenas precolombinos, otras fueron re-utilizadas en el siglo XIX y XX, mientras otras desaparecieron. Mario Mejía hace un recuento de las rutas coloniales de sur a norte del piedemonte amazónico: la ruta del río Guamuéz, la ruta del río Putumayo, ruta del río Mocoa, ruta Mocoa- Sucumbíos, ruta del río Caquetá, entre Popayán y Mocoa y las de la cordillera oriental al norte de los Páramos de las Tres Fraguas que eran varias por la baja altura de la cordillera. Entre estas últimas se cuentan la de Acevedo al río Bodoquero, el camino de La Danta por Guadalupe; el de Santa Librada a La Perdiz que duraba ocho días peatonales; el camino de Guapotán, desde Garzón al Orteguaza; el de Algeciras al Guacamayas y Caguán y finalmente el paso de la agencia quinera Colombia, por el río Cabrera a La Uribe (Mejía G., 1993). A principios del siglo XX la clave de la permanencia de estas rutas sería la responsabilidad que asumiría el Estado frente a algunas de ellas. De esta forma, las rutas favorecidas perdurarían incluso hasta el siglo XXI.

En resumen, igual que la quina lo hizo en la segunda mitad del siglo XIX, el caucho dejó su marca no sólo en la población flotante que se movió por estas tierras sino directamente sobre el paisaje. El ejemplo más relevante del negocio cauchero es la importancia del espacio que definió el tipo y lugar donde estarían los árboles, por lo tanto el lugar de las agencias y el tipo de poblamiento. Por un lado, fueron las bases para los primeros pueblos que fundaron en el piedemonte y perduraron todo el siglo; por otro, delimitó el sistema de comunicación que articuló ríos con carreteras que cruzaron la cordillera y alimentaron la prosperidad de los pueblos huilenses más cercanos. Estos caminos se dibujarían sobre otros trazados por huellas indígenas, otros nacerían en los pies de los quineros y de los caucheros, con la misma facilidad que después muchos desaparecerían.

De caminos del caucho a puertas de colonos: traspaso de la economía cauchera a la ganadera en el siglo XX

Con la activación del proceso de expansión estatal (Ciro E., 2006), el Estado obtuvo nuevas responsabilidades y una de ellas fue definitiva para la transformación de la región: los caminos. Las carreteras de salida de

---

Confundido el padre por la humildad de su santo Pastor, con sagaz disimulo trató de persuadirle que allá podía caminar, y continuaron hasta la noche ese viacrucis". (Quito, 1941).

la región hacia el Huila fueron evidencia del poder de la dominación privada en la región durante el periodo cauchero. El control de los caminos significó el control de las mercancías y el caucho pero, tras la caída del negocio, los caminos pasaron a ser competencia del Estado. Arriba del río Guayas estaba Cano, Cuello y Compañía, dueños del camino Gigante-Puerto Rico que, en 1905, cedieron a la Nación por treinta mil millas cuadradas (Artunduaga, 1990; Tibaquirá, 1979)[20]. Otros, los hermanos Perdomo: Miguel, Nepomuceno, Gabriel y Ester, ubicados en San Vicente, cedieron también su camino hacia San Vicente, "a cambio de la adjudicación gratuita de sesenta mil hectáreas, desde el Río Caguán hacia el oriente" (Artunduaga, 1990; Tibaquirá, 1979)[21] y del derecho exclusivo para explotar los bosques entre San Vicente, Río Caguán y Caquetá, cercados por el río Vaupés, Guayabero y Losada hasta el Caguán, por treinta años y por veinte mil pesos. Este contrato también incluía la responsabilidad de los contratistas de poner a funcionar lanchas a vapor por los ríos Caguán y Caquetá[22].

Uno de estos últimos contratos fue el del camino de Campoalegre a San Vicente. El informe de recibo de esta ruta fue redactado el 4 de febrero de

---

20 La concesión fue dada a Fidel Cano Cuello; *"Este cauchero tenía explotaciones en la vertiente de la cordillera en Puerto Rico sobre el Río Oayos y al recibir la concesión lo hacía con el compromiso de abrir caminos desde Guadalupe (Huila) hasta Florencia y desde Gigante (Huila) hasta su colonia en Puerto Rico"*. (Villegas y Restrepo, 1978).

21 Contrato Diario Oficial 12.414 del jueves 3 de agosto de 1905. "*En 1910 el contrato fue rescindido alegando el gobierno la razón de su incumplimiento por parte del contratista. Las expectativas colonizadoras, y sobre todo, empresariales referidas a la región amazónica provenían de la Economía Extractiva y especulativa del caucho: incursión 'del hombre blanco' en el territorio selvático que representó para los indígenas una tragedia sin nombre"*. (Tovar, 1995-1996).

22 Entre otras está la de la Compañía Cano, Cuello. En una resolución firmada entre el Estado y el apoderado de la Compañía Cano, Cuello y Compañía es Antonio de J. Muñoz. "*reconócese a favor de la Compañía denominada Cano, Cuello y Compañía y Pedro Antonio Pizarro la suma de cinco mil pesos oro (5000) de subvención correspondientes a la mitad del bienio a que se refiere la Ley 28 de 15 de noviembre de 1903 y el Artículo 10 del contrato de fecha 30 de Enero de 1905 celebrado con la mencionada compañía: La Compañía o su apoderado prestará una fianza personal a satisfacción del tesorero general de la República, que asegure el cumplimiento de las obligaciones del contrato y la construcción de la mitad de los caminos durante un año por lo menos, contado desde la fecha de esta resolución, para tener derecho al segundo contado de cinco mil pesos oro (5000) como completo del primer bienio*". Resolución sobre pago de una anualidad de cinco mil pesos oro a los señores Caro, Cuello y Compañía y Pedro Antonio Pizarro, concesionario para el mejoramiento y conservación de las vías que conducen al Caquetá y establecimiento de la navegación por vapor del río de este nombre y del Putumayo. 6 de septiembre 1906.

1907 e ilustra claramente la acción del Estado referida a la adquisición de caminos privados caucheros a cambio de baldíos[23]. Es en este momento cuando las inversiones huilenses en la economía cauchera se empiezan a trasladar a la ganadería, actuando como antecedente del poderío que sectores de la clase económica del Huila consolidarían más adelante en la región.

El cierre o apertura de los caminos de la cordillera, puertas de entrada a la Amazonia, fueron claves en las transformaciones económicas, sociales y políticas del sur del país. A mediados del siglo XX el nivel de conectividad del piedemonte se consolidaría y casi monopolizaría con el camino Guadalupe-Florencia, que ha marcado, y aún lo hace, el ritmo de expansión estatal sobre la región[24]. Mientras duró el boom cauchero cada agencia fue el articulador central; tras la crisis del negocio en la primera década del siglo XX, cuando la presión peruana por la frontera empezó a aumentar, el Estado adquirió la responsabilidad de mantener algunos de ellos, principalmente la trocha Pizarro, que le daría a Florencia el impulso necesario para convertirse en la capital de la Comisaría, y el camino de San Vicente, que aún sigue olvidado. Los otros caminos desaparecerían entre la manigua.

---

23 "*Los caucheros colombianos –sobre todo los del Putumayo, Amazonas y Bajo Caquetá– dependían de ese sistema comercial al débito, como lo llama Camilo Domínguez, pues tenían relaciones mercantiles principalmente con Manaos. La Casa Arana, por su parte, sacaba sus productos a Iquitos, desde donde se dirigía toda la producción cauchera. Pero su sede financiera era Lima y –a más larga distancia– Londres. En cuanto a quienes extraían el caucho de los ríos Caguán, Yarí, Orteguaza y Alto y Medio Caquetá y sus afluentes, ellos sacaban sus productos hacia el Huila, remontándolo por ríos hasta Florencia, –de allí la importancia que adquirió esta población– y desde aquí se llevaba a lomo de mula o de hombres, a través de la cordillera, hasta Acevedo, Suaza y Guadalupe, o hasta Gigante y Garzón, si es que se transportaba desde Puerto Rico o San Vicente*" (Artunduaga, 1990).

24 Cuando nos referimos a la monopolización en la conectividad de Florencia es desde esa época, Florencia inició su proceso como el punto con acceso por excelencia al Huila en mejores condiciones que el resto de pueblos que obligaba a que bienes y población que iban hacia los otros pueblos tuvieran que pasar obligatoriamente por Florencia. Esto se consolidó durante el siglo XX y de todos los caminos que se abren en el siglo XIX, el del Caraño, el camino Florencia-Altamira, es el que sería el principal. Por ejemplo, el cierre provocado por el periodo de la Guerra de los Mil Días indujo al cierre del paso comercial entre Florencia y Neiva que benefició la posterior amenaza peruana sobre la Amazonia. "*De otro lado, a partir de 1900, cuando la guerra civil entonces hizo impracticables las relaciones comerciales entre Florencia (La Perdiz) y Neiva, el caucho recolectado en La Chorrera era comercializado en Iquitos, centro este que también abastecía de víveres, herramientas, armas, municiones y licores a las agencias o "fundaciones" que ya por entonces caucheros colombianos habían establecido en el Caraparaná, Igaraparaná y Putumayo*". (Domínguez, 1994).

Todos los pueblos del lado huilense de la cordillera jugaron un papel clave en la transformación espacial del piedemonte caqueteño. Los procesos sociales, económicos y políticos que sufrió el Huila afectaron directamente el rumbo de Caquetá, así como los del Nariño marcaron el futuro del piedemonte putumayense, o Boyacá y Cundinamarca influyeron sobre el Casanare o el Meta respectivamente. Durante el siglo XIX el Huila vivió un quiebre demográfico: en la primera mitad del siglo la tasa de crecimiento poblacional aumentó, produciéndose así un fenómeno de migración y de reorganización territorial interna que comprendió un proceso de apertura de fronteras. Es en este contexto cuando se fundan al sur del Huila las poblaciones de Campoalegre, Pitalito, Tello, La Unión, Elías, Hobo, Agrado, Santa Librada, Colombia, Altamira, Saladoblanco, Baraya y Rivera. En la segunda mitad del siglo XIX esta tendencia demográfica cambió al cerrarse la frontera agraria (Tovar, 1995-1996), haciendo, de esta forma, que se produjera una pequeña migración de habitantes del sur del Huila hacia el Caquetá. El colono José Arcadio Trujillo recuerda que ya para la primera mitad del siglo XX se había establecido en el piedemonte una significativa colonia de pobladores del sur del Huila, principalmente provenientes de las poblaciones de Elías, Pitalito, Garzón, Guadalupe y Suaza (Trujillo, 1998).

Durante el periodo cauchero, estos pueblos se beneficiaron de primera mano de la extracción del producto a su vez que era paso de mercancías hacia la región. Por ejemplo, la Ceja fue descrita por Abel Calderón como "un burdel de vicios, una zahuída de forajidos. Es un infierno... de gentes inicuas y perversas"[25]. Desde esta población partieron hacia el Caquetá los hermanos paisas Gutiérrez, conocidos también como "Los Maiceros", que llegarían a fundar la Agencia de La Perdiz. Ellos actuaban como intermediarios cambiando caucho por mercancía y eran conocidos por sus cuentas pendientes con la justicia. Uno de los efectos de la estacionalidad de la actividad extractiva cauchera fue la actividad cíclica que tenía esta población; así en tiempos de caucho, abundaban las garitas para jugar naipe y el cultivo de caña para

25 Tibaquirá, 1979.

26 *"Las mercancías eran transportadas por indios y mestizos a través de la cordillera al puerto en el río Pescado, desde donde se distribuía a las agencias. Las caravanas se llamaban 'recuas' y mulero era quien preparaba la comida. Cada hombre cargaba de dos a cinco arrobas y por cada una recibía un real (cinco centavos)"... "todos los pueblos del Cantón de Timaná lindaban con los Andaquies y solamente los separaba la rama de la Cordillera de los Andes. Por el distrito de la Ceja había tránsito y comunicación inmediata con las poblaciones indígenas. El pueblo de La Ceja había servido, al final del siglo XVII y en el transcurso del siglo XVIII, de punto de escala de los misioneros. Las dimensiones de las distancias, en la época, eran: de la Ceja, transitado por tierra, hasta*

hacer aguardiente[26]. La conexión entre esta población y las agencias fue por intermediación comercial, movimiento de mercancías y cambio del caucho.

La desaparición de los bosques del caucho, aunada a la migración generada por la Guerra de los Mil Días y a la decadencia del sistema de explotación cauchero en el piedemonte caqueteño, originó el surgimiento de una pequeña área de producción agropecuaria en las antiguas poblaciones caucheras de Florencia, Puerto Rico y San Vicente.

Durante el periodo cauchero, el uso del suelo para la ganadería poco a poco se había ido expandiendo. Pueden leerse en Joaquín Rocha comentarios sobre los cultivos y sementeras de maíz y de yuca, así como sobre los potreros artificiales que se iban regando a la par con la actividad cauchera, demandante de víveres, por lo demás, escasos (Rocha, 1905). Aún así no se puede decir que a principios de siglo la región colona de la comisaría fuera autosuficiente; al contrario, la especulación por los precios y las distintas contingencias por escasez de víveres eran sucesos cotidianos y el mercado restringido era una de las armas para ejercer control sobre el desarrollo de la región. De igual forma se pueden rastrear los inicios de la expansión de la actividad ganadera cuando afirmaba Rocha en 1903: "No sólo hay en el territorio cultivos para víveres, sino también potreros formados artificialmente para sostener ganado vacuno, del cual hay algún número de cabezas en las agencias del Hacha, La Perdiz y Tres Esquinas y en Sachamate y el Cananguchal" (Rocha, 1905)[27].

---

el Río Bodoquerito, 30 leguas; de La Ceja hasta el punto del Mosco, en el Río Pescado, 32 leguas; de la Ceja al Bodoquero, por tierra y agua, 35 leguas; de La Ceja a Santa Rita, por tierra y agua, 47 leguas; de La Ceja al sitio de la Fragua, por tierra y agua, 52 leguas; de La Ceja a San Antonio, por tierra y agua, 61 leguas; de La Ceja a Picuntio, por tierra y agua, 75 leguas; de la Ceja a Santa María por tierra y agua, 160 leguas. Estas eran las distancias conocidas hasta entonces y por donde transitaron los padres misioneros. En relación con la ubicación de otras etnias solo se tenía la noción de que estaban situadas al lado del oriente, tocando con las misiones del Brasil y hacia el norte con las del Orinoco". (Domínguez, 1994). Sobre esta influencia espacial también expone un ejemplo Artunduaga: *"Entre tanto, una nueva empresa había surgido en Timaná; la que fundada el veintinueve de septiembre de 1887, desde entonces ejercería una fuerte actividad extractiva de las gomas existentes en las áreas del Caguán y del Orteguaza. Se trataba de una Compañía anónima industrial con domicilio en Garzón y con el nombre de 'Compañía del Caquetá'. Según los estatutos de esta, las poblaciones de Garzón y de Santa Librada serían las sedes de la junta directiva, debiéndose reunir la asamblea general de socios en Timaná. La duración de la compañía se fijó en 20 años, prorrogables a criterio de la mayoría de los socios".* (Artunduaga, 1990).

27 Otro ejemplo es el de Palermo, del cual afirma: *"situada en medio de extensas sementeras de maíz y yuca, y de potreros formados artificialmente, en los cuales pacen unas pocas hermosas vacas traídas del Tolima, que prosperan singularmente en aquellos jugosos pastos. Comienzan, pues, a introducirse ganados en la Huitocia y no han tenido*

Con el desplome de la economía cauchera en la primera década del siglo XX, el traspaso de las inversiones caucheras hacia la ganadería se hizo más frecuente. Félix Artunduaga ilustra el caso de Fernando Jara, cauchero que abandona su centro de operaciones, Puerto Rico, para trasladarse a San Vicente y dedicarse a la ganadería, "llegando a ser el más próspero de los antiguos caucheros" (Artunduaga, 1990). No se puede concluir que el traspaso de riqueza de la actividad cauchera a la ganadería fuera una decisión generalizada, pero poco a poco se ven ejemplos esporádicos, como es el caso de los ya nombrados hermanos Perdomo, que fueron trascendentales en la introducción de la nueva actividad económica.

Éstas son las bases del paisaje que se ve en 1918, en la recién creada Comisaría del Caquetá. En la segunda década del siglo XX había cinco corregimientos, con sus respectivas cabeceras: Florencia, con 2957 habitantes, seguida por Andaquí con 955, San Vicente con 809, Solano con 357 y Puerto Rico con 276. Según el censo de 1918 la población colona era predominantemente analfabeta, soltera, masculina y dedicada a la industria agrícola. La mayoría de la población no era propietaria, eran colonos independientes que fueron corriendo la frontera agraria desmontando baldíos.

Esta ocupación "colona", de origen mayoritariamente huilense (DANE, 1967), se asentó en los alrededores de Florencia, Puerto Rico y San Vicente, poblaciones fundadas durante el periodo cauchero, y a su vez estableció nuevos poblados como Belén de los Andaquíes (1917), Guacamayas (1921) y Montañita (1940), desplazando las formas de ocupación de tipo extractivo e indígena. En este sentido existen testimonios con respecto al desplazamiento de los sectores de población dedicados a las actividades de tigrilleo pues "se iba gorgojeando la selva porque estaban entrando colonos" (Trujillo, 1998). Por su parte, para el caso de la fundación de Montañita, es conocido el hecho de que este era un pueblo huitoto que fue comprado por el Consejo Municipal de Florencia en 1940 para asentar a un grupo de colonos huilenses en él. Las formas tradicionales de ocupación indígena fueron entonces desplazadas de este territorio y los que se quedaron debieron adoptar los valores andinos de poblamiento, tal como describía el Coronel Córdoba en la década de los cincuentas: "aportando riqueza y haciendo patria (...). El huitoto de Montañita lleva actualmente una vida civilizada y aún en mejores condiciones de vivienda, alimentación, vestido e higiene que el co-

---

que experimentar aún los ataques del vampiro, como sucede en Mocoa y en Iquitos, donde el hemófago volátil parece que ha de hacer imposible la industria pecuaria". (Rocha, 1905).

lono blanco. Muchos son propietarios de buenas haciendas, de donde los productos de su agricultura y ganadería son sacados a los mercados, (...)" (Córdoba, 1954).

Sin embargo, si bien la ocupación colona se constituyó en una incipiente avanzada agropecuaria, los intereses de esta población se encontraban frustrados durante la primera mitad del siglo XX debido a la ausencia de una infraestructura vial adecuada para las nuevas exigencias del flujo de colonos que exigían mejorar la integración de su economía al mercado huilense (Salas, 1996). Así, si bien el hermano Justo Ramón hacía referencia, en la década de los treinta, al crecimiento de la producción agropecuaria caqueteña, también anotaba que la colonización de este territorio era aún muy débil y que ante todo este se constituía en una "*valiosa* reserva para años lejanos" (Ramón, 1949).

Frente a esta situación, por fuera de la pequeña área de ocupación colona coexistían en el piedemonte otros tipos de ocupación espacial. Es el caso de la ocupación extractiva que, si bien no vivía el auge del periodo cauchero, seguía siendo fuerte en productos forestales, medicinales, resinas, pieles y pesca, conformando, además, una serie de campamentos móviles esparcidos a lo largo de los territorios selváticos (Ramón, 1949). Por otro lado, también hacía presencia la ocupación indígena, caracterizada por presentar mecanismos de adaptación al ambiente de selva tropical húmeda muy diferentes a los de los otros tipos de ocupaciones. Así, encontramos que en la década de los treinta y cuarenta no existía aún, en el piedemonte caqueteño, una monopolización en el tipo de ocupación espacial. Sin embargo, esta situación cambiaría radicalmente a mediados del siglo, cuando un enorme contingente de población proveniente de la región andina migró al piedemonte.

Migración andina y consolidación del modelo de ocupación agropecuario: 1950-1965

A mediados del siglo XX la violencia azotó el territorio colombiano, particularmente en la región andina. En el marco de esta violencia se presentó un fuerte fenómeno migratorio que desplazó a un gran número de población hacia las llamadas "fronteras agrarias". Uno de los destinos más populares durante este periodo fue el territorio del Caquetá. De esta forma tenemos que entre 1951 y 1964 la población de la intendencia pasó de 45.471 habitantes a 103.718, creciendo más del doble y registrando la segunda tasa de crecimiento anual más alta en todo el país (DANE, 1967). En 1964 más de la mitad de la población de la intendencia provenía de otro departa-

mento del país, principalmente del Huila, seguido por los departamentos de Caldas, Valle y Tolima. Semanalmente llegaban aproximadamente 52 familias, ya no sólo hombres solteros, en busca de tierras para la agricultura y la ganadería[28].

De este modo, si en el periodo de 1962 a 1965 anualmente se desmontaban para cultivo 4090 has (Amézquita, 1981), y una familia de colonos desmontaba entre 2 y 5 has. al año (Mora, s.f.), encontramos que un promedio de 1168 familias de colonos se ocupaban anualmente en el desmonte de selva y de su conversión en pradera. Esta situación acarrearía una transformación en el modelo de ocupación del piedemonte.

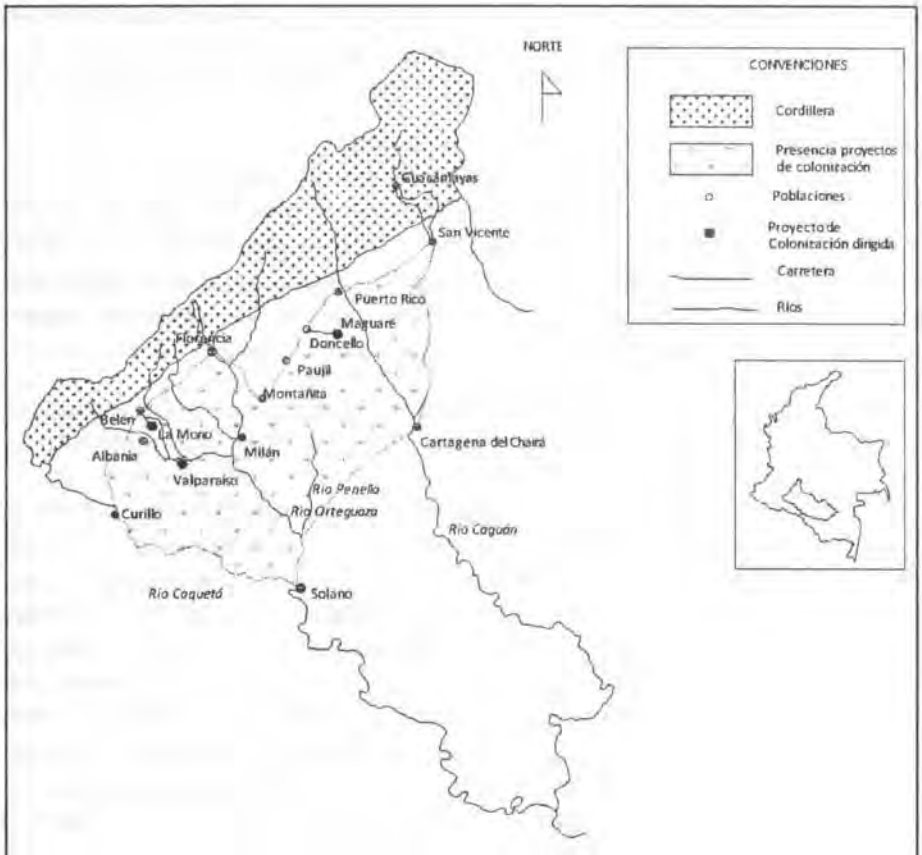
En el marco de esta migración, a mediados del siglo XX empezaron a cobrar relevancia una serie de organismos internacionales amparados en la integración mundial establecida sobre la base de una economía de mercado. La FAO[29] y el Banco Mundial fueron unas de estas organizaciones que, en la década de los cincuenta, enviaron sus misiones a Colombia con el objeto de plantear políticas para el agro. Ambas misiones coincidieron en apoyar proyectos de colonización que abrieran las fronteras agrarias y vincularan nuevos territorios al mercado agropecuario internacional. Para el caso del Caquetá el jefe de la misión de la FAO sostenía que esta región era "el paraíso de Colombia. Ninguna otra tierra, ni la Sabana de Bogotá ni el Tolima, con ser tan buenas regiones, pueden equipararse al Caquetá. Allí Colombia puede crear una fuente de abastecimiento de todos los frutos, y en ganadería es el campo ideal para levantar el romo-sinuano, o cualquier otra raza típicamente colombiana, y asombrar en el curso de pocos años con una producción pecuaria de primer orden" (Córdoba, 1954).

El gobierno nacional, comprometido además con el gobierno estadounidense en desarrollar una reforma agraria con miras a evitar la amenaza comunista, promovió activamente la colonización de estas tierras. Desde 1948 se había fundado el "Instituto de Parcelaciones, Colonizaciones y Defensa Forestal" y en 1953 el "Instituto de Colonización e Inmigración", ambos sin resultados prácticos (Brucher, 1974). A partir de 1956 la Caja Agraria asumió esta tarea y en 1961, tras la Conferencia de Punta del Este, se hizo responsable al Incora[30] (Mapa 2) . Bajo el liderazgo del Incora se les entregó $5.000 pesos a las familias de colonos que se establecieran en el Caquetá (Uribe, 1992) y se les adjudicaba el título de propiedad a quienes hubiesen desmontado dos terceras partes de su baldío (Arcila, 2000).

28 "Larandia", en *La República*, Suplemento del Caquetá, julio 23 de 1968, p. 9.

29 Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y Alimentación.

30 Instituto Colombiano de Reforma Agraria.



Fuente: Elaborado por Alejandra Ciro a partir de Amézquita, Carlos, Nuevos modelos de vinculación..., p. 65.; DANE, "Mapa de la Intendencia del Caquetá...".

Mapa 2. Rango de acción de los proyectos de colonización de la Caja Agraria y el INCORA.

Sin embargo, según plantea Fajardo, este interés estatal de abrir la frontera agraria en el Caquetá acarrearía la reproducción en este territorio de la desigual estructura de la tierra en el interior del país (Fajardo, 1993). Así, el modelo de ocupación agropecuario promovido por el estado propició la formación de enclaves[31]. El caso más ilustrativo fue el de la hacienda gana-

31 Entendidos por Fals Borda como *"aquella explotación de recursos naturales y humanos en un lugar relativamente aislado según formas de trabajo y técnicas que quedan subordinadas a las relaciones de intercambio que se establecen entre el enclave y el capital extranjero en países originarios y dominantes"* (Zambrano, 2001).

dera de "Larandia", propiedad de una familia huilense, que hacia la década de los sesentas se constituyó en el latifundio más grande del país contando con "33.000 hectáreas de pastos de primerísima calidad para 40.000 cabezas de ganado seleccionado; 1.200 puentes, el último sobre el río Orteguaza, con 97 metros de luz, longitud de 4.5 metros y costo de $1.500.000; 47 kilómetros de carretera dentro de la hacienda; 4 ríos, 18 mayordomías; un aeropuerto de 1.800 metros de longitud y costo de 5.000.000; 1.000 caballos para uso de los vaqueros; 1.200 hombres en época de pleno empleo, cientos de animales pura sangre, importados, 9.000 nacimientos de cabezas al año y cercas que cubrirían la distancia entre Bogotá y Buenaventura" (Bermúdez, 1965).

Durante este periodo se produjo entonces una recomposición productiva del territorio del piedemonte, que pasó de ser un territorio que en los treinta manejaba una variedad de dinámicas económicas que no solo lo vinculaban con lo andino sino también con lo amazónico, a convertirse en una reserva agropecuaria vinculada principalmente con lo andino y de allí con el mercado nacional. De esta manera el arroz se constituyó en el principal cultivo de la intendencia, participando del 26,6% del total del área de explotación agrícola (Brucher, 1974). Por su parte, entre el 70% y el 80% de su producción se destinaba a la comercialización en otros departamentos[32].

Además de la actividad arrocera, la región también se consolidó como bastión ganadero. Según Brucher, quien visitó la región en los sesentas, en la zona comprendida entre Belén, Florencia y Paujil había varias haciendas con más de mil reses, sin contar con Larandia, que alcanzaba las 36.000 reses (Brucher, 1974). Por su parte, 10.000 cabezas de ganado salían anualmente del Caquetá rumbo a los mercados de Cali, Neiva, Bogotá, Ibagué, en el marco de la nueva vinculación que establecía el territorio de la intendencia con el interior andino y, por medio de este, con el mercado mundial. Así, parte de la producción vacuna también se exportaba hacia el Perú, pero ya no por la histórica ruta de La Tagua y el río Caquetá (Ver Mapa 1), sino ahora saliendo por la vía Guadalupe-Florencia en un largo viaje en carretera hasta el puerto de Buenaventura, en el Valle, desde donde se embarcaba hacia Perú[33].

Esta recomposición productiva del piedemonte produjo a su vez una reconfiguración espacial. Así, con esta masiva migración andina y con la promoción estatal a los proyectos de desmonte de selva llegaron también

32 "El problema del Arroz en el Caquetá". En: *Arroz*, No. 157, 1965, p. 21.

33 "Larandia", en *La República*, Suplemento del Caquetá, julio 23 de 1968, p. 9.

unos nuevos modelos de apropiación del espacio piemontano. Durante este periodo los colonos impulsaron un intenso proceso de fundación de poblados según y como estos eran en sus lugares de origen. De esta forma, en la medida en que se fue abriendo la frontera de colonización agraria de Montañita y Belén de los Andaquíes, durante los primeros años de migración se fundaron las poblaciones de El Doncello en 1951, Paujil y Milán en 1953, Valparaíso y Albania en 1959 y Cartagena del Chairá en 1966. Todas estas poblaciones replicaban los patrones urbanos del interior del país, con trazas en forma de cuadrícula, plaza, entes de administración, escuela e iglesia, continuando, además, las olas de fundación de pueblos de principio de siglo de las cuales ya habían surgido Puerto Rico, San Vicente, Florencia, Belén de los Andaquíes y Montañita. En estos territorios empezó entonces la implantación de un modelo andino de ocupación que, para el caso del piedemonte, tenía como principal interés la vinculación de las áreas colonizadas con el mercado agropecuario del interior del país.

Los colonos, interesados en la conexión con el interior del país, proviniendo de una cultura poco fluvial y tras la disminución del caudal de los ríos debido al desmonte de selva, privilegiaron la preocupación por las carreteras y caminos por sobre el transporte por medio de las arterias fluviales. De esta forma los ríos, que hacia la década de los cincuentas seguían siendo las rutas de comunicación más usadas en la intendencia, cedieron su importancia ante el frecuente reclamo de carreteras por parte de los colonos.

Durante este proceso de adaptación del territorio piemontano a las exigencias del mercado los tradicionales intereses huilenses en esta región jugaron un papel preponderante. Entonces, la clase económica huilense, que desde el principio del siglo había solicitado mayor vinculación del Caquetá con el interior del país para poder sacar adelante sus inversiones en la región, aprovechó este proceso migratorio y lideró los proyectos de colonización agropecuaria del piedemonte. Los ganaderos más importantes del Caquetá, todos de origen huilense, se convirtieron entonces en la clase política de esta región. Un ejemplo ilustrativo es el de Hernando Turbay Turbay, huilense, criado en el seno de una familia ganadera con inversiones en San Vicente del Caguán, quien se convertiría durante los sesentas en el líder político más importante de la intendencia llegando a ser Representante a la Cámara por el Caquetá. Sería en este cargo cuando, durante la presidencia de su tío Julio César Turbay Ayala, lograría su interés político más importante: convertir al Caquetá en departamento.

Es en este contexto cuando se hacen más fuertes los discursos de desvinculación del territorio caqueteño frente a la Amazonia. El mismo Turbay durante los sesentas, en su cargo de Intendente del Caquetá, planteaba que la necesi-

dad principal de la intendencia era la construcción de "*vías de penetración*". Según él, "*nuestra región, como creemos todos, se vitalizará sólo cuando la veamos incorporada al tráfico comercial no sólo en sí sino con el resto del país*" [34]. Lo amazónico y los lazos tradicionales que habían ligado el piedemonte con Brasil, Perú y el Orinoco empezaron a ser despreciados desde el discurso oficial. Así, en 1968 se leía en un periódico de circulación nacional, en el marco de la campaña por la departamentalización de la intendencia: 'Debemos hacerle justicia al Caquetá, (...), el Caquetá no es lo que nos habíamos imaginado, (...) configurándola como una región solo propensa para aventuras selváticas, con indios salvajes protagonistas de escenas macabras (...). No. Ya es tiempo que conozcamos la realidad caqueteña (...), démonos gusto admirando los productos de la industria ganadera y porcina, que surte los mercados de Bogotá, Cali, Ibagué, Neiva y otras ciudades colombianas, siendo famosos por su calidad; y en fin, démonos cuenta de que el Caquetá es, como justamente lo han llamado, 'El paraíso verde de Colombia'"[35].

En el marco de este discurso, en el cual los poderes políticos de la intendencia ubican el centro en el interior andino desligando el territorio piemontano de lo amazónico, muchos actores políticos de la región vieron el discurso de la *periferia*, la *frontera*, la *barbarie* como un beneficio, como en algún momento también lo vieron los caucheros.

Conclusiones

¿Qué relaciones se tejen entre el espacio y la actividad humana? Aún cuando es una pregunta extensa, en este artículo intentamos dar una pista estudiando la transformación de un régimen económico cauchero a uno ganadero-agrícola en el piedemonte caqueteño. Cada régimen juega con las condiciones de oportunidad que el espacio le ofrece, también con lo que ha heredado del anterior pero, más importante, cada régimen transforma su alrededor. Entonces, de la misma forma que el hombre moldea el espacio a sus necesidades materiales y simbólicas, el espacio delimita las condiciones sociales específicas, pero más que nada su estructura de poder. Por esta razón, los actores políticos de cada periodo juegan un papel distinto.

34 "Reportajes", En: *Florencia*, Np. 4, octubre de 1963, p. 11.

35 "Exhortación a los Colombianos", en *La República*, Suplemento del Caquetá, julio 23 de 1968, pp. 1-2. Subrayados de las autoras.

En el caso del piedemonte, el Estado pasó de un lugar pasivo durante el periodo cauchero a activar su proceso expansionista con efectos directos sobre el paisaje y, en este caso en particular, los caminos adquirieron un papel fundamental mientras la navegación perdió importancia. Estas vías fueron privadas durante el régimen cauchero y luego se volvieron estatales tras la crisis del caucho en el piedemonte. Esto configuró unas nuevas relaciones de poder entre el Estado y la población pero también nuevos procesos económicos y sociales, como lo fue la colonización huilense y el acelerado crecimiento de la agricultura y ganadería.

La existencia de distintos centros y distintas periferias en coyunturas históricas diferentes nos permite ver el cambio no sólo material sino simbólico en el espacio piemontano caqueteño. Cuando la navegación perdió terreno y la conexión con el Huila se fortaleció, uno de los centros, la dinámica amazónica cauchera, se debilitó. Esto se evidenció en los nuevos discursos de los actores políticos de la región, que construyeron la imagen de un Caquetá *andinizado*, negando su pasado amazónico, pero sin perder su carácter de "*región botín*", su carácter de periferia. Así, la región sigue su modelo extractivo, las grandes haciendas ganaderas alimentan el mercado nacional, su carácter de "*frontera*" sigue intacto, y esto no sólo beneficia a las estructuras de poder nacional sino a los poderes internos de la región. Se plantea entonces una nueva discusión que debe ser prontamente puesta en los círculos de debate académicos y es: ¿hasta dónde y para quiénes ser *frontera*, ser *margen*, resulta ser una ventaja?

Bibliografía

Amézquita, Carlos, *Nuevos modelos de vinculación de zonas de colonización a la vida nacional*, Tesis, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1981.

Arcila Niño, Oscar. (et al.), *Caquetá, construcción de un territorio amazónico en el siglo XX*, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas, SINCHI, Bogotá, 2000.

Artunduaga, Félix. *Historia General del Caquetá*. Grupo Editores del Caquetá: Florencia. 1990.

Barclay, Frederica. *Órdenes y desórdenes en la selva central. Historia y Economía de un espacio regional*. Lima, IFEA/FLACSO, 1995.

Bermúdez, Julio. (1965). "Larandia: Conquista de la selva" en *Revista de Agricultores de Colombia*. Bogotá. Vol. 57 No. 727. Nov.

Bolívar, Ingrid. "Espacio, violencia y política: La auto-comprensión de la sociedad burguesa" en Herrera G., Diego y Piazzini S., Carlo E... *(Des) territorialidades y (No) lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio*, La Carreta, Medellín, 2006.

Brucher, Wolfgang. *La colonización de la selva pluvial en el piedemonte amazónico en Colombia, el territorio comprendido entre el río Ariari y el Ecuador.* (1968). Instituto Geográfico Agustín Codazzi, Bogotá, 1974.

Bunker, Stephen. *Underdeveloping the Amazon Extraction, Unequal exchange, and the failure of the modern state.* 1988.

Bunker, Stephen. "Matter, Space, Energy and Political Economy: The Amazon in the World System" en *Journal of World Systems Research.* Vol. IX, No. 2, Summer. 2003, pp. 219-258

Camacho, Carlos Humberto. *De Sangre y Llanto un Río: El Putumayo 1922-1933.* (Tesis, Universidad Nacional de Colombia, 2003).

Córdoba, Juan Bautista. *Compendio geográfico de la intendencia del Caquetá*, Imprenta Nacional, Bogotá, 1954.

Correa, François. "Amazonia Colombiana: Organización Social en el Noroeste del Amazonas" en *Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, Vol. XXV, 1984-1985.

DANE, *XIII Censo Nacional de Población, y II de edificios y viviendas*, julio 15 de 1964, Departamento Administrativo Nacional de Estadística, Bogotá, 1967.

Domínguez, Camilo A. *Nación y etnias: conflictos territoriales en la Amazonia Colombiana, 1750-1933.* Disloque Editores, Coama, Bogotá, 1994.

Fajardo, Darío. *Espacio y sociedad: formación de las regiones agrarias en Colombia*, Corporación Colombiana para la Amazonia-Araracuara, Bogotá, 1993.

Friede, Juan. *Los Andakí, 1538-1947: historia de la aculturación de una tribu selvática*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

García Jordán, Pilar. "Las misiones católicas en la Amazonia Peruana (1821-1930)" en García Jordán, Pilar, et al. *Las Raíces de la Memoria.* Quinto Encuentro Debate América Latina, ayer y hoy. Barcelona, Universidad de Barcelona. 1996.

Gómez, Augusto. "Bienes, rutas e intercambios (siglos XV-XIX): las relaciones de intercambio interétnico entre las tierras bajas de la Amazonia y las tierras altas de los Andes", en *Revista de antropología y arqueología*, Vol. 9, No. 12, Bogotá, (1996/1997), p. 51-80.

Herrera Ángel, Martha. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos.* Siglo XVIII, Academia Colombiana de Historia. ICANH, Bogotá, 2002.

Jiménez, Luis Carlos y Montoya Garay, Jhon. "Organización Espacial en el Piedemonte Amazónico colombiano: elemento clave para la cohesión nacional y el desarrollo regional" en *Cuadernos de Geografía. Revista del Departamento de Geografía,* Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Vol. XII. No. 1-2 de 2003.

Marx, Karl. *Pre-capitalist eocnomic formations.* Internacional Publishers, New York, 2000.

Mejía G., Mario. *Amazonia colombiana: historia del uso de la tierra,* Consejo Regional para la Planificación, CORPES de la Amazonia. Ediciones Antropos, Florencia, 1993.

O´phelan, S. Saint-Geours, Y. *El Norte en la historia regional.* Lima, IFEA/CIPCA, 1998.

Perdomo C., Gabriel. *Capuchinos y Caqueteñidad: Sujetos y Territorios 1893-1951.* Florencia: Universidad de la Amazonia, 1999.

Palacio, Germán. *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930.* ILSA, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2006.

Pineda, Roberto. *Holocausto en el Amazonas: Una historia social de la Casa Arana.* Planeta: Bogotá, 2000.

Quito, Fray Jacinto María de. *Biografía del gran misionero del Caquetá: Esteban Rojas Tobar.* Mocoa. 1941.

Ramón, Justo (Hermano). *Geografía Superior de Colombia.* (1936), Bogotá, Librería Stella, Colección La Salle, 4 ed., 1949.

Reyes, Rafael. *Memorias, 1850-1855.* Fondo de Cultura Cafetero, Bogotá, 1986.

Riascos, Álvaro José. *Geografía económica de Colombia.* Universidad de los Andes. Facultad de Economía. CEDE, Portafolio. Bogotá, 2006.

Rocha, Joaquín. *Memorándum de Viaje.* Casa Editorial El Mercurio, Bogotá, 1905.

Roseberry, William. "Hegemonía y lenguaje contencioso" en Joseph, Gilbert y Nugent, Daniel. (Comp.). *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México Moderno.* Colección Problemas de México. Ediciones Era. México, 2002.

Roosevelt, Anna C. *Amazonian Indians from prehistory to the present: anthropological perspectives.* Tucson, Arizona; London: University of Arizona Press. 1994.

Sala I Vila, Núria. *Selva y Andes. Ayacucho (1780-1929): historia de una región en la encrucijada.* Biblioteca de Historia de América, Madrid, 2001.

Salas Vargas, Reynel. "El Huila frente al conflicto amazónico", en: TOVAR ZAMBRANO, Bernardo, (ed.) *Historia General del Huila,* Academia Huilense de Historia, Vol. 2, 1996, pp. 249-301.

Santos, Roberto. "El Genius de una economía: Reflexiones y propuestas sobre el desarrollo de la Amazonia Brasileña" en *Revista de Antropología,* Vol. V, No. 1-2, 1989.

Santos, Fernando y Barclay, Frederica. *La frontera domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850 y 2000.* Lima, PUCP, 2002.

Santos, Roberto. *Historia Económica da Amazonia (1800-1920).* T.A. Queiroz, Editor; Sao Paulo, 1980.

Stanfield, Michael E. *Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, slavery and Empire in Northwest Amazonia, 1850-1933.* Albuquerque: University of New Mexico Press. 1998.

Tibaquirá, Pedro Pablo. *Las maravillas de Colombia: sorprendentes y poco conocidas.* Editorial Forja, Bogotá, 1979.

Tovar, Bernardo. *Los pobladores de la Selva: historia de la colonización del noroccidente de la Amazonia Colombiana.* ICAHN, Bogotá.

Tovar, Bernardo et al. *Historia General del Huila.* Instituto Huilense de Cultura: Fondo de Autores Huilenses: Gobernación del Departamento del Huila: Academia Huilense de Historia, Neiva, 1995-1996. Volumen 3.

Trujillo, Salomón. *Abriendo la frontera, memorias de un colono fundador del Caquetá, historia de vida de Arcadio Trujillo Lozada,* Colcultura, Florencia, 1998.

Uribe, Graciela. *Veníamos con una manotada de ambiciones. Aporte a la historia de la colonización del Caquetá,* Misereor, Bogotá, 1992.

Villegas, Jorge y Botero H., Fernando. *Baldíos 1820-1936, Putumayo: indígenas, caucho y sangre.* CIE, Medellín, 1978.

Zarate, Carlos. *Extracción de Quina. La configuración del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX.* Universidad Nacional de Colombia, IMANI. 2001.

Zambrano P., Fabio. "El poblamiento y los límites internos de la Nación" en *Éxodo, Patrimonio e Identidad.* Bogotá: Museo Nacional de Colombia. 2001.

Entra selva y mercado:

EXPLORACIÓN CUANTITATIVA DE LOS INGRESOS EN HOGARES INDÍGENAS[1]

Catalina Trujillo Osorio[2]

1 Este artículo presenta los resultados del trabajo de tesis desarrollado para optar al título de Magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, titulado *"Selva y mercado: exploración cuantitativa de los ingresos en hogares indígenas"*, 2008.

2 Economista y Magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia. Corresponding author. Tel: + 57 - 313-2074991; Correo electrónico: catalina trujillo osorio@gmail.com

Síntesis

A través de una exploración cuantitativa, se analizan las características de la producción, el ingreso y el consumo de los hogares indígenas del sur del Trapecio Amazónico Colombiano. Mediante la aplicación de un sistema participativo de registros diarios, monitoreamos la producción y el consumo de 98 hogares indígenas en siete comunidades de la ribera del río amazonas. Se encuentra que la población indígena ha adaptado sus estrategias de subsistencia, flexibilizando sus actividades productivas hacia la generación de ingresos monetarios, sin sustituir las formas tradicionales de producción y reproducción social. De esta forma la integración al mercado influye positivamente en la economía de los hogares, quienes acceden a nuevas fuentes de ingresos a medida que incrementan su participación en el mercado. Sin embargo, posteriormente ésta se trasforma en una alta dependencia de las actividades y productos del mercado y la disminución del acceso a los recursos naturales, impactando la seguridad económica de los hogares, el nivel de ingreso y su bienestar.

Abstract

Using a quantitative approach, we analyze the characteristics of production, income and consumption, along indigenous households in the south of the Colombian Amazon. From a innovative participative system, we daily record the production and consumption patterns of 98 indigenous households in seven villages located along the Amazon stretch. Results show that indigenous populations have adapted their livelihood strategies, driving their productive activities towards the generation of cash income, but without replacing the traditional systems of production and social reproduction. By this way, the integration with the markets tend to have positive effects on the household's economy, that when households increase their participation in the markets economy, improve the access to new income sources. However, this productive transformation tends to turn into a high dependency of products and market activities, and the decline in the access to natural resources afterward, affecting the households certainty, income levels and welfare.

Introducción

Este artículo resume los resultados de un trabajo de investigación orientado a entender los procesos y trasformaciones socioeconómicos que se dibujan en el sur del Amazonas colombiano, donde la incorporación de las poblaciones bosquesinas[3] al mercado ha generado beneficios para la población pero también ha repercutido en la forma en que se utilizan los recursos y por ende, en la calidad ambiental y la calidad de vida de los pobladores.

Esta investigación, aunque aparece realizada por una sola persona, es fruto del trabajo de tres investigadoras de la Maestría en estudios Amazónicos[4] y la colaboración de un gran número de personas e instituciones. La etapa preliminar del proyecto fue financiada por el *Programa Saber y Gestión Ambiental*, del convenio UN-NUFIC-HOLANDA, y el trabajo de campo se realizó gracias al *Programa de Investigación Ambiental para América Latina y el Caribe (LACEEP)*, del *Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE)*[5]; adicionalmente, la fundación OMACHA proporcionó sus instalaciones en Puerto Nariño, desde donde se manejó la logística para el trabajo. Expreso aquí un inmenso agradecimiento a todas las personas e instituciones que nos acompañaron durante el proceso de investigación.

El trabajo que se presenta a continuación recoge las experiencias de tres años de investigación y convivencia con la población indígena del sur del Trapecio Amazónico[6]. Durante este tiempo se trabajó en la construcción de un sistema de información que a partir de una base de información primaria permitiera entender la forma en que la participación en la eco-

3 El "bosquesino" es el habitante de la selva amazónica que depende de la selva para su sustento y sobrevivencia, es indígena, colono, mestizo o migrante, y se distingue del campesino por no practicar una agricultura intensiva, sino una horticultura migratoria; se abastece del bosque para la obtención de recursos alimentarios, medicinales y otros, su producción puede estar destinada al mercado según lo desee, y pueda acceder a éste (Gasché y Echeverri, 2004).

4 Esta investigación no hubiera sido posible sin la asesoría y participación de las antropólogas Ángela Huérfano y Victoria Lasprilla, con quienes se condujeron los muestreos, el trabajo de campo y la posterior elaboración del documento de tesis.

5 Este trabajo se llevó a cabo con el apoyo del Grant de Investigación No. 003, del Programa de Economía Medioambiental para América Latina y el Caribe (*LACEEP*), www.laceep.org

6 Con este nombre se conoce el área que comprende el límite fronterizo de Colombia con Perú en el extremo sur y que va desde el río Putumayo al norte, el río Amazonas al sur, la línea divisoria con Perú al occidente y la divisoria con Brasil al oriente (IGAC, 1997: 268).

nomía de mercado transforma los sistemas económicos y las condiciones de vida de la población indígena de la región.

Es importante señalar que para esta región no existía información económica sobre ingresos y consumo, que permitiera explorar la realidad de los procesos económicos más allá de la observación cualitativa. En este contexto, un primer paso para garantizar que el desarrollo económico no se haga en contravía con el desarrollo cultural y ambiental, es entender la forma como ocurre el proceso de vinculación al mercado, la manera como se modifican las formas de subsistencia y los efectos que estas trasformaciones imprimen sobre el bienestar de las poblaciones que participan de él (Dove, 2006).

Con este objetivo en mente, y a través de una exploración cuantitativa a las características de la producción, la distribución y el consumo de alimentos y demás productos de la selva, se realizó un monitoreo para identificar los diferentes recursos que aporta la selva y el mercado a la economía y el sustento de los hogares indígenas que habitan la región. La cuantificación de estos productos se realizó con base en el valor monetario de todos los bienes y servicios obtenidos por el grupo doméstico durante un período de tiempo dado. Este valor constituye una medida del *ingreso total del hogar*, que representa el valor de la producción del grupo doméstico, ya sea en dinero o en especie, con destino al consumo familiar, la redistribución social, el intercambio o la venta.

La elaboración de una base de información primaria estuvo motivada por la necesidad de acceder a información adecuada para la formulación de programas de desarrollo local; con esto no se pretende hacer recomendaciones de política sino más bien aportar información sobre los aspectos que influyen en el nivel de ingreso de los hogares indígenas de la región, la forma de uso de los recursos naturales y el bienestar de esta población.

Para la recopilación de la información se trabajó con siete comunidades indígenas de tierra firme[7], y se monitorearon 98 grupos domésticos. Esta información nos dio herramientas para entender la realidad económica y material de estos hogares, la cual constituye una fotografía de la vida económica de estos siete asentamientos en un momento específico del tiempo. El convivir con las comunidades durante toda la realización del estudio y compartir el trabajo con sus habitantes, ofrece nuevas perspectivas y reflexiones

7 El término comunidades de tierra firme hace referencia a los asentamientos indígenas localizados por fuera de las planicies de inundación, que cada año son bañadas por el ciclo de inundación del río Amazonas durante el periodo de aguas en ascenso.

sobre la forma de mirar y entender la realidad de esta sociedad, ofreciendo un marco de análisis tal vez menos formal pero más profundo y aplicado.

El estudio ofrece dos contribuciones principales. Primero, propone y desarrolla una metodología innovadora para el estudio de las pequeñas economías domésticas y la formación del ingreso, en las sociedades de subsistencia non-monetarias. Así, las transformaciones en las formas de uso de los recursos naturales, la formación del ingreso y el consumo de los hogares, pueden seguirse a lo largo del tiempo. Segundo, presenta información específica sobre los patrones actuales de uso de los recursos de la selva para la generación de ingresos en hogares indígenas del sur del Amazonas colombiano.

La incorporación de la sociedad indígena al mercado

Históricamente los procesos de incorporación del bosque tropical a la economía de mercado fueron analizados desde diversas perspectivas sociales, pero sólo hasta la década de los ochenta la incorporación al mercado de las sociedades nativas tropicales comenzó a ser estudiada desde una perspectiva económica. Esta sección presenta una recopilación de los principales estudios, que desde un análisis cuantitativo, han abordado este fenómeno socioeconómico. En su mayoría estos han sido desarrollados desde la ecología humana y han incorporado diversos aspectos metodológicos del análisis económico.

El primer trabajo orientado al estudio de los procesos de integración de las sociedades ancestrales, lo condujo el antropólogo Daniel Gross durante la década de los 70, quien buscaba documentar la manera como los mercados y la aculturación afectaban la calidad de vida y la disponibilidad de recursos de los grupos indígenas en Brasil. Su tesis residía sobre la hipótesis de que el deterioro ambiental causado por el sedentarismo y la colonización de los grupos afectaba el acceso a los recursos necesarios, obligándolos a suplir sus necesidades a través de la adopción de prácticas de agricultura comercial y la incorporación al mercado laboral (Gross *et al.*, 1979).

De este estudio, surgieron los primeros cuestionamientos sobre el proceso de transformación, pues Gross documentaba la manera en que las decisiones de producción y de participación en el mercado, tanto individuales como comunitarias, dependían de las necesidades de subsistencia y del costo laboral que demanda la satisfacción de dichas necesidades (Gross *et al.*, 1979). Estos hallazgos abrieron las puertas para el debate sobre las formas y resultados de los procesos de integración de los grupos que habitan la selva a los canales y sistemas de comercio existentes en ese entonces (Godoy, 2001).

Posteriormente, un grupo de antropólogos describe la situación de las comunidades analizadas por Gross: en menos de 20 años la sociedad había incrementado su nivel de ingreso significativamente, pero esto no se reflejó en un mayor bienestar para la población en términos de educación, salud y salubridad (Santos *et al.*, 1997). El nivel de acumulación material y la adquisición de herramientas productivas permanecía igual que en 1977, debido a la obligación social de redistribuir, que no permitía la acumulación de bienestar individual. Más aun, la mayoría del ingreso en los hogares era destinado a consumo básico de alimentos como azúcar, café, sal y alcohol (Santos *et al.*, 1997, en Demmer *et al.*, 2001).

Contemporáneo al estudio de Santos *et al.* (1997), para el Amazonas colombiano, Hammond y colaboradores (1995) describen la modificación de las prácticas de subsistencia tradicionales como resultado de la mayor participación en los circuitos de mercado. Para las comunidades ticuna de la ribera del Amazonas se reportaba una reducción de la diversidad de cultivos, la tendencia del monocultivo de yuca para el procesamiento y comercializacion de fariña y la reducción de los periodos de barbecho, intensificando la presión sobre los suelos con baja capacidad de carga; también se describe la sustitución de la tradición alimentaria y las fuentes tradicionales de proteína y minerales, por alimentos industriales (Hammond *et al.*, 1995).

Resultados similares aparecen en todos los estudios que se han realizado durante la última década (Franzen *et al.*, 2007; Godoy *et al.*, 2005; Sierra *et al.*, 1999; Vukina *et al.*, 1999). Para entender estos fenómenos, David Wilkie y colaboradores (1995) utilizaron un modelo económico para explicar los procesos de integración al mercado de las sociedades no monetizadas (Wilkie *et al.*, 1995), el cual se utilizó para formular y contrastar hipótesis sobre la manera en que la participación en el mercado y el incremento en el nivel de ingreso influyen en las decisiones productivas, las formas de subsistencia y el uso de los recursos.

Este modelo documentó la manera en que los patrones de uso de recursos naturales se modifican, a medida que las economías de subsistencia comienzan a abrirse al mundo exterior. Primero, porque aparecen otras formas de sustento como el trabajo asalariado; segundo, porque aparecen otros artículos que suplen las necesidades desplazando los artículos tradicionales; tercero, porque artículos que antes se destinaban al autoconsumo y la redistribución, ahora se destinan a la venta. Así, los primeros estados de integración comercial se producen mediante la extracción y comercialización de los recursos naturales que son abundantes, y a medida que la sociedad se articula más al sistema comercial los productos extraídos se concentran en los recursos más productivos o de mayor valor económico; la mayor vincu-

lación comercial generalmente está asociada a la creación de fincas y la adopción de técnicas agrícolas, que incrementan el ingreso monetario, generando empleo y salarios para los pobladores. El incremento en el ingreso, la aparición del trabajo asalariado y el deterioro ambiental remplazan el consumo de recursos naturales por bienes industriales, tales como alimentos, materiales de construcción, utensilios de trabajo, entre otros. El uso de los recursos como fuente de sustento comienza a ser desplazado por la cría de animales domésticos y los productos industriales, y a medida que la economía se expande, la producción se especializa y diversifica sus actividades productivas, reduciendo la dependencia local sobre los recursos naturales (Godoy *et al.*, 1995).

Este modelo se utilizó para estudiar una población indígena Samu, en Nicaragua; los resultados arrojados fueron contundentes. La información empírica mostraba que la integración temprana al mercado no seguía la tendencia definida por la teoría económica. Contrario a las predicciones del modelo, para comunidades Samu analizadas, la extracción de productos provenientes de la recolección del bosque se incrementó con el acceso al mercado, mientras que la cacería no parecía disminuir a pesar del incremento en el ingreso monetario. Además, el porcentaje del ingreso derivado de actividades no-rurales no se incrementaba con la mayor vinculación y por el contrario este rubro parecía ser más importante en la comunidad menos integrada. Por otra parte, la venta de maderables sólo aparecía reportada en las aldeas más ricas, mostrando que las relaciones entre integración al mercado, nivel de ingreso y uso de recursos naturales no se comportaban de manera lineal ni directa.

Con la información suministrada por este estudio se documentaron nuevas tendencias, relacionadas con la forma como evoluciona el manejo de los recursos tropicales cuando estas aldeas comienzan a abrirse al mundo económico. Así, el uso y la extracción de recursos del bosque se comportan como una U invertida con respecto al nivel de ingreso: al principio es bajo pues sólo se extraen recursos para la subsistencia. Cuando el ingreso sube, el volumen de extracción se incrementa hasta cierto nivel. Finalmente en los niveles más altos de ingreso la extracción de recursos naturales disminuye, ya sea por el agotamiento de los recursos, el acceso a otras fuentes de ingreso o el incremento en el costo de oportunidad del trabajo que reduce los incentivos de la extracción (Wilkie y Godoy, 1995). Resultados similares aparecen en los diversos estudios, e incluso son corroborados por los hallazgos del presente trabajo de investigación, en comunidades Ticuna del sur del Trapecio Colombiano (Trujillo, 2007 y Trujillo, 2008).

Otra investigación de largo plazo fue la desarrollada por Demmer y Overman, bajo la motivación de dar respuesta a los interrogantes y vacíos originados en los estudios anteriores (Demmer y Overman, 2001). Este estudio recopiló información durante dos años y medio en dos comunidades Tawanka de Honduras; los resultados y hallazgos de este trabajo corroboran la mayoría de los resultados reportados previamente. Al igual que Godoy (Godoy *et al.*, 2002 y Godoy *et al.*, 2005), se encontró que a medida que los hogares incrementan sus niveles de integración al mercado y bienestar material, el uso de los recursos naturales primero incrementa y luego disminuye, reflejando una U invertida entre el nivel de extracción de recursos y el nivel de integración al mercado. Adicionalmente, el consumo de productos industriales se incrementa paulatinamente cuando se incrementa el ingreso, mientras que el consumo de productos del bosque disminuye linealmente aunque no desaparece en su totalidad, indicando que aún en niveles altos de ingreso e integración al mercado, el bosque continúa siendo un componente importante para el sustento de los hogares. Este estudio se complementa con los trabajos de Godoy en donde se recogen las diversas experiencias de las investigaciones previas, para consolidar un modelo de investigación de largo plazo[8].

Metodología

Para poder dar respuesta a los planteamientos de esta investigación fue necesario elaborar una propuesta metodológica, adaptada tanto a las necesidades de información del estudio como a las características culturales, económicas y ambientales de la región y su población. De esta manera, la medición del ingreso y demás aspectos de la economía indígena constituyeron los mayores retos de este proyecto de investigación y una de sus principales contribuciones académicas.

La metodología utilizada comprendió un conjunto de herramientas participativas para la captura de información, donde cada unidad de estudio recopiló y aportó su propia información económica. Estos métodos fueron diseñados y ajustados con la colaboración de los hogares de la comunidad de San Francisco del Loretoyacu (Puerto Nariño), donde durante varios meses se desarrollaron las diversas pruebas y ajustes, hasta asegurar la efectividad en la consecución de los objetivos propuestos y la viabilidad de la aplicación de los instrumentos de muestreo.

[8] El lector interesado puede acceder a la literatura desarrollada dentro del proyecto Tismane, a través de la página http://people.brandeis.edu/~rgodoy/

La medición del ingreso del hogar

Para cuantificar los diferentes componentes y categorías del ingreso se utilizó la unidad monetaria (dinero) como unidad de medida. Se escogió esta unidad de medida porque ofrece diversos beneficios para el análisis de los datos, ya que permite expresar la producción del hogar (ingreso, consumo, cantidades de producto) en una medida única, facilitando la realización de comparaciones entre hogares y comunidades, además de permitir la comparación de los resultados con otros estudios similares. Para obtener una medida adecuada y real de los ingresos, fue necesario precisar la definición de "ingreso". En este contexto decidimos expresar el ingreso del hogar como "todas las entradas de recursos" que éste recibe, durante un periodo de tiempo determinado (Sheild *et al.*, 2002).

Adicionalmente, los ingresos que percibe un hogar se clasifican en subcomponentes (según el tipo de ingreso) y en categorías (según su forma de adquisición). Estas dos clasificaciones conforman una matriz de ingresos que refleja el valor de los ingresos monetarios, más el valor de los productos y servicios consumidos o usados por el hogar durante un periodo contable (Cavendish, 1999). De igual forma, cada tipo de ingreso es obtenido a través de diferentes actividades productivas que determinan las distintas categorías de ingreso según las siguientes formas de adquisición:

1. Ingresos Ambientales, derivados del uso de los recursos naturales. Involucran la producción obtenida de la utilización de los recursos del bosque, la chagra y el río, ya sea para el autoconsumo del grupo familiar, para su venta, intercambio o redistribución.

2. Ingresos laborales derivados de la venta de la fuerza de trabajo y la prestación de servicios, y/o la realización de actividades independientes que no involucren el uso de recursos naturales ni la venta de la fuerza laboral.

3. Ingresos provenientes de transferencias externas, ya sea giros y demás prácticas de redistribución y reciprocidad social y comunitaria, que se dan tanto en dinero como en especie.

Asimismo los *ingresos ambientales* "ingresan" al hogar en una de cuatro maneras a saber: producción y recolección, compra, intercambio o trueque y regalos a la casa. Igualmente, los recursos son utilizados para consumo, venta, intercambio, regalo o como insumos productivos. Estos dos aspectos constituyen una matriz de posibles combinaciones donde cada elemento determina la clasificación del recurso según su uso final, ya sea como ingreso por venta, ingreso por consumo o como insumo productivo. Esta matriz

sigue el mismo esquema de la matriz contable "insumo-producto", utilizada en la estimación del sistema de cuentas nacionales de recursos no-ambientales (Tabla 1).

Tabla 1. Sistema contable de flujos de Ingresos Ambientales.

		Forma de adquisición del recurso			
		Producción y recolección de productos de la selva	**Compra**	**Intercambio**	**Regalos a la casa**
Finalidad de uso	**Consumo**	Autoconsumo	Consumo	Consumo	Consumo
	Venta	Ingreso monetario	Ingreso monetario	Ingreso monetario	Ingreso monetario
	Intercambio	Autoconsumo	Consumo	Consumo	Consumo
	Regalo	N.I	N.I	N.I	N.I

*** Ajustado de Cavendish, 1999. Pág. 14.

Después de identificar los diferentes componentes y categorías del ingreso doméstico, se diseñó un instrumento adecuado para el registro y cuantificación de cada uno de estos; de esta manera para cada cuadro de la matriz se utilizó un sistema de recolección de información específico. Se utilizaron tres diferentes instrumentos para la recolección de la información: diarios de consumo, cuestionario de caracterización económica, e inventario de chagras y rastrojos.

Registro de los ingresos por consumo

Para recopilar información detallada sobre la producción que cada hogar destina para el autoconsumo doméstico, utilizamos un innovador sistema de registro donde cada hogar de la muestra registró de manera sistemática todos los alimentos consumidos diariamente por todos los miembros del grupo doméstico durante un periodo de tiempo establecido. A través de este registro en "diarios de consumo" cada hogar participante suministró información detallada sobre el producto y la cantidad consumida, la forma de adquisición del producto, su precio en caso de haberlo comprado o el producto por el cual fue intercambiado dado el caso.

Los diarios de consumo se diseñaron de tal forma que permitieran describir los productos consumidos de una manera fácil y sistemática, marcando con una (x) la opción que mejor se ajustaba a las características del producto consumido y a la forma de adquisición. Teniendo en cuenta estos dos aspectos, establecimos nueve opciones para clasificar cada producto consumido: cultivo en chagras, cultivo en huertos, recolección en rastrojos y

bosque, pesca, cacería, cría de animales, fabricación doméstica, intercambio de productos, regalo y compra.

Para cuantificar el valor de los productos consumidos se utilizó el precio promedio mensual de cada producto para cada comunidad durante el mes de estudio, y de esta forma se obtuvo una medida monetaria para el valor del consumo familiar. El valor de los productos, que en ningún caso reportaron precio de adquisición, se estimó indagando con la población sobre un precio justo de adquisición o venta en caso que pudieran venderlo o necesitaran comprarlo.

Cuantificación de los ingresos monetarios

Para estimar el valor de los ingresos en dinero que percibe cada hogar construimos un listado de actividades generadoras de ingreso, donde cada persona mayor de 14 años reportó cada una de sus actividades productivas, señalando aquellas de las cuales obtenía alguna cantidad de dinero, en algún periodo de tiempo específico. Para el registro del ingreso se entrevistó a cada uno de los miembros del hogar a través de diversas visitas a cada hogar participante.

Estimación de los ingresos por redistribución

Esta información se recopiló a través de los diarios de consumo dentro del ítem clasificado como "regalos al hogar" y a través del inventario de ingresos dentro de la sección "Transferencias". La cuantificación de los regalos recibidos en especie se realizó a través de los productos descritos en los diarios de consumo. Algunas familias reportaron recibir trasferencias desde otras ciudades por parte de familiares y primas para alimentación infantil por parte de padres.

Recolección de la información

El trabajo de campo para el registro de la información se realizó entre marzo y mayo de 2007. En éste se recopiló información diaria sobre el consumo del hogar durante un mes consecutivo, en una muestra de 100 hogares indígenas. Para seleccionar la muestra, primero se realizó una preselección de las comunidades que eran convenientes para el estudio según factores ecológicos, demográficos y culturales, y finalmente se seleccionó una muestra de siete comunidades. Para la selección de la muestra se

procuró obtener la mayor diversidad posible en términos de integración al mercado y, a la vez, la menor variabilidad sobre algunos factores que influencian el comportamiento económico de los hogares.

La información sobre ingreso, consumo, integración del mercado y usos de la chagra se compiló diariamente a través del monitoreo y registro en los diarios de consumo y entrevistas periódicas realizadas con todos los individuos que forman parte del hogar. Durante el trabajo de campo se entrevistaron 767 personas; 418 mayores de 14 años, de los cuales 221 fueron hombres y 197 mujeres. Al finalizar el muestreo, 98 hogares culminaron el estudio exitosamente.

Análisis y presentación de la información

Como el ingreso total del hogar representa el valor de la producción de todos los integrantes del grupo doméstico, los hogares con mayor población tenderán a presentar un mayor valor del ingreso, sin que esto signifique que el hogar perciba un mayor ingreso por integrante o que goce de una mayor disponibilidad de recursos. Por esta razón los indicadores de ingreso agregados deben ser ajustados por índices que reflejen las variaciones de las características de la población al interior del hogar. De esta forma, para poder realizar comparaciones adecuadas del ingreso entre diferentes hogares, esta medida debe ser corregida[9]:

1. Por escalas de equivalencia (según la composición de los hogares por edad y género).

2. Por economías de escala (según el tamaño de los hogares).

A partir de estos dos aspectos se construye una nueva medida del hogar conocida como "unidad de adulto equivalente ajustada por economías de escala (uae)". Finalmente, para obtener una medida del ingreso del hogar que represente el valor del ingreso disponible según las características internas del hogar y que sea comparable entre los diferentes hogares, se divide el ingreso total del hogar por su respectivo índice de ajuste calculado (Cavendish, 1999).

Las cifras que se presentan en este estudio se refieren a los ingresos o gastos del hogar registrados durante el mes de muestreo, ajustados por su número de unidades de adulto equivalente (uae). Por brevedad nos referiremos a este como "el ingreso del hogar ajustado por uae".

9 Una discusión sobre el manejo del ingreso agregado y la construcción de sistemas de ajuste se presenta en Lazzo F. (2002).

La región sur del Trapecio amazónico colombiano se encuentra situada en la parte sur del país, en el departamento del Amazonas. Se ubica entre los 03º12' y 04°13' latitud Sur y entre 70º42' y 69º30' de longitud Oeste, sobre el margen derecho del río Amazonas. Su ubicación geográfica se enmarca en la denominación de triple frontera limitando al Sur y al Occidente con el Perú y al Oriente con el Brasil. Su localización es periférica y desde el interior del país sólo es accesible por vía aérea (Figura 1).

Figura 1. Área de estudio: el trapecio amazónico colombiano.

La región de estudio abarca los municipios de Leticia y Puerto Nariño, habitados por población indígena, mestiza y "colona", distribuidos en dos centros urbanos y en pequeños asentamientos ubicados en las márgenes del río Amazonas y otros ríos, caños y quebradas de menor magnitud. La región cuenta con Leticia y Puerto Nariño, capitales de municipio, que actúan como epicentro económico y administrativo de la zona. Los cascos urbanos se encuentran rodeados por resguardos indígenas, a excepción del corredor de la carretera Leticia-Tarapacá, donde actualmente se desarrollan diversas actividades agropecuarias en pequeña y mediana escala, tanto por parte de la población de colonos como por parte de los

indígenas que habitan las comunidades cercanas. La mayor parte de la población es indígena, de las etnias Ticuna, Cocama, Yagua y Uitoto, junto a una diversidad de población mestiza (Gobernación del Amazonas, 2007). La población total del área se estima en 44.815 personas, de las cuales 25.659 (57%) viven en los centros urbanos y 19.156 (43%) en la zona rural (Censo DANE, 2005).

La población rural se distribuye en alrededor de 50 asentamientos. La mayoría son poblados indígenas que cuentan con más de 15 hogares, organizados en grupos domésticos que cobijan varias familias, según la costumbre de iniciar las alianzas matrimoniales en la vivienda paterna, aunque también se encuentran pequeños asentamientos de población colona (Riaño, 2003).

En la región se da un fenómeno generalizado de concentración de la población en las inmediaciones a los centros urbanos donde hay mayor presencia estatal, mayor cobertura de servicios públicos y facilidades de acceso al mercado (Gobernación del Amazonas, 2007). En la actualidad, los asentamientos indígenas localizados en la zona de la carretera Leticia-Tarapacá albergan al 15% de la población rural, y en las comunidades situadas sobre el río Amazonas a una distancia no mayor a 40 kilómetros de Leticia se localiza el 16% de esta población. En tan solo un radio de 40 kilómetros desde Leticia se concentra el 31% de la población rural de la región y el 68% de la población total del trapecio (incluyendo la zona urbana). La población restante se encuentra dispersa sobre el río Amazonas (20%), el río Loretoyacu (8%) y el río Atacuari (1,3%).

La economía de la sociedad indígena se basa en la subsistencia y recrea los conocimientos tradicionales de procesos productivos, los cuales corresponden a la horticultura, la pesca artesanal, la caza, la recolección de frutos silvestres y en menor medida el comercio y la venta de artesanías, actividades que en conjunto son complementarias (Acosta, 2001). En todo caso, la dinámica económica se encuentra fuertemente asociada a la dinámica del medio ambiente, a la oferta natural y a la capacidad de carga de los ecosistemas que integran la región.

Taxonomía de los ingresos del hogar indígena

Esta sección presenta un inventario de los ingresos del hogar indígena, elaborado a partir de la cuantificación de los diversos ingresos, acorde a las características, necesidades y acceso a recursos productivos disponibles para la población.

Ingresos ambientales

Los ingresos ambientales se definen como aquellos que se originan a partir del uso de los recursos naturales, en actividades agrícolas, recolección, cacería y pesca; ya sean para el autoconsumo del grupo familiar, para la venta, intercambio o redistribución. Incorporan el valor de los recursos naturales en la cuantificación del ingreso del hogar e involucran la producción obtenida a partir de los recursos del bosque, la chagra y el río.

Para la población de estudio los ingresos ambientales se estimaron en $116.000 pesos mensuales por uae, que representan el 64% del ingreso total del hogar. Esta cifra incluye el valor de los productos consumidos y no comprados (33% del ingreso total), más los ingresos en dinero obtenidos por la venta de productos de la chagra y la selva, que representan el 31% del ingreso total del hogar. A nivel agregado, la mitad de la producción doméstica (52%) se orienta al consumo familiar y el 48% restante es comercializado.

Los productos obtenidos en chagras, solares y rastrojos constituyen la mayor fuente de ingresos ambientales (56%), seguidos de la pesca (25%). Estos dos encierran más del 80% de la producción del hogar asociada al uso de recursos naturales. El restante 20% de la producción del hogar se origina en la venta de artesanías (8%), la extracción de carne de monte (3%), madera (4%) y la producción de algunos animales (3%). La baja contribución de algunos sectores como la madera, la carne de monte y los productos derivados de la cría de animales se debe a que estas actividades son desarrolladas por unos pocos hogares, lo que subestima su valor al promediarlo sobre todos los hogares de la muestra.

a. Ingresos ambientales por autoconsumo (ingresos en especie)

La producción en chagras, solares y rastrojos aparece como la mayor fuente de ingresos por autoconsumo seguida de la pesca. Para los hogares de la muestra la horticultura representa el 72% de los ingresos en especie, la pesca el 19%, la cacería el 5%. El consumo derivado de la cría de animales de corral genera el 4% de los ingresos por autoconsumo. Dentro de la horticultura, la recolección en rastrojos es la que provee mayor cantidad de ingresos; esta cifra incluye el valor de los alimentos colectados en rastrojos y el valor de la leña para el fogón.

Todos los hogares del estudio perciben ingresos por autoconsumo de productos hortícolas. El valor de los productos consumidos se estimó en

$44.000 pesos mensuales por uae, valor que representa el 72% de los ingresos por autoconsumo y el 24% del ingreso total del hogar. Este valor se entiende como una medida de dependencia a los recursos agrícolas y al acceso a lugares aptos para el establecimiento de chagras como fuente de ingresos y de autonomía alimentaria. Adicionalmente el hecho que el 72% del autoconsumo provenga de la tierra, resalta la importancia del acceso y la calidad de áreas aptas para cultivos en la subsistencia, el bienestar y la reproducción social y cultural de la población indígena de la región.

Después de la horticultura, la pesca constituye la segunda fuente de ingreso por autoconsumo. El pescado y otros productos del río constituyen la principal fuente de proteína animal de la dieta alimentaria de la población ribereña (Camacho, 2004, Silva y Chapetón, 2005). El 100% de los hogares reportaron el consumo de pescado dentro de su dieta cotidiana: el 86% lo reporta por autoconsumo y el 14% restante lo compra. Si consideramos el consumo total de pescado (sumando pesca directa, compra y regalo) encontramos que en promedio se consume alrededor de 1,8 sartas diarias que equivalen a 2,4 kilos diarios por hogar (el hogar promedio consta de ocho personas), con un peso por sarta de 1,3 kilogramos según lo reportado en Ochoa, Zárate y Wood (2006)[10].

Estas cifras deben tomarse con precaución dado que el volumen de consumo varía significativamente según el nivel de presión pesquera sobre la oferta del recurso (Duque *et al.*, 1997; Durrance, 2003-a). Así, para la zona del río Loretoyacu (región más apartada de Leticia), el consumo *per cápita* diario se estimó en 2,4 sartas-día; para las comunidades localizadas en la orilla del río Amazonas el consumo fue de 1,7 sartas-día; mientras que la comunidad de San José en la carretera (a 7 km de Leticia) reportó un consumo en promedio de 0,9 sartas al día. Estos resultados reflejan tanto la disponibilidad de recursos que enfrentan las diferentes comunidades según su localización, como el cambio en las actividades de subsistencia y las formas de uso y empleo del tiempo (Durrance, 2003-b).

La cacería constituye otra fuente de ingresos por autoconsumo. El 44% de los hogares reportó el autoconsumo de diferentes especies de carne de monte; otros hogares también reportaron su consumo pero adquirido por compra o redistribución. Las especies más reportadas fueron la guara

10 Para estimar el volumen de pescado consumido durante nuestro periodo de registro utilizamos los valores reportados por Ochoa *et al.* (2006), quien estimó el peso promedio de una sarta de pescado en 1,3 Kg. aproximadamente durante el período de aguas en ascenso.

(*Dasyprocta fuliginosa*) y la boruga (*Agouti paca*). Estas dos representan el 47% del volumen de carne consumido durante el mes de muestreo (en kilogramos). Durante el mes de muestreo se registró un consumo total de 564 kilos de carne de monte de los cuales menos de la mitad del volumen consumido fue producido dentro del hogar (el 44%) y una tercera parte fue comprado al interior de la comunidad (36%), estos datos indican la existencia de un mercado interno y dinámico para la carne de monte, que anteriormente se destinaba al autoconsumo y la redistribución.

Al comparar estos resultados con Lozano y Gómez (2000), encontramos que la cacería ha perdido participación dentro del ingreso y el consumo del hogar; esto puede asociarse a varios factores como el agotamiento del recurso (Lozano, 2004), las transformaciones en las estrategias de subsistencia y formas de uso del tiempo (Camacho, 2004), y la sustitución de la cacería como fuente de proteína por productos del mercado como pollo y enlatados (Gómez, 2006).

Otro sector productivo es la cría y producción de animales, la cual se desarrolla a muy pequeña escala y, en la mayor parte de los casos, corresponde a algunas gallinas y patos, provenientes de los proyectos de seguridad alimentaria que se desarrollan en la región. Adicionalmente, encontramos que las familias analizadas cuentan con aves de corral (84%), cerdos (6%), vacas (6%) y algunas cabras (7%). No obstante, el consumo de la producción pecuaria es marginal tanto en cantidad como en valor, y la escasa producción se destina a la venta, dada su facilidad para generar algún dinero. Los resultados indican que las actividades de producción y recolección tradicionales no están siendo complementadas por la incorporación de animales de finca dentro de las prácticas productivas actuales de la población. Estos datos evidencian la sustitución del consumo de alimentos tradicionales por alimentos de fácil preparación, mayor accesibilidad, durabilidad y menor precio como son el arroz, la pasta, el pan y demás productos del mercado (SINCHI, 2006).

b. Ingresos ambientales por venta (ingresos en dinero)

La venta de productos obtenidos en el uso de recursos naturales representa el 30% del ingreso total y se estima en $56.000 pesos mensuales por cada uae del hogar. Estos ingresos se generan de la venta de los productos de la chagra, solares, rastrojos y la selva. Establecimos seis fuentes de ingresos ambientales, de donde se generan los productos que se comercializan, estos son: chagras, solares y rastrojos (fuentes de productos agrícolas), selva y río (fuente de carne de monte y pesca), cría de animales (fuente de producción pecuaria) y la elaboración de artesanías.

La venta de productos de la chagra y el solar (incluyendo los rastrojos) constituye la principal fuente de ingresos monetarios seguida de la venta de pescado y productos artesanales. El 85% de los hogares de la muestra reportó recibir ingresos por venta de productos agrícolas (chagra, solar y rastrojos), el 59% percibe ingresos por venta de pescado y el 35% de los hogares obtiene ingresos de la venta de artesanías. Productos como la madera, la carne de monte y los productos pecuarios son comercializados por un número reducido de hogares (17%, 15% y 8% respectivamente).

Los productos de la chagra, el solar y las frutas tropicales representan el 74% del ingreso en dinero que obtienen los hogares que se dedican a su comercialización. Los productos hortícolas (chagra y solar) más vendidos son plátano, banano, yuca, cilantro, pimentón y papaya. La venta de frutas tropicales, lo que se conoce como pepas o recolección en rastrojos, se concentra en chontaduro, asaí y aguaje, que corresponden a los productos en estación durante el tiempo de muestreo.

Los productos de río son comercializados por el 58% de la muestra. La venta de productos del río se produce a diferentes niveles: la venta de especies comerciales (con destino Leticia), la venta para consumo local y la venta de especies ornamentales. Dentro de la muestra el 8% de los hogares practican la pesca comercial, el 49% vende parte de la producción dentro de la comunidad y solo un 1% vende especies ornamentales.

Para los hogares que se dedican a la producción de artesanías, éstas representan el 36% de su ingreso por ventas y el 13% de los ingresos totales. La magnitud de los ingresos derivados de la artesanía depende en gran medida de la tradición de la comunidad, así la mayor producción se concentra en unas pocas comunidades con tradición artesanal, y en las comunidades restantes se desarrolla de manera aislada por unas pocas familias o no se practica en su totalidad.

La comercialización de otros productos como la madera (en diferentes formas) es practicada por el 17% de los hogares, quienes derivan el 45% de su ingreso por ventas y el 16% de su ingreso total de la comercialización de este recurso. Finalmente, la venta de productos pecuarios y la venta de carne de monte se considera marginal dentro de la muestra.

c. La dependencia de los hogares al medio natural

La dependencia a los ingresos ambientales (IDA) describe la participación de los ingresos ambientales en el ingreso total. Este indicador constituye una

medida del nivel de dependencia de los hogares a los recursos naturales que tienen a su disposición como habitantes del bosque y de un resguardo indígena. El indicador se expresa en porcentaje [0-100%] y refleja la importancia relativa de los ingresos ambientales en el ingreso total del hogar. La dependencia ambiental se calcula mediante la ecuación:

$$IDA = \frac{\text{Ingresos. Ambientales. (Autoconsumo +Venta)}}{\text{Ingreso. Total.}} = \frac{\text{Ingresos. Ambientales. Totales} * 100}{\text{Ingreso.Total}}$$

En promedio, el 63% del ingreso total se origina en el uso de los recursos naturales. Todos los hogares presentan un nivel de dependencia ambiental elevado, incluso aquellos que gozan de estabilidad laboral y altos ingresos totales. En el 10% de los hogares, los ingresos ambientales representan más del 95% del ingreso total, y para más del 55% de los hogares, el uso de los recursos de la selva proporciona más del 70% de su sustento (Tabla 2).

Tabla 2. Dependencia de los ingresos ambientales.

Indicador de dependencia de ingresos ambientales		
Nivel de dependencia	**Número de hogares**	**Agregado**
100 a 70%	55	56 %
70 a 40%	20	77 %
40 a 10%	22	99 %
10 a 0 %	1	100 %
Total hogares	98	

Los resultados muestran que la población, a pesar del proceso de integración al mercado que afronta, depende de manera significativa de los recursos comunes naturales. Este fenómeno se ocasiona por la forma como la sociedad se está integrando al mercado, mediante el intercambio desigual de productos agrícolas sin valor agregado, que presionan a la población a incrementar las formas y fuentes de extracción para poder acceder al ingreso monetario, necesario para satisfacer necesidades de consumo (Godoy, 2001; Godoy *et al.*, 2005; Sierra *et al.*, 1999; Demmer *et al.*, 1998; Henrich, 1997).

Ingresos laborales

El desarrollo de labores tanto remuneradas como independientes no es un fenómeno reciente en la población indígena, ya que las diferentes bonanzas

y ciclos extractivos siempre han incorporado a la población indígena como una fuente de mano de obra de bajo costo (Camacho, 2004). Más recientemente, las formas de vinculación laboral responden a los cambios en los patrones de consumo y la demanda de dinero para la adquisición de bienes básicos, ropa, útiles escolares y otros de uso frecuente en el hogar (Nieto, 2006; Gómez, 2006; Barbosa, 2006; Durante, 2003b, Silvia y Chapetón, 2005; Trujillo, 2007).

Desde la contratación de familias enteras para el cuidado de fincas hasta la comercialización de alimentos tradicionales, especializados y de alto valor agregado, la población indígena desarrolla estrategias de subsistencia acorde a sus capacidades, conocimientos, gustos y necesidades. Es importante mencionar que la incorporación de la población indígena al mundo laboral no sólo obedece a una necesidad económica de acceso a ingresos monetarios sino que está fuertemente motivada por el gusto y el deseo de aprender nuevos oficios, salir de la comunidad y obtener independencia económica respecto a las actividades de la chagra (Nieto, 2006).

De esta forma, para la muestra analizada, encontramos 78 hogares que reciben ingresos por alguna de estas dos fuentes: 53 reportan ingresos monetarios por salarios o jornales de diversa índole y 25 desarrollan alguna actividad independiente no asociada al uso y venta de recursos naturales. La mayoría de los ingresos laborales se originan en actividades vinculadas a instituciones gubernamentales de atención básica y educación (35%), algunos empleos generados por pequeñas fincas ganaderas (21%), actividades de construcción en pequeña escala (10%), turismo (13%), servicios domésticos (8%) y otros de menor participación como jornales asociados a faenas de pesca, aserrío de madera, etc.

Por otro lado, el 35% de las fuentes de empleo se originan en el sector público y el 65% en el sector privado. Algunos de los empleos del sector público corresponden a contratos de corta duración o son empleos de naturaleza rotativa dentro de las comunidades, como es el caso de los vigilantes y las cocineras de las escuelas. Estas cifras reflejan la importancia del sector público dentro de la generación de empleo e ingresos monetarios en la región, pero también muestran la existencia de otros actores que dinamizan la economía interna, generando fuentes de ingreso diferentes a la venta y extracción de recursos naturales. En la actualidad el sector turístico se está consolidando como uno de esos nuevos actores económicos dentro de la región.

Adicionalmente, en el actual contexto de integración de la sociedad indígena al mercado, vemos aparecer una pluralidad de actividades y la-

bores que reflejan las diversas costumbres, talentos, gustos, capacidades y necesidades de una población que día a día ajusta su cotidianidad a las trasformaciones ambientales, sociales y económicas de su entorno. Encontramos 25 hogares que reportaron ingresos derivados del desarrollo de actividades de muy diversa índole, reflejando la pluriactividad característica de la población indígena y sus estrategias de adaptación a las condiciones actuales de demanda de dinero (Gasché & Echeverri, 2004). Los 25 hogares que perciben este tipo de ingreso reportaron recibir en promedio $30.034 pesos mensuales/uae, que representan el 22% de los ingresos monetarios y el 15% del ingreso total de estos hogares.

La aparición de nuevas actividades y, por lo tanto, de nuevas estrategias de subsistencia, deja entrever los procesos de aprendizaje y adaptación a las dinámicas económicas locales y regionales. Barbosa (2006) documenta cómo los indígenas que se han incorporado a los programas de turismo y producción artesanal han aprendido a ser creativos para poder "sobrevivir" mediante la elaboración y venta de productos artesanales. Nieto (2006) plantea que la aparición y creación de oficios nuevos está motivada por el placer del trabajo y el gusto por aprender y adquirir nuevos talentos, así como por la adquisición de ingresos para el sustento, sin que esta última sea la razón principal para emprender un negocio.

Ingresos por redistribución

La redistribución constituye un elemento fundamental en la economía de los hogares de la región porque garantiza a cada persona la seguridad alimenticia y material en situaciones de escasez, y el placer de compartir y consumir en compañía en tiempos de abundancia (Gasché & Echeverri, 2004). En la actualidad, y a pesar del proceso de incorporación al sistema de mercado de la sociedad indígena, la redistribución constituye una fuente significativa de ingresos dentro de la economía de los hogares que habitan la ribera del Amazonas. De los 98 hogares encuestados, 90 reportaron recibir ingresos por concepto de regalos y/o remesas en dinero, que representan el 5% del ingreso de los hogares de la muestra.

Analizando los diarios de consumo encontramos una gran variedad de productos que reflejan las diversas transformaciones de la vida material de la sociedad indígena de la región. Productos que tradicionalmente no circulaban dentro de las esferas de reciprocidad, hoy día se comparten de manera frecuente. Adicionalmente, las prácticas actuales de redistribución involucran diversos bienes de consumo, incluyendo los bienes del mercado y no sólo la producción doméstica. Esto indica un cambio en las esferas de

redistribución donde tradicionalmente circulaban los excedentes de la producción doméstica únicamente, sin incorporar los productos del mercado.

Ingresos monetarios

Contrario a lo sugerido en la literatura, y a pesar del alto nivel de dependencia de la población a los recursos naturales, el acceso al dinero no es circunstancial y se dispone de diversas fuentes que permiten la adquisición de ingresos monetarios. Las dos principales fuentes son la venta de productos ambientales y el alquiler de mano de obra, que generan el 49% y 42% del ingreso monetario respectivamente. Tanto las actividades laborales independientes como las transferencias aportan dinero de manera esporádica y, por tanto, su importancia dentro del ingreso agregado es muy pequeña. Dado que la principal fuente de dinero se encuentra en la venta de productos asociados al uso de recursos naturales, se presenta una alta dependencia de los ingresos ambientales y, al mismo tiempo, una alta participación del dinero en el ingreso.

Adicionalmente, el hecho de que el 25% de la muestra realice actividades productivas alternativas señala las diferentes estrategias de adaptación a las nuevas condiciones económicas que comienzan a aparecer en la población como medio para insertarse al mercado y suplir la demanda de productos y servicios. Estas actividades aparecen bajo la forma de actividades innovadoras y recursivas donde el gusto y el deseo por desarrollarlas constituyen el elemento principal para su desarrollo y continuidad (Nieto, 2003).

Los ingresos del hogar indígena: resumen y conclusiones

A lo largo del texto se ha mostrado cómo los hogares indígenas del Amazonas desarrollan diversas estrategias de obtención de ingresos, según el nivel de integración al mercado que pueden y desean acceder. La pluralidad de componentes, actividades y fuentes de ingreso que se observan en la tabla 3 reflejan la característica pluriactiva de la población. El número de hogares que participa en cada actividad productiva nos indica el volumen de población que percibe dicho ingreso. Todos los hogares de la muestra realizan diversas actividades orientadas al autoconsumo, y casi todos venden parte de su producción, algunos además laboran en instituciones, fincas y casas de familia, al tiempo que realizan algunos jornales cuando necesitan dinero o se presenta la oportunidad. Otros también cuentan con su propio negocio que les confiere cierta independencia económica tanto de los trabajos de la chagra como del trabajo asalariado.

Tabla 3. Taxonomía de los ingresos del hogar indígena.

Fuente de ingreso	Media*	Dev Est*	No hogares	% del Ingreso Total
Ingresos ambientales	115 910	75 530	98	64%
Por autoconsumo	60 627	49 162	98	33%
Agricultura	13 505	10 269	98	7,5%
Solar	4 861	4 775	91	2,7%
Rastrojos	25 238	37 730	98	14%
Pesca	11 493	8 862	85	6,4%
Cacería	2 844	5 260	44	1,6%
Cría de animales	2 553	4 778	35	1,4%
Por venta	55 649	55 002	96	31%
Horticultura	21840	19 149	84	12%
Pesca	17 986	38 022	58	9,9%
Cacería	982	2 782	15	0,5%
Cría de animales	696	3 141	8	0,4%
Artesanía	9 119	21 778	34	5,0%
Madera	5 012	14460	17	2,8%
Ingresos laborales-salariales	48 629	70 769	53	26%
Ingresos empresariales-independientes	8 782	30.553	25	4,9%
Ingresos por reciprocidad	7 950	9184	90	4,4%
Regalos recibidos	7 004	8176	89	3,9%
Transferencias en dinero	946	4575	5	0,5%
Ingreso Total del hogar	**180 777**	**98 772**	**98**	**100%**

* Pesos por uae del hogar.

Adicionalmente, observamos la incorporación de nuevas actividades, que aparecen como respuesta a los cambios económicos de la región, dentro de la cotidianidad de la población indígena. El uso del dinero para comprar alimentos, la venta de productos tradicionales, la elaboración de productos exclusivos para el mercado, la asalarización, entre otras, son actividades que están adquiriendo una espacio importante en la vida indígena y son incorporadas al modo de vida según los ritmos y dinámicas internas de la población. De esta forma, el portafolio de actividades tradicionales que hacía

parte de las formas de subsistencia de la población indígena se amplía al incluir en su cotidianidad los diversos talentos que han aprendido y desarrollado, como estrategia de obtención de ingresos e integración al mercado, sin abandonar sus formas tradicionales de producción.

Al igual que las actividades del mercado ingresan al arte de vivir indígena, los bienes del mercado también se incorporan a la cotidianidad del consumo. Artículos que antes se observaban esporádicamente dentro de los hogares, hoy no sólo se consumen con frecuencia sino que han sido incorporados dentro de los círculos de reciprocidad distributiva, concediendo a los bienes del mercado un espacio dentro de la vida y la socialidad del grupo indígena. De esta forma, la producción que se sustrae de las esferas del consumo y la reciprocidad se destina al mercado y retorna a través de la redistribución de los bienes del mercado, que una vez adquiridos regresan a los circuitos del consumo y se comparten con parientes y vecinos.

Como se ha mencionado a lo largo del texto, los ingresos ambientales constituyen la principal fuente de ingresos de la población, una parte de éstos se obtiene a través del autoconsumo de los productos de la selva y el río, y otra porción se vende originando algunos ingresos monetarios. En términos agregados, la mitad de estos ingresos se consumen directamente en el hogar y la otra mitad se venden, aunque esto varía según el acceso a los mercados de productos y a otras fuentes de ingreso. En algunos casos, como sucede con la cría de animales y otros productos de mayor valor, se sacrifica el autoconsumo por la obtención de ingresos en dinero.

Los ingresos laborales, tanto asalariados como por actividades independientes, constituyen otra fuente importante de ingresos, aunque no todos los hogares tengan acceso a éstos. Recientemente, el incremento del turismo y otras actividades ofrecen algunos empleos, directos e indirectos, a la población indígena. Sin embargo, el sector público continúa siendo el mayor empleador de la región que genera empleos temporales a través de los programas de bienestar social. Las actividades independientes se presentan como una fuente de ingreso alternativo que hasta ahora comienzan a consolidarse en las comunidades del río, pero que a mediano plazo pueden convertirse en una estrategia de desarrollo económico interno para los asentamientos.

En fin, se resalta la importancia de la calidad ambiental y el nivel de conservación de los recursos naturales, que representan la principal fuente de sustento de la población indígena. Para garantizar un nivel de ingresos estable y adecuado a los habitantes ribereños se torna necesario emprender acciones encaminadas a mantener la calidad de los recursos, que proveen el sustento y los medios para la reproducción social y cultural de esta población.

Consideraciones finales

La incorporación al mercado de la sociedad amazónica es una realidad que no puede ser ignorada. En la región la incorporación de la población indígena en el sistema de mercado se ha dado de una manera desigual y excluyente, y en la actualidad la participación de la población indígena en los mercados locales se realiza a expensas del deterioro ambiental, aunada con la informalidad, ocasionando inestabilidad económica y detrimento generalizado de la cultura de las familias que habitan los asentamientos.

A lo largo de la historia económica del Amazonas, la población indígena ha participado en cada etapa flexibilizando sus estrategias de subsistencia y adaptándolas a cada situación. Los cambios en la economía y la evolución en las formas de subsistencia se han dado en todos los niveles, no sólo en las formas de uso de los recursos y la introducción de prácticas foráneas, sino en la aparición de nuevos recursos y agentes que se han vuelto tan disponibles como necesarios en las formas de vida de la población. Hoy día, los indígenas están simultáneamente envueltos en múltiples actividades, tanto tradicionales como modernas, y se observa cómo las actividades orientadas al mercado ocupan un lugar cada vez más importante dentro de la cotidianidad de la población, ya sea a través de la comercialización de sus productos, la venta de mano de obra o servicios, el rebusque y la asalarización.

La pluralidad de actividades que se realizan, tanto de subsistencia como de mercado, refleja la flexibilización productiva de la población. En la actualidad encontramos una amalgama de estructuras productivas en donde coexisten las diversas actividades tradicionales orientadas al autoconsumo y una variedad de labores orientadas al mercado. De esta forma, el portafolio de actividades tradicionales, que hacía parte de las formas de subsistencia de la población indígena, se amplía al incluir en la cotidianidad los diversos talentos que han aprendido, y se desarrolla como estrategia de obtención de ingresos e integración al mercado, sin abandonar sus formas tradicionales de producción. Precisamente, esta dualidad les confiere cierta independencia económica tanto de los trabajos de la chagra como del trabajo asalariado.

También aparecen en el escenario económico y social nuevas actividades, que demuestran que la participación en la economía del mercado puede hacerse de manera que no involucre la explotación de recursos naturales o la asalarización de la población; aunque en la actualidad, éstas se realizan de manera aislada y por unas pocas famillas que han logrado consolidar medios alternativos de subsistencia basados en el emprendimiento y la creatividad. El fortalecimiento de estas pequeñas iniciativas económicas

y la promoción de actividades asociadas puede constituir una herramienta para diversificar las fuentes de ingresos, fomentar la vinculación de la población al mercado, y al mismo tiempo reducir la dependencia sobre el uso de los recursos naturales.

La aparición de actividades y recursos alternativos indica la continuación de la diversificación económica, porque los indígenas han podido redefinir sus actividades de subsistencia, poniendo más énfasis en los productos de mayor productividad, involucrándose en actividades asalariadas o generando fuentes alternativas de ingresos a través del rebusque. A pesar de esta variedad de recursos, la población continúa dependiendo mayoritariamente de los recursos naturales al interior de los resguardos. Esta situación paradójica, alta dependencia del medio natural e integración al mercado, está comenzando a restringir el acceso a los recursos y, por lo tanto, puede afectar el bienestar de la población ribereña.

En este contexto, el diseño de políticas públicas que orienten los procesos de integración económica, teniendo en cuenta las características ecológicas y culturales de la región, se constituye en una necesidad que no puede seguir siendo postergada. El futuro de la región y su gente, sus ecosistemas, y su diversidad biológica y cultural, dependerá de las acciones que emprendamos en el presente, pero para ello es necesario comprender la manera como se están gestando los procesos y las motivaciones que conducen a la población de los resguardos a orientar sus actividades cotidianas hacia el mercado. Este es un tema que no ha recibido la atención que se merece, ni en la academia ni en las instituciones, y mucho menos en las esferas donde se toman las decisiones políticas y económicas en la región y en el país.

Como punto final, es importante enfatizar en nuestra función, como investigadores y como Universidad, en la construcción de los procesos de la región, no sólo desde la perspectiva de la investigación sino también desde la aplicabilidad del conocimiento para la toma de decisiones y para la orientación de la política pública en el ámbito local. Se cuenta con una gran calidad de estudios científicos en materia biológica y social, pero sólo unos pocos pretenden contribuir a la formulación de políticas. La orientación aplicada de la investigación y la academia constituye un gran reto para universidades, docentes y profesionales en la región amazónica.

Bibliografía

Acosta L. 2001. "Los Sistemas de Producción de la etnia Ticuna del Resguardo de Puerto Nariño, sur del Trapecio Amazónico: Una aproxima-

ción socioeconómica." En *Cuadernos de desarrollo rural*, Nº 46, primer Semestre de 2001. Universidad Javeriana. Colombia.

Barbosa C. 2006. *El Desarrollo Propio en Macedonia: Una Mirada al Desarrollo Indígena en la Ribera Amazónica Colombiana.* Tesis de grado. Maestría en estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia. Leticia-Amazonas, Colombia.

Camacho H. 2004. "Impacto del poblamiento sobre los grupos Indígenas del Trapecio Amazónico Colombiano". En *Control Social y Coordinación: Un Camino hacia la sostenibilidad amazónica.* Caso maderas del trapecio Amazónico. UNIBIBLOS. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia.

Cavendish W., 1999. *Environmental resource use and the household accounts: Collection, cleaning, accounting, aggregation and headline results, a background guide for the 1993/94 dataset for Shindi Ward, Zimbabwe.* Mimeo, Imperial College, London.

CODEBA. 2006. *Sistema de información comunitaria del Trapecio Amazónico.*

Demmer J & Overman. 2001. *Indigenous Peoples Conservin The Rain Forest? The effect of Wealth and Markets on the Economic Behaviour of Tawahka Amerindians in Honduras.* Ed. Tropenbos Series, No. 19. Netherlands.

Dove R. 2006. "Indigenous People and Environmental Politics". *Annual Review of Anthropology.* 35: 191-208. [Downloaded from www.arjournals.annualreviews.org]

Duque *et al.* 1997. Limnología. En IGAC (ed.). *Zonificación ambiental para el plan modelo Colombo-Brasilero (Eje Apaporis-Tabatinga: PAT).* Editorial Linotipia. Santafé de Bogotá. pp: 71-134.

Durrance M. L. 2003a. *La naturaleza acuática en la vida social y cultural de los indígenas Ticuna del Municipio de Puerto Nariño, Amazonas.* Proyecto de Grado. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Antropología. Universidad de los Andes. Bogotá.

Durrance M. L. 2003b. *Pesca de consumo, cambios sociales y transformaciones en la composición de las capturas, artes y zonas de pesca en el Municipio de Puerto Nariño, Amazonas. Proyecto de Grado.* Facultad de Ciencias Biológicas. Departamento de Biología. Universidad de los Andes. Bogotá.

Franzen et al. 2007. "Effect of market access on sharing practices within two Huaorani communities". *Ecological Economics* 63: 776-785.

Gasché J,. Echeverri J, A,. 2004. "Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas". En *Control Social y Coordinación: Un camino hacia la sostenibilidad Amazónica.* Colombia.

Gobernación del Amazonas; 2007. *Plan de Desarrollo Departamental.*

Godoy *et al.* 1995, "The Effect of Income on the Extraction of Non-Timber Forest Products: Model, Hypothesis, and Preliminary Findings from the Sumu Indians of Nicaragua". *Human Ecology* 23(1): 29-52.

Godoy R. 2001. *Indians, Markets and Rain Forest. Theory, Methods and Analysis.* Columbia University Press. New York. USA.

Godoy *et al.* 2002. "Local financial benefits of rain forests: comparative evidence from Amerindian societies in Bolivia and Honduras". *Ecological Economics,* 40: 397-409.

Godoy *et al.* 2005. "The Effect of Market Economies on the Well-Being of Indigenous Peoples and on Their Use of Renewable Natural Resources" *Annual Review of Anthropology.* 34: 121-138. [Downloaded from www.arjournals.annualreviews.org]

Gómez D. 2006. *Construyendo Identidades Culturales Alimentarias: Una Visión Alternativa de la Seguridad Alimentaria.* Trabajo de grado para optar a Titulo de Sicóloga. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Gross *et al.* 1979. "Ecology and aculturation among the native people of Central Brasil". *Sciences New series.* 206 (4422): 1043-1055.

Hammond *et al.* 1995. "Modern Tikuna Swidden-Fallow management in the Colombian Amazon: Ecologically Integrating Market Strategies and Subsistence-Driven Economies". En *Human Ecology,* 23: 3. England.

Henrich J. 1997. "Market incorporation, Agricultural Chang and Sustainability Among the Machiguenga Indians of the Peruvian Amazon". En *Human Ecology,* 25(2): 319-351.

IGAC - Instituto Geográfico Agustín Codazzi. 1997. *Zonificación Ambiental para el Plan Modelo Colombo-Brasilero (Eje Apaporis-Tabatinga: PAT).* Ministerio de Hacienda y Crédito Público. Bogotá.

Lazo F. 2002. *Economías de Escala en los hogares y pobreza.* Tesis para optar el título de Magíster en Teoría y Política Económica de la Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá.

Lozano C. 2004. *Efecto de la acción humana sobre la frecuencia de uso de los salados por las dantas* (Tapirus Terrestris) *en el sureste del trapecio amazónico colombiano.* Tesis de grado. Maestría en estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia. Leticia-Amazonas, Colombia.

Lozano y Gómez. 2000. *Estudio cualitativo y cuantitativo de la cacería y del consumo de carne de monte por parte de las comunidades indígenas Ticuna, ubicadas en la zona sur del P.N.N. Amacayacu.* Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia. Universidad Nacional de Colombia Sede Bogotá, Colombia.

Nieto, J. 2006. *Mujeres de la Abundancia.* Tesis de grado. Maestría en estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia. Leticia-Amazonas, Colombia.

Ochoa, Zárate, Wood, 2006. *Puerto Nariño: El pueblo que se mira en el río. Retos al desarrollo sustentable en los municipios amazónicos.* Publicaciones ILSA. Bogotá. Colombia.

Riaño E,. 2003. *Organizando su espacio, construyendo su territorio. Transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano.* Leticia-Colombia. UN-IMANI.

Santos *et al.* 1997. "Tapirs, tractors and tapes: the changing economy and ecology of the Xavante Indians of Central Brasil". *Human Ecology* 25 (4): 545-566.

Sheil D. y Wunder S. 2002. "The value of tropical forest to local communities: complications, caveats and cautions". *Conservation Ecology* 6(2): 9 [http://www.consecol.org/vol6/iss2/art9].

Sierra *et al.* 1999. "Forest resource use change during early market integration in tropical rain forests: the Huaorani of upper Amazonia". *Ecological Economics* 3: 107-119.

Silva J & Chapetón M. 2005. *Determinación de la Canasta Usual Alimentos del Casco Urbano de Leticia, Departamento de Amazonas.* Bogotá. Trabajo de grado. Universidad Nacional de Colombia.

SINCHI. 2006. *Cultura culinaria de los pueblos indígenas del Amazonas.* Municipio de Leticia.

Trujillo C. 2007. "Efectos del mercado sobre las formas de uso de los recursos del bosque". Ponencia presentada en el IV Workshop del Programa de Economía Ambiental para América Latina y el Caribe. LACEEP. Italca. Chile. Septiembre, 2007.

Trujillo C. 2008. Selva y mercado: *Exploración cuantitativa del ingreso en hogares indígenas.* Tesis de grado para optar al título de Magíster en Estudios Amazónicos. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Leticia, Amazonas, Colombia. ctrujilloo@unal.edu.co.

Vukina *et al.* 1999. "Transition to Markets and the Environment: Effects of the Change in the Composition of Manufacturing Output". *Environment and Development Economics.* 4:4, pp. 582-98.

Wilkie y Godoy. 1995. "Trade, Indigenous Rain Forest Economies and Biological Diversity. Model Predictions and Directions for Research". En *Current Issues In Non-Timber Forest Products Research.* CIFOR.