



EL LLAMADO DEL JAGUAR

MARTIN VON
HILDEBRAND

MI VIDA EN EL AMAZONAS

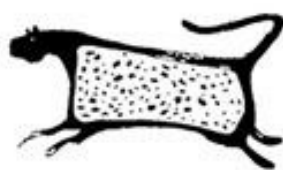
PRÓLOGO DE WADE DAVIS

DEBATE

Martin von Hildebrand

El llamado del jaguar

Mi vida en el Amazonas



DEBATE

Dedico este libro a mi gran amigo y maestro Roque Roldán, por haberme guiado a través del laberinto legal en la búsqueda de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana.

PRÓLOGO*

WADE DAVIS

En la década de 1970, el fervor misionero y un legado de brutalidad y explotación, que data de los terribles años del auge del caucho, habían llevado a los pueblos del noroeste de la Amazonia al borde de la extenuación cultural. En 1975, cuando visité por primera vez el Vaupés, y más tarde en 1977, cuando volví a pasar dos semanas en la abandonada misión católica de San Miguel, en el río Pirá Paraná, toda la región tenía un aire de tristeza y desamparo. La maloca barasano donde me hospedé era el hogar de solo una familia extendida. Ya no era posible encontrar ornamentos ceremoniales. Los rituales que durante mucho tiempo habían dado forma al deseo espiritual habían sido silenciados por la imposición de las misiones cristianas. Cuando le pregunté al capitán Rufino Vendaño, el líder de la pequeña comunidad, por qué su pueblo había tolerado la presencia de misioneros empeñados en destruir su cultura, respondió: “Porque prometieron hacernos humanos”.

Tras mi fugaz visita, regresé a Mitú resignado a lo inevitable: la cultura barasano parecía destinada a perecer, y este era un lamento común entre los antropólogos de la época. Dondequiera que íbamos, nos encontrábamos con lo que, suponíamos, eran mundos que desaparecían. *El llamado del jaguar*, la asombrosa historia de Martin von Hildebrand de una vida vivida en busca de la justicia, fundamentada en su profunda e incluso trascendente veneración de la selva, es un testimonio de lo equivocados que estábamos.

Como Martin ha demostrado a lo largo de toda una vida de curiosidad intelectual y activismo, el cambio no representa una amenaza para la cultura. La gente en todo el mundo siempre danza al son de nuevas posibilidades para la vida. Uno conserva la mermelada, diría Martin, pero no la cultura. Del mismo modo, la tecnología no es corrosiva en sí misma. Lo que sí representa una amenaza para la cultura es el poder. Las culturas no se desvanecen: fuerzas externas identificables y apabullantes, ya sean políticas, ideológicas o industriales, las impulsan hacia la desaparición. Esta es, en realidad, una observación optimista, ya que sugiere que si los seres humanos somos los agentes de la destrucción cultural, también podemos ser los facilitadores de la supervivencia cultural. Esta posibilidad de redención ha sido la inspiración de la vida de Martin.

Su familia llegó a Colombia en 1949, después de casi una década en los Estados Unidos, adonde habían arribado en 1940 como refugiados del nazismo. Su abuelo paterno había dirigido

una red clandestina de escape desde Marsella, arriesgando su vida para salvar familias judías. Sus parientes del lado materno habían muerto luchando por la independencia y la libertad de Irlanda. Las historias de la opresión británica lo impactaron en su infancia y la búsqueda universal de la justicia estaba engranada con su ADN desde la cuna.

Martin llegó a Colombia cuando era niño y hablaba varios idiomas con fluidez, pero no conocía ninguno como lengua materna; había vivido en muchas tierras, pero en cierto sentido no pertenecía a ninguna. De ahí su pasión por Colombia, donde encontró su vida. Su padre era un hombre de conocimiento, uno de los fundadores de la Universidad de los Andes. La divisa familiar era la academia.

En 1972, al regresar a Colombia después de sus estudios universitarios en el extranjero, Martin entró a formar parte de la esfera del gran antropólogo colombiano Gerardo Reichel-Dolmatoff. Al enterarse de los planes de Martin de conocer el mundo indígena, fue él mismo quien le aconsejó viajar por primera vez a la Amazonia y navegar en canoa por el río Pirá Paraná con la meta final de llegar a las comunidades tanimuka que viven a lo largo del río Apaporis. Reichel-Dolmatoff inmediatamente instó al joven antropólogo a hacerse quitar el apéndice como medida preventiva, cosa que Martin hizo con diligencia y en circunstancias no aptas para los débiles de corazón.

Después de pasar tres meses en la selva acompañado por un chamán tatuyo, en una de sus travesías, Martin se encontró con un anciano cubeo que había estado endeudado durante treinta y cinco años con un comerciante de caucho, todo por el precio de una máquina de coser de pedal. Invocando la indignación de Roger Casement, el patriota irlandés que expuso las atrocidades de la Casa Arana en el río Putumayo, Martin decidió apoyar a los indígenas para que ellos mismos negociaran su caucho con los brasileros.

Hacia el final de su primera estancia en la selva, Martin llegó a la tierra natal de los tanimukas, donde con el tiempo sería recibido como un hijo. Salió de ese encuentro inicial indignado por el abuso de los misioneros y los caucheros, y decidido a volver para acompañar a los indígenas a recuperar su cultura y el derecho ancestral sobre su territorio. De ahí en adelante se dedicó a comprender sus costumbres, experimentar la selva como lo hacían ellos y acoger su visión de la vida misma. El joven investigador encarnó el legado de la gran Ruth Benedict, quien fue estudiante de Franz Boas y amante de Margaret Mead, y quien declaró que el propósito mismo de la Antropología es hacer del mundo un lugar seguro para las diferencias humanas. Si Martin tenía un credo en su juventud, era la certeza de que cada cultura tenía algo que decir y que cada una merecía ser escuchada.

En 1986, el destino de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana (cincuenta y siete etnias en total que ocupan colectivamente un bosque selvático del tamaño de Francia) dio un giro milagroso. El entonces presidente Virgilio Barco conoció la historia de Martin y decidió, como escribió más tarde, “hacer algo por los indios”. Lo apoyó para implementar su visión al

designarlo como director de Asuntos Indígenas, lo cual fue una elección trascendental e histórica. En cuatro años extraordinarios, Martín hizo más que “algo”. Trabajando directamente con el presidente, sin duda para disgusto de muchos en la burocracia estatal, negoció con todas las partes interesadas, no solo en Bogotá, sino en todas las comunidades indígenas de la Amazonia colombiana. Fue un desafío difícil y sin precedentes que, en última instancia, resultó exitoso, en gran parte, debido a la tranquila determinación y paciencia de Martín y su profundo y sincero respeto por todos los involucrados en el proceso, en particular, por los líderes indígenas.

Antes de dejar el cargo y siguiendo el consejo de Martín, el presidente Barco se había propuesto reconocer no menos de ciento sesenta y dos territorios indígenas, estableciendo un sistema de resguardos que abarcaría unos 250 000 kilómetros cuadrados, un área un poco más grande que el Reino Unido, con títulos legales y derechos a la tierra que fueron consagrados formal y legalmente en la Constitución colombiana de 1991. Nada parecido, a tal escala, había sido hecho jamás por un Estado nacional.

En los años siguientes, mientras Colombia sufría los estragos de la guerra, el Gobierno le dio la espalda a la Amazonia debido a su preocupación por la crisis nacional. Un velo de aislamiento cayó sobre toda la región, detrás del cual, en el transcurso de una década, se desarrolló un renacimiento cultural sin precedentes en las Américas. Un viejo sueño de la Tierra resurgió.

En 2008 volví al Vaupés por invitación de Martín para hacer una película juntos para National Geographic. Después de sobrevolar todo el territorio de los makuna y barasano, delimitado por las grandes cataratas de Yuisi y Jirijirimo, el lejano macizo de Chiribiquete, aterrizamos al final del día en la pista de tierra de San Miguel, la misión católica que yo había visitado en 1977. Desde el aire, reconocí los campos, el enclave de la maloca y las arenas blancas a lo largo del río donde los niños y las mujeres se bañaban en las aguas negras del Pirá Paraná. Pero de resto, las cosas parecían muy diferentes.

En esa primera noche, cien o más personas se reunieron en la maloca; hombres engalanados con plumas para bailar, cantar y hacer uso de las plantas sagradas: la coca, el tabaco y el yagé. Los chamanes se apiñaban alrededor de totumos de comida espiritual, susurrando y cantando suavemente. Por primera vez, escuché el encantador sonido de las sagradas flautas del yuruparí, creadas por los ancestros en los albores de los tiempos. Condenados durante mucho tiempo por los sacerdotes católicos por considerarlos símbolos del diablo, estos instrumentos míticos habían sido destruidos y quemados durante los años de la misión. Que su sonido todavía estuviera aquí, inspirando a nuevas generaciones de barasanos, makunas, tatuyos y otros pueblos del río, sugería de forma muy potente que sus tradiciones culturales estaban absolutamente vivas. En los treinta años transcurridos desde mi primera visita, lo único que había desaparecido del río Pirá Paraná, como bromeó Martín, eran los misioneros.

Lo que el presidente Barco y Martín pusieron en marcha resuena hasta el día de hoy. Es una historia de supervivencia cultural, renacimiento y esperanza trascendente. La forma como esto

sucedió, al igual que lo que implica no solo para Colombia, sino para todo el mundo, es el tema central de este libro. Es una memoria porque nada de esto se habría desarrollado en ausencia de Martin von Hildebrand, una fuerza constante del bien durante estos últimos cincuenta años.

Lo que preocupa a Martin no es lo tradicional en oposición a lo moderno, sino los derechos de los pueblos libres a elegir los componentes de sus vidas. No tiene ningún interés en secuestrar a los pueblos indígenas en la selva, para congelarlos en el tiempo como si fuesen una suerte de especímenes de museo. Tras haber vivido y trabajado entre ellos durante casi cincuenta años, conoce a los tanimuka, yucuna, letuama y makuna como amigos y parientes; hombres y mujeres comunes, complejos e inspiradores, con todos los desafíos y contradicciones que se encuentran en cualquier comunidad, en cualquier parte del mundo. El objetivo de Martin siempre ha sido encontrar formas en que todas las culturas indígenas puedan beneficiarse de lo mejor de la modernidad —ya sea la ciencia, la medicina o la tecnología—, sin imposiciones, acorde con sus principios, y sin que ese relacionamiento implique la muerte de su cultura o su identidad.

Esto no es solo una cuestión de sentimiento. La cultura no es trivial. Las canciones que cantamos o incluso las oraciones que recitamos no son decoración ni artificio. Son un manto de consuelo que dan sentido a la vida. La cultura es un cuerpo de conocimiento que permite al individuo interpretar las infinitas sensaciones de la conciencia, encontrar significado y orden en un universo que en última instancia no tiene ni lo uno ni lo otro. La cultura condensa las leyes y tradiciones, los códigos morales y éticos que aíslan a un pueblo del corazón bárbaro que la historia sugiere que se encuentra justo debajo de la superficie de todas las sociedades humanas y, de hecho, de todos los seres humanos. La cultura por sí sola da forma a lo sagrado, permitiéndonos a todos abrazar la absoluta maravilla de ser humanos y estar vivos.

Este libro es la historia de la lucha de toda una vida de un hombre para proteger la selva del Amazonas y empoderar a quienes mejor la conocen. Los blancos, me dijo una vez Martin, ven con los ojos, pero los barasanos ven con la mente. Durante sus rituales, viajan tanto al amanecer del tiempo como al futuro, visitan cada lugar sagrado y rinden homenaje a cada criatura mientras celebran su visión cultural más profunda: la comprensión de que los animales y las plantas son solo personas en otra dimensión de la realidad. Ambos hacen eco de un pasado antiguo y señalan un camino a seguir, encarnando un modelo de cómo las sociedades humanas pueden vivir y prosperar en la cuenca del Amazonas sin arrasar la selva.

Martin von Hildebrand es mi amigo desde hace casi cincuenta años. Nadie podría estar más contento de saber que por fin ha encontrado su voz, superando una reticencia nacida de la humildad, dispuesto por fin a compartir una historia que seguramente enorgullecerá a todos los colombianos. En mi opinión, él es, y siempre ha sido, un tesoro nacional.

* Traducción de Paula Silva



PREFACIO

Escribo este libro impulsado por jóvenes indígenas colombianos de la región amazónica que quieren conocer cómo viví el proceso de transformación cultural y ambiental de este rincón del planeta, desde el tiempo de sus abuelos. Lo escribo también pensando en mis hijos, nietos y amigos, así como en aquellas personas interesadas en comprender un periodo histórico de más de cinco décadas durante el cual los indígenas pasaron de ser esclavos de otros a dueños de su destino y se convirtieron en una referencia mundial de la conservación de la selva tropical, un factor fundamental en la respuesta planetaria ante la emergencia ambiental que estamos viviendo.

En 1972, cuando entré por primera vez a la selva amazónica, los indígenas aún vivían explotados por el sistema de endeude de los patrones caucheros, los niños eran llevados a la fuerza a los internados dirigidos por misioneros capuchinos donde les enseñaban a no ser indígenas y donde no se les reconocía como seres humanos —y por lo tanto sus derechos humanos eran inexistentes—. Sus territorios —que habitaban desde tiempos inmemoriales— eran campos abiertos a la explotación de los comerciantes de caucho, de pieles, de madera y de oro.

Hoy en día, medio siglo más tarde, las comunidades indígenas son dueñas de manera colectiva e inalienable de 26 millones de hectáreas de selva ininterrumpida, sus derechos como pueblos están reconocidos en la Constitución Nacional de 1991, manejan sus territorios de acuerdo con sus usos y costumbres, y sus gobiernos locales son reconocidos como entidades públicas, lo que ha significado que puedan concertar y coordinar el desarrollo regional con distintos sectores y agencias gubernamentales.

He tenido el privilegio de acompañar este proceso como actor de primera línea desde el comienzo hasta hoy.

Muchas veces me he preguntado por qué dediqué mi vida a esta causa. ¿Fue por mi espíritu aventurero y mi amor por los cuentos y los mitos? ¿Acaso tiene que ver con mi herencia irlandesa, proclive a luchar por el derecho de la patria de mi madre a ser libre, a tener una cultura y un territorio? ¿O a una inspiración que provino de las incontables horas y días que compartí

con los indígenas? ¿O tal vez fui un instrumento inconsciente de los chamanes que, conectados con los espíritus de la selva, me utilizaron —tanto a mí como a otros— para lograr recuperar sus espacios de vida con la naturaleza, liberándose del yugo de los caucheros que los venían esclavizando desde el tiempo de sus abuelos? Todas estas respuestas son válidas y no se excluyen mutuamente.

También les debo esta persistencia a todos aquellos que caminaron a mi lado. Gracias a sus pensamientos y acciones compartidas, se abrieron puertas importantes que permitieron muchos logros a favor de las comunidades indígenas y de la selva, además de traer mucha felicidad en mi vida.

Entender las culturas indígenas del noroeste de la Amazonia no fue para mí nada sencillo. He pasado mucho tiempo codeándome con ellas, gracias a la confianza que he construido con compañeros y compañeras indígenas y al hecho de defender juntos una agenda descolonizadora. Con todo, solo me he asomado al umbral de su cultura y lo he hecho fundamentalmente a través de sus mitologías y de entender cómo gobiernan sus territorios. Todo lo que puedo contar es aquello que he entendido e interpretado de mis experiencias con ellos. Ellos muy amablemente me dicen que los he comprendido, que sí sé. Entonces me pregunto: ¿Qué significa para ellos “saber”? Porque reconozco que es muy poco lo que sé de su cultura. Yo creo que para ellos el saber no es lo que los académicos entienden por conocimiento. Más bien tiene que ver con pensar, con ver algo importante para el bienestar de la comunidad, ejecutarlo y lograr los resultados deseados. Y todo esto depende, en gran parte, de la intuición, la escucha, la paciencia y la constancia. De avanzar en el momento oportuno y mantener los mismos propósitos.

Supongo que ellos dicen que sé por lo que hemos logrado juntos; esto es, obtener el reconocimiento de sus territorios y protegerlos, fortalecer sus gobiernos propios, conquistar espacios efectivos de diálogo con el gobierno y lograr el respeto de los grupos armados. Pese a esas conquistas, ellos siguen “arreglando” y “curando” su mundo, después de todas esas generaciones de esclavitud y violencia.

Siento que ha llegado el momento de hilar mis propios pensamientos, así sean, como lo he manifestado, una construcción inspirada por los chamanes del Mirití y del Apaporis desde sus banquitos de poder. Sea o no un intérprete o un instrumento de esos hombres sabios, en cualquier caso serán mis propias memorias las que quiero exponer, así en ocasiones sean intermitentes e inciertas. Por eso aclaro que este libro no se asemeja a un informe técnico o a un estudio objetivo sino a la exposición de una experiencia vivida.

Espero que el lector interesado en el pasado, el presente y el futuro de la región amazónica vaya más allá de lo que le voy a contar y elabore su propia versión de la trayectoria histórica de este proceso que involucró las fantasías y los deseos de muchísima gente.

Al proponerme hacer esta larga retrospectiva, he divagado tratando de establecer cuándo el destino dio un giro, cuándo por influencia de algún dios, una suerte inesperada o una opción

escogida libremente —no importa determinar cuál—, mi vida cambió para siempre. Con esto en mente e inspirado en los dramas literarios, quiero empezar mi relato a la manera de un diario, evocando ese lejano momento cuando, a la edad de veintinueve años, viajé por primera vez en una estrecha canoa de madera por un río remoto en la mitad de una selva incommensurable y virgen, en busca de una tribu indígena de la que muy pocas personas habían oído hablar.

I
DIARIO DE LA PRIMERA VEZ



¿TIENE APÉNDICE? ¡SÁQUESELO!

6 de septiembre de 1972

—¡Reme, reme!

Con ese grito en pésimo español, entiendo que el viejo chamán que viene atrás de la canoa de timonero está de mal humor. Yo también vengo incómodo, sentado en el banco de proa, tratando de ignorar mi tremendo cansancio. Me duelen las piernas, la cintura, la espalda y los hombros, pero, al fin y al cabo, soy un poco testarudo. Prefiero resistir hasta la tarde, con tal de poder tenderme de nuevo en mi hamaca.

Remo despacio y miro con curiosidad a lado y lado para intentar distinguir formas en el follaje, cada ruido de animal grande en la orilla, cada canto y aleteo sobre el dosel del bosque milenario. Llevo un mes lejos de mi hogar, no puedo echar marcha atrás y sigo internándome en la espesura con rumbo incierto. Dado que ninguno de los dos domina el idioma del otro, el viejo y yo nos hemos entendido, más que nada, a punta de gestos y a partir de nuestras intuiciones. Las palabras han sido escasas, yendo a lo esencial.

—¡Pase cigarrillo! —me ordena el chamán y yo le obedezco sin chistar.

El río que navegamos es el Pirá Paraná, en el nororiente amazónico, a más de seiscientos kilómetros de Bogotá. El chamán es el viejo Santiago Barreto —del pueblo indígena tatuyo—, que, me han dicho, tiene un conocimiento cabal y profundo de la naturaleza y, más importante aún en este momento, sabe dónde queda el destino que he determinado vagamente. De mí, puedo decir que el deseo que me impulsa se explica por la combinación perfecta de tres elementos: curiosidad antropológica, sed de aventuras y energía física que solo se tiene a cierta edad.

Llevo cuatro semanas viajando por caños y trochas en dirección al río Apaporis en busca de los tanimukas, una tribu indígena desconocida para el mundo de la investigación etnográfica. A principios del siglo XX, el explorador alemán Theodor Koch-Grünberg llegó al Apaporis y un grupo de yahúnas le contaron que a dos días de viaje río arriba, en el afluente que él anotó como *Boopäyacá*, había ocho malocas de opáinas, llamados en lengua geral *tanimbóka-tapuyo*, “gente-ceniza”. Desafortunadamente, nunca dio con ellos. Décadas después, el etnobotánico Richard Evans Schultes afirmó que él sí había tenido contacto con los tanimukas, mientras exploraba la inmensa selva sin caminos en busca de la preciada Hevea, fuente del caucho. Años más tarde, Schultes le refirió esto al antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, detallando incluso la costumbre tanimuka de construir enormes malocas de forma circular y techo abovedado, además de compartir indignado los testimonios que recogió sobre las atrocidades que habían cometido los caucheros contra este grupo humano. Sin embargo, y pese a haber efectuado el primer

sobrevuelo de la zona en 1952 a bordo de un viejo hidroavión Catalina, Reichel-Dolmatoff nunca tuvo contacto con los tanimukas. Y ahora, yo me encuentro en busca de una tribu a la que prácticamente, según me han dicho, un solo occidental ha visto con sus propios ojos, en una región que, para los fuereños, es una verdadera tierra ignota.

Cada golpe de remo es una prueba de mi fuerza de voluntad. Intento olvidar el cansancio porque todavía faltan muchas horas para que el chamán decida bajarse de la canoa a descansar. Entonces, me entretengo reconstruyendo el itinerario de esta aventura, apoyado en un diario que estoy escribiendo cada vez que puedo, y pienso que todo esto —el cansancio que me invade, el chamán malhumorado, la canoa incómoda y mi viaje con destino incierto— empezó con una visita al viejo Gerardo Reichel-Dolmatoff.



A finales de junio de 1972, me encontraba de visita en Bogotá. Tras estudiar Sociología y Arqueología en la Universidad Nacional de Dublín, había conseguido un puesto de docente en la Universidad de Piura, en el Perú. Intuyendo que eso no duraría mucho, aproveché mi estadía en la capital de Colombia para conseguir una cita con Gerardo Reichel-Dolmatoff y discutir con él mi intención de trabajar con indígenas.

Según mi criterio, él y su señora, Alicia Dussán, son los principales antropólogos y arqueólogos que ha tenido el país. Para mi fortuna, los había conocido antes de salir del bachillerato, gracias al consejo, inesperadamente atinado, que me dio el profesor de filosofía en el Liceo Francés al enterarse de lo que quería estudiar en la universidad:

—Mire, Martin, si usted estudia filosofía va a terminar viviendo en las nubes y le tocará aprender latín y griego —me dijo muy serio—. No creo que esa disciplina tenga sentido ni que se acomode a su carácter. Mejor estudie Antropología, que es una especie de filosofía, pero más aterrizada. Aproveche que el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff y su esposa Alicia Dussán están montando el Departamento de Antropología en la Universidad de los Andes.

Así, terminé por seguir durante un semestre los cursos que dictaron los esposos Reichel-Dolmatoff, convenientemente a la vuelta de la casa donde me crie. Mi familia terminó ahí porque Mario Laserna, al fundar la institución, invitó a mi padre a colaborarle como Secretario General. Así que en 1949 migramos a Colombia desde Estados Unidos, donde vivíamos desde 1940 en condición de refugiados políticos del régimen nazi, y nos mudamos literalmente a la Universidad de los Andes.

Para 1972, entonces, mi relación con el profesor austriaco era de vieja data. Por eso me pareció significativo, siendo él un hombre tan distante y seco, que saliera a la calle a recibirme mientras yo le ponía una pesada cadena, para prevenir cualquier robo, al timón del *jeep* que me

había prestado mi cuñado.

—El *jeep* nace libre y la sociedad lo encadena —me dijo sonriente.

A pesar de estar en su hogar, vestía impecablemente. Corbata, zapatos elegantes, *blazer* oscuro y el pelo blanco engominado echado hacia atrás, como si estuviera a punto de asistir a alguna importante reunión. El contraste conmigo no podía ser mayor: bluyines desteñidos, zapatos tenis y pelo largo, al mejor estilo de los jóvenes franceses de Mayo del 68.



La familia en la casa en la Universidad de los Andes, 1953.

En su oficina, el profesor me hizo sentar en un sillón frente a su escritorio y de inmediato se puso a teclear en una pesada máquina de escribir. Tac, tac tac. El viejo austriaco tecleaba sin detenerse un instante para enmendar un error o buscar una letra en el teclado. Aunque yo había llegado tranquilo con un objetivo claro en la mente, la situación era intimidante. Reichel-Dolmatoff era una referencia por sus investigaciones etnográficas y arqueológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta, además de su cercanía con los koguis. Su oficina develaba la estatura del personaje ante el cual me encontraba: reconocimientos y premios nacionales e internacionales cuidadosamente enmarcados, máscaras de origen desconocido para mí y fotografías de personajes importantes, entre ellos Claude Lévi-Strauss, el célebre antropólogo y padre del estructuralismo francés.

Por fin, el profesor terminó de golpear vertiginosamente el teclado y, sin más, me entregó una tarjeta con un título en inglés: *Notes and Queries in Anthropology*.

— Lo consulta. Prepara y organiza bien el viaje. Yo lo oriento, a condición de que siga mis consejos.

—Por supuesto. Aunque todavía no tengo claro a dónde voy.

Sin decir palabra, Reichel-Dolmatoff desplegó un mapa sobre la mesa y señaló con precisión un punto, como si ya lo hubiera pensado desde hacía tiempo.

—Su destino es el río Popeyacá, afluente del río Apaporis. Sobre la margen derecha, arriba de las bocas del Pirá Paraná hay varios poblados tanimukas. ¿Con qué recursos va a financiar el viaje?

La pregunta era obvia, pero no supe qué contestar. No podía pensar, ni respirar. Tal era mi emoción. Yo había venido a hablar con el profesor sobre mi idea de ir a conocer indígenas y ahora veía un mapa de la Amazonia con una cantidad de ríos y el dedo del antropólogo marcando mi destino. No me di cuenta de cuándo tomó el teléfono. Solo escuché que decía:

—Doctor Correal, le habla el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff. Tengo enfrente mío a Martin von Hildebrand, hijo del profesor Franz von Hildebrand, vinculado a la Universidad de los Andes. Martin se graduó en Europa. Es un joven entusiasta y puede ser de gran ayuda. ¿Es posible que el Instituto Colombiano de Antropología lo contrate?

Yo no podía escuchar la conversación del otro lado de la línea, pero adivinaba que a Gonzalo Correal, director del ICAN (Instituto Colombiano de Antropología), le complacía la idea.

—Además —prosiguió Reichel-Dolmatoff mirándome fijamente—, ya hemos convenido con Martin que su objetivo es proporcionarnos información de primera mano sobre los tanimukas y dirimir de una vez por todas si siguen los patrones culturales de los tukanos oriental, de los arawaks o de los caribes.

Volteé a mirar por la ventana haciéndome el desentendido, tratando de no poner en evidencia mi total falta de comprensión sobre el asunto. Yo no tenía ni idea de esas cuestiones especializadas de etnografía comparada. No había leído todavía los textos que Reichel-Dolmatoff y su esposa Alicia Dussán habían escrito unos años antes, señalando la necesidad de realizar etnografías de urgencia entre diferentes grupos indígenas del país, vistas las amenazas inminentes de su extinción física y cultural.

Una vez terminada la llamada, el profesor me recomendó una lista de títulos especializados, algunos recién publicados, que a duras penas pude anotar. Y para asuntos más prácticos me aconsejó consultar frecuentemente el *Handbook of South American Indians*. Desde entonces, empecé a intuir que lo mío no era la academia sino el terreno, pero no me podía oponer al papel de mentor que ejercía Reichel-Dolmatoff, ni a lo que prescribía acerca de los alcances y propósitos de mi viaje. Todo lo contrario, era un verdadero privilegio tener semejante cercanía con uno de los antropólogos más prestigiosos de Sudamérica, así sus instrucciones fuesen un tanto excesivas.

—Martin, ¿usted tiene apéndice?

—Creo que sí —le contesté sonriendo, pensando en un improbable gesto de humor del profesor austríaco.

—¡Pues sáqueselo! —dijo enfatizando lentamente la última palabra en su acento extranjero—.

Una apendicitis en la selva y se muere.

Salí de la casa del profesor y la cabeza me daba vueltas. “¿En qué momento me metí en todo esto, para la Amazonia, los tanimukas, el Instituto de Antropología?”.

Esa tarde me fui a tomar té con doña Cecilia Gómez Osorio, una amiga de la familia. Yo la impresionaba con mis historias y le dije que me iba próximamente a la selva. Para terminar de alardear le dije con falsa convicción:

—Y ahora me toca ir a sacarme el apéndice porque si padezco una apendicitis por allá, me muero.

Al otro día sonó el teléfono de mi casa y una voz desconocida me dijo:

—Le habla el doctor Silvano Alvarado de la Clínica de Marly. Me contó la señora Cecilia que usted se va para la selva y tiene que sacarse el apéndice. Mañana mismo lo espero. Ya reservé el quirófano y no le voy a cobrar nada.

—Gracias, allá llego —le contesté desconcertado, pero no le podía quedar mal a doña Cecilia.

Así pues, todo lo que llevé y no llevé para el viaje —como mi apéndice— fue por consejo de mi mentor. Además de la escopeta de un cañón calibre 16 con buena munición comprada en Indumil, conseguí hachas, machetes, carpa y hamaca “impermeables”. No empaqué brújula, termómetro o altímetro como los naturalistas del siglo XIX, porque no tenía interés en recopilar descripciones meteorológicas, posiciones termométricas ni datos geográficos. Con practicar etnografía tenía más que suficiente y para eso disponía de una cámara réflex Rolleicord formato 6x6, apenas suficiente para un aficionado medio como yo, una Leica de 35 milímetros y una grabadora Uher de cinta de carrete abierto. Con estos aparatos pretendía recoger información cultural y testimonios orales de mis posibles informantes, si es que los encontraba. Además de algunos libros y del manual *Notes and Queries*, que leí todas las noches en preparación, llevaba una docena de cuadernos y muchos lápices. “Nada de tinta”, porque según el profesor era muy probable que los cuadernos se mojaran. Precavido por Reichel-Dolmatoff, también compré varios cirios de iglesia cortados en trozos para poder tomar apuntes en las noches.

Tan importantes como estas herramientas etnográficas son las medicinas y los remedios para atender cualquier emergencia. Buscapina para el dolor de abdomen, Piperazina para las lombrices, Aralen para la malaria, suero antiofídico, antibiótico de amplio espectro, gasa, esparadrapo, mercurio cromo, repelente de insectos y calzas eléctricas para los dolores de muela.

Si en algo me asemejaba a los viajeros europeos del siglo pasado, es en su estrategia de relacionamiento. Y para eso llevaba, cuidadosamente empacados en bolsas plásticas, cigarrillos, nailon, anzuelos, pilas, ropa y mucha chaquira blanca, que el profesor me recomendó comprar en Bogotá. La verdad, en esto nos parecemos todos, viajeros antiguos, etnógrafos modernos, curas evangelizadores o hábiles comerciantes: los regalos y su intercambio son claves para empezar bien cualquier relación.

Todo ese equipaje lo acomodé cuidadosamente repartido en tres baúles de madera delgada y

hojalata, pintados de colores brillantes, con una cinta roja de metal y un candado, comprados en el pasaje Rivas de Bogotá, y que los bogotanos de la élite llamaban “baúles de sirvienta”.

Tras esa minuciosa planeación, siempre de la mano del profesor y su esposa Alicia, y habiendo firmado mi primer contrato de investigador con el Instituto Colombiano de Antropología, salí de Bogotá el 26 de julio de 1972.



Mi primera etapa fue en Villavicencio. Por consejo de Reichel-Dolmatoff, debía inscribirme en un curso de primeros auxilios. De manera que llegué a donde el doctor Suescún, el director del hospital, y le expliqué los motivos de mi viaje y mi proyecto de seguir camino al Amazonas. Me advirtió que el curso de primeros auxilios no me iba a servir de mucho y me recomendó, en cambio, que asistiera durante un mes al turno nocturno de Urgencias. Me convenció de que era la mejor forma de aprender los procedimientos básicos para defenderme en la selva.

La tarde siguiente, un médico me recibió amablemente y me entregó una bata blanca. “El hábito no hace al monje”, pensé angustiado. Menos de una hora después, nos llamaron a la sala de operaciones. En la camilla había un hombre mordido en el talón por un marrano.

—Lo vamos a limpiar y a suturar —me dijo el doctor—. Tome esta xilocaína para la anestesia local.

Me indicó cómo se colocaba. Luego me mostró los demás implementos para desinfectar y el cátgut para suturar. Yo estaba esperando que él comenzara la operación, pero, sorprendentemente, me dijo:

—Siga, doctor, encárguese del paciente.

Lo vi salir del cuarto. Haciendo un esfuerzo para no mostrarme nervioso, le ordené a la enfermera:

—Para desinfectar, por favor.

Ella muy seria me pasó lo necesario. Limpié alrededor de la herida y le pedí la xilocaína. Inmediatamente me alcanzó la jeringa que ya tenía preparada.

—El cátgut, por favor.

Me pasó entonces una aguja como un anzuelo con nailon. Procedí a coser preguntándole al paciente si le dolía.

—No, doctor.

Rematé con un nudo doble. Me despedí del paciente y de la enfermera. Una hora después me encontré con el médico.

—¿Cómo le fue?

—No sé. Hice lo que usted me dijo de la mejor manera.

—Bueno, si no le quedó bien, mañana vuelve el paciente.

Nunca más supe de él.

El listado completo de mi experiencia como asistente en Urgencias durante casi un mes, de las seis de la noche a las seis de la mañana, se puede resumir así: amputación de un dedo, dos raspados de matriz, un parto con un feto muerto, una cesárea con feto muerto, una fractura de pierna, varias extracciones de uña, varios casos de deshidratación y una crisis de asma. En este breve periodo, aprendí destrezas vitales para mi viaje a la selva amazónica como coger venas, hacer suturas, atender partos, poner inyecciones, tratar la malaria, la picadura de culebra, los parásitos y la conjuntivitis, qué hacer en casos de deshidratación o gastroenteritis, qué vacuna poner si el diagnóstico es difteria, cómo atacar los hongos y cómo curar las úlceras dérmicas y las pequeñas infecciones. Me quedó la preocupación de cómo evitar contagiarme de tuberculosis al tomar chicha de un recipiente contaminado por salivas ajenas e inciertas. Los médicos decían que entre los indígenas había mucha tuberculosis.



El 22 de agosto llegué a las seis y media al aeropuerto Vanguardia. Iba a volar finalmente a Mitú. La pista estaba mojada y brillaba como la piel de una anaconda. El viejo DC-3 de carga, repleto de cerveza y gasolina, despegó con pereza. Ni el ruido ensordecedor de los dos motores de hélice, ni el zarandeo intermitente de la máquina, ni el frío causado por el viento que se colaba por ventanas y puertas, amilanaron mi euforia de estar, por fin, cumpliendo el sueño de conocer la selva amazónica.

Quinientos kilómetros y tres horas después, aterricé emocionado en la capital de Vaupés. Por recomendación de Reichel-Dolmatoff, ya sabía que la mejor posada era el hotel La Maloca. El dueño, el señor Tito Vargas, se acordaba de todos los extranjeros que habían pasado por aquí antes que yo. No solo me habló del propio Reichel-Dolmatoff, sino de unos jóvenes investigadores apoyados por él, en su mayoría estudiantes de doctorado de las universidades de Cambridge, La Sorbona y Stanford. Con semejantes antecesores, no pude convencerlo de que me rebajara los treinta pesos diarios de la dormida y los 10 de cada comida.

Dejé mi equipaje en el hotel y salí en busca de monseñor Belarmino Correa, prefecto apostólico de Mitú, un hombre de gran influencia en la región y dueño de los transportes locales que me podía ser de utilidad. Monseñor conocía todos los internados de la región y yo seguramente terminaría por pedir posada en algunos de ellos. Caminé hacia la Prefectura Apostólica, donde supuse que estaba, pero lo encontré subiendo la vía polvorienta en una bicicleta, con su traje inconfundible de jerarca de la iglesia, en manga corta. No esperaba que fuera casi tan joven como yo, ni que montara en bicicleta. Su amabilidad me hizo dudar de las

advertencias que había recibido respecto a los monseñores, que parecían amables, pero, en realidad, eran hipócritas y tenían diversas maneras de deshacerse de sus enemigos.

—Lo invito a tomar una limonada —dijo, señalando una casa de dos pisos en el marco de la plaza principal, enfrente de la Prefectura.

Nos sentamos en el balcón, desde donde se podían contemplar el río y el pueblo expuesto al sol canicular del mediodía. Empezamos a conversar sobre la situación de los pueblos indígenas y yo le expliqué los motivos de mi viaje. Me miró con cierta condescendencia y superioridad moral.

—Los indígenas ya están dejando sus costumbres, se están civilizando. Los que están bajo nuestro dominio eclesiástico van a los internados y son respetuosos de nuestros valores. Visten como todo el mundo, la mayoría están bautizados, son buenos cristianos y amantes de la Iglesia.

Oyéndolo hablar, recordé las agudas críticas de Reichel-Dolmatoff a las relaciones de contacto entre blancos e indios. Equiparaba al colonizador, al administrador y al misionero, dado su común desprecio a los valores autóctonos de las culturas indígenas. Para él, ninguno de ellos había sido capaz de reemplazar verdaderamente esos valores por los propios de la civilización occidental.

—Puedo decirle que los indígenas que han prestado servicio militar y que han recibido nuestra educación redentora están por encima de los otros —continuó monseñor en tono suave—. Aquí tenemos un internado con doce profesores y cerca de cuatrocientos jóvenes indígenas haciendo los cursos de elemental. Muchos de ellos saldrán al colegio y otros al SENA, donde aprenderán agricultura, ganadería, o a manejar motores fuera de borda. Otros optarán por regresar a sus tribus y se convertirán en catequistas y alfabetizadores de la región, todo gracias a nuestra dedicación.

La humedad era asfixiante. Mi vaso de limonada iba por la mitad, mientras que el de monseñor estaba casi lleno.

—Los antropólogos siempre nos hemos declarado defensores de la cultura propia de los pueblos indígenas y hemos considerado negativas y destructivas las relaciones que el mundo exterior les había impuesto —le dije con cortesía.

Él sonrió con desgano mientras continué diciéndole que los estudiosos del tema consideraban una verdadera tragedia humana lo que había ocurrido con los indígenas americanos, pues se los había privado de toda dignidad, proletarizado, degradado y condenado, lo que es peor, a un vacío espiritual además de un caos material.

—Los indígenas no necesitan de nuestra compasión. Necesitan vincularse al desarrollo de la nación. Esta región, en particular, necesita vías de comunicación, progreso tecnológico, salud y bienestar —continuó en tono benevolente.

Para desviar el sermón le pregunté cuál era la mejor forma de llegar a donde los tanimukas.

—Los antropólogos y los turistas noveleros poco tienen que observar de exótico o de atrasado

en ellos —dijo monseñor cambiando bruscamente el acento—. Aquí todos están satisfechos con nuestra misión de traerles la palabra de Dios a estos hombres elementales.

Me imaginé a Reichel-Dolmatoff sentado en mi puesto respondiendo a esta argumentación: “Calificar de primitivo al indio es deshonrarlo. Aunque hayan evolucionado al margen de nuestra tecnología, eso no significa que no hayan desarrollado a través del tiempo un conocimiento sofisticado del ser humano y de su relación con el entorno natural”.

Monseñor me criticó diciendo que los antropólogos íbamos a contracorriente de la historia que era la integración, la civilización y la evangelización indígena.

—Muchas veces es necesario sacrificar una generación de indígenas para que la siguiente sea civilizada —dijo en tono definitivo el representante de la Iglesia católica.

El último sorbo de limonada me supo agrio, lo que me dio el impulso para despedirme. Monseñor me dijo que iba a estar atento para favorecerme en lo que estuviera a su alcance. Cuando pisé el último escalón ya había tomado la decisión rotunda de no pedirle ningún apoyo. No iba a dejar que me controlara con sus favores.

Al otro día pasé horas buscando una lancha para el viaje, infructuosamente. Agotado, contemplé por un largo rato el ancho río Vaupés, especialmente bello al atardecer, y confié en que muy pronto iba a estar remontando esa corriente apacible, que ahora mismo me llevaba por el camino del recuerdo.

¿De dónde proviene mi interés por el mundo indígena? Mi curiosidad por ese universo radicalmente diferente al nuestro se desarrolló muy temprano en mi vida por caminos no académicos. Tengo el recuerdo adolescente de días soleados recorriendo trochas polvorientas en la inmensa llanura oriental de Colombia. La camioneta Willys que nos llevaba a Guarapito, la finca de mis padres en San Martín, de vez en cuando se detenía y recogía a un grupo de seres sonrientes, muy pobremente vestidos o en ocasiones semidesnudos, con arcos de flechas terciados a sus espaldas. Su algarabía me contagiaba y no entendía cómo había personas de la región que aseguraban que estos guahíbos no eran gente sino animales. Cada vez que alguien me aconsejaba evitar a “esos indios”, más ganas me daban de conocerlos. Una vez, me acerqué a un rancho indígena y observé con mucho interés cómo preparaban casabe. Escuché sus cantos y cometí el error involuntario de quebrar un arco al pedirlo prestado y jalar con mucha fuerza. Si bien nunca logré un acercamiento profundo con ningún guahíbo, puedo decir que ellos siempre me recibieron amablemente en mis visitas ocasionales. Me indignaba el desprecio que tenían muchos finqueros y vaqueros por estos hombres y mujeres. En ese entonces, solían perseguirlos a caballo por la sabana y, como se supo por las masacres de Planas y La Rubiera, aún se llevaba a cabo la práctica criminal de cazarlos. Todavía resuena en mí la absurda frase del abogado Pedraza que defendió a los colonos asesinos de la finca La Rubiera, difundida por el periódico *El Espectador* en 1968: “Matar indios no es delito, sino una costumbre ancestral de los llaneros para defender las reses de los indígenas que las cazan, al igual que hacen con venados y dantas”.

La luz tenue y rojiza del atardecer que se reflejaba en las aguas del Vaupés disipó mis recuerdos, a la vez sombríos y felices, de esas épocas de Guarapito.

Para la tarde siguiente, había encontrado cómo proseguir mi viaje. Escuché hablar de un lanchero de nombre Efrén que tenía un bote con motor de 30 caballos —capaz de llevar mis tres pesados baúles— y cobraba de acuerdo a la gasolina que se gastara en el viaje. Lo encontré y cerramos el negocio tomando cerveza en una tienda. Yo llevaría de guía a Ramón Barreto, el informante tatuyo del antropólogo Patrice Bidou, a quien yo había conocido alguna vez en Bogotá, y el gasto de transporte lo compartiría con Ted, un psicólogo norteamericano. Remontaríamos el caño Ti y de ahí al Pirá Paraná donde los tatuyos. Me tranquilizaba que Ramón nos acompañara, pues encontraba un compañero fiable que me iba a guiar selva adentro.

Zarpamos a las siete de la mañana.

Nos tomó dos días remontar el río hasta la bocana del caño Ti y, al caer la segunda tarde, atracamos en un pequeño caserío de indígenas carapanas. El jefe —llamado “capitán” entre los indígenas de esta región amazónica— nos ignoró por completo y la gente no quiso hablar con nosotros. Parecía que solo se interesaban cuando veían que podían conseguir algo. Era mi primer encuentro con indígenas selva adentro y me sentí desalentado.

Amaneció y confirmé que era domingo porque en la capilla del caserío estaban llamando a misa. El padre pronunció un sermón larguísimo. Argumentó que Cristo no vino al mundo a contradecir a los antiguos y que es deber de todos conocer sus enseñanzas, pero también escuchar la palabra del Salvador, pues es ella la que nos permitirá defendernos en esta vida y acceder a la vida eterna. Después habló de la pequeña extensión de tierra cultivada que los indígenas denominan chagra. Dijo que estaba muy descuidada y era urgente sembrar más yuca para que la misión de Mitú pudiera alimentar a los niños del internado, pues la tierra allá se había cansado.

Al finalizar la misa, el padre advirtió a los adultos que tenían que aprender más y prepararse durante un año para bautizar a sus hijos. Sabía que a los viejos les gustaba que se le diera importancia a la cultura y a la tradición. Más que nada, sabía que a la comunidad venía un misionero evangélico del Instituto Lingüístico de Verano que predicaba lo contrario.

Por primera vez desde que salí de Bogotá tomé mi cuaderno de notas. La poca información etnográfica que pude recopilar es que los carapanas pueden casarse con cualquier miembro de otro grupo. También me quedó claro que no querían a los tatuyos, pues estos hace mucho tiempo les robaron objetos ancestrales. Una hija del capitán incluso huyó a la selva cuando supo que la iban a casar con un tatuyo. Pregunté por antiguos mitos carapanas y me respondieron que solamente el *payé* o chamán de la comunidad conocía algunos pocos.

También hice mi primer dibujo de una *maloca*, la vivienda tradicional indígena. Era enorme, 22 metros de largo y 12 de ancho, con paredes de palma trenzada y techo de hoja de palma.

Visto que el caño era demasiado estrecho para nuestra embarcación, acordamos con los

carapanas que dos muchachos nos remaran en una canoa hasta las cabeceras del caño Ti. Ramón propuso pagarle setenta pesos a cada uno, más cigarrillos y anzuelos si nos pasaban al otro lado del varadero. Me decepcioné al escuchar a los carapanas cobrándonos además por las fotos que Ted y yo les habíamos tomado durante la visita. Según ellos, después íbamos a vender esas fotos a buen precio.

Nuevamente, zarpamos.

Ramón viajaba con la carga de Ted en un *potrillo* —una canoa muy estrecha, hecha de un solo tronco, donde apenas cabe una persona y basta un movimiento brusco para que se inunde—. El estadounidense y yo viajamos en la embarcación más grande con los remeros, que remaban por turnos, diez veces cada uno, y luego descansaban hasta que la canoa se detenía. Decidimos con Ted coger los remos en esos momentos de pasividad, a pesar de que era muy incómodo remar en la mitad de la embarcación, y así nos rindió un poco más. Pero ni Ted ni yo teníamos experiencia en andar en una embarcación tan estrecha. Al pasar por las ramas más bajas de la orilla nos agachábamos con cuidado, pero la canoa se bamboleaba con riesgo de volcarse. Decidí quitarme las botas al recordar otro consejo de Reichel-Dolmatoff:

—Si está en una canoa, quítese las botas. En la selva hay solo dos peligros: el primero es perderse y el otro es ahogarse. Por eso ande siempre acompañado.

La subida fue tan lenta que Ramón nos adelantó y yo pude hacer algunos bocetos en mi libreta.

Como a las tres de la tarde los indígenas quisieron parar a pasar la noche en una casita de palma que descubrimos en lo alto de un barranco, pero no les hice caso y continué remando hasta que seguimos de largo. De repente, se soltó un aguacero. Toco cubrir la carga con plásticos y seguir en pantaloncillos hasta que dejamos el Ti y nos metimos por un cañito de aguas del color del té que los carapanas llaman Yedija. No muy lejos nos aguardaba Ramón. La noche nos cogió sin divisar habitación alguna. Los indígenas prepararon un *cambuche* o refugio de palmas en un abrir y cerrar de ojos. Hicimos una hoguera y yo ofrecí avena. Más me tardé en destapar el tarro que Ramón en llegar con tres pescados.

Al tercer día, la quebrada se hizo cada vez más estrecha, apenas de dos metros y medio de ancho, señal de que estábamos aproximándonos a su nacimiento. La selva no era muy densa en ese punto. Había mucho rastrojo y los árboles eran delgados y pequeños. Uno de los muchachos cazó un mico. En un punto del trayecto nos tocó bajarnos de la canoa, pues era prácticamente imposible pasar por la cantidad de árboles caídos. Sin amilanarse, los indígenas cortaron los palos con hacha y machete. Por momentos, con el agua a la altura de la cintura y una lluvia torrencial, levantábamos la canoa y la pasábamos por encima de gruesos troncos. Poco antes de que anoheciera, empujé muy duro y constantemente la canoa para demostrarles a todos mi determinación de llegar. Ted trabajaba parejo conmigo y nos llevábamos bien.

Por fin llegamos al varadero del río Pirá Paraná. Reichel-Dolmatoff me había hablado de ese

lugar y del especial temor que le tienen los indígenas, pues consideran que ahí moran muchos espíritus peligrosos. No me atreví a preguntar si era cierta esa observación. Ramón Barreto decidió bajar a su comunidad, distante dos días a pie. Nos tranquilizó diciéndonos que iba a traer otra embarcación y que se demoraría unos tres días subiendo. Me pidió prestada la escopeta, se la entregué con tres tiros, nailon y anzuelos y desapareció en el follaje espeso.

Los carapanas cortaron un árbol seco e hicieron fácilmente una hoguera que nos levantó el ánimo. Pusieron el mico que habían cazado en el fuego, chamuscaron su piel y lo pelaron. Después lo llevaron al caño, donde le quitaron las tripas y lo despresaron. Se cocinó durante un par de horas en agua con sal y quedó listo. Parecía un niño pequeño, con sus manos igualitas a las nuestras. La carne me pareció un poco dura, pero más dulce que la de un becerro. Con el estómago lleno, la noche pasó sin sobresaltos.

Me desperté, como se iba volviendo costumbre, a las cinco de la mañana. Ted y los indígenas ya se habían levantado de sus hamacas. Desayunamos café, mico y avena. Estábamos listos para cruzar al otro lado del varadero. Media hora nos tomó pasar el equipaje. Pagamos lo acordado inicialmente, pero los carapanas quisieron cobrarnos de más por la comida que nos dieron en el camino y por el alquiler de la embarcación. Molesto menos por el cobro no convenido y más porque apenas llevaba unos pocos días de un viaje que podía durar meses como para desprenderme tempranamente de tantos objetos útiles, les di siete cartuchos y cuatro paquetes de cigarrillos Pielroja y se fueron contentos.

Pasamos el día tranquilos, Ted y yo solos, cada uno escribiendo en nuestros cuadernos de notas, sin extrañar todavía a Barreto. La tranquilidad nos duró hasta que la oscuridad de la noche invadió el campamento improvisado. Intentamos prender fuego en medio de la selva fría y húmeda. Ruidos desconocidos nos inquietaron aún más.

—Si Barreto no regresa pronto, lo único que nos queda es devolvernos al caserío carapana nadando cuatro días río abajo —me dijo el gringo asustado.

—Yo confío en él —le contesté tratando de convencerme a mí mismo.

Logramos por fin hacer un fuego miserable, preparamos avena con pasas y café. Nada de eso me dio alientos. Por el contrario, cada vez que me paraba a soplar el fuego me mareaba. Para tranquilizarme, pensé que se me iba a quitar en uno o dos días cuando me adaptara a este nuevo régimen de vida.

Es atemorizante encontrarse en la mitad de la selva sin tener experiencias previas para enfrentar los peligros. Para no empeorar las cosas, no quise compartir con Ted lo que había escuchado sobre los *cafuches* o puercos de monte. Andan en manadas de hasta ciento cincuenta o más, embistiendo todo a su paso. Si por alguna razón uno se encontraba en su camino, debía treparse como pudiera al primer árbol. Muchas veces los puercos se quedan al pie del árbol dos días esperando a que uno baje, y si el tronco no es muy grueso tratan de tumbarlo con sus colmillos. Reichel-Dolmatoff me había contado que un amigo suyo se había encontrado con los

cafuches precisamente en donde me encontraba con Ted y, como allí los árboles son bajitos, se le ocurrió hablarles. Cuando uno les habla a los puercos se están quietos y escuchan, pero en cuanto calla avanzan de nuevo. Este hombre les habló de lo divino y lo profano mientras caminaba muy lentamente hacia atrás hasta encontrar un árbol más o menos grande. Se subió y le tocó esperar toda la noche y medio día más hasta que se fueron. El olor que les sirve a esos animales para marcar territorio es muy fuerte y así uno puede saber si están cerca. Como yo no percibía ningún olor a almizcle ni distinguía el ruido que hacen, todo lo que escuchaba en la oscuridad me parecía aún más inquietante por estar a la espera.

—La selva sería una delicia si no tuviera tantos mosquitos y hormigas —me dijo Ted antes de dormirse.

Con el gringo dormido, quedé a solas con mis pensamientos, arropado por el zumbido de los mosquitos, todos los otros ruidos de la selva y una noche negra, contra la que muy poco podía nuestra pobrísima fogata. En ese instante sentí cuán solos, aislados y perdidos nos encontrábamos: dos gringos en plena selva, apenas capaces de encender un fuego y mucho menos de cazar o pescar nuestra comida, o de defendernos de cualquier alimaña. No solo eso, sino que, entre tantos miles de kilómetros cuadrados de Amazonia, nuestro campamento se situaba precisamente en un punto que hasta a los propios indígenas les daba miedo. Según los rumores, allí rondaban los espíritus. Ahora sí, Ted y yo estábamos ante un aprieto considerable. Nuestra única esperanza, nuestro único lazo con el mundo exterior, era la promesa de que los demás iban a volver. Pero si nos fallaban... el hambre o los *cafuches* nos ultimarían, y eso, claro está, sin contemplar la potencial amenaza de que los rumores fueran ciertos y algún espanto nos atacara. Con amargura, recordé entonces uno de los principales consejos de Reichel-Dolmatoff: no andar solo, siempre con un indígena porque, en la selva, uno de los dos peligros primordiales es perderse.

La noción me provocó un escalofrío, pero, casi de inmediato, mi testarudez me hizo combatir el miedo. Había que ser razonable. No tenía sentido, a estas alturas de la vida, ponerse a creer en los espantos, fantasmas o espíritus. Y la promesa de nuestros acompañantes era firme. Iban a volver. Entretanto, probablemente pasaríamos frío y quizás algo de hambre, pero, aunque fuese a punta de fogatas mediocres y avena, sobreviviríamos. Además, esto era exactamente lo que yo había querido: alejarme lo más posible del mundo conocido y aventurarme en la maleza. Con esa idea, volvió algo de valor y parte de la emoción de todo este viaje. Me encontraba, a mi parecer, en el corazón de la Amazonia, el reino de los aventureros, una tierra misteriosa en la que muy pocos de mis semejantes habían puesto los pies. Pasar una noche así en el monte era, prácticamente, la definición misma de aventura. Con aquello en la mente, hasta la profunda oscuridad de la selva me pareció, por un instante, la mejor de las compañías.

Por supuesto, un instante después escuché uno de los cientos de ruidos incesantes de la selva y la sangre se me volvió a helar. Así se fueron horas que me parecieron eternas, pasando del miedo

a la emoción una y otra vez hasta que, en algún momento, mi paranoia cedió al embate del sueño y caí rendido. Tres días, un tarro de avena y muchos sustos nocturnos después, finalmente apareció Ramón.

—Nos toca esperar otro día porque atrás vienen algunos paisanos por el caño empujando la canoa. ¿Qué tienen para comer?

—Avena —le contesté con vergüenza.

—Está buena su escopeta, Martín. Yo traje dos pavas.

Con Ramón volvieron la tranquilidad, una buena hoguera y el sabor a carne asada, oscura y medio blanda, mejor que pollo. Al despertarnos en la madrugada las brasas todavía mantenían un calor reconfortante. Al otro día por la tarde llegaron los dos muchachos que esperábamos con ansiedad. Ramón miró hacia el caño y sentenció:

—No hay suficiente agua en la quebrada. Nos vamos a pie nosotros y los dos muchachos se van con los baúles empujando la canoa. Más abajo, donde haya más agua, nos encontramos con ellos.

Caminamos hasta que anocheció. Ramón hizo un campamento con un pedazo de carpa de camión que yo traía. La oscuridad de la noche se interrumpía por los fogonazos de rayos distantes, amenazando lluvia. No me preocupé por ocupar un puesto debajo del toldo porque tenía una hamaca nueva con techo impermeable y mosquitero. Mientras que Ramón y el gringo se preparaban para dormir, yo guindé afuera y me acosté. Los truenos se acercaron y con ellos un ruido chispeante y sordo. De repente, la lluvia cayó con fuerza sobre nosotros. Tal fue su arremetida que el agua entró a la hamaca. Me levanté empapado y me fui callado a refugiarme debajo del toldo. Pero me dio vergüenza despertar a mis compañeros, entonces me senté en un tarro de avena y esperé a que clareara, pero me venció el cansancio y amanecí en el suelo, empapado una vez más.

La caminata desentumió mi cuerpo y antes de que mi ropa se secara por completo, muy cerca de la cabecera del Pirá Paraná, nos encontramos con los muchachos que llevaban la canoa y nos embarcamos. Pasamos de largo por una maloca vacía y una pista del Instituto Lingüístico de Verano. Pensé que podía ser mi salvación si acaso no llegaba donde los tanimukas y me tocara devolverme. No había comunicación alguna con el mundo conocido y no sabía a ciencia cierta en dónde estaba ni a dónde iba.

Llegamos por fin a donde los tatuyos, a la maloca de Santiago, el chamán padre de Ramón. El viejo nos recibió muy bien con pescado y *fariña*, una harina gruesa hecha de yuca. Cuando terminamos de comer nos ofreció mambe, el polvo fino preparado de hoja de coca. Yo le obsequié cigarrillos, anzuelos, nailon y chaquira. Le conté que mi plan era comprar una canoa, contratar a alguien y seguir río abajo, indagando hasta encontrar a los tanimukas. Ramón traducía a su papá que hablaba en lengua tatuyo. El viejo Santiago me miró un buen rato y dijo que me acompañaría. Tenía una canoa venida a menos, pero que era posible arreglarla, y, lo más

importante, sabía dónde vivían los indígenas que yo buscaba.

—Lo acompaño todo el tiempo, hasta diciembre si es necesario. Usted se compromete a llevarme a Leticia, luego a Villavo y dejarme finalmente en Mitú. Le cobro seiscientos pesos y una escopeta, o si prefiere mil quinientos pesos en efectivo.

Me gustó en principio la idea de viajar con él, pues era uno de los pocos payés o chamanes tatuyos que quedan todavía. Sin embargo, en el poco tiempo que pasé con él esa noche, me pareció un poco tímido y reservado. Además, casi no hablaba el español y eso podía ser un obstáculo grande durante mi viaje, a menos que aprendiera conmigo o él me enseñara tatuyo.

Al final de la velada, Lucía, la mujer de Santiago, nos dio instrucciones muy precisas para guindar nuestras hamacas:

—Ustedes que son solteros duermen en el centro de la maloca. En los lados se acomodan los casados.

Al día siguiente, el gringo Ted decidió regresar a Mitú. Creo que las noches que pasamos solos, las inclemencias del tiempo y la falta de comida fueron más que suficientes para él.

Por mi parte, mientras arreglaban la canoa, me dediqué a escribir mis observaciones etnográficas. Anoté una lista incompleta de cultivos sembrados en la chagra, hice bocetos de la maloca de Barreto y participé en las actividades masculinas realizadas por los tatuyos, como coger coca, tostarla, pillarla y preparar el mambe. También me interesé en el proceso femenino para hacer las grandes arepas de almidón de yuca que llaman casabe: desde coger la yuca, transportarla en grandes canastos de bejuco trenzado, pelarla, rallarla y separar el jugo venenoso, hasta tostarla en grandes pailas. Fui en busca de carne de monte y me maravillé por la destreza de los cazadores que andaban descalzos por la selva, por su oído extraordinario para discriminar el ruido a lo lejos de una danta, un venado o un puerco, y por su infalible puntería para derribar a su presa. Saboreé la deliciosa carne de babilla, un caimán pequeño, y me deleité comiendo pescado moqueado con tucupí, una salsa con ají, espesa y agridulce, que se elabora al hervir durante horas el jugo de la yuca brava.

Mientras escribía mis notas en la noche, comprobé que una vela de las que traía podía durar entre tres y cuatro horas. Eso me dio tiempo para redactar en mi cuaderno muchas observaciones de la vida de los tatuyos:

Las mujeres cargan a los niños pequeños terciados en el hombro, con la cabeza hacia adelante y el cuerpo por debajo del brazo. Siempre llevan un pecho afuera y el niño mama a gusto. Si un niño de tres años que ya camina encuentra a su mamá sentada, le saca uno de sus senos y mama sin que la madre se oponga. Casi todas las mujeres llevan blusa y falda larga como una saya. Pero una las ve muy frecuentemente con el torso desnudo y las viejitas completamente desnudas. Hace un par de generaciones, todas las mujeres andaban desnudas, pero con el cuerpo pintado. La ropa llegó muy recientemente con los blancos, sobre todo con las misiones religiosas.



Mujeres en la chagra en la actualidad

Las mujeres son simpáticas y hablan libremente con uno, pero nunca buscan el compañerismo como los hombres. Por su parte, los hombres se visten con una pantaloneta. Muy pocos usan guayuco, una especie de taparrabo o cubre-sexo tradicional.

Santiago me contó que ‘tatuyo’ viene de ‘tatu’, que quiere decir hueco y que ellos nacieron en una cachivera cercana y en realidad no son tatuyos sino petajona. Se ha ido difundiendo la costumbre de llamarlos a todos tatuyos y eso es un error.

La cacería por lo general la hacen hombres solos que salen de noche con escopeta, linterna y sin perros. Ramón se gastó seis tiros que le di y todavía no ha cazado nada.

Siete días después seguía descubriendo y probando gustoso todo lo que ese mundo me ofrecía. El idilio se interrumpió cuando Santiago Barreto me dijo entusiasmado que la canoa estaba reparada.

Al otro día Ramón y Lucía nos despidieron y salimos al centro del río para aprovechar la corriente. Era una sensación increíble lanzarme en la mitad de la selva, solo con un indígena con el cual no podía hablar, sin saber realmente para dónde iba, por un río lleno de raudales, según me explicó Ramón, a dormir en la selva. Pero la emoción de la aventura no me dejaba pensar en todo eso, solo lo sentía y me sobrepasaba mientras la corriente nos llevaba, permitiéndonos remar sin esfuerzo.

El viejo iba atrás, de timonel, y yo delante, de proero. El espacio era estrecho y mis piernas quedaban debajo del banco en que estaba sentado, casi como si fuera sentado en ellas. Nunca fui muy flexible y esta posición era muy incómoda. A menudo las piernas se me dormían, pero me

aguantaba. Podía más mi orgullo. Comparado con el río Vaupés, el Pirá Paraná era más estrecho y las copas de los árboles prácticamente se tocaban formando un túnel natural. El agua era clara y rojiza, por el óxido de hierro de la tierra, y las playas de arena muy blanca contrastaban con los tonos verdes de la selva. El canto de los insectos llenaba el aire acompañado con el de las aves y de los aullidos de los micos de vez en cuando. El sol brillaba y todo brillaba. Me sentía en el paraíso, si no fuera por mis piernas.



Martin en la chagra recogiendo coca (1972)

Bajamos con la corriente todo el día. El viejo callado y como gruñón. Con una frecuencia que parecía calculada me pedía cigarrillos, a pesar de que ya le había dado varias cajetillas, y mambeaba sin ofrecerme. Yo que no conocía las costumbres aceptaba todo como si así fuera. Con el tiempo aprendí que no. Los indígenas por lo general son alegres y generosos, les gusta mucho compartir.

Al atardecer arrimamos a un pequeño campamento de pesca, unos palos con hojas de palmera como techo, en donde uno podía guindar un par de hamacas. No daba ninguna garantía en caso de lluvia. El viejo Barreto bajó al río y en poco tiempo volvió con un pescado. Comimos con un poco de fariña y después de un cigarrillo y una mambeada pronto dormimos. La conversación era mínima.

A las cuatro de la mañana, seguimos río abajo. Me hacía mucha falta alguien cercano con quien compartir tanta maravilla. Todo era extraordinario, era más de lo que podía absorber y me imaginaba conversando al respecto con algún amigo o con mis hermanos.



El recuento mental de mi viaje hasta este punto se interrumpe bruscamente. La canoa se ladea y por poco me caigo al agua. La pericia de Barreto impide que nos estrellemos contra un barranco. Llegamos a Sonaña.

Un caminito estrecho hacia arriba del embarcadero deja adivinar la proximidad de una maloca. Desembarco con esfuerzo los tres baúles que traigo desde Bogotá. Ya me han advertido que es mejor dejarlos a la orilla por si la canoa se libera de la sogá y echa río abajo o se hunde por efecto de la lluvia o por el agua que eventualmente se cuele por las grietas mal calafateadas.

No tengo ningún recelo en abandonar mis baúles a la orilla del río, pues están con candado. Tampoco me preocupa dejar el machete y el hacha que traigo en el bote encima de un baúl, pues tengo la idea que los indígenas jamás se roban algo. Por si acaso, llevo un inventario muy detallado de cada cosa y todos los objetos están por igual repartidos en los tres baúles, de manera que si se pierde uno, tengo lo mismo en los otros dos.

Al culminar la loma, mi vista se expande, libre del follaje apretado que he visto por horas, y descansa en un espacio limpio de vegetación con una maloca no muy grande en la mitad, decorada con unos bellos dibujos geométricos de triángulos, espirales y círculos concéntricos pintados de blanco, amarillo, negro y ocre. La tarde cae apaciblemente y adentro se oye un murmullo festivo. Me hacen seguir y veo un grupo de jóvenes de unos 16 años, muy atractivos, con tocados de pluma y las caras pintadas, bailando en guayuco. Barreto seguramente ya les ha dicho a los mayores qué nos trae por acá. Nadie habla una palabra de castellano. Me hacen sentar en el lado derecho de la maloca y, muy amables, me ofrecen mambe. Acepto todo lo que me brindan. A eso vine. No le pongo peros a nada, ni siquiera al ají tan fuerte que estoy probando en la salsa tucupí. Me parece entenderle a Barreto que el picante se debe a las hormigas que le echan. Me seduce el canto y el colorido de toda la escena.

Por fin voy a estrenar la grabadora Uher, pero se me antoja pesada y difícil de operar. Además, me da cierta vergüenza con la gente prender el aparato y grabar. Tengo que sacarlo del fondo de mi morral, ponerle las pilas, enhebrar la cinta de carrete y marcar la caja: “Maloca de Mateo, comunidad Sonaña, 8 de septiembre de 1972. Baile Taiwano”. Por un momento pienso que lo mejor es no usarla, pero siento que es una falta de responsabilidad profesional, así que hago el esfuerzo absurdo de ponerla a funcionar.

El sonido de las flautas de carrizo y los cantos hipnóticos con sus recitaciones incomprensibles pero fantásticas, al compás de sonajeros de semillas amarrados a los tobillos de los danzantes, me producen una emoción difícil de describir. Me recuerdan los cantos gregorianos y los cantos mántricos, en el sentido sacro, espiritual, que le transmiten al cuerpo. Me encuentro, por fin, al lado de indígenas tradicionales, asistiendo a un rito milenario. Estoy sentado muy quieto, sin

temor, a merced de esos hombres y mujeres únicos. Cualquier cosa me puede pasar. Pero no estoy inquieto sino fascinado.

En un instante de consciencia trato de seguir otra de las tantas recomendaciones de Reichel-Dolmatoff: “Pase desapercibido”. Pero en esta circunstancia es imposible. Soy el único blanco, ajeno, además, a los protocolos rituales, a las reglas de cortesía, al significado de todas las palabras y de todos los gestos de las más de cincuenta personas que aloja la maloca. Entiendo que son edurias o taiwanos. Antes de llegar, Barreto hizo un gran esfuerzo para hacerme entender que su clan tatuyo está en guerra con ellos, hace un tiempo se hicieron emboscadas y disparos con escopetas. Pero no percibo nada negativo en esta noche prodigiosa. Lo que más me impresiona es el respeto de los jóvenes cuando reparten la bebida a los viejos. Entonces se acercan y me brindan una pequeña totuma en la que han tomado todos y me instan sonrientes a beber un líquido oscuro, tan oscuro como las aguas del Pirá Paraná. He visto que varios indígenas, al rato de tomar, salen de la maloca y trasbocan. Otros vomitan al lado de donde están sentados. Entonces llegan mujeres con recipientes repletos de tierra y cubren el vómito. Nadie parece preocuparse. Todo sucede con naturalidad. Comprendo que lo que acabo de beber es *yagé*, pero, por más que escudriño mi cuerpo esperando un síntoma, la toma no me hace ningún efecto. No tengo visiones de pintas y jaguares alucinantes.

El baile termina y los jóvenes danzantes se sientan frente a la puerta de entrada de la maloca. El payé pone sus manos en la cabeza de uno de ellos y se concentra. De repente, desplaza lentamente las manos, las levanta en el aire y da una palmada al lado de la persona. Luego pasa la mano por el cuello subiendo lentamente y la levanta como si sacara algo. Repite la misma operación en la espalda, de abajo hacia arriba, siempre rematando con una palmada. Acto seguido, acerca la boca a la espalda del joven y sopla de arriba hacia abajo. Finalmente se concentra en los oídos y hace el gesto de expulsar algo. Barreto me da a entender que el payé está sacando del cuerpo de los jóvenes los dueños¹ o espíritus del baile. El agotamiento me vence y duermo como nunca.

Esa noche, el *yagé* finalmente hace su efecto o, al menos, eso creo porque sueño como nunca antes había soñado. En mi sueño estoy arriba de las nubes, aguardando hombro a hombro junto con otros espíritus en una larga fila. Al avanzar, me fijo en que la fila nos lleva hasta un inmenso tobogán por el que los espíritus delante mío se han ido tirando. Cuando por fin llega mi turno, me lanzo sin dudar y me deslizo hasta una bifurcación en el tobogán. Por el carril izquierdo, los espíritus desembocan en un animal. Por la derecha, en un ser humano. Me toca la primera opción y me encarno en este mundo como una danta. Con mi nueva forma, camino por la selva con la esperanza de que alguien me cace porque sé que así voy a volver al tobogán y, quizás, podré encarnarme como persona. Corro con suerte y, efectivamente, en mi segundo intento logro deslizarme por el carril derecho. Ya como ser humano, me hago diversas amistades y me doy cuenta de que todos mis amigos son los espíritus que estuvieron cerca de mí en la fila antes del

tobogán. En ese momento, tengo la clara sensación de que si me acerco con cariño a todos en este mundo y conectamos con los que están en las nubes podemos mover montañas.

Al otro día, me despiertan los chillidos de un pájaro grande, un tente, creo, encaramado en el techo de la maloca. Salgo a bañarme con todos en una quebrada cercana. Y los imito cuando toman agua y vomitan para limpiar el estómago. Pero por más que intento meterme el dedo hasta el fondo de la garganta no trasboco. De tanto esfuerzo me rasguño y empiezo a sangrar. Todos están contentos con mi presencia: se sientan a mi lado y, sonrientes, pasan su brazo por mis hombros. Les hablo en español, pero no me entienden. Barreto explica con señas que quieren las hachas y machetes que traigo en mis baúles. Sospecho que él les ha contado lo que traigo. Salgo de la quebrada y todos me siguen en dirección al puerto.

Al ver las tapas de los baúles, me doy cuenta de que me hacen falta el machete y el hacha. Estoy indignado y ellos lo entienden. En ese instante, se me derrumba esa idea romántica de que el robo no existe entre los indígenas. Sin embargo, regreso a la maloca y reparto chaquiras blancas, anzuelos, nailon y cigarrillos. Los indígenas aprecian mucho mis regalos. Al dueño de la maloca le doy un machete y me despido.

Al salir del puerto, dos jóvenes nos acompañan en una canoa. El dueño de la maloca les ha dicho que nos ayuden a pasar nuestra embarcación por la *cachivera*, o raudal, río abajo.

Nos deslizamos con tranquilidad cuando, de repente, la corriente del río aumenta y hace bambolear la canoa con intensidad. El chamán me indica que arrimemos a la orilla. No comprendo del todo qué está pasando, pero obedezco con tal de no remar más. Amarro como puedo la canoa y sigo al viejo Barreto por un sendero estrecho. El ruido de la corriente se hace más intenso. De repente, se abre el camino y veo los pies del viejo moviéndose con una agilidad increíble, brincando unas piedras planas del color del óxido hasta llegar al borde del río que se encajona entre dos peñascos. El agua se estrella contra las rocas rojas, levantando estelas de espuma blanca, y cae formando pequeñas cascadas y remolinos. El espectáculo es sobrecogedor. Es la cachivera del Pirá Paraná denominada Gebo, uno de tantos rápidos de los ríos amazónicos que impiden la navegación.

Desembarcamos el equipaje y vamos a mirar la trocha. Es larga, va a ser difícil pasar el bote. Nos demoramos dos horas. Sin los muchachos hubiera sido imposible. Cuando vi la canoa de nuevo en el río, sentí un gran alivio. Creí que se iba a romper cuando la arrastramos. Barreto y los jóvenes vuelven por la carga. Yo estoy exhausto.

Después de agradecerles a los jóvenes con cigarrillos y anzuelos, iniciamos de nuevo nuestro viaje. Empiezo a remar y la única distracción es el canturreo malhumorado del viejo Barreto, en una lengua incomprensible para mí, entreverando una sola palabra en español.

—Mezquino, mezquino —canta haciéndose el desentendido.

Creo que la palabra va dirigida a mí y la relaciono con mi negativa a regalar las hachas. De pronto, le frustré un gesto de paz con indulgencias ajenas. Me invade un miedo desconocido.

Remo con desgano y creo que es por el cansancio acumulado. Hace mucho calor y eso me desgasta aún más. Me parece que tengo fiebre.

Ocho horas después, llegamos al embarcadero del internado de San Miguel, en territorio de los barasanos. La selva en este lugar está muy despejada de vegetación. Varias casas componen la misión, la primera que veo desde mi salida de Mitú. La señorita Berta Díaz nos recibe con amabilidad y, para alivio mío, nos brinda chocolate y tinto. Los dieciséis jóvenes estudiantes no están ni tampoco los padres encargados de la misión.

—Aquí ya se graduaron doce muchachos —me dice Berta—. Y los cursos son apenas de dos y tres meses, para que no se aburran y regresen a sus casas. Si se quedaran más tiempo, no volverían a sus hogares.

—¿Es obligatoria la educación para los indígenas de la región? —pregunto.

—Desde el Concilio, solo se enseña catecismo al que lo busca. A diferencia de los internados del Tiquié y el Papurí, aquí no se los presiona a la fuerza, ni se les da comida de blancos, como los fríjoles, sino la de ellos: casabe, pescado, piña. Sin embargo, como les damos todo, muchos jóvenes se vuelven holgazanes. En los ratos libres se van a las malocas cercanas y la gente se queja de que no ayudan y se comen el casabe.

—¿Y por qué no introducen cambios en el sistema?

—Yo le he propuesto a monseñor Belarmino que no saquemos a los niños de su ambiente y más bien nos desplazemos a las malocas y les enseñemos durante tres meses seguidos. Religión solo para el que quiera. Lo importante es que aprendan el valor de las cosas y de su trabajo, para que no los exploten. Para ellos, no existe el concepto de ahorro. Se pueden gastar el salario de un mes en una noche, bebiendo.

Esa noche no puedo dormir. Tengo escalofríos, dolor de cabeza y de espalda. Aunque solo está la señorita Berta, tengo suerte de enfermarme aquí en la misión, donde me siento amparado, tengo un aposento, independencia y privacidad por primera vez desde que salí de viaje. Pienso quedarme uno o dos días descansando. Lo más difícil está por comenzar.

Me levanto más tarde que de costumbre. Llego al comedor y Berta nos sirve el desayuno. Barreto me saluda diciéndome “señor”. Es la primera vez que lo hace. Me sorprende que me trate mejor. No sé si es porque aquí me siento más seguro, como si estuviera en mi entorno, y, quizás para él, con más autoridad. Supongo también que, al entrar a territorio barasano, la jerarquía de Barreto, a los ojos de la otra gente, desaparece.

Más tarde, Berta me muestra la tienda del internado. El inventario es limitado y no me sorprende: chaquiras, nailon, anzuelos, cartuchos, munición, pólvora, cortes de tela, pilas, fósforos, peinetas, hilo, agujas, jabón Nácar, espejos pequeños, cuchillos, camisas, pantalones, ollas y cucharas soperas. Anoto el precio de todos los artículos en mi libreta y los comparo con

su precio de venta en Bogotá. Me da claridad para negociar con los indígenas.

—Señor Martin, si va a hacer tratos con indígenas, es mejor que no pregunte cuánto les debe. Más bien dígales: “Tome esto”. No conocen realmente el valor del dinero y piden cualquier cosa. Si, por ejemplo, le cobran treinta pesos y usted les dice cuarenta, se ponen furiosos.

Le compro a Berta unos kilos de sal y un candado, pues el del baúl número 2 abre con dificultad. La señorita le regala un jabón y un peine a Barreto, y a mí no me cobra por la comida de ayer ni por el desayuno de esta mañana. Además, me aclara las dudas que tengo del trayecto que sigue. Será un viaje largo de aquí a las bocas del Pirá Paraná, de una semana más o menos, sin encontrar ninguna maloca, de manera que tocará dormir en el monte. Tres cachiveras harán muy penoso el trayecto. Por su recomendación, visito la maloca cercana del internado y hablo con el capitán para contratar ayudantes.

—Llegando al río Apaporis va a poder hablar en español con la gente —me dice Berta—. Los capuchinos de La Pedrera y del Mirití son de la vieja escuela y no aceptan que los indígenas hablen en su lengua.

No sé si alegrarme o lamentar la situación. He estado muy aislado de la gente por mi ignorancia de las lenguas locales. No he hecho ningún progreso en la comunicación con Barreto y lamento no poder tener siempre a mi lado un traductor que me explique lo que hablan los indígenas y valide mis observaciones etnográficas. Al mismo tiempo, pienso que, si voy a encontrarme con comunidades muy aculturadas, el esfuerzo de viajar a lo más recóndito de la selva amazónica para documentar pueblos indígenas tradicionales, como creo que son los tanimukas, habrá sido en vano.

Muy temprano, cumplido, llega el capitán de la maloca y salimos con Barreto. Remamos varias horas hasta la primera cachivera, donde se halla una roca puntiaguda en la mitad de los rápidos, orientada hacia el oeste río arriba. Es la piedra de Ñi, me dice el capitán. Barreto me asegura que es el Diablo. La cachivera es pequeña y podemos pasar remando por un lado fácilmente. El viejo, en un español a tropezones, me cuenta que al comienzo del mundo aquí vivía un monstruo egoísta que quería todo solo para él, y los hijos del tiempo lo convirtieron en piedra.

Seguimos remando un rato y llegamos a la segunda cachivera, Casabe, con una caída de agua grande. Aquí, nos toca jalar la canoa de nuevo. No es tan larga como Gebo, pero es bastante dura y nos toca pasar los baúles al hombro.

Junto al agua, hay un camino con palos atravesados a metro y medio de distancia unos de otros, para facilitar jalar. Entre Barreto, el capitán y yo, jalamos la canoa. Nos demoramos media hora. Ahora volvemos por los baúles. El capitán alza uno y camina con vigor por la trocha. Barreto alza el segundo. Yo miro el tercero y dudo un instante. Barreto no demuestra ninguna intención de ayudarme. De manera que alzo el dichoso baúl y me lo pongo en la espalda. A los diez minutos de caminar, me resbalo y caigo de rodillas. Barreto, que viene detrás mío, no dice

nada. Si uno no le pide ayuda al viejo, él no reacciona. Se me viene inmediatamente a la mente la observación que me hizo Reichel-Dolmatoff durante los preparativos del viaje:

—Usted no va a la selva a cargar, va a observar y a escribir. Que los indígenas carguen y usted les paga con nylon, anzuelos o chaquiras. Debe llevar solamente tres baúles, de no más de 30 kilos cada uno, apenas para que un indígena lo lleve sin dificultad.

¡Treinta kilos! ¿En qué estaría pensando mi mentor al hacer ese cálculo? Me lo imagino, según me refirió él mismo, subiendo esta cuesta con su asistente de cocina detrás llevando una mesita, una silla, un parasol y dos muchachos cargando su equipaje. Eran otras épocas. Y yo aquí solo, cargando como una mula este baúl, con los bordes de latón maltratándome la espalda y las manijas de alambre magullando mis dedos. Siempre me he considerado una persona fuerte y decidida, pero el cansancio y el dolor me afectan profundamente. Me agunto como puedo las ganas de llorar, llego donde hemos dejado la embarcación y me desplomo.

No hay vuelta atrás, es absurdo pensar en devolverme por el raudal en sentido contrario. Y antes de llegar a la bocana del Pirá Paraná, en el río Apaporis, hay más cachiveras. El mundo conocido quedó atrás. Si me pierdo en estos parajes, nadie se va a acordar de mí.

Después de darle chaquiras, anzuelos y cigarrillos al capitán, nos despedimos y seguimos nuestro viaje. Remamos un par de horas más hasta las bocas del caño Comeña. Barreto me cuenta que, subiendo por ahí, hay malocas makunas. Prefiero no subir y buscar refugio más adelante. Guindamos en la orilla izquierda del río, comemos algo y nos echamos a dormir. Estoy muerto del cansancio.

Hoy es 14 de septiembre. Salimos a las siete y tres horas después llegamos a la cachivera del Coro. No hay caídas de agua, pero la corriente es muy fuerte. Nos toca sacar la carga y pasar la canoa por encima de las rocas. No es lejos y me parece un alivio comparado con las cachiveras anteriores. De repente, oigo el ruido de un motor que sube en sentido contrario. Es una canoa pequeña con motor de cinco caballos. Barreto parece conocer a todo el mundo y me dice que el hombre que pilotea es Jorge, hijo de un cauchero que vive abajo de La Pedrera. Nos saludamos amablemente y Jorge me informa en un perfecto español que viene a recoger a cuatro trabajadores. Me dice que del Apaporis para abajo hay mucha gente y no es raro encontrar indígenas del Vaupés trabajando allá. Yo le hablo de mi viaje y mis propósitos. Es un placer poder hablar largo y tendido en español. Me doy cuenta de lo silencioso e incomunicado que he estado.

De aquí en adelante el río es más tranquilo, no hay cachiveras ni corrientes impetuosas. El viejo se sienta en la proa de la canoa con un remo y me indica que vaya de piloto. El que va adelante, sentado sobre sus piernas, rema todo el tiempo. Es el motor. Estar atrás, en cambio, es un lujo porque uno puede estirar las piernas y casi no tiene que remar, solo timonear. ¡Qué placer! Esto sí es vida y siento que estoy en control de la embarcación. Al rato, el viejo lanza un anzuelo al río y se pone a pescar. Yo me relajo, gozo el paseo y me olvido de timonear. La canoa

comienza a dar vueltas, al viejo se le enreda el nailon y se pone furioso. Agarra un remo y endereza la canoa. Yo hago mi mejor esfuerzo por timonear, pero nos meto en un remolino. El viejo no aguanta más y me regresa a la proa. A la hora, la espalda me duele otra vez y las piernas se me acalambran.

Aunque la corriente está a nuestro favor, vamos muy lento. Después de cada curva, veo la siguiente a cincuenta metros. Y así durante horas. No hay alternativa, toca aguantar. A cada lado hay barrancos con maleza y pantanos impenetrables.

Me entra un cierto desespero mirando el enorme e interminable río. Pienso en la gente que conozco y le tengo cariño, en lugares que me han gustado. Florencia, Roma, Creta... Y en el vino. Recuerdo una vieja canción francesa, “Trois jeunes tambours” (Tres jóvenes tambores):

Trois jeunes tambours s'en revenaient de guerre

Et ri et ran, ran pa ta plan

S'en revenaient de guerre.

Muy pronto me doy cuenta de que esa canción es buena para caminar, pero no para remar. Mis piernas ya no aguantan más. Pero no se me ocurre decirle a Barreto que paremos. Soy así, vine a la selva y esto es parte del aprendizaje. Sin embargo, a ratos me desanimo. Tengo la sensación de estar alejándome cada vez más de la civilización a la que pertenezco y no sé realmente si voy a conocer a los tanimukas. Estoy a merced del chamán que dice haber oído hablar de ellos y ya no estoy seguro de él. Ni siquiera hacemos el intento de comunicarnos. Su hijo, Ramón, me enseñó algunas palabras en su idioma, pero no me sirven de nada. Ya ni la frondosa vegetación me parece tan interesante: casi siempre el mismo follaje que soy incapaz de identificar.

Por fin, Barreto señala una isla en la mitad del río y desembarcamos. Parecemos un matrimonio de años, con la misma rutina silenciosa: nos bañamos, guindamos y, mientras el viejo hace fuego, yo preparo avena. El balance de la jornada no es malo. No hizo calor, tampoco llovió, al parecer avanzamos más de lo esperado y la noche es fresca.

Cuando me subo a la hamaca, pierdo el equilibrio y termino en el suelo. Barreto no dice nada. Afortunadamente, ni el toldo ni el mosquitero se rompieron. Cambio una cuerda que había quedado corta y me vuelvo a acostar, enrollándome bien en la cobija. De pronto, ¡pam! Se revienta un guindo y me doy otro suelazo. Barreto permanece callado. Busco mi linterna, abro un baúl, saco cuerda y vuelvo a guindar. Por fin puedo cerrar los ojos.

—¡Ey! —me grita Barreto—. Va a salir sol.

Son las cuatro de la mañana. Barreto está de muy mal humor. En la noche, un murciélago vampiro lo mordió en un pie y le duele mucho. Le miro el dedo, hinchado y violáceo. Los vampiros por lo general muerden el dedo gordo del pie o la punta de la nariz. Me preocupa no tener vacuna antirrábica. Le señalo que saque el jabón que le regaló Berta.

—Refriéguese bien con agua y jabón —le digo, haciendo el gesto correspondiente.

Saco algodón de mi botiquín, lo impregno de agua oxigenada y se lo froto con cuidado en el dedo herido.

—Gracias, señor Martin —me dice cariñosamente—. Ahora, reme, reme.

Dos horas después, se me ocurre arrodillarme y sentarme sobre mis talones. Remo con más fuerza y no me duele la espalda. Al rato, el dolor es en las piernas, pero me aguanto. A veces me estiro y eso me alivia.

Por fin encuentro una imagen a la que me aferro con la esperanza de burlar el cansancio. Voy en un túnel del tiempo hacia la época de los viajeros ilustrados del siglo XIX en sus travesías por los ríos amazónicos. Me imagino ser un naturalista alemán, un Karl Friedrich Philipp von Martius o un Johann B. Spix, o alguien como el francés Francis de la Porte Castelnau, quien recorrió el río Amazonas con el apoyo de su gobierno, el duque de Orleans y unos parientes aristócratas. La diferencia es que estos expedicionarios viajaron sin hacer esfuerzo alguno, en la parte media de la canoa o el champán, mientras los indígenas remaban y timoneaban las embarcaciones.

Definitivamente, mi puesto en la vieja canoa y mi relación con el viejo Barreto no son los mismos que los del eminente explorador francés Jules Crévaux entrando en 1877 al Yará, afluente del río Caquetá, en compañía de indígenas pirangas, como lo muestra el grabado de Riou. Recuerdo la imagen del francés con un inconfundible sombrero de corcho, sentado relativamente cómodo en una canoa debajo de un techo de palmas que lo protege, acompañado de proero, timonero y dos remeros adicionales.

Pero es sobre todo la imagen de Alexander von Humboldt la que evoco con profunda emoción. No por su representación visual, sino por algo que va más allá de la apariencia: su espíritu científico y su amor por la naturaleza americana.

El viejo Barreto adivina mi sufrimiento y me ofrece mambe que saca de un tarro que alguna vez tuvo Chocavena. Toma una cucharada de coca finamente cernida, mezclada con ceniza de yarumo, y se la mete con cuidado en la boca haciendo un buche en uno de los cachetes. Luego me pasa el tarro. El mambe me reanima, me quita el cansancio.

Ahora, la selva es fantástica. No me parece indómita o inhóspita, ni un infierno verde, como la describió José Eustasio Rivera en *La vorágine*. No he experimentado ninguno de los peligros tantas veces advertidos por los pocos que visitan lugares como este en condición de turistas o de prófugos. No he sido atacado y ni siquiera he visto bichos repugnantes, tormentas de mosquitos chupasangre, nuches y gusanos que escarban el cuerpo, fieras hambrientas o pirañas insaciables. Tampoco me imagino devorado por caníbales, como cuentan que le pasó a Crévaux en 1882, a la temprana edad de 35 años, en el Gran Chaco boliviano. Aunque nadie pudo comprobar si él y sus acompañantes fueron asaltados, asesinados y luego comidos por los indios tobas, el rumor, sin duda, ayudó a construir un imaginario negativo del mundo indígena y una mórbida curiosidad

por los percances de los viajeros científicos de finales del siglo XIX en los territorios de la América indígena.

Mi experiencia en este río es justamente lo opuesto. Los indígenas me parecen personas amables, respetuosas y alegres. En todas partes me han recibido con generosidad, brindándome comida, mambe y un sitio donde dormir. De la selva no puedo decir nada negativo, salvo que me inspira respeto.

—¡Reme, reme! —insiste el chamán.

Me volteo y lo miro con una sonrisa amable. Saco del bolsillo de mi camisa un paquete de cigarrillos y le ofrezco uno. El humo disipa sus preocupaciones. El grito estremecedor de un mico aullador en la profundidad de la selva interrumpe el sonido casi imperceptible del río de aguas oscuras que corre lentamente.

Media hora después encontramos un caño estrecho y, sin dudarlo, Barreto dirige la canoa hacia allá. Al parecer es un atajo y nos ahorramos dos horas. El tiempo pasa lento y yo cuento con ansiedad las vueltas del río que vamos pasando a ver si veo, por fin, las bocas del Pirá Paraná. Crece mi ansiedad de llegar al Apaporis.



Crèveaux entrando al Yará en 1877. Grabado de Édouard Riou.

Durante días, el trayecto sigue lento como las aguas del río que corren apacibles, libres de rocas y raudales. Han pasado cinco noches desde que salí de la misión y ya no le tengo miedo a dormir a la intemperie, comer pepas de canangucho y larvas de mariposa tostadas. Mis brazos tienen cada vez más fuerza y remo con holgura. Aun así, reconozco que estoy muy lejos de poder igualar a los indígenas en la sobrevivencia diaria. Aquí el que no pesca o no caza no come. No hay almacenes ni refrigeradores. Se necesita que alguien esté pendiente todos los días de lo que va a proveer la selva. Y Barreto lo hace muy bien.

Por fin divisamos el río Apaporis y el viejo Barreto timonea hacia la margen izquierda. Dejo de remar porque la corriente aumenta y la canoa se pone celosa. Nos arrimamos a una maloquita. Un viejo está sentado en la puerta. Entiende mejor el español y se llama Pava. Es el capitán de las malocas de la región. Le cuento que voy buscando a los tanimukas y me dice que de las bocas del Popeyacá subiendo un día se encuentran unos tanimukas. También de las bocas para abajo, en la margen derecha del Apaporis, hay otro asentamiento. Me alegra oírlo. Es muy amable y nos ofrece fariña. Sin dudar, saco un paquete de cigarrillos y se lo doy. Barreto refunfuña. Saco otro paquete y se lo ofrezco para calmar su molestia. Dos niños que no llegan a los 10 años se me acercan y extienden sus manos para que también les regale cigarrillos. Los miro sorprendido, pero Pava interviene:

—Sí, deles.

Están felices fumando y yo aprovecho para sacar mi cámara y tomarles unas fotos.

—Habla muy bien el español —le digo a Pava.

—Desde pequeñito me criaron con blancos —me contesta con algo de timidez.

—¿Y el conocimiento tradicional, la tradición, los mitos?

—Esa misma pregunta me la hicieron hace poco dos blancos como usted. Me dijeron que eran antropólogos y que venían de un país que se llama Austria. Estuvieron dos semanas viviendo donde mi hijo Manuel y se fueron cuando se dieron cuenta de que yo sabía a medias los relatos de origen.

De un momento a otro su semblante cambia completamente. Se acomoda en su banquito muy derecho y callado, mirando hacia el frente con evidente nerviosismo.

—Ahí viene el brujo Isaac —me susurra al oído.

¿A qué se debe su temor? Al fin y al cabo, él es el capitán de esta comunidad y tiene toda la autoridad. ¿Y por qué le dice brujo?

Al rato, efectivamente, llega un hombre un poco mayor que yo, impaciente. Pasa hosco a mi lado y se dirige a Pava. Mientras los hombres conversan con gravedad, puedo ver la mirada penetrante y autoritaria del recién llegado. Poco después, sale con la misma impaciencia con la que entró. Nunca me dirige la palabra. Pava me cuenta que es el payé Isaac y que vino a invitarlo a un baile ritual.

Las tres palabras para denominar a un hombre de saber tienen acepciones distintas. *Payé* parece ser la denominación propia de los indígenas y proviene de la lengua *geral*, o lengua común de la Amazonia, impuesta por los colonizadores portugueses desde el siglo XVI. *Brujo* fue una marca semántica de los misioneros, cargada de prejuicios negativos para combatir la cultura indígena tradicional. Y *chamán* —que yo prefiero— tiene una larga tradición en la literatura antropológica.

—Como que al brujo Isaac no le gustan los blancos —le digo a Pava.

—No le haga caso, es un hombre un poco malgeniado con todos —me responde Pava—.

Además, el baile al que invita es para pasar el luto por unos jóvenes estudiantes suyos que murieron recientemente. Por eso anda con ese temperamento.

—¿Yo puedo ir?

—Puede venir conmigo. Es en dos días.

Decido entonces quedarme para asistir al baile. Pava se excusa de no poder atendernos como quisiera en los días que vamos a estar con él. Vive solo, sin mujer, y no tiene yuca, ni piña, entonces nos manda con su hijo, Manuel, que vive en una maloca cercana.

Al llegar, Pava me presenta a Manuel y a Ernesto. Están listos para almorzar, pero yo me excuso porque no tengo hambre y prefiero cambiarle a Ernesto una piña por unos cigarrillos para calmar un poco la sed y enfrentar el calor del mediodía. Inmediatamente, me como la fruta entera y, sin pena, duermo una siesta.

El dolor de estómago me despierta. Una indigestión. Me tomo dos enterovioformos y me entretengo tomando fotos. Dado que Barreto y Ernesto se fueron a pescar y cazar, y les podría tomar toda la noche, paso el final de la tarde discutiendo con Manuel.

—¿Qué me aconseja para encontrar a los tanimukas, bajar por el Apaporis o remontar hasta el Popeyacá? —le pregunto.

—Hombre, doctor Martin, usted verá. Pero si baja está a un día de la maloca de Peritamé, que es tanimuka.

Es la primera vez que alguien me dice doctor.

—Aquí la mayoría somos magiñas, como Ernesto y Pava —continúa Manuel, prendiendo un cigarrillo Pielroja que le he ofrecido—. Arriba de las bocas hay letuamas y los demás son makunas. Solo hay tres yahunas, un viejo y sus dos hijos, al otro lado del río. También había algunos makús. Para nosotros, ellos no son gente. Viven en manadas en la selva y molestan mucho en las chagras, pero hace rato que no los hemos visto.

—¿Y el payé Isaac?

—Él es makuna. Gente de candela que se entiende con nosotros y con los barasanos. En cambio los letuamas son afines con los tanimukas y con los yukunas del Mirití.

—¿Hay muchas diferencias entre todos esos grupos?

—Por aquí todos preparan la coca para mambear de la misma manera, al igual que la yuca. Se habla mucho español y las mujeres llevan vestidos completos. Todos tomamos chicha. Los niños pueden fumar, pero solo pueden probar coca y yagé después de haber visto Yuruparí. Las mujeres aquí en el Apaporis no mambean ni toman yagé. Arriba en la cabecera del Pirá sí mambean, pero no toman yagé. Mucho de eso lo va a ver en dos días, en el baile del brujo.

Esa noche, anoto en mi cuaderno preguntas y asuntos claves que me surgieron después de la conversación con Manuel: ¿Qué es exactamente el baile ritual que va a suceder donde Isaac? ¿Qué significa “ver” Yuruparí?

Dormí muy bien anoche. Entre las diez de la noche y las cinco de la mañana no me desperté ni

una vez. Y tampoco sentí llegar a Barreto y Ernesto, que volvieron con una babilla que todos los hombres se entretienen preparando por la mañana. Todos hablan muy animados y me entero de que también cazaron una paca que han dejado para mañana. La preparación del reptil es casi la misma que la de un pescado. Lo destripan, lo cortan en pedazos largos y lo cocinan en aguasal con ají. Me dicen que la piel, dura como un caparazón, no se come. Me sirven dos tiras de babilla, un caldo más bien mantecoso y un pedazo grande de torta de casabe que remajo en el caldo. Después del desayuno, los hombres salen al cultivo de coca y las mujeres a la chagra. Mi única actividad fuera de escribir y tomar fotos se reduce a ir al río y lavar mi ropa sucia.

Esa noche, me impresionan unas astillas larguísimas con una llama en la punta que no dan muestras de consumirse e iluminan la maloca. Manuel me dice que son del árbol de popay, que da una especie de aceite combustible, y pueden durar toda la noche prendidas. Los viejos Barreto y Pava mambean y conversan sin descanso. Yo aprovecho para guindar mi hamaca y trato de dormir. La noche es especialmente silenciosa, solo suena a lo lejos el rumor sordo del Apaporis. De repente, un pájaro grazna muy cerca. Algunos muchachos corren asustados hacia sus hamacas y se tapan. Pava se acerca y me dice que no haga ruido porque es un espíritu que anuncia algo. Al rato, el ave se calla. Por fin puedo conciliar el sueño.

Hoy es el día del baile ritual. Al llegar a la maloca de Isaac, recuerdo el consejo de Reichel-Dolmatoff de entrar siempre por la derecha y sentarme en el primer banco que encuentre, pero Pava y el viejo Barreto me indican lo contrario. Me siento junto a ellos, a la izquierda de la entrada. En el lado opuesto de la maloca, junto a una entrada más pequeña, unos jóvenes descargan leña y la arruman al lado de los fogones. “Es territorio femenino”, pienso. De pronto, de ahí sale una culebra y se viene derecho hacia nosotros. Nadie se mueve de los banquitos. Estoy a punto de salir corriendo, pero el viejo Barreto coge un palo y, ¡zas!, la mata de un solo golpe. Quedo muy extrañado, pero nadie parece preocuparse. La culebra seguramente entró con la leña y nadie se había dado cuenta.

La maloca es enorme y mucha gente va ingresando. Isaac va de puesto en puesto ofreciendo a los invitados un poco de tabaco. Cuando llega mi turno, se inclina muy cerca de mi cara y me muestra un pequeño artefacto con dos tubitos hechos de hueso de garza, unidos con brea. Ya he visto el procedimiento y, tratando de que mi sonrisa temerosa haga algún efecto en su rostro serio, introduzco cuidadosamente una de las boquillas en una de mis fosas nasales. Isaac sopla con fuerza por la otra boquilla. Carga de nuevo el hueso de garza y me sopla la otra narina. El tabaco estalla en mi cabeza. Mi corazón se agita y mis manos sudan un poco. Pero al rato, estoy totalmente lúcido y descansado, listo para contemplar el baile. El asombro me invade y mi cuerpo se agita imperceptiblemente al compás de los danzantes. No puedo creer que esté aquí, en la más absoluta lejanía, fuera de mi tiempo y espacio habituales.

Debe de ser la medianoche cuando venzo mi timidez y le pido permiso a Isaac para tomar una foto, ofreciéndole además dos collares de chaquira blanca.

—Más tarde. Le aviso cuándo puede —me dice Isaac con sequedad.

Mientras espero ansioso el momento, le pregunto a Manuel qué función ritual tiene un cigarrillo muy largo que se pasan de boca en boca todos los hombres.

—Ese tabaco tiene poderes mágicos, doctor Martin —me contesta con absoluta naturalidad.

Por la madrugada, casi al final del baile, se me acerca el payé Isaac. Me autoriza a tomar una foto, una sola. Oprimo el disparador y volteo a mirar a Isaac. Se me viene a la mente el canturreo del viejo Barreto: “Mezquino, mezquino”.

Después, descanso del ritual un día entero donde Pava. Llevo treinta días viajando y estoy cerca de lograr mi objetivo. El viejo Barreto también quiere llegar rápido y cumplir el acuerdo que hicimos. Decidimos bajar por el Apaporis, a la maloca manejada por Peritamé.

El río Apaporis, por lo grande, parece correr más lento porque las orillas se ven más distantes y los árboles más pequeños. En el Pirá Paraná me distraía viendo pasar la selva, pero ahora solo veo agua y cielo. Siento que no avanzamos y también me siento más pequeño en la canoa. Cada golpe de remo parece insignificante. Las curvas me desesperan. Unas veces el sol está delante de nosotros y otras veces a la espalda. Cada vez que el río da una vuelta parece que vamos en sentido contrario, que nos devolvemos. Al cabo de unas cinco horas eternas, Barreto señala un pequeño puerto de tablas casi imperceptible en la margen derecha del río. Diviso un bote y unas canoas. Arrimamos a la orilla y salto fuera de la embarcación.

—¡Llegamos! —exclamo en voz alta estirando mis piernas adoloridas.

Amarro la canoa y solo en ese momento me doy cuenta de que en el bote de al lado hay alguien. Es un mestizo joven y gordo, sentado cómodamente con las piernas extendidas.

—¿Usted es el gringo que viene bajando por el Pirá?

No solamente me desagrada su saludo despectivo, sino encontrarlo a él, después de navegar tanto tiempo entre comunidades indígenas y selva virgen. Siento una energía impositiva, dominante, desagradable.

—Sí, soy yo. ¿Y usted quién es? —respondo con fingida cortesía.

—Pablo Lugo, comerciante de La Pedrera. Traigo mercancía y la gente me paga con caucho. Vengo a cobrarle una deuda a Benjamín Tanimuka.

—¿Qué espera para subir?

—Lo mandé llamar para que baje él al puerto.

Me parece una falta de respeto con los indígenas. Él debería ir a la maloca. Barreto empieza a subir uno de los baúles. Lugo mira atento mi equipaje.

—Por ahí he escuchado que les da chaquira a los indígenas. ¿A cómo se las está vendiendo?

—No la vendo. Se las doy porque ellos me ayudan durante mi viaje.

—Usted está botando la plata —se ríe descaradamente el comerciante. La chaquira por aquí vale mucho. ¿Por qué no me la vende o se la cambio por algunas de mis mercancías?

—No la traje para comerciar. Con su permiso, voy a la maloca a saludar.

Subo la lomita detrás de Barreto que lleva la escopeta y el tercer baúl. Pero algo me molesta. Soñé con este momento desde Bogotá y ahora se le está metiendo algo que no me gusta y me hiere. La arrogancia del comerciante me ofende. Es la misma sensación que tuve cuando me encontré con monseñor Belarmino Correa.

Me cruzo con un indígena que viene bajando. Lo saludo y él sigue afanado hacia el puerto. Supongo que es el que le debe plata a Lugo. Después de caminar unos trescientos metros por un camino ancho, finalmente veo la maloca de Peritamé. Es cónica y está en medio de un espacio amplio de piso de arena, libre de vegetación, rodeada por un círculo de palmeras de chontaduro. Barreto me espera con los tres baúles en un ranchito al lado. Tres perros flacos nos ladran.

Sigo a Barreto que entra a la maloca y se detiene en un costado a la derecha. Él me orienta para saber qué hacer en este caso de recién llegado. En la maloca hay bastantes personas, hombres, mujeres y niños. Un hombre mayor se levanta de su banquito y nos viene a saludar. Habla primero con Barreto en un idioma que supongo que es makuna. Después me mira y me dice sonriente:

—Buenos días.

Luego pasan uno tras otro los hombres, luego las mujeres y los niños, saludándonos. A Barreto le dicen *Aaki* o mayor y a mí, que soy blanco, *Kariwa* o patrón. Termina el saludo y Barreto me dice que salgamos. Me explica quiénes son Peritamé y su sobrino Benjamín. Un par de muchachos nos siguen. Vamos al rancho a traer los baúles y el resto de nuestro equipaje. Volvemos a pararnos a la derecha de la entrada. Alguien trae al centro una *janea* o mesita tradicional, con casabe y tucupí. Comemos un poco y volvemos a nuestro puesto. Nos acercan unos banquitos y nos sentamos. Todo sucede tal como me dijo Reichel-Dolmatoff.

Peritamé, un hombre de unos cincuenta años, pelo liso con canas, más bien bajito pero fuerte físicamente, se acerca y se sienta frente a nosotros en otro banquito. Atrás viene Benjamín y hace lo mismo. Peritamé saca una bolsita de corteza de árbol con una especie de pitillo de hueso que está amarrado en la punta de la bolsa. Al levantar el pitillo a la altura de la cara, sale el polvillo de coca como una erupción de volcán. Después me ofrece la bolsa, mambeo y se la paso a Barreto. Él mambea también y se la entrega a Peritamé. Benjamín hace lo mismo con su mambe. El procedimiento no es casual, sino un protocolo cultural. Así se establece una primera regla de cortesía con los visitantes. Barreto retribuye con su mambe y yo ofrezco cigarrillos. La coca de Peritamé me gusta, es bien finita y se vuelve pastosa en la boca. Tiene un agradable sabor a humo de leña.

Hoy es 23 de septiembre de 1972 y he llegado por fin donde los tanimukas.

- 1 Cuando hablo de “dueños” me refiero a una posesión más de orden espiritual, no material como entendemos ese término en Occidente. Otra forma de comprender el término sería pensar en una figura de “guardianes”.

¿A QUÉ VINO? A ESCUCHAR CUENTOS

Barreto le habla en lengua a Peritamé. Seguramente le está explicando quiénes somos y cuánto tiempo nos vamos a quedar. Después de un tiempo, Peritamé me mira y sonríe.

—¿A qué vino? —me pregunta con amabilidad en un español mal hablado.

—A escuchar cuentos —le atino a decir porque, aunque me había preparado para este momento, la pregunta me coge por sorpresa—. Vengo desde Bogotá porque quiero saber cómo viven.

—¿Y cuándo se va?

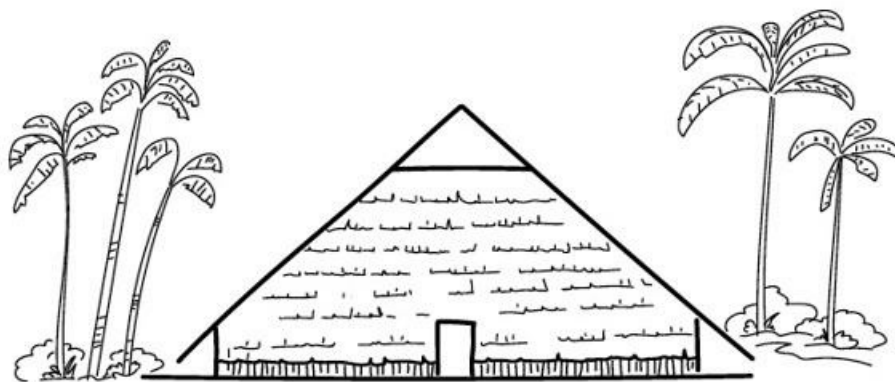
—En una semana —contesto de cualquier manera.

Peritamé se levanta y nos señala un rincón de la maloca.

—Guinden ahí, en la noche contamos cuentos —traduce Benjamín.

La maloca es grande como una catedral, con sus dos aperturas triangulares arriba. No hay divisiones internas ni más muebles que los pequeños bancos, algunos canastos y las hamacas. En el centro hay cuatro postes que forman un cuadrado de donde parte la bóveda, que remata en un techo de dos aguas. En los postes están amarradas algunas bodoqueras y guayas sonajeras. En la parte delantera cuelga una caja grande tejida a la manera de un canasto. Sé que allí están guardadas las coronas de pluma de baile que son sagradas y solo una persona especialmente preparada las puede tocar.

Maloca



Primer dibujo de una maloca

Dos hombres están pilando coca, otro seca hoja en un tiesto. Un grupo de jóvenes sentados en un círculo conversan animadamente. Un viejo se columpia en su hamaca y canta. Unas mujeres rallan yuca y otras la exprimen en un cernidor grande que parece un canasto plano. Los niños juegan afuera. Se siente mucha vida en la maloca, mucho entusiasmo. Yo estoy feliz. Su recibimiento me hace pensar en los antiguos griegos, que recibían a cualquier extranjero, le lavaban los pies y le daban de comer antes de preguntarle quién era y qué motivo lo traía.

Benjamín se acerca. Nos sentamos en los banquitos en el centro de la maloca. Él me ofrece mambe, y yo, cigarrillo.

—Me contaron que usted viene en canoa desde Mitú. ¿No se vio con unos señores de su tierra, de Austria decían, que se llevaron unas flautas sagradas?

—No, señor, no he visto a nadie. ¿Qué flautas se llevaron?

—Dos del Yuruparí. Son muy sagradas.

—¿Se las robaron?

—No, un paisano indígena se las cambió por una escopeta muy bonita de dos cañones. Pero eso está prohibido, puede traer mucha enfermedad.

—¿Y eso del Yuruparí qué es?

—Camine, afuera podemos hablar mejor.

Nos vamos al ranchito donde habíamos dejado los baúles.

—El Yuruparí es el ritual más importante de los hombres —me dice Benjamín con cierto misterio—. Está prohibido que las mujeres intervengan en él. Por eso no puedo hablarle en la maloca. Si las mujeres oyen, cogen enfermedad, hemorragia que no para. Ese ritual nos lo entregaron cuando vino la primera gente a este mundo. Es para curar el mundo, para poder vivir bien, sin enfermedades. Es lo que ustedes los kariwas llaman brujería.

—¿Brujería?

—Es para curar mundo. Es pensamiento de los espíritus dueños de los animales, del mundo. Y esa curación la manejan los brujos como mi tío Peritamé. Mi papá también era brujo. Murió cuando yo era muy pequeño, pero me quedó algo y por eso yo sé.

—¿Cómo se hace una curación?

—Puro pensamiento. Uno habla con los espíritus dueños del monte y va curando enfermedad.

Yo había leído algo sobre este tema, pero estoy perdido en esta conversación. Además, me sorprende que alguien hable de esto de buenas a primeras con un recién llegado.

Ya está cayendo la noche cuando volvemos a la maloca. Una llama de popay brilla al centro. Al fondo, alumbran los fogones donde calientan caldo. La conversación grupal continúa animada, pero en voz baja. El pilón suena duro y constante como un gran reloj marcando los segundos. Al vernos entrar, Peritamé arrima al círculo un par de banquitos y nos invita a sentarnos. Siguen hablando entre ellos en su idioma tanimuka. Al rato, Benjamín dice en español:

—Martin me estaba contando sobre su viaje desde Bogotá. Cuénteles a todos.

Me pasan el mambe. Me sirvo y paso el tarro. Varios de los viejos sacan sus propios tarros. Todos les pasan a todos. A mí, me toca recibir de cada uno. Estoy con los cachetes a reventar. Saco paquetes de cigarrillos y le ofrezco uno a cada uno. El resto, lo pongo al centro para que la gente se sirva a gusto. Después de cuadrar el mambe en los cachetes, lo cual me toma fácilmente unos minutos, logro hacerles un recuento de mi viaje hasta aquí.

—Vengo porque quiero conocer esta tierra, en especial a ustedes, los tanimukas, y escuchar sus cuentos.

—¿Y usted de cuál tribu es? —me pregunta Benjamín.

—Yo soy de la tribu celta de Europa —les digo, pensando que, por ser mitad alemán y mitad irlandés, decir celta está bien pues en Irlanda, donde estudié, aún se habla el idioma.

—¿Y cómo es por allá en la tierra de sus abuelos?

—Allá no hay selva. Hay menos árboles. Hay una época en la que la Tierra se enfría mucho y todo parece morir: las hojas caen de los árboles, los animales y la gente casi no pueden salir de sus casas. Con el frío, la tierra se pone dura y no se puede sembrar. Pero esa época pasa y vuelve poco a poco el calor. Nacen las flores, crecen las hojas de los árboles, la tierra se pone suave, los animales salen, los pájaros cantan y la gente comienza a sembrar, y a guardar para cuando vuelva la época fría. Vuelve todos los años, pero es más corta que la época caliente. Si durara mucho, todos los animales y los árboles se morirían.

Cuando termino de hablar, todos conversan animados en su idioma y se ríen bastante. Seguramente les parece muy extraño y absurdo lo que les he dicho. Al fin, Benjamín se atreve a preguntar:

—¿Martin y eso por qué es así?

Con un palo, dibujo en el piso a la Tierra un poco inclinada, dándole vueltas al Sol, y les explico. Me escuchan en silencio y con mucha atención. Peritamé le dice algo a Benjamín y él me traduce:

—Eso es lo que ustedes los kariwas llaman una explicación. ¿No tienen un cuento, mejor?

—Sí —le contesto —, el mito del robo de Perséfone. La hija de la Madre Tierra.

Peritamé prende un gran cigarro, fuma una vez y me lo pasa. Aspiro lentamente y antes de acabar de exhalar el humo me percaté de algo verdaderamente importante. Una explicación es limitante y, a veces, aburrida. Un mito —como un poema— nos inspira y nos permite entender mucho más de lo que se dice. Qué mejor que un mito griego para empezar a entendernos.

—Deméter, la diosa, vivía en el mundo de arriba con los demás dioses y era dueña de la fertilidad, que hace crecer todas las plantas. Ella tenía una hija que se llamaba Perséfone. Un día, cuando Perséfone jugaba entre las flores, Hades, el dios del mundo de abajo que llaman el Averno, se la llevó para que fuera su esposa. Deméter buscó a su hija durante nueve días y nueve noches, pero no la pudo encontrar hasta que Helios, el dios Sol que todo lo ve, le dijo que Hades

se la había llevado. Deméter se puso muy triste y brava con Zeus, el principal de los dioses, por haber permitido eso. Entonces, abandonó la comunidad de los dioses, se vino a esta Tierra a vivir entre los humanos como una simple mujer y guardó la fertilidad. Las plantas comenzaron a morir. La gente y los animales pasaron hambre. Entonces, Zeus se fue donde Hades y le pidió que devolviera a Perséfone, pero Hades no quiso. Le dijo que Perséfone ya era su mujer y reina del Averno. Zeus insistió y Hades tuvo que ceder, pero propuso que Perséfone volviera con su madre por un tiempo y luego regresara donde él. Así, llegaron a un acuerdo. Perséfone vive con su madre desde abril hasta noviembre y con Hades de diciembre hasta marzo. Mientras Perséfone está con Hades, Deméter está triste y guarda la fertilidad. Esta época es el invierno. Y cuando vuelve Perséfone donde su madre, ella se pone contenta y suelta la fertilidad. Llega la época de verano. Así cuentan los antiguos.

—Ah, Martin, ahora sí entendimos —dice entusiasmado Benjamín.

Ya es tarde y Peritamé manda a descansar. Todos se van a sus hamacas. Cuando uno se sienta por la noche en el círculo, no se puede parar sino hasta que el dueño de la maloca lo indique. En mi hamaca me quedé pensando. “Eso es lo que los blancos llaman una explicación, ¿no tiene un cuento?”. Y a medida que el sueño me invadía sentía que me repetían “no tiene un cuento, no tiene un cuento...”.

Despierto y ya es de día. Esos son mis momentos de mayor lucidez y me llega la respuesta ideal al pensamiento que anoche no me dejaba dormir: “el camino son los cuentos”.

Todos en la maloca están activos. Me levanto y bajo al puerto. Me baño en la orilla, a solas, desconociendo el consejo de Reichel-Dolmatoff de estar siempre acompañado de un indígena. Al volver, me doy cuenta de que todos miran con curiosidad mis baúles y decido mostrarles su contenido. Algunos se detienen más en los libros, otros en las medicinas o en las chaquiras, y todos preguntan por la pesada grabadora Uher. La saco y pongo la cinta que grabé donde los taiwanos. Quedan fascinados escuchando atentos los cantos del ritual. Entiendo que la risa es su manera de expresar emoción.

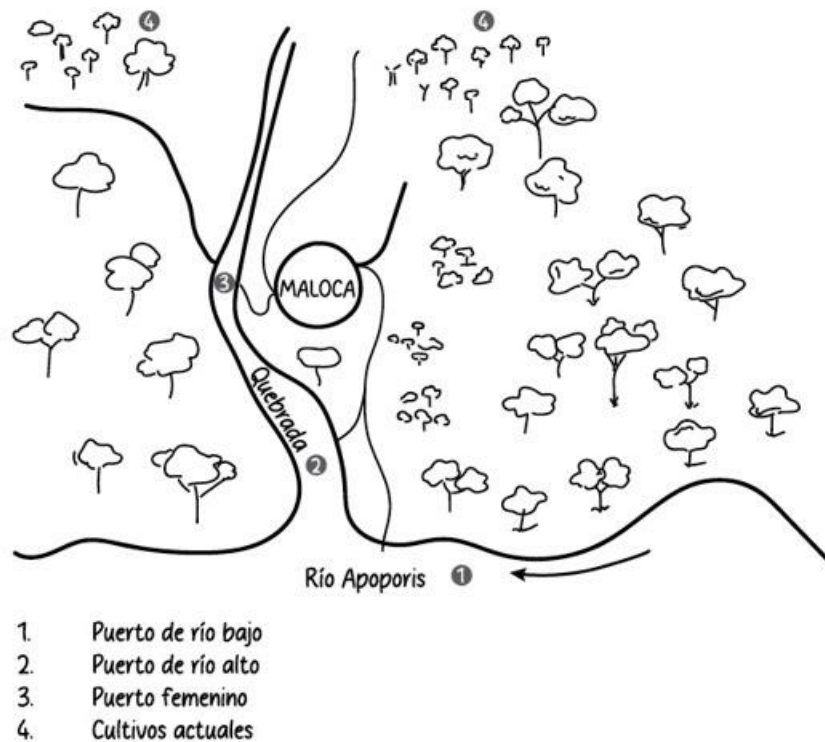
Poco a poco me integro a la vida cotidiana de los tanimukas. Salgo a conocer las chagras, converso con la gente y recojo coca con Benjamín. Hay mucho trajín porque se están preparando para el baile de Bamba que van a celebrar dentro de unos días para pasar un luto. Para averiguar qué es, busco a Peritamé y lo encuentro muy concentrado sentado en su banquito.

—Mejor no interrumpa —me aconseja Benjamín—, está “arreglando mundo” para el día del baile.

Mientras la gente se ocupa de la preparación del baile, paso los días familiarizándome con mi entorno. Alrededor de la maloca hay un espacio limpio, arenoso, de unos 10 metros de ancho y rodeado de palmeras de chontaduro. Esto es importante, para que con la lluvia no se vuelva un barrial invivable. De la entrada principal de la maloca parte un camino que se bifurca. Un lado va al río y el otro a la quebrada, donde la gente se baña y consigue agua potable. Y en la puerta

trasera, arrancan los caminos hacia las chagras, que no deben estar a más de una hora. Es vital que en una circunferencia de más o menos una hora haya buena tierra para poder cultivar.

Croquis con quebrada, río y maloca



Maloca de Peritamé y alrededores

Mis observaciones continúan por el lado arquitectónico. La maloca misma es cónica y en la parte alta tiene dos aperturas triangulares, que facilitan la ventilación y por donde sale el humo de los fogones. La estructura parte de cuatro grandes postes centrales que forman un cuadrado de 4 x 4 metros y sostienen la parte alta del techo. Alrededor, a unos 4 metros de distancia, hay un perímetro de doce postes menores cuyas puntas se ligan con un bejuco grueso que ayuda a sostener el techo. Y, finalmente, a una distancia un poco menor de ese círculo, se construye la cerca, de más o menos un metro de altura, que encierra la maloca como una pared de listones. La techumbre, mientras tanto, se hace con hoja de puy tejida, una mata delgada que crece en la selva.

Lo que más me impresiona no es lo tangible. La maloca me infunde una sensación de sagrado, me recuerda a una enorme catedral gótica. Sin divisiones o, por lo menos, sin divisiones visibles, alberga los espacios privados y comunitarios, rituales y cotidianos, donde se vive y donde se entierra a los muertos según entiendo. Sin nada que interrumpa el movimiento, se facilita el flujo

de la comunicación, el sentido de comunidad, de convivencia. Tan distinto de nuestras habitaciones divididas y llenas de muebles, que enfatizan el individualismo.

Quizás por eso, siento que la maloca es aún un misterio para mí y aprovecho que Benjamín me ofrece mame para contarle mis observaciones y mostrarle mis dibujos. Poco a poco, siento que las palabras de Benjamín desenmarañan el enigma. Es como si viese los primeros atisbos de un nuevo mundo y el interior de la maloca se organiza ante mis ojos.

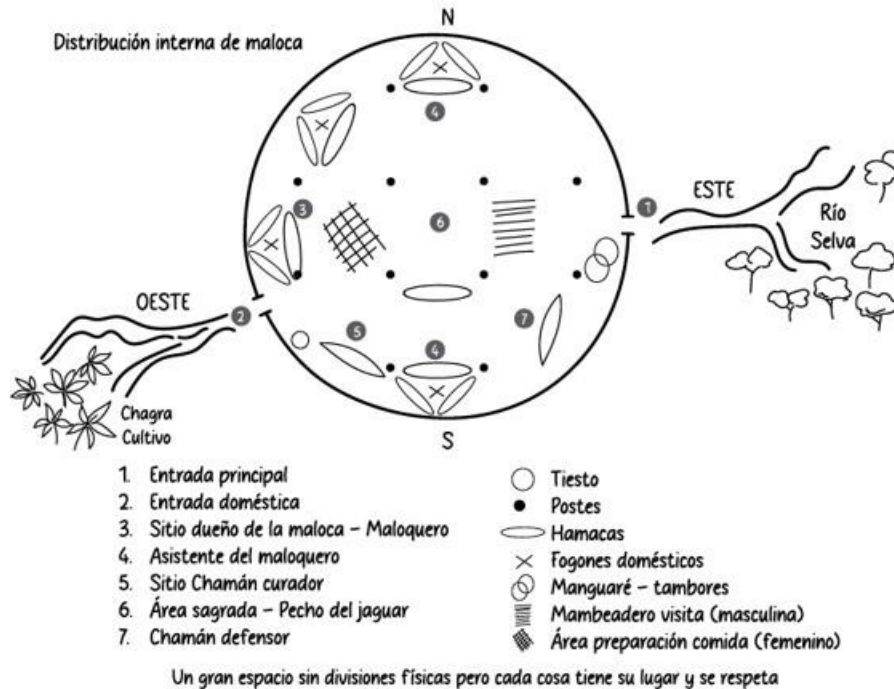
La puerta principal mira hacia donde se levanta el sol y por ahí entran los invitados. Frente a ella, se encuentra el puesto del maloquero, responsable del bienestar en la maloca.

A su derecha, está la puerta trasera, que denominan doméstica o de las mujeres. Por ahí van y vienen a la chagra y, en general, manejan todos los procesos de la comida. Por eso, ahí se encuentran también el fogón principal y el único tiesto para hacer casabe, el de la maloquera, aunque todas las mujeres lo pueden utilizar.

Pasando esta área femenina, suele sentarse el chamán que cuida la maloca y hace curaciones, luego un ayudante del maloquero, que puede ser un hermano o un hijo, y junto a la puerta de los invitados, la puerta principal, está el puesto del chamán que protege la maloca de otros chamanes que traten de hacer daño, además de los grandes tambores que sirven para comunicarse con las malocas vecinas. Benjamín me cuenta que antes cada maloca tenía este tipo de tambores, o *manguares*, pero con la llegada de los blancos y las enfermedades muchas costumbres se están perdiendo. De igual manera, antes solía haber más especialistas.

A grandes rasgos, la maloca se subdivide de dos formas, que operan conjuntamente y sin divisiones visibles. A mano derecha del maloquero —por ende, a mano izquierda cuando uno entra por la puerta principal— se encuentra el lado corto. Los habitantes de la maloca se sientan ahí cuando suceden los rituales y llegan invitados. A mano izquierda del maloquero —es decir, a la derecha cuando uno pasa la puerta principal— tenemos el lado de los invitados, también dicho “de los cuñados”. A su vez, la maloca se divide en una parte delantera, masculina, donde se levanta el sol, mambean y discuten los hombres. Y una parte trasera, doméstica, en donde las mujeres se reúnen. El centro, o “pecho del jaguar”, es sagrado y nadie lo ocupa.

Más allá de esas grandes divisiones, también hay una organización familia por familia. Cada una tiene su sitio y su fogón para cocinar de todo, menos casabe, porque para eso se usa el tiesto de la maloquera. El jefe de familia guinda su hamaca entre los postes que miran al centro de la maloca, los doce postes menores, que se denominan “zancas de la maloca”. Mientras tanto, las mujeres y los niños guindan atrás, entre las zancas y la cerca. Cuando alguien muere, lo envuelven en su hamaca y lo entierran debajo de donde dormía. Es una forma de acompañar a los muertos, de no dejarlos solos.



Para cuando Benjamín termina su explicación, ya sé qué cuento voy a pedirle a Peritamé.

Por la noche, Peritamé vuelve a cuadrar la mambeada ofreciéndole primero a Benjamín. Cuando todos han recibido el mambe, yo ofrezco cigarrillos. Además, le regalo a Peritamé anzuelos, nailon y varias madejas de chaquira blanca. Peritamé le habla en makuna a Benjamín.

—¿Pregunta Peritamé que cuál cuento quiere escuchar?

—Me gustaría escuchar el cuento de la maloca.

Peritamé se queda pensando un momento, sopla tabaco o rapé y murmura una letanía.

—Está avisando a los espíritus y les ofrece coca en pensamiento — me dice Benjamín—, si no lo hace se molestan, dicen, “¿quién está contando mi cuento sin ofrecer coca?” y pueden mandar un mal, una enfermedad.

Aprovecho el momento y rebusco entre mis baúles la grabadora, las pilas y la cinta de carrete abierto. Precavido, saco también un cuaderno, un lápiz y dos pedazos de cirio. Voy a poner a prueba mi capacidad para escribir en la penumbra, como me enseñaron hace mucho en la Universidad de Dublín. El procedimiento que establezco es simple: Peritamé narra en lengua y cada cierto tiempo Benjamín traduce.

Me acomodo en el banquito, acciono la tecla de grabar y espero atento. Peritamé finalmente empieza a narrar.



El mito de la maloca

Al comienzo del mundo, los Imarimákanas, los hijos del tiempo, los que siempre han sido, eran cuatro, tres más uno. Imarika Mono Kuri, el jaguar del tabaco del mundo; Imarika Kaifu, el jaguar del pensamiento del mundo; Imarika Ookuri, el jaguar del sonido del mundo; e Imarika Kayabiki, el jaguar del silencio del mundo, el silencio del cambio.

Ellos vivían en el monte, debajo de la raíz de un árbol de bamba, y el menor, Imarika Kayabiki, dijo:

—Ayikumú —pues así se decían entre ellos—, nosotros vivimos en la selva como animales, pero somos gente. Deberíamos ir donde nuestro abuelo, Yaifotsirimaki, para que nos dé hoja para hacer una maloca.

—No, Ayikumú. Así estamos bien —dijeron los mayores—. No nos falta nada, vivimos de la selva con los demás animales.

—Nosotros somos gente, no somos animales —insistió el menor—. Vamos a hablar con nuestro abuelo para conseguir hoja para hacer una maloca.

Los Imarimákanas hablaron y finalmente decidieron construir una maloca. Cogieron dos varas, las amarraron a un árbol, dejando las dos puntas en el piso, y se fueron a buscar a su abuelo.

—Abuelo, ¿usted está ahí?

—Sí, mis nietos, aquí estoy.

—Abuelo, le trajimos coca para pedirle hoja para una maloca.

—¿Cómo la están haciendo?

—Recostamos dos palos contra un árbol y los amarramos.

—Eso no es una maloca. Es un ranchito para dormir en el monte —dijo el abuelo—. No les va a durar nada. Aquí tienen hojas de milpeso.

Ellos tomaron las hojas y volvieron a terminar de construir el ranchito. Al poco tiempo, se pudrió y construyeron otro. Pusieron una vara amarrada entre dos árboles y en cada punta fijaron dos varas hasta el suelo, formando la estructura de un techo de dos aguas. Al terminar, volvieron donde el abuelo.

—Abuelo, ¿usted está ahí?

—Sí, mis nieticos, aquí estoy.

—Trajimos coca para que nos dé hoja para la maloca.

—¿Cómo la están haciendo? —preguntó una vez más el abuelo.

Y cuando ellos terminaron de explicarle, el abuelo les contestó:

—Eso no es una maloca. Es un rancho de perico. Tomen estas hojas de bombona para que empajen el techo.

Al rato, se les pudrió la hoja y volvieron a pensar: “¿Cómo será que se hace una maloca?”.

Entonces, comenzaron a construir de nuevo. Pusieron un estantillo grande en el centro y alrededor colocaron doce estantillos medianos. Les quedó como un kiosko. Al terminar, se fueron donde el abuelo Yaifotsirimaki.

—Abuelo, ¿usted está ahí?

—Sí, mis nieticos, aquí estoy.

—La hoja que nos dio se pudrió rápido. Ahora sí queremos construir una maloca de verdad y necesitamos que nos dé la hoja. Le trajimos coca.

—¿Cómo colocaron los estantillos? —preguntó el abuelo.

—Un estantillo grande en la mitad y otros más pequeños alrededor.

—No —dijo el abuelo—. Eso no es una maloca. Es un quiosco para comer sapo. Ahí, vivirá una persona con su mujer y con sus hijos que no piensa en hacer bailes ni rituales. Para que no se vayan así no más, les voy a dar hojas de fakoko muian, ala de tente.

Los Imarimákanas llevaron las hojas, terminaron de hacer el kiosko y se pusieron a vivir allí, pero al cabo de tres años se les pudrió la hoja. Se preguntaron: “¿Por qué será que no podemos hacer una maloca?”. Limpiaron bien el sitio, prepararon coca, tabaco, y se fueron donde el abuelo.

—Abuelo, ¿usted está ahí?

—Sí, mis nieticos, aquí estoy.

—Se pudrió la casa de sapo y no sabemos cómo se hace una maloca. ¿Cómo se colocan los estantillos? Aquí le trajimos coca y tabaco para que nos explique.

—¿Para qué quieren hacer una maloca? —les dijo el abuelo—. Ustedes viven como están. Los estantillos traen enfermedades, los bejucos y las cercas traen chismes y peleas. Todo eso trae la maloca.

—No vinimos a hablar de eso, abuelo. Le trajimos coca y tabaco para que nos diga cómo se colocan los estantillos.

—Nieticos, sigan viviendo como están. La maloca tiene mucho trabajo. Tienen que hacer bailes, guardar mucha dieta. Y ahí no va a vivir uno solo, tienen que recibir gente, tener mucha comida y hablar con los espíritus. Si no hacen todo eso bien, les llegan enfermedades, malestar, muerte. Mejor vivan como están, tranquilos.

—Nosotros somos gente, no somos animales. Le trajimos coca para que nos diga cómo se colocan los estantillos.

Por tercera vez, el abuelo les aconsejó que no pidieran maloca y, por tercera vez, ellos le insistieron.

—Bueno, miren mi pecho. Así se colocan los cuatro estantillos —dijo el abuelo mostrándoles la distancia entre sus dos tetillas y la misma distancia en la boca del estómago.

—Ahora sí entendimos —dijeron los cuatro Imarimákanas.

—Pero cuando lleguen donde están construyendo —dijo el abuelo—, pídanme con coca y

pensamiento los estantillos, las varas, los bejucos y todo lo que van a usar, porque todo es mío. Todo tiene dueño. Cuando terminen, hagan coca y vengán a buscar la hoja.

Los Imarimákanas se fueron a preparar coca y pidieron todo. Colocaron los cuatro estantillos grandes como les mostró el abuelo en su pecho y luego doce más pequeños alrededor. Terminaron el armazón, prepararon coca y se fueron a pedir la hoja.

—Abuelo, ¿usted está ahí?

—Sí, nieticos, aquí estoy.

—Le trajimos coca y tabaco para que nos dé la hoja para la maloca, porque somos gente y no animales para vivir así no más.

Como los Imarimákanas hablaron bien, el abuelo les entregó la hoja y ellos pudieron construir la maloca finalmente.



—Así es la primera maloca, Martín. La entregó Yaifotsirimaki. Estaba entregando parte del manejo del mundo. Por eso, en la maloca hay que hacer bailes para cuidar el mundo. La maloca tiene pensamiento y no se puede dejar sola. Si el maloquero la abandona, le cae un malestar, se enferma. La maloca lo castiga. Es sagrada, no es juego. Solo el que sabe conectar con los espíritus y manejar bien a la gente puede hacer una. Además, debe tener una mujer maloquera, sin ella no funciona.

Han pasado varias horas. Estoy cansado y adolorido por mi posición en el banquito, pero feliz de haber registrado por primera vez un mito tanimuka. Lo que más me gustó fue la capacidad teatral de Peritamé al narrar el mito, moviéndose por la maloca imitando con gestos muy precisos a los personajes.

Finalmente, Peritamé se levanta. Nos invita a todos a dormir, recitando en lengua una despedida a cada uno, y se retira a su hamaca. Yo hago lo mismo.

A solas, me quedo pensativo. ¿Los hijos del tiempo? ¿Los que siempre han sido? Vivían en la selva y pidieron maloca. Eran como animales y se volvieron humanos porque Yaifotsirimaki, dueño del mundo, compartió parte del manejo que hace desde su maloca. La gran casa comunal donde me encuentro es al mismo tiempo un templo y un modelo del cosmos. Un lugar donde se vive y donde se puede entrar en conexión con los espíritus para coadministrar este mundo con ellos. Pensando en todo aquello, finalmente, me gana el sueño.

Hoy amaneció gris y lluvioso. Después de desayunar, Benjamín me invita otra vez a coger coca. Por mi inexperiencia, recojo una cantidad pequeña y más bien le tomo fotos al proceso.

Cada una de las cuatro familias que viven en la maloca me invita a compartir su comida. De manera que como poquito, pero varias veces. Preparo avena y les ofrezco a todos. La tarde cae y

Álvaro se dispone a secar la coca en una gran paila a fuego lento. Antes de empezar a revolver las hojas con las manos, recita unas frases en lengua y todos responden con un “hum”. Benjamín me explica que, para que todo esté en orden y tranquilo, el que prepara el mambe tiene que pedir permiso a los dueños espirituales de la coca, y para eso tiene que ser una persona especializada, curada para eso. Al cabo de un rato, alguien pone un montón de hojas secas de yarumo en la parte delantera de la maloca y lo prende. Se deja enfriar la ceniza y luego se mezcla, en una totuma, con la coca ya pilada. Vuelven a pillar esa mezcla, y a cernirla, hasta obtener un polvo muy fino, o mambe, que se deposita en una totuma. De ahí, el dueño de la maloca les brinda a todos antes de repartirla en los tarros de cada uno. Se hizo una gran cantidad de mambe en previsión del baile de Bamba que se va a celebrar dentro de unos días. Sin embargo, los tanimukas no preparan yagé. No es parte de sus costumbres.

Esa noche, me vuelven a invitar al centro de la maloca. Las mujeres están atrás en sus hamacas. Los hombres formamos dos grupos. A mi izquierda, están Barreto, José Luis y dos personas que no conozco. A mi derecha, Benjamín, Raimundo y Peritamé. Se repite el intercambio de mambe. Me doy cuenta de que la gente que recibe la coca prueba en pequeñas cantidades, como un gesto de buena educación. Además, Peritamé pasa un cigarro largo de tabaco, enroscado con un hueco grande en la “boquilla”, de modo que solo se puede fumar aspirando fuerte. Todos fumamos. Yo ofrezco cigarrillos.

—¿Qué cuento quiere oír? —pregunta Peritamé.

—Ustedes están preparando un baile, el baile de Bamba. Me gustaría escuchar el cuento del origen del baile.

Es mi quinta noche en la maloca. Me siento a gusto en el banquito. Tampoco me da pena sacar la aparatosa Uher.

Peritamé me mira un rato, como conectando con mi mundo interior, y le pide a Benjamín que traduzca.



El origen de la música

Al principio, no había música en este mundo en que vivimos. Las épocas pasaban y no se podían hacer los rituales. La gente vivía así no más, hasta que cuatro jóvenes hermanos Letuama decidieron ir al mundo de la música a buscar el canto.

—Necesitamos la música para poder hacer bailes, porque estamos mambeando así no más. Cuando llega una época, tenemos que hacer un baile, un ritual para respetar los espíritus, para que no haya enfermedad, pero sin cantos, ni música no podemos. Voy a ir a buscarlos —dijo el menor.

Preparó mambe y tabaco, se pintó y se fue a buscar el canto arriba, al mundo de los espíritus de la música. Por el camino, se encontró con una mujer, Wariamako, guardiana del canto.

—¿Para dónde va, sobrino? —le preguntó.

—Buenos días, tía. Nosotros no tenemos música. Vengo a escuchar para aprender.

—¿Cómo pretende aprender? Yo creo que busca la música que tengo entre las piernas.

La tía se puso a jugar con él. Lo sedujo y le dijo:

—Usted no sirve para aprender música. ¡Váyase y no vuelva!

El joven volvió a la maloca y contó lo que le había sucedido. Entonces el segundo hermano dijo:

—¿No pudo pasar por culpa de una mujer? Yo no soy juguete de las mujeres.

Dos días después, con la misma coca y tabaco, el segundo llegó donde la mujer.

—Tía, vengo a escuchar música para aprender.

—Claro, sobrino. Aquí tengo la música. Acuéstese en la hamaca un ratico, descanse y luego yo le muestro lo que usted quiere.

La tía lo embolató y el segundo hermano volvió a la maloca. Entonces el tercero dijo:

—Voy a ir yo, que ustedes no sirven para esto.

El tercero se fue, con la misma coca y el mismo tabaco, y corrió con la misma suerte. Cuando volvió a la maloca, los hermanos decidieron mambear la coca, fumarse el tabaco y no hablar más de ir a escuchar el canto.

Pasó un tiempo largo y el menor de los cuatro dijo:

—Voy a ir a escuchar canto, hermanos. ¿Creen que también vuelva con mi coca?

Los hermanos se rieron y le contestaron:

—Hermano, haga buena coca y cuando vuelva la mambeamos.

Preparó dos tarros de mambe, dos cigarros, tabaco en polvo para soplar y se fue donde la tía:

—¿Tía, usted está ahí?

—Sí, sobrino, aquí estoy.

—Tía, vine a escuchar música para aprender porque no tenemos cantos para celebrar bailes y ceremonias.

—Ustedes, los muchachos, siempre vienen con el mismo cuento, pero yo sé cuál es la música que les gusta.

—¿Tía, acaso usted es una muchachita para que se burle de mí? Usted es una persona mayor y yo no voy a jugar con usted. La tengo que respetar. Vine a escuchar música. Le traje coca para que piense y me diga cómo puedo conseguir la música.

Como le habló bien, la tía se quedó callada y luego dijo:

—Sobrino, usted sí se comporta decentemente.

Entonces, cogió la coca, se sentó y se puso a pensar. Al rato le dijo:

—Sobrino, usted va a escuchar toda la música, pero ponga atención porque es delicado.

Cuando llegue a la puerta de la maloca de la música, sople coca y diga: “Vine a escuchar música”. La puerta se va a abrir, usted va a entrar y se va a demorar seis días. Eso no es rápido. Cuando entre, coloque la coca al centro. Las wayas sonajeras se van a callar y van a ir a mambear, porque son espíritus de cantores muertos. Usted se para en donde se colocan los cantores y una waya sonajera se va colocar en su tobillo. Si es en el izquierdo, usted sale rápido y solo aprende un canto. Si se coloca en el derecho, se va quedar un tiempo largo para aprender todos los cantos. Solo se puede ir cuando la waya suelte su pierna.

El muchacho siguió su camino y llegó a la puerta de la maloca de la música:

—Vine a escuchar música.

Sopló coca y la puerta se abrió. Puso coca en el centro de la maloca y brincó donde se colocan los cantores. Ahí mismo, una waya se amarró a su tobillo derecho. “No voy a salir rápido”, pensó y se quedó dormido por dos días y dos noches escuchando el canto del Baile de Tablón, Kuru Baja. A medida que escuchaba, una voz le explicaba qué tenía que hacer cuando anochecía y cuando amanecía.

Después, comenzó el segundo baile, Wana Baja, o Baile de Huansoco. Escuchó por dos días y dos noches y una voz le indicó lo mismo. Entonces, comenzó el Baile de Bamba, Wera Baja. Cuando terminó, la waya se soltó y el muchacho regresó a la maloca de la tía.

Ella le dijo:

—¿Escuchó los cantos? ¿Entendió bien? Preste atención. Cuando llegue a su casa, duerma seis días. Su pensamiento va a volver al mundo de la música. Que su familia no vaya a pensar que usted murió, porque si lo despiertan antes de tiempo, ahí sí se muere. A los seis días, sus parientes tienen que hacer un pedazo de casabe caliente de puro almidón y ponérselo sobre el pecho para despertarlo. Pero no antes de los seis días. Si usted se muere, me tienen que avisar inmediatamente.

El muchacho volvió a su maloca y les explicó a sus hermanos lo que había dicho la tía. Se acostó en su hamaca y su pensamiento volvió a la maloca de la música a escuchar de nuevo los cantos.

El muchacho no había comido antes de ir por la música y ahora ya llevaba cinco días durmiendo. La mamá pensó que se había muerto y, cuando sus hermanos no estaban mirando, le colocó un pedazo de casabe de almidón caliente en el pecho.

—¿Por qué me despertó tan pronto? —alcanzó a decir el muchacho, cuyo pensamiento aún estaba en el mundo de la música, y cayó muerto.

Los hermanos regañaron a la mamá y se fueron a avisarle a la tía. Ella se molestó mucho, vino a ver al finado y se puso a llorar. Mientras lloraba, cantaba. Así comenzó el canto para los muertos. Mandó traer cumare para amarrarlo y cantó:

—El caracol se llevó al cumare.

Los hermanos lo enterraron y la tía les dijo:

—Él sigue escuchando los cantos, no se va a perder. Si ustedes quieren escuchar los cantos, saquen la cabeza de su hermano y colóquenla en el centro de la maloca. Luego, busquen dos muchachos inteligentes para que escuchen cuando él vuelva a cantar.

Los hermanos sacaron la cabeza y la pusieron encima de un canasto volteado en el centro de la maloca. Vinieron dos muchachos y se sentaron a escuchar. Entonces, bajó una abeja del mundo de la música y se colocó en la cabeza diciendo “yku we-erii, kiame we-erii”. La cabeza cantó rápido los tres cantos que había escuchado en el mundo de la música y terminó en un día.

—Ya les enseñé lo que yo sé. Después de cantar tienen que guardar dieta —les aconsejó la abeja y volvió al mundo de la música.

Los hermanos enterraron la cabeza. Pero solo uno de los dos muchachos que escucharon aprendió.

La gente quedó contenta y prepararon baile. Primero, Baile de Tabla. Se pintaron bien y se pusieron a bailar. El muchacho que aprendió iba cantando al tiempo con la voz del finado. Al terminar el baile, fueron a otra maloca y cantaron el Baile de Huansoco. Por último, bailaron el Baile de Bamba.

Una hermana del que aprendió los cantos fue a todos los bailes con un hijo de brazos y bailaba cargándolo. Después de los bailes, el cantor comió de todo, sin brujear, y murió. La gente quiso organizar otro baile, pero nadie se acordaba cómo era el canto. Pasó mucho tiempo y el niño que la mamá cargó en el baile creció. Siempre andaba solito y nunca cantaba, pero el pensamiento de su finado tío bajaba y le repetía los cantos.

Un día, el niño le dijo a su mamá:

—Mamá, ¿dónde estaban mis hermanos cuando mi finado tío cantaba? ¿Por qué no aprendieron? Yo sí escuché y puedo cantar.

—No, hijo, usted estaba muy pequeño, no pudo aprender.

—Sí, mamá, yo aprendí. Le voy a decir a mi tío que prepare baile porque voy a cantar.

La mamá no quería, pero el niño le dijo al tío que preparara un baile grande. Llegó mucha gente, pues querían saber qué iba a pasar. No creían que el niño tan pequeño pudiera cantar y se reían de él.

—Tío, avise bien a todos los animales y deles mambe para que estén contentos. Usted va a arreglar con pensamiento este baile. Después, tiene que brujear para mí, arreglar con pensamiento la comida para que yo pueda comer sin enfermarme, porque usted no arregló la comida para mi hermano y por eso se murió.

La gente se alistó para el baile.

—Tío, deme cacería y chicha que voy a comer, porque en el baile no puedo.

Cuando iba a comenzar el baile, el niño estaba jugando. La gente lo miraba y se reía.

—Ese niño no va a poder cantar, no aguanta, se quedará dormido.

Colocaron la tabla. Había mucha gente. El tío tuvo que amarrarle al niño el carguero a las

muñecas y a los tobillos, porque él no sabía. A la mamá le daba vergüenza. El niño no mambeaba, pero le dijo al tío que repartiera coca. Cuando se paró para comenzar el baile, los compañeros de canto se pararon en fila a ambos lados y él se veía muy pequeño.

—¿Cómo es que comienza el baile? —preguntó el niño, nervioso de ver tanta gente.

—Esto es una burla, ese niño no sabe —se rieron los demás.

De repente, el espíritu del finado tío, en forma de pajarito, entró a la maloca por arriba y se paró en el hombro del niño. Ahí mismo, comenzó a cantar.

—¿Dónde aprendió el canto? —le preguntaron.

—¿Dónde estaban ustedes cuando mi finado tío cantó? —respondió el niño.

El niño amaneció cantando, cantó todo el día y siguió hasta el amanecer. Aunque se quedaba dormido bailando, su boca seguía cantando. El tío arregló con chamanismo la comida para él, solo casabe y tucupí blanco.

—Bueno —le dijo el niño al tío—, usted ya comenzó con los bailes, ahora que otro organice el próximo.

Organizaron el Baile de Huansoco y el niño cantó dos noches hasta terminar. La gente estaba sorprendida y asustada de ver al niño cantar. Más tarde, cantó el Baile de Bamba. Siempre guardaba dieta, solo comía casabe y tucupí blanco. Con el tiempo, el tío arregló para comer pescado de yacundá. El niño volvió a cantar los tres bailes y el tío arregló carne de paguana para que comiera. El niño vivió mucho tiempo y cantó hasta que la gente aprendió. Como guardaba dieta, nunca le pasó nada, no se enfermó y murió de viejo.



—Así aprendieron los Letuama los tres bailes más importantes, los que vienen de arriba, del mundo de la música. Ahora vamos a celebrar el baile de Wera Baja, pero en español le decimos Bamba porque sacamos la tabla del tambor de piso de la raíz del árbol de Bamba, ese que tiene raíces grandes arriba del suelo.

Con estas palabras, Peritamé nos manda a descansar. Es un gran alivio. Aunque me encantan las historias y a eso vine, los cuentos de por sí son largos, y con la traducción, peor. Horas sentado en estos banquitos, aguantando dolor de espalda. Afortunadamente, nadie interrumpe ni pide explicaciones. Me he dado cuenta de que, mientras alguien cuenta, otro le responde repitiendo la última palabra de cada párrafo o haciendo “hum”. Los demás escuchan en silencio. Aunque las mujeres no se sientan en el mismo círculo, y se reúnen cerca del fogón a conversar o escuchar a los hombres, Benjamín me dice que ellas también conocen los cuentos y se los enseñan a los niños.

Acostado en mi hamaca, una vez más me asaltan las dudas. ¿Cuál es la función de los rituales?

¿De la música? ¿Por qué se desordena el mundo y se generan enfermedades si no hay bailes? ¿Las enfermedades vienen del desorden o las mandan los espíritus? ¿Son castigos? Por ahora, decido olvidarme de mis dudas. Quizás las respuestas vendrán escuchando los cuentos y viendo los bailes.

—Ahora es su turno, Martin. Peritamé quiere que cuente otra vez —me dice Benjamín la noche siguiente.

¿Qué puedo contar lo suficientemente largo para mantener cierta dignidad frente a mis nuevos amigos tanimukas? Me decido nuevamente por los griegos. Desde la adolescencia, me interesa su mitología y puedo decir que la conozco bien. A los doce, mi abuelo Gogo me regaló un libro titulado *Las más bellas leyendas de la Antigüedad clásica* de Gustav Schwab. Todos esos relatos me fascinaban. Leí el libro tantas veces que, para mi familia, me volví una referencia sobre el tema. Además de aprendérmelos de memoria, puedo decir que de cierta manera esos mitos formaron mi identidad, y muchas cosas las veo a la luz de esas historias.

—Voy a contarles cómo una gran ciudad, mucho antes de Cristo, se acabó por una profecía en una larga guerra que pelearon nuestros ancestros, la Guerra de Troya.

—*Hia siime* —dice Peritamé, “está bien”.

Durante tres horas, cuento sobre los dioses del Olimpo, el rapto de Helena, la furia de Aquiles, la muerte de Héctor y la destrucción de Troya. Me concentro en las características de los dioses, el destino de Paris, el carácter de Agamenón y de Aquiles, para no aburrirlos o confundirlos con tantos personajes. Me interesa contarles que los antepasados de los blancos tenían muchos dioses, como ellos hoy en día.

Al terminar, los hombres sentados en sus banquitos están pensativos. Benjamín me ofrece mambe y en la penumbra distingo, un poco retiradas del círculo, a algunas mujeres que me observan. No sé hasta dónde entendieron la historia y, seguramente, esa misma incertidumbre la tienen Peritamé y sus sobrinos.

—Ese cuento está bueno, Martin —rompe el silencio el viejo Peritamé, del que entreveo una sonrisa y una mirada a la vez tierna y profunda—. Así como usted cuenta, es la brujería. Nosotros también tenemos dioses que comenzaron este mundo. A través de los cuentos, sabemos cómo lo arreglaron para que la gente pudiera vivir, cómo se crearon la noche, los ríos, los peces, la maloca, todo lo que existe. Esos dioses o dueños del mundo cuidan todo. Tenemos que pedirles permiso para utilizar lo que hay en la selva y ofrecemos coca y tabaco para compensar por lo que tomamos. Es como pagar para que estén contentos, nos acompañen y no haya enfermedades. Así como usted contó el comienzo del mundo para ustedes, así es para nosotros.

—Al principio, teníamos una relación muy profunda con los dioses, antes de que apareciera el único dios de los cristianos —les explico a todos—. Pero la fuimos perdiendo.

—Nosotros no —comenta Peritamé—. A medida que pensamos en el cuento, vamos contactando con los espíritus dueños del mundo. Gracias a ellos, los payés podemos hacer

prevenciones y curar. Porque el poder no es de nosotros, es de los espíritus. Ellos nos utilizan y nosotros los utilizamos. Pero ya vamos a descansar, mañana podemos seguir hablando.

Acostado en mi hamaca, sigo pensando. No termino de entender ese último comentario del chamán, pero creo que he descubierto un camino para acercarme a ese pensamiento del chamanismo o brujería, todavía incomprensible. La lógica cartesiana limita la comprensión. Son los cuentos, los mitos, los que permiten que entendamos el mundo. No me siento un antropólogo cansón sacando información, sino una persona que participa y ofrece, recíprocamente, un relato venido de su propio mundo. Puedo recibir, pero también dar. No solo chaquiras o cigarrillos, sino algo más allá de lo material, algo que está en el terreno fértil del pensamiento, de las palabras. Comienzo a percibir de otra manera, en carne propia, el intercambio, la reciprocidad, el dar y recibir, ese vínculo esencial entre las personas y las sociedades. Y me entusiasma que eso va a continuar mañana por la noche.

Hoy volvió a amanecer gris y lluvioso. Mientras Barreto prepara avena y las mujeres salen a la chagra, le doy quince pesos a Benjamín para que consiga un pollo para el almuerzo. Cuando vuelve, nos sentamos a conversar. Siguiendo los ejercicios propuestos en *Notes and Queries*, le pido que me traduzca el listado completo de los animales más importantes de la región, las partes del cuerpo y los elementos de la naturaleza. Mi primer botín lingüístico de palabras en tanimuka. Aunque anoto todo muy ordenadamente, no me atrae este trabajo. Sé que es importante dominar la lengua y admiro a aquellos que logran hablar en poco tiempo. Sin embargo, aunque en mi casa aprendí a comunicarme en diferentes idiomas, me cuesta memorizar el tanimuka, con sus acentos y sus formas gramaticales. Curiosamente, se me atraviesa constantemente el poco griego que hablo. Sobre todo, no sé jugar con las palabras, como lo hago con los demás idiomas. En conclusión, prefiero escuchar cuentos.

Mientras sopeso si abandonar mi labor lingüística, nos interrumpen para comer. A Benjamín y a mí nos sirven caldo de pollo con dos presas para cada uno. Es mucho y hay más gente. Supongo que es por nuestra condición de huéspedes o porque pusimos el pollo. No me atrevo a decir nada. Parto del principio que ellos son los que saben.

En la tarde, la actividad es frenética. Se acerca el baile y las tareas cotidianas se multiplican por la cantidad de invitados que van a llegar. Me dicen que serán unas treinta familias provenientes de malocas cercanas. Las mujeres rallan la yuca que han traído de la chagra en pesados canastos a la espalda. Los hombres secan coca y la pilan. Otros rallan piña para hacer colada, y algunos alistan leña en grandes montones. José Luis llega contento con un canasto con bastante carne de danta. Ya hay comida asegurada para los visitantes. Admiro la dedicación y la organización del trabajo comunitario. No hay nadie con pereza o animadversión. Todo lo contrario, percibo una energía colectiva plena de entusiasmo y concentración.

Sigo con atención la construcción de un tambor de piso entre los cuatro estantillos centrales de la maloca. Abren primero un hueco de más o menos un metro y ponen en el fondo una totuma

con agua. Luego, cubren el hueco con una madera delgada y fuerte, la raíz aérea del árbol de bamba. Queda como un tambor a ras del piso, en todo el centro de la maloca. En frente, clavan un palo que va hasta la cumbrera de la maloca y arriba amarran una sonajera. Al moverse, suena como una maraca. Una persona especializada se para en el tambor y lo golpea con los talones mientras jala con una pita el palo para que suene la sonajera. Esto marcará el ritmo de los danzantes durante el ritual.

Los hombres también cortan tiras muy delgadas de corteza de árbol de higuerón que los danzantes se ponen alrededor de la cintura. Ahí cuelgan tiras de corteza de pönaka que llegan a sus tobillos. Algunos ensayan a tocar las flautas.

Por fin, inicia el baile. Mucha gente va entrando a la maloca y, como invitados, se hacen al lado derecho. Los anfitriones van a la izquierda. Se saludan e intercambian coca. Todos conversan muy animados. No sé en qué momento sacaron mis baúles al rancho y mi puesto lo corrieron al fondo a la derecha. Quedo al lado del dueño de la maloca y me siento honrado. En realidad, ese puesto no tiene ninguna importancia, he quedado allí para abrirles campo a los que van llegando. Casi todos vienen con sus mujeres e hijos.

Cae la tarde y el dueño de maloca invita a todos a pintarse con *carayuru*, un polvo rojo que colocan sobre un maquillaje de tierra amarilla. Uno por uno, los hombres reciben el calabazo con carayuru y se lo echan primero en el pie. Luego se untan el dedo índice de la mano derecha y se pintan dos rayas en forma de “V” alargada en la frente. Después, trazan otra raya a lo largo de la nariz, dos debajo de los ojos y una en cada mejilla.

Una vez que todos se pintaron, el capitán de la maloca manda bailar. Los hombres bailan en fila, con la mano en el hombro del que va adelante, y cantan lentamente, como un coro gregoriano. Las mujeres forman otra fila, detrás de los hombres, y bailan en silencio. El efecto es hipnótico. En la oscuridad, comienzo a ver colores y luces en la maloca, y reflejos en las caras de los que cantan. Benjamín me explica que el primer baile es de Gusano, *nain baja*, y el baile principal, el de Bamba, empezará a eso de las tres de la tarde.

Al cabo de un rato largo, el cantor principal se calla y todos descansan. Después, siguen otras estrofas siempre intercaladas con pausas donde se mambea, se fuma tabaco largo y se toma colada de piña. Nadie come.

Además de mambe, están repartiendo yagé. Antes de ofrecerlo, el yagé es soplado por Peritamé, en su rol de *payé*. Me sorprende un poco, porque me habían dicho que los tanimukas no tomaban yagé. Benjamín me aclara que esto es una tradición de la etnia vecina, los makunas, que están participando en el baile. Al recordar que el bejuco alucinógeno no me hizo ningún efecto la última vez que lo consumí, tengo ansiedad de volver a probarlo. Pero los que reparten no se han fijado en mí, entonces me paro y los busco con cierto afán.

—Siéntese en su puesto que ya le vamos a dar —me dice uno de ellos con seriedad y me avergüenzo de mi arrebató.

Vuelvo a mi puesto y me concentro en el baile. No me sé el nombre de casi nadie, pero algunos personajes llaman mi atención. Por ejemplo, un viejo del que dicen que es un gran brujo y se ve que todos lo respetan mucho. Lo veo bailar muy alegre, haciendo payasadas, echando chistes y riéndose. Llego a pensar que una de las funciones del brujo es entretener a la gente y mantener el buen humor en los bailes. No sé si será por ser brujo o porque él es así.

Finalmente, llega mi turno de recibir yagé. Después de eso, me atrevo a bailar un rato y luego salgo de la maloca al fresco de la noche. Los que cantan con corona de plumas no pueden salir durante todo el baile, pero los demás sí. Definitivamente, el bejuco alucinógeno no me hace ningún efecto, al menos mientras estoy despierto. Contrariamente a lo que muchos cuentan, el yagé nunca me ha provocado viajes de consciencia profunda. No he visto al jaguar ni he experimentado un sentimiento de unidad profunda con la naturaleza. Sin embargo, lo que el yagé sí me ha provocado son sueños muy intensos. En una ocasión, uno de esos sueños me mostró el futuro de la selva, llegando al punto de no retorno y todo el monte hecho cenizas, pero con la noción clara de que esto aún se podía evitar. En otra ocasión, soñé que una canoa en la que viajaba con varios acompañantes se volteaba en un raudal y al día siguiente efectivamente llegamos a ese lugar; insistí en que pasáramos a pie y no tuvimos el menor problema. No me atrevería a decir que estos sueños fueron presagios, pero, sin duda, me ayudaron. Y esa ha sido mi relación con el yagé desde el principio, me ha ayudado, pero a mi manera.

Afuera del baile, me encuentro con el viejo brujo. Se llama Gabriel Makuna y no habla mucho español, pero se hace entender. Me cuenta que vino al baile con varios de sus hijos.

—¿Y su mujer? —le pregunto.

—No tengo.

—¿Cómo así, Gabriel, no dice que tiene hijos?

—Ella no es mujer. No es gente. Es Makú, animal.

La afirmación del chamán me confunde. Ya había escuchado hablar de los makús, un grupo nómada al que muchos indígenas no consideran gente porque no tienen malocas ni chagras y viven recorriendo la selva. A mí, aquello me suena a menosprecio. Pero el chamán me explica. No es que consideren inferiores a los makús por ser animales y no humanos. Al contrario, insiste en que ellos son los habitantes originales de la selva, los más sabios, los mayores brujos. Escuchándolo me doy cuenta de que, quizás, el prejuicio es mío. Los indígenas tienen una concepción diferente de lo animal. Para ellos, los animales tienen pensamiento y, en otra dimensión de la realidad, también son gente. Todos los seres, en la dimensión que los chamanes pueden “ver”, somos los mismos. Solo que, en este mundo habitual, animales y personas se ven diferentes.

Con esa reflexión en la mente, sigo a Gabriel de vuelta a la maloca. Adentro, me quedo

pensando: “Los cuatro Imarimákanas piden la maloca porque son gente, porque no son animales, no son makús...”.

En la mañana del tercer día, tras cuarenta horas de energía ritual ininterrumpida, la música finalmente se acalla. Estoy exhausto, lleno de impresiones, emociones y observaciones etnográficas. Por ahora, me reconforta saber que todos vamos al río a bañarnos y, por fin, podremos descansar.



He pasado tres semanas donde Peritamé y me siento muy integrado a la vida en la maloca. Tengo más práctica en coger coca y pilarla. Ayudo en las faenas de pesca cuando salen a barbasquear, es decir, a pescar con barbasco, una planta con raíces tóxicas. Todos se han acostumbrado a mi presencia y me siguen tratando con mucha amabilidad. A diferencia de Barreto, que es excesivamente prudente, yo me muevo con confianza por los espacios domésticos de la maloca. Una noche, saqué de mis baúles un sobre de sopa de tomate y dos cubos de caldo de gallina que puse a cocinar en una olla en el fogón comunal. Todos los integrantes de las familias se acercaron con sus pocillos y se sirvieron. Casi no alcanza. Yo había calculado una cantidad suficiente para remojar casabe, no para que se llevaran la sopa.

Pero desde hace unos días tengo un problema. Sordera y dolor de oído, tal vez porque se me metió agua cuando me bañé en el río. Temiendo una infección, me tomo una dosis de tetraciclina, pero no me sirve de nada. Gabriel me dice que se me metió un espíritu del agua, como de boa o delfín, por eso el dolor, y acepta curarme. Primero, me mira un rato fijamente, entrando en contacto con el mundo de los espíritus. Después, me sopla el oído varias veces, para abordar el espíritu desde diferentes ángulos. Pasa la mano en torno a la cabeza muy lentamente y la sacude. Se coloca detrás de mí y vuelve a soplar mi oído, con mucha suavidad. Luego pasa las puntas de los dedos por mi oreja como si cogiera algo y sacude fuertemente la mano. Repite el procedimiento dos veces en cada oído.

—La contaminación en el agua —me dice— viene de la gran inundación que causó el perico u oso perezoso en la última destrucción del mundo, antes que Ñamatu creara este mundo blanco, o *Boikó*, para que pudiera vivir la gente.

Yo me mantengo inmóvil todo el tiempo, concentrado y teniendo fe en el procedimiento. En un momento, me dan ganas de reír, pero me contengo. No es burla sino nervios.

Finalmente, Gabriel sopla duro en el oído enfermo y escupe.

—Ya está. Si le vuelve a doler, lo hago otra vez.

Seguí igual de sordo y adolorido un buen rato. Después, sin que me diera cuenta, la sordera y el dolor pasaron.

Estoy teniendo problemas con Barreto. Cada vez que se va de pesca o de caza, me pide anzuelos y cartuchos. Ayer, le di ocho anzuelos y cinco tiros. No solamente no pescó nada, sino que llegó sin carne. Me dijo que le había pegado los cinco tiros a una danta, pero que no la mató. Y que la danta, en vez de huir, lo persiguió y le tocó subirse a un árbol. Sospecho que comercia con los tiros que le doy. Si al menos fuera más simpático, no me importaría, pero hace muy poco, me tima y es muy callado, como si estuviera resentido conmigo porque quiere llegar rápido a La Pedrera y yo no. Parte de la culpa es mía por ser poco claro en el tiempo de nuestra estadía y no saber manejar la situación.

Por otra parte, Benjamín se fue a cazar tigrillos para vender las pieles en La Pedrera. Nadie sabe cuándo va a regresar. Es un excelente traductor y me facilita las conversaciones sobre mitología con Peritamé. Sin él, tengo poco que hacer.

Todo me empuja a seguir mi camino. Pero en vez de bajar hasta La Pedrera, quiero ir al caño Guacayá para conocer a los tanimukas que viven allá.

Como sé que no voy a volver por ahora a esta maloca, decido comprar o canjear algunos elementos de la cultura material. Cien pesos por una bodoquera o *pupuoká*, ocho cartuchos a cambio de un banquito viejo y brillante, anzuelos por un carcaj o bolsa de flechas, y dos collares de chaquiras blancas a cambio de dos janeas. También compro coronas de plumas, tambores de mano y sonajeros. Alguien me explica que a todos estos objetos, que alguna vez fueron curados o arreglados para su uso productivo o ritual, les han sacado el espíritu. Lo que me están entregando —me dicen— es el mero cascarón. Suponen, con toda razón, que adonde llevo estos objetos no los voy a utilizar para cazar o hacer ceremonias. Si los llevo con sus espíritus, tengo que aprender a manejarlos y en Bogotá de nada me sirve.

Me he dado cuenta de que entre los indígenas las despedidas prácticamente no existen, simplemente se van. Revisando mis notas de campo, no he encontrado ninguna palabra o frase en tanimuka que signifique “adiós”. Nosotros somos más formales y, al mismo tiempo, más emotivos. Tenemos que abrazarnos o darnos un apretón de manos y decir “hasta pronto”, “hasta luego” o “nos vemos”. Incómodo por no despedirme, dejo en agradecimiento muchas chaquiras en manos de las mujeres más ancianas. A Peritamé lo miro profundamente, con una sonrisa sincera, y saliendo de la maloca le digo:

—*Mae ja-aju*.

A ese “ya me voy” en lengua tanimuka, el viejo responde *au*, “bueno”. Se queda mirándome por un instante, con sus ojos pequeños y pícaros. Para mí, es suficiente y me da a entender que, pese a ser callado y distante, hemos logrado una relación cariñosa.

TREINTA Y CINCO AÑOS PAGANDO UNA MÁQUINA DE COSER

22 de octubre de 1972

Otra vez el río y la canoa. No me cuesta mayor esfuerzo la remada y en cuatro horas llegamos al varadero donde parte la trocha para el Mirití. Barreto carga el primer baúl y sigue por el sendero. Yo levanto el segundo y, sin saber muy bien cómo, me lo acomodo en la espalda. Después de una hora no puedo más. Las piernas me flaquean, estoy solo, quiero llorar. Sé que son varias horas de camino. Me provoca dejar la carga, llegar donde Ávila y pagar por ayuda. Pero puede más el orgullo y sigo tambaleando con la pesada carga.

Dos horas después, veo que Barreto viene de regreso por el tercer baúl. Me doy ánimos y una hora después, a punta de amor propio, llego a una casona de madera de dos pisos. Ahí vive Ávila, expolicía y excorregidor del Mirití que trabaja, como muchos, en el negocio del caucho. Sin llegar a ser hostil, es un hombre brusco, de malas maneras. Me dice que puedo guindar la hamaca en el balcón de la casa. Le pregunto si sabe de alguna embarcación que suba por el río Mirití en dirección al Guacayá.

—En unos tres días pasará por aquí el policía Olaya —me contesta Ávila con cierto desgano.

—A propósito, señor Ávila, ¿hoy en qué fecha estamos? —le pregunto.

—22 de octubre.

¡Casi tres meses fuera de Bogotá! Sin modo de avisarle a la familia que estoy bien, que sigo vivo, que me falta camino por recorrer, decido hacer a un lado esa preocupación. Guindo mi hamaca y bajo al río para bañarme y lavar ropa. Es mi primer encuentro con este río Mirití de aguas rojizas algo turbias, bastante diferentes a las del Apaporis y del Pirá Paraná. La selva también me parece más espesa y oscura. El acceso al río es un barranco alto de barro liso, me cuesta salir, me resbalo y mi ropa se vuelve a ensuciar. Pero ya no me importa. Pongo la ropa sucia a secar, y a la hamaca.

Tres días después, Olaya arrima al embarcadero. No puedo convencerlo de que me lleve con Barreto y mis baúles. La canoa es muy pequeña y el motor fuera de borda está fallando. Accede a llevarme a mí solo. A Barreto no le gusta el arreglo y acepta de mala gana esperar quién sabe cuánto una segunda embarcación que lo lleve al Guacayá con los baúles y yo arranco con Olaya.

No subimos muy rápido y el motor se apaga a cada rato. Olaya intenta repararlo como puede. Parece que es la bujía o la gasolina sucia. A las dos de la mañana, el motor definitivamente no vuelve a prender. Sacamos las tablas en las que venimos sentados e improvisamos unos pesados e incómodos remos. Subir a contracorriente no es nada fácil y menos en estas condiciones. Pasamos la noche sin descanso y avanzamos muy lentamente.

A las diez de la mañana, rendidos, llegamos a casa de Olaya en las bocas del caño Guacayá, que también es la sede del corregimiento de Mirití y la Estación de Policía. Al lado, hay otra casa, más bien pequeña, con techo de paja y construida sobre pilotes. Ahí vive el policía Fabio con su esposa, Miriam Zumaeta, y tienen una tienda. Me abordan apenas desembarcamos, curiosos por saber quién es este recién llegado.

—Soy funcionario del Instituto Colombiano de Antropología. Vengo en visita oficial para saber cómo están los indígenas por aquí —les explico, mostrando mi carné.

Olaya queda impresionado y no se atreve a preguntar nada. Yo aprovecho:

—¿Cómo ve usted la situación por aquí?

—Muy difícil —me contesta—. A uno lo mandan a la mitad de la selva y lo abandonan. Le dan un motor, pero no le dan gasolina. Tampoco le dan bote. Encima de todo, no tengo radio para comunicarme. En una emergencia, no puedo hacer nada.

—¿Le llega el sueldo al menos?

—Me lo mandan con el padre, pero me toca rebuscarme para comer. PESCO y cazo un poco. También hago negocios de comida como pollos y fariña con los indios. Menos mal que está el internado. El padre siempre está dispuesto a colaborarme. Y tengo la compañía de Fabio y su señora. Si no fuera por ellos, me volvería loco.

—¿Y cómo se la lleva con la gente que vive en las malocas?

—¿Con los indios? No, doctor, ellos son muy atrasados. Imagínese, muchos no quieren que sus hijos vayan a estudiar al internado, que se civilicen. Mire toda esta tierra que se pierde, pura selva. El cacao se da bonito, pero, ¿a quién se lo vende uno? Hace falta que el gobierno apoye un poquito más para que esto progrese. Todo es así, doctor. No se puede hacer nada.

Miriam me invita a comprar algo en la tienda, y, más por cortesía que por necesidad, le pido nailon y anzuelos. A la tienda llega un indígena de nombre Luisito, quien me invita a pasar la noche en su maloquita, no muy lejos. Además, se ofrece a llevarme donde Ñaqui cuando le cuento que estoy buscándolo.

Al otro día, nos embarcamos. El Guacayá es un caño estrecho y con mucha corriente; subirlo a remo es arduo. Aunque Luisito tiene mucha habilidad, vamos muy despacio. Yo le ayudo a remar a medias porque vengo mareado a causa del sol intenso. No encuentro el sombrero que tengo la costumbre de llevar desde que salimos de donde Peritamé. Para cuando llegamos donde Ñaqui, cinco horas después, estoy insolado.

Cae la tarde cuando entro a una pequeña maloca circular. Al fondo está Ñaqui y guinda mi hamaca junto a la suya. Me parece inusual, pero supongo que tiene que ver con el tamaño de la maloca. Además de Ñaqui, solo viven ahí dos mujeres ancianas. Luisito me presenta y le explica a Ñaqui a qué vengo. En ese momento, siento los efectos de la insolación y salgo dando tumbos

para vomitar, diciendo que voy al baño. Luisito y Ñaqui salen detrás mío, pensando que voy a darme un baño. Al darme cuenta, me meto al río para hacerme el que vomita para limpiar mi estómago. Ellos me miran y esperan prudentemente en la orilla a que yo salga para acompañarme de vuelta a la maloca.

Ñaqui está contento con mi llegada. Se columpia con fuerza en su hamaca y ríe a carcajadas como un niño chiquito. Me habla en tanimuka y yo le contesto en español sin que alguno entienda una palabra del otro. El malestar pasó. La energía del viejo me hace bien. De repente, una de las mujeres le entrega a Ñaqui una hoja de platanillo repleta de gusanos blancos.

—Coma —me dice en español, sonriente, mostrándome los gusanos.

—¿Se comen? —le pregunto a Luisito tratando de esconder mi repulsión.

—Sí, son muy ricos, se llaman mojoyoy —responde Luisito, llevándose un gusano a la boca, el cual muerde y le chupa las entrañas.

—¿No los cocinan? —pregunto esperanzado.

—No —responde Luisito—. Haga así: muerda la cola, chupe la parte inferior que es pura manteca y bote el cuero.

Sigo las indicaciones de Luisito. Chupo el mojoyoy y siento que la manteca fría baja y sube por mi garganta. A duras penas evito vomitar y por fin logro que la manteca baje, definitivamente. Ellos me miran con gran interés, sin reírse.

—Gracias, gracias —digo un poco después, ya recuperado.

—¿Cómo le pareció, Martín? —me pregunta Ñaqui.

—Muy rico, muy rico —contesto, a sabiendas de que ninguno de los dos me cree.

—Si le gustó, cómase otro.

—No, gracias, estoy lleno.

—¿De verdad?

—Sí, suficiente por hoy.

Es una experiencia que se repite con cierta frecuencia cuando uno penetra en mundos extraños: ser el centro de la diversión, sin que nadie se burle de frente.

Luisito me explica que Ñaqui y sus dos mujeres —hermanas y esposas a la vez—quieren saber cómo están sus familiares del Apaporis y los pormenores del Baile de Bamba. Ñaqui se da cuenta de que estoy muy cansado y, aceptando el corto resumen que les hago, ordena ir a descansar. Me meto en la hamaca y quedo profundamente dormido hasta un poco antes del amanecer.

Por la mañana, los hombres salimos a bañarnos mientras que las mujeres, que ya se bañaron, preparan el desayuno. Al entrar a la maloca veo casabe, tucupí y borugo ahumado. Tengo hambre y todo se ve delicioso. Ñaqui se me acerca con una abultada hoja de platanillo.

—Para usted, sabroso —me dice mostrándome los horripilantes mojoyoyes.

A duras penas puedo pasarme tres, ayudado por el casabe y el tucupí. Sé que se están

divirtiéndolo a costa mía, pero es mi culpa por haberles dicho que estaban deliciosos. Al terminar el suplicio, veo que el borugo moqueado, uno de los manjares de la culinaria indígena, ya se terminó.

Son las siete de la mañana cuando oigo pisadas fuertes y gritos que se acercan. Cuatro jóvenes se asoman y entiendo perfectamente lo que gritan, sin necesidad de hablar su idioma.

—¡No queremos antropólogos aquí! ¡Que se vaya ese blanco *Kariwa*!

Los jóvenes se dirigen donde Ñaqui. Yo no sé qué hacer. Luisito trata de calmarlos. Ellos parecen percatarse apenas de su presencia y le dicen en español:

—¿Usted por qué trajo a este antropólogo que no es bienvenido?

Luisito trata de explicar quién soy, pero uno de ellos, el más enojado, me dice en voz alta:

—A nosotros ya nos dijeron que en el Apaporis usted y otro compañero se llevaron un Yuruparí. Eso está prohibido, trae mucho mal, mucha enfermedad. Por eso no queremos que usted venga aquí.

Le digo que yo nada tengo que ver con ese asunto y que estuve hace unos días en el Baile de Bamba donde Peritamé y Benjamín, quienes me aconsejaron venir donde Ñaqui porque me interesa conocer a los tanimukas y escuchar sus cuentos. Mencionar a Peritamé los calma un poco. Y a medida que les expongo mis explicaciones, se tranquilizan del todo.

—Lo confundimos con unos antropólogos que pasaron por el Apaporis no hace mucho y cometieron una falta muy grave —me cuenta el mayor—. Compraron unas flautas de Yuruparí y grabaron la música sagrada. Preguntaron de todo, tomaron fotos y se fueron rumbo a La Pedrera. Allá, le vendieron o regalaron un casete con la música del Yuruparí a un comerciante. Y ese hombre, sabiendo lo sagrada y secreta que es, después la ponía a todo volumen cada vez que viajaba por el Mirití. Es una falta de respeto. Además, es un peligro, porque si las mujeres y los niños la oyen pueden enfermar y morir.

—Unos irresponsables esos antropólogos. Ellos saben muy bien que es una falta de respeto con la cultura de ustedes —les respondo, entendiendo, por fin, la actitud desapacible que tuvo inicialmente conmigo el payé Isaac.

Habiendo calmado los ánimos, nos sentamos en la parte delantera de la maloca, como es costumbre. Y como es costumbre también, ellos ofrecen mambe y yo cigarrillos. Luisito me explica que son los cuatro hijos de Ñaqui: Eugenio, Gilberto, Manuma y Rodolfo. Vienen del campamento a conseguir mambe.

—¿Cuál campamento? —pregunto con curiosidad.

—El del señor Jácome Cabrera, donde se saca caucho.

—¿Y quién es el señor Jácome?

—Él es hijo de Oliverio Cabrera, el primer cauchero que entró al Mirití en tiempo de mis abuelos —me responde Eugenio—. Oliverio murió hace mucho y su hijo Jácome, que se crió por acá, se quedó con los campamentos de caucho. Aquí, casi todos los hombres trabajamos para él.

En Bogotá, algo había escuchado sobre el maltrato que recibían los indígenas por parte de los caucheros, pero es muy distinto escucharlo de viva voz, de parte de quienes lo viven en carne propia. En palabras de los jóvenes, Jácome ya está viejo y no castiga tanto como antes. En su juventud y, peor aún, en épocas de su padre, los castigos eran brutales. Muchos indígenas murieron a manos de los Cabrera y sus capataces.

Más allá de eso, poco o nada parece haber cambiado en el negocio del caucho por aquí. Los hijos de Ñaqui me explican que ellos, al igual que muchos otros, al igual que sus padres y sus abuelos antes que ellos, trabajan en el campamento cauchero para pagar supuestas deudas. Jácome aparece de vez en cuando y les da, a ellos o a sus mujeres, todo tipo de mercancías básicas. Botas, machetes, nailon, ropa, anzuelos y demás “cosas de blancos”, como dice Gilberto. En principio, ellos trabajan el caucho para pagar el valor de las mercancías que obtienen. El problema es que Jácome fija los precios como le viene en gana, siempre sumas altísimas para pagarlas en caucho. Además, uno siempre necesita alguna cosa más, lo que sea. Y Jácome lo anota todo. Les cobra hasta la comida en el campamento. Y, por si fuera poco, él y su gente son los que pesan el caucho, los que determinan su valor.

Es muy fácil entrar a trabajar el caucho. Basta con aceptar algo, lo que sea, hasta la cosita más pequeña, de manos de Jácome. Salir es otra historia.

—¿Por qué no me llevan a conocer el campamento? —les pregunto.

—Claro —contesta Eugenio—. Pero no va a conocer a Jácome, está en La Pedrera.



Luisito desamarra la canoa del puerto y se devuelve caño abajo hacia su maloquita. Yo salgo con los hijos de Ñaqui rumbo al campamento cauchero.

La trocha es angosta, pero libre de obstáculos. Aun así, las dos horas de camino se convierten en cuatro. Es mediodía, cuando llegamos a un pequeño galpón sin paredes en un descampado no muy grande. Bajo un techo de hojas de palma, cuelgan quince hamacas vacías. Al lado del galpón hay dos casetas. Una es la cocina y la otra es donde laminan el caucho, según me explica Eugenio.

En lo que llegan los demás trabajadores, matamos el tiempo mambeando, fumando y echando cuentos.

—Hace un año, a un paisano que estaba sacando caucho lo cogió el Kurupira —me dice Eugenio, esperando mi reacción.

—¿Kurupira? —le pregunto extrañado.

Eugenio me sonríe. Como buen cuentacuentos, sabe crear suspenso y tiene toda mi atención. Satisfecho, arranca a contar.

El Kurupira es un espíritu, un diablo que anda en el monte. Tiene los pies volteados al revés, así que cuando uno ve la huella y corre en dirección contraria, en realidad corre hacia él. No tiene coyunturas en los codos ni en las rodillas, así que camina muy tieso y no puede correr. No es malo, pero se lleva a la gente. Y como es más grande y fuerte que cualquier persona, nadie se le resiste.

Un día caluroso, un muchacho que trabajaba en este campamento se sentó en un tronco a descansar. En ese momento, escuchó un ruido a sus espaldas. El muchacho volteó y quedó cara a cara con el Kurupira, que lo tomó por las muñecas. Del susto, el muchacho perdió el conocimiento.

Esa noche, al ver que el muchacho no llegaba, la gente salió a buscarlo. Pensaron que quizás lo había picado una culebra. Nunca dieron con él. Alguien dijo haber visto un puerco de monte muy grande y muy apestoso correr por una trocha, y el Kurupira a veces se transforma en ese animal.

Dos días después, el muchacho llegó al campamento. Con la ropa rota, medio borracho y apestando a puerco. Lo bañaron, le dieron de comer y finalmente pudo contarles. El Kurupira lo tuvo en una cueva. Él trató de escapar, pero el Kurupira era más fuerte. Sin embargo, no le hizo daño. Le dijo que no tuviera miedo, que lo había traído para que viviera con él porque vivía muy solo y le hacía falta un compañero. El muchacho le dijo que no podía porque tenía familia y lo estaban esperando en su maloca. Así discutieron toda la noche hasta que el Kurupira, muy triste, lo dejó ir.

El muchacho descansó esa tarde en el campamento, pero cuando comenzó a oscurecer se puso a gritar: “¡Ahí viene, me viene a llevar!”. Sus compañeros lo retuvieron a la fuerza hasta que lograron calmarlo. Al otro día, lo llevaron a que un anciano médico tradicional lo curara. Este lo aisló en un rancho y lo puso a dieta para protegerlo del Kurupira. Cada noche, al muchacho le daban ataques de pánico y el viejo lo curaba escondiendo su espíritu del Kurupira. Así pasó una semana hasta que se calmó y pudo volver a trabajar en el campamento.

El relato termina justo cuando los trabajadores empiezan a llegar, cada uno con un galón de látex. A medida que llegan, Eugenio me los presenta: Pedro Yukuna, Guaraná Tanimuka, el capitán Federico Tanimuka, el viejo Inocencio Cubeo, y varios otros. Como solo hay dos máquinas laminadoras, tienen que hacer fila para coagular el látex y laminar el caucho coagulado.

Son las ocho de la noche y, por fin, termina el último turno de laminación. Nos sentamos a mambear y a conversar. Todos quieren saber quién soy yo, de dónde vengo, por qué vengo, cómo es mi mundo y qué tengo que ver con los austríacos y el robo del Yuruparí. Les resuelvo sus inquietudes durante horas y resalto mi estadía donde Peritamé. Se interesan mucho en el Baile de Bamba y casi todos reiteran que fue muy importante haberlo realizado porque había que pasar luto por la muerte de los aprendices de Isaac.

—Si no se pasa el luto y no se arregla el mundo, puede haber más muertos —dice Guaraná.

—¿Y ustedes van a hacer baile para eso? —les pregunto.

—No podemos. Tenemos que trabajar para pagar lo que debemos —contesta Pedro.

—¿Acaso no es más importante el baile? —le replico.

—Claro, pero hoy en día ya no se puede. Desde que llegó el primer cauchero, Oliverio Cabrera, el papá de Jácome, en tiempo de nuestros abuelos, casi no podemos hacer bailes. Los patrones dicen que es perder tiempo y los curas dicen que es cosa del diablo.

—La época de Oliverio fue peor que ahora —añade Guaraná—. A los abuelos los castigaban y maltrataban. Los colgaban del dedo pulgar y les daban fuste hasta matarlos. Los quemaban vivos con todo y familia en la maloca.

—¿Están muy endeudados con el patrón? —pregunto.

Inmediatamente, todos miran a Inocencio Cúbeo.

—Yo estoy pagando por una máquina de coser de pedal que le saqué a mi mujer —interviene el viejo hablando en yukuna y traduce Guaraná.

—¿Desde cuándo?

—Desde el tiempo de Oliverio, hace unos treinta y cinco años.

—¡Treinta y cinco años pagando una máquina de coser! —exclamo contrariado.

Más tarde, envuelto en mi hamaca, sin luna que venza las tinieblas, comparo las historias de Oliverio Cabrera y el Kurupira. El monstruo me parece un cuento de hadas. Me llegan imágenes de esclavos, torturas, incendios y cuevas en la selva. No sé por qué asocio todo esto al sabor del mojoy. Antes de dormirme por completo, retengo en mi imaginación una vieja máquina de coser de pedal.

Al otro día muy temprano, con el cielo despejado, iluminado por las estrellas de la Vía Láctea, acompaño a Eugenio en su correría habitual. A oscuras, lo sigo por un sendero o “estrada”, como le dice. Eugenio va rallando, uno por uno, los árboles de caucho con un aparato de mano y coloca al pie de ellos una tinaja en forma de embudo donde recoge el látex que escurre por los árboles heridos.

Al cabo de tres horas, volvemos al punto de partida. He contado 183 árboles de caucho. Aprovecho para tomar agua, ofrecerle un cigarrillo a Eugenio y descansar un rato.

—Así como estamos, se encontraba el muchacho cuando se le apareció el Kurupira —me dice Eugenio y, sorprendidamente, me coge las muñecas.

Nos reímos y emprendemos la vuelta por la “estrada”. Con destreza, Eugenio recoge el látex de cada árbol y lo echa en una bolsa recubierta de caucho. Son las tres de la tarde cuando llegamos al campamento y nos toca esperar una hora para el turno de laminación. Eugenio me muestra cómo se coagula el caucho y cómo se lamina.

—Antes lo sacábamos en una bola grande, pero algunos avivatos le metían piedras para que pesara más. Por eso, los patrones trajeron estos aparatos para sacar láminas bien delgadas que

impiden meter basura en el caucho.

El trabajo es largo. Terminamos dos horas después. Luego nos vamos a bañar y a comer algo. A las siete de la noche, nos sentamos a conversar y tomo la iniciativa:

—Si ustedes no celebran los bailes por estar en el caucho, ¿cómo hacen los niños para mantener el conocimiento de sus abuelos?

—No están aprendiendo lo nuestro, están aprendiendo lo de los blancos. Desde pequeños los llevan al internado —dice Guaraná con toda calma.

—¿Quién los lleva?

—Los curas, y si nosotros no queremos, nos obligan. Vienen con el policía.

—¿Y qué les enseñan?

—A leer y a escribir. Y sobre Dios, sobre Jesucristo. Los curas dicen a los niños que los están civilizando para que dejen de ser indios como sus padres y abuelos.

—¿Ustedes fueron al internado?

—Sí, la mayoría fuimos. Pero muchos nos volábamos porque nos tapaban la boca con esparadrapo si hablábamos nuestro idioma. También nos castigaban de rodillas en el sol por cualquier cosa, como jugar en el salón de clase. Muchas veces nos daban carne podrida y nos obligaban a comer. “No se quejen porque así comen en sus casas y hasta menos”. Por eso nos escapábamos. Pero después el cura llegaba a buscarnos con el policía armado y era peor. Solamente nos tocó un cura bueno, el padre Antonio. Nos daba buena comida, nos dejaba jugar y hablar nuestro idioma.

—¿Eso continúa?

—¿Quién puede cambiarlo? —me dice Guaraná—. Hemos tratado con brujería, pero es muy difícil. Cuando un brujo trata de coger el espíritu de un blanco, no puede. Cuando ya lo tiene cerca, se convierte en una llama y reaparece más allá. Los abuelos sí mataron a unos caucheros, pero vino la venganza, los mataron.

Me acuesto aterrado por lo que he escuchado. Algo está cambiando en mi visión de la selva y sus habitantes, haciéndome dudar de mi rol como investigador. ¿Debo seguir con mi estudio etnográfico? ¿De qué vale? ¿Y qué puedo hacer para ayudar en algo, en lo que sea, a cambiar la situación que viven los indígenas?

Al día siguiente, regreso a la maloca de Ñaqui con Eugenio. La noche, siempre propicia para hablar de cosas importantes, me da el valor de expresar una convicción que he ido madurando durante las últimas semanas.

—Eugenio, quiero volver acá en otro viaje más largo y vivir con ustedes. Me interesa mucho escuchar cuentos tradicionales.

—Eso está bueno, Martin. Yo le puedo construir una casita para guardar sus cosas. Y para los

cuentos, Guaraná es el propio. Es el que más sabe de relatos de origen. Desde aquí, puede subir cuando quiera donde él. Vive muy cerca.

Con eso, mi idea se convierte en un proyecto firme. Me gusta, además, compartir con Ñaqui, un sabedor tradicional tan alegre.

—De madrugada voy para el campamento —me dice Eugenio—. ¿Me acompaña?

—No, sigo para La Pedrera, pero tenga la seguridad de que vuelvo.

Pero en el Amazonas, nada es rápido. Tras mi despedida, me toca pasar varios días escrutando al río, esperando la llegada de Barreto con mis baúles. Aprendo, a punta de ansiedad, a agudizar mis sentidos, especialmente el del oído. Percibo muy lejos el ruido de un motor pequeño fuera de borda. Es el policía Olaya, sin Barreto, pero con mis baúles.

El policía me explica que Barreto cogió la escopeta, una hamaca grande y se devolvió para su maloca: se cobró lo que le debía. En cuanto a mis baúles, el comerciante Eduardo Luna aceptó traerlos en su bote. Dado que Luna fue a dejar una remesa al internado y volverá dentro de dos días para bajar a La Pedrera, Olaya me ofrece quedarme en su casa con inesperada amabilidad. Así que me despido una vez más de Ñaqui y sus mujeres, dejándoles nailon, anzuelos y la promesa de que pronto volveré.



Desde la tienda del corregimiento de Mirití escucho río arriba un motor grande y poco después aparece Eduardo Luna. Su bote es muy grande para el río Mirití; tiene techo de paja, un timonel adelante y, en el centro, un motor diésel con maquinista. Debe poder llevar unas treinta personas o diez toneladas de carga. Al lado izquierdo de la lancha viene amarrado un enorme bote de madera, o botalón, como le dicen aquí, con unos veinte indígenas y varias toneladas de caucho. Una lancha así no puede navegar cuando las aguas están bajas. Este debe ser uno de los últimos viajes que podrá hacer este año pues ya empiezan las secas del verano. Hasta marzo del año entrante el río volverá a crecer.

Don Eduardo, un hombre gordo de unos cuarenta años, me saluda y me da la bienvenida a bordo. Le correspondo el saludo y subo mis baúles.

—¡Ah! —exclama Eduardo Luna—. ¿Esos son sus baúles? Yo se los subí de donde Ávila hace unos días.

—Gracias —le digo—. Es usted muy amable. Pero ahora voy para La Pedrera y quisiera bajar con usted.

—Claro, amigo, no hay inconveniente.

Don Eduardo me parece un señor correcto y más bien silencioso, de pocas palabras. De cualquier manera, el motor diésel es muy ruidoso y, como buen bogotano que soy, me parece

incómodo tratar de conversar a gritos. Me hago adelante, al pie del timonel, y contemplo la selva que se va oscureciendo. Se ve que el timonel, al que le dicen Maracaya, es un piloto veterano.

Navegamos tranquilos hasta la medianoche. De repente, la lancha se levanta abruptamente del lado derecho y arranca una conmoción.

—¡El botalón se está hundiendo! —grita don Eduardo—. ¡Corten los lazos, nos va a voltear!

Lo único que alcanzo a pensar es que los indígenas se van a ahogar. Todo el mundo está asustado. Maracaya lucha por mantener la lancha en el centro del río, pero esta se desliza hacia la orilla.

—¡Pare el motor! —le grita al maquinista.

Antes de que puedan soltar el botalón, la embarcación disminuye la velocidad, se endereza, y todo vuelve a la normalidad.

—¿Qué pudo pasar? —le pregunto—. No veo troncos y vamos por la mitad del río.

—De pronto fue una anaconda —me responde.

—Tenía que ser muy grande para levantar la lancha —comenta don Eduardo.

Cada uno tiene una opinión, pero queda el misterio.

Es mediodía cuando el cauce se expande y el color del agua cambia a un amarillo turbio. Con la corriente del río Caquetá, aumenta la velocidad del bote y mi emoción de llegar pronto a La Pedrera. Apenas un par de horas después, Maracaya gira el timonel y la embarcación se detiene al pie de una bodega de madera. Diviso un raudal enorme.

—Es el Chorro de Córdoba, mejor conocido como “El Depósito” —me explica don Eduardo—. No lo podemos pasar en esta época del año.

En efecto, una barrera de escollos grandes, prácticamente infranqueables, atraviesa el río. Las corrientes y remolinos que se forman por el único paso posible desalientan a cualquier piloto curtido. Aquí, la imprudencia ha causado buena cantidad de naufragios. Estas rocas tan hermosas son, en realidad, un cementerio. Se han ganado su apodo.

Otro bote nos espera abajo del Chorro de Córdoba y don Eduardo afana para que todos bajen la carga. En su mayoría es caucho y se guarda en la bodega, que resulta ser del corregimiento.

El resto se pasa al hombro por una trocha de casi un kilómetro. Con la ayuda de un par de indígenas, cruzo mis baúles al otro puerto. Antes de embarcarme en una canoa para bajar los últimos diez kilómetros a La Pedrera, busco a don Eduardo para agradecerle.

—Son cincuenta pesos —me dice amablemente.

Me sorprende. Es la primera vez que alguien me cobra en meses.

He vuelto al viejo y conocido mundo de los comerciantes.



La Pedrera parece un pesebre. Es un lindo caserío de unas pocas construcciones de madera, la mayoría de dos pisos con balcón, techo de tejas planas de barro, estilo brasileño. La influencia es notoria porque estamos a muy pocos kilómetros de la frontera. La única calle, de tierra y con unos cuantos árboles, baja directamente al río. Delante de algunas casas, señores beben whisky y juegan ajedrez.

Voy al corregimiento a notificar mi llegada y averiguar dónde me puedo quedar. Al ver mi carné del Instituto Colombiano de Antropología, el señor corregidor me ofrece posada ahí mismo y, de paso, un tinto, que resulta ser de maíz tostado, dado que el verdadero es muy difícil de conseguir en la Amazonia. A la par de esas cortesías, llegan las inquietudes a las que cada vez me acostumbro más: ¿qué hago aquí?, ¿por qué? y ¿a dónde voy?

—¿El Instituto piensa abrir alguna oficina por aquí? —pregunta el corregidor al terminar mi relato.

—Es muy probable. Cada vez hay más interés en esta región.

—Yo creo que ese interés tiene que ver con los asuntos fronterizos. Este pueblo se fundó a principios de siglo para hacerle frente a la arremetida peruana, y hoy seguimos viendo el apetito de los brasileños por correr los mojones de la frontera.

Dado que no tengo mayor cosa que aportar respecto a sus preocupaciones por el avance o retroceso de las fronteras nacionales, la conversación pasa a otros temas.

—¿Cómo piensa llegar a Leticia, doctor, por río o por avión?

—Si hay vuelos próximamente, prefiero por avión.

—Míster George Tsalikis viene en tres días. Tiene una avioneta que acuatiza, el único avión que entra aquí. Si no, puede ir a Villa Betancourt, en la frontera con Brasil, que queda a una hora. Una vez por semana, sale un vuelo militar a Tabatinga, que queda al lado de Leticia. Los pilotos son muy serviciales con nosotros los colombianos. En ambos casos, tendría que esperar unos días.

No tengo más opción que familiarizarme con La Pedrera, así que organizo mi equipaje en el cuarto y salgo a dar una vuelta. Sin rumbo fijo, camino por la calle y me cruzo con un pequeño grupo de indígenas. Los saludo y ellos me contestan en voz baja, diría que en actitud sumisa. Decido acercarme a una de las mesas que vi al llegar, donde dos hombres juegan ajedrez muy concentrados.

—Siéntese, hombre. Tómese un whisky —me dice uno de ellos sin mirarme.

Me siento y un indígena que estaba atendiéndolos me sirve un trago. Los jugadores guardan silencio y piensan en la próxima jugada. Al cabo de un rato, el hombre que me preguntó coge un alfil blanco, lo mueve lentamente en diagonal y lo deja caer con fuerza en una casilla.

—¿Y usted quién es? —me pregunta el mismo ajedrecista.

—Martin von Hildebrand. Soy funcionario del Instituto Colombiano de Antropología y estoy visitando comunidades indígenas. Voy para Leticia. ¿Y usted?

Antes de que pueda contestar, el otro hombre mueve su reina y dice lento y firme:

—Jaque.

—Herman Domínguez —me dice el primer ajedrecista, agobiado, con los ojos en el tablero—. Soy comerciante aquí en el pueblo.

Un tercero se acerca y me dice en voz baja que no los interrumpa: están jugando la final del campeonato local. Me entero por el recién llegado que el frenesí ajedrecístico de los pobladores se debe al furor que han causado las recientes y dramáticas partidas del renegado estadounidense Bobby Fischer y el campeón mundial ruso, Boris Spassky. Hasta aquí llegan las tensiones de la Guerra Fría, trasladadas a un tablero.

Cuando terminan la partida, adivino fácilmente quién es el Bobby Fischer de La Pedrera.

—Ahora sí lo saludo bien —me dice Herman Domínguez, con una cara de satisfacción—. Bienvenido.

—Valois Rojas, para servirle —se presenta el Spassky local.

Estos hombres y el whisky que me han ofrecido me hacen sentir bien. Hay algo en Herman que me parece muy familiar. Tiene casi siempre el ceño fruncido. Unas gruesas cejas y una barbita sin bigote lo asemejan a un rabino. Les cuento mi historia.

—A ustedes los europeos, sobre todo los alemanes, les encanta meterse a la selva, andar por los ríos y vivir con los indígenas —comenta Herman—. A lo mejor usted termina aquí en La Pedrera, como me pasó a mí.

—Aquí hay muchas comunidades indígenas, inclusive unas aisladas por allá en el río Puré —dice Valois, levantándose—. Me despido, señores, tengo que prender la planta del pueblo.

Antes de que caiga la noche por completo, Herman me ofrece quedarme a cenar. Y con otro whisky, me cuenta su historia.

—La vida da muchas vueltas. Yo soy de Bogotá. Estudié en el colegio suizo Helvetia y luego me matriculé en Derecho en la Universidad Nacional. En esos años estaba la moda de la contracultura. Todos los jóvenes queríamos ser libres, romper con el mundo de nuestros padres, ese mundo convencional donde el hijo estudiaba lo que el padre había estudiado. Así que decidí salirme de la universidad y me aventuré a hacer algo distinto. Aprovechando que un tío tenía un aserrío en La Chorrera, en plena selva amazónica, me fui para allá. Siendo sobrino del dueño, empecé como patrón. Pero yo de eso no sabía nada y fracasé muy rápido. Terminé en La Pedrera porque me dijeron que la plata se conseguía muy fácil en el caucho. Lo que los rumores no decían era que el negocio estaba desde hacía mucho tiempo en manos de una sola familia, los Cabrera. Y yo, que no tenía ni idea de cómo era ese trabajo, pues no le vi ninguna posibilidad. Sin saber qué hacer, me subí por el Mirití a ver si podía cazar caimanes, pues la piel se vendía

muy bien. Eso tampoco me resultó. Afortunadamente, los indígenas me invitaron a quedarme en sus malocas y así pude vivir tranquilo un tiempo. Estando allá en el río, en la maloca de Andrés Yukuna, supe que estaban buscando un corregidor para esa región. Me bajé a La Pedrera y me presenté al corregimiento. Les dije que había estudiado Derecho en la Nacional, que hablaba francés e inglés, que era el candidato perfecto. “¿De qué partido es?”, me preguntaron. “¿De qué partido están buscando?”, les dije. “Liberal”, me respondieron. “Perfecto”, les dije. “Mi familia siempre ha sido liberal”. Así logré que me nombraran de corregidor. Tenía un sueldo, motor, secretario, y nada que hacer. Todos los indios trabajaban caucho para sus patrones y yo no iba a obligar a los niños a ir al internado. Por eso los misioneros me cogieron bronca y me hicieron sacar del puesto. “Eso le pasa por no colaborar con las autoridades eclesiásticas”, me dijeron. Lo único que traté de hacer en el Mirití fue parar la pesca con barbasco, un bejuco que envenena el agua. Les prohibí a los indígenas que lo usaran, pero no me hicieron caso, y yo, con apenas un secretario, ¿qué podía hacer? Me acuerdo una vez que di la orden de que arrancaran el bejuco. Yo pensaba que lo cultivaban en sus chagras. Se rieron de mí y me dijeron: “Mande a su secretario a que lo arranque”. Entonces me contaron que crecía en la selva en todas partes. Sin puesto, me vine para acá y monté esta tienda. Pero aquí no se vende nada, si acaso un paquete de cigarrillos al día. A los indios de aquí cerquita les doy anzuelos, nailon, pilas y cositas así, y ellos me traen pescado y fariña. Las lanchas brasileñas que llegan aquí compran tortugas charapas y pescado seco. Así consigo para el desvare.

—¿Y se piensa quedar aquí, Herman? —le pregunto.

—Me gusta la selva. Vivo tranquilo, mejor que en la ciudad.

Al otro día, el corregidor me despierta con un tinto de maíz.

—¿Quiénes son los duros aquí, los que mandan? —le pregunto sin rodeos.

—Aquí manda una sola familia, los Cabrera. El abuelo, don Oliverio, llegó a comienzos de siglo y fue un gran cauchero. El gran patrón de la región. Pero no vivía en La Pedrera, se instaló en el río Mirití, en un lugar que llamó Campoamor. Desde ahí manejó todos sus campamentos de caucho. Era, haga de cuenta, como la Casa Arana, pero en pequeño. Oliverio tuvo un hijo, Jácome, y dos hijas que terminaron casadas con los comandantes del ejército, los señores Lugo y Uribe. Ellos y Jácome heredaron los negocios cuando don Oliverio murió a finales de los treinta. Lugo murió hace años en un accidente de avión en el Apaporis y Uribe hace poco, de viejo. El último que queda de los viejos es don Jácome. Los nietos siguen un poco en el negocio y el señor Valois Rojas, que también fue comandante del puesto militar, se casó con una nieta, doña Amparo.

—¿Y don Herman?

—No está metido en el caucho. Fue corregidor en el Mirití. Es un hombre estudiado.

Salgo a la calle y me familiarizo un poco más con el resto del pueblo. En la calle principal hay tres casas: la del sargento Ramos, la de Pablo Lugo y la de Herman Domínguez. Luego hay un pequeño puesto de salud y, más allá, la antigua Aduana, que hace mucho tiempo no opera. Ahí vive el ingeniero encargado de hacer la pista aérea. Ya tienen el sitio medido, despejado y aplanado, todo a punta de picas y palas. Pero sin maquinaria, va a tomar tiempo antes de que pueda aterrizar un avión grande. Unos trabajadores me cuentan que al excavar encontraron ollas viejas de los indios de antes. Dicen que a lo mejor son entierros.

—Con los espíritus no se juega —me dice uno de ellos—, traen enfermedades y hasta la muerte. El ingeniero dice que son tonterías, pero a nosotros nos da miedo. Le pedimos ayuda a un brujo e hizo unas ofrendas de coca. Así estamos más tranquilos.

La segunda calle, perpendicular a la principal, termina en el puesto militar, donde manda el sargento Ramos. Al otro lado del río está la misión, el internado manejado por padres capuchinos y las hermanas lauritas. Fue el primero de la región, creado en 1935, y no me dan ganas de visitarlo.

El pequeño hidroavión de George Tsalikis acuatiza sin problemas enfrente del pueblo. Es todo un acontecimiento. La gente se arremolina en la orilla, unos esperan alguna carta o encomienda, otros la remesa y unos pocos —como yo— aguardamos a que baje el gringo para convencerlo de que nos dé un cupo en su aeronave. Llevo tres días en La Pedrera, con el corazón y la cabeza puestos en Bogotá, así que acepto sin dudar cuando Tsalikis me dice que no puede llevarme hasta Leticia sino hasta Tarapacá, a medio camino.

Por consejo del corregidor de La Pedrera, al llegar a Tarapacá busco al encargado del Inderena. Es un hombre amable, conoce a los indígenas de la región y nos entendemos de inmediato. Me invita a quedarme en su casa, a sabiendas de que tendré que hacer escala aquí mientras encuentro algún modo de llegar a Leticia. Durante esos días, hablamos de mi viaje, de los ríos y las comunidades, de las malocas, de los caucheros y de los misioneros. Le cuento que grabé y tomé apuntes de unos mitos largos de los tanimukas donde Peritamé.

—Me gusta escribir y me gustan los mitos de los indígenas. Si quiere, yo le paso esas narraciones a máquina —me propone, emocionado—. Tengo todo el tiempo que requiera. La rutina de guardián de los recursos naturales es compleja y poco eficaz, nadie lo toma en serio. De vez en cuando, alguien pasa para pedir un permiso y me toca decirles que hagan la solicitud, llenen un formato, y lo mando a Leticia. Allá se puede demorar bastante tiempo y la gente no espera. Los comerciantes tramitan los permisos directamente allá, donde tienen su manera de obtenerlos rápidamente.

Juntos, sacamos a máquina varios mitos que había recopilado. Para mí, es un gran logro tener una pequeña colección de mitos en limpio.

Durante esos días en Tarapacá, también conozco al corregidor local, que me invita a visitar a un grupo de indígenas tikunas que viven aislados. Con su motor rápido, podemos ir y volver el mismo día. Al llegar a la comunidad, encontramos la maloca vacía, pero los fogones prendidos. Es evidente que la gente se había escondido. Nos sentamos a esperar.

Al rato, sale un viejo de la selva y, al reconocer al corregidor, llama al resto de la gente. Las mujeres vuelven a sus quehaceres y unas cuantas jóvenes nos saludan, más que nada por curiosidad. Un hombre retoma la fabricación de una bodoquera. En su mayoría, la gente nos ignora. El corregidor me cuenta que, desde el tiempo de la cauchería, el abuelo del actual capitán dijo que tenían que evitar a los blancos, mantenerse aislados. De padre en hijo, han cumplido ese mandato desde hace sesenta años.

A un joven que entiende un poco de español le pregunto sobre la bodoquera:

—El problema es conseguir veneno curare. Los que sabían hacerlo ya murieron y los jóvenes no aprendimos.

—Hace poco estuve en una maloca donde sí lo hacían, en el Apaporis. De pronto se podría hacer algún tipo de intercambio —le digo, esperanzado.

—Para nosotros es diferente — me responde—. Los tradicionales dicen que no se puede hacer intercambio con la gente que no conocemos. Es peligroso.

Volvemos a Tarapacá por la noche, a toda velocidad, esquivando troncos que aparecen de pronto en la oscuridad. Voy nervioso, pero trato de confiar en que el motorista sabe lo que hace. Pero no me olvido de que la adrenalina y el riesgo le encantan a esa gente. Durante el trayecto, pienso que esta breve visita dice mucho. A pesar de estar cerca de un pueblo de blancos, esta comunidad se mantiene conscientemente aislada. Logran que su gente, sobre todo los jóvenes, no caiga en la tentación de la mercancía. ¿Cuál será su secreto?

Una semana después, el cañonero de la Armada hace escala en Tarapacá rumbo a Leticia. El capitán me ofrece una cabina, encantado de ayudar a un funcionario de Bogotá. Subo con mi voluminoso equipaje de baúles y cajas, al igual que lo hacen algunos indígenas tikunas, con sus mochilas, perros y gallinas. Tres largos días dura el viaje a Leticia.

20 de diciembre de 1972

Leticia es más grande que Mitú. Sus calles son de tierra y no se ven carros ni motos. La comisaría, la iglesia, el puesto militar y la Armada, símbolos del poder del Estado, están alrededor de la plaza central. Las casas, en su gran mayoría, son de un piso y tienen techo de zinc. A dos cuadras de la plaza hay un edificio grande, moderno, nuevo, el Hotel Anaconda, cuyo dueño es el director de la Aduana. Deambulo hasta la orilla del río Amazonas. Es un sitio bullicioso y desordenado. Las cantinas, las bodegas y los prostíbulos se han construido sobre pilotes para prevenir las inundaciones de todos los años.

Al final del pueblo, están las instalaciones del señor Mike Tsalikis, mitad gringo, mitad griego,

y hermano de George, el del hidroavión. Todo el mundo sabe que Leticia tiene dos dueños: Mike Tsalikis, la autoridad económica que maneja el turismo local, y monseñor Marceliano Canyes, la autoridad eclesiástica, prefecto de las misiones catalanas en la región. Entre ellos dos, no solo manejan al comisario, sino que son dueños materiales de casi todo.

Como el avión de Bogotá solo llega dos veces por semana, tengo tiempo de presentarme ante las autoridades. El comisario me recibe muy bien y me ofrece todo el apoyo que necesite durante mi estancia. Mike Tsalikis está de mal humor, discutiendo con unos turistas, y a duras penas tiene tiempo de saludarme. Y monseñor Canyes, grande, de bigotico cerrero, belicoso e impositivo —parece un condotiero o caudillo del tiempo de la conquista—, me asesta un discurso fuerte en contra de los antropólogos. Algo sabía yo del problema que tuvo en Sibundoy, en la región andina, en el sur del país, cuando era prefecto apostólico. El antropólogo Víctor Daniel Bonilla le pidió acceso a los archivos de la misión catalana y Canyes aceptó. Con la información recolectada, Víctor Daniel escribió *Siervos de Dios y amos de indios*, en el que denunciaba todas las arbitrariedades cometidas en contra los indígenas. Monseñor Canyes tuvo que trasladarse a Leticia.

Al cabo de una semana, finalmente me embarco en el avión de Avianca para Bogotá. Contemplo durante horas la inmensa selva, sin fronteras ni descampados, que se extiende hasta donde alcanza la vista. Han pasado cinco meses exactos desde que llegué al Amazonas, y, a estas alturas, se disparan las reflexiones y los balances de quien está próximo a regresar a su hogar. He cumplido un sueño. Atravesé la Amazonia a remo, con los indígenas, alejándome tanto tiempo y de manera tan absoluta del mundo en que me crie. A pesar de los sufrimientos, ese enorme territorio de selvas, ríos, trochas y culturas me hizo feliz. Hago memoria de las promesas que hice en el Apaporis y en el Mirití. De los encargos, como la cartuchera, el cinturón y la funda para revólver 22 que alguien me pidió. Del inventario de cultura material y los datos que he consignado en diarios de campo, fotografías y cintas de audio sobre los nueve grupos que conocí: carapana, tatuyo, taiwano, barasano, makuna, letuama, tanimuka, yukuna y tikuna. Pero siento algo más que el compromiso institucional de un antropólogo por entregar su botín etnográfico.

Vuelvo no solamente con conocimientos, sino con una postura moral y política sobre el poder devastador de los comerciantes respecto a las culturas indígenas, la situación oprobiosa de quienes trabajan al servicio de los patrones del caucho y la de los niños en los internados, a merced de los misioneros capuchinos.

Admiré la amabilidad, la atención, la alegría y la generosidad de los indígenas. Siempre me sentí bien entre ellos. Agradezco el recibimiento que me dieron, a mí, un desconocido, un fuereño, llegando así, de ninguna parte. También, su interés por mi mundo, por mis cuentos, por mi persona.

En contraste, me aterró la presencia del mundo occidental en la región. Su actitud dominante, racista, despectiva y de violencia contra los indígenas, a los que trataban como objetos, como

seres inferiores, primitivos, que solo sirven para trabajar. Vi, con horror, cómo a los niños se les humilla, se les niegan su identidad, sus relaciones familiares, su comida, sus rituales, su idioma; cómo se les somete al catolicismo, al castellano, a la comida de los blancos y a la idea de que son superiores.

A pesar de tanta negación, tanta humillación, fue extraordinario verlos celebrar sus bailes rituales, cuando los dejaban. Nunca los vi amargados o resentidos, a pesar de vivir dominados y esclavizados desde hace, por lo menos, tres generaciones. Los vi, en cambio, buscar con dignidad estrategias para cambiar esa situación.

Tengo ansiedad de llegar a Bogotá, pero, al mismo tiempo, quiero volver a la región, aprender más de ellos y ayudarlos en lo que esté a mi alcance. Entiendo que, para volver, dependo de estar contratado por el Instituto Colombiano de Antropología. Pero, a la vez, sé que no puedo dedicarme solamente a la investigación etnográfica. Aunque aún no sé cómo llevarlo a cabo, ni por dónde empezar, lo que sí tengo claro es que voy a ayudar a mis amigos en la selva a reivindicar sus derechos.

El avión se convulsiona entrando a las nubes que circundan las montañas del altiplano andino y, unos instantes más tarde, contemplo con euforia ese verde de la sabana de Bogotá, único en el mundo. Y al mismo tiempo, se enciende en mí un sentimiento de indignación contra el opresor, la dominación y la negación cultural. Una furia esperanzadora para que estos pueblos, como todos los pueblos del planeta, tengan el derecho a ser ellos mismos, a tener su territorio y su cultura, a ser diferentes y respetados. Pienso en mis antepasados en Irlanda, la tierra de mi madre, y me doy cuenta de que este sentimiento no es nuevo para mí. A ellos también se les negó todo: su cultura, su idioma, su religión, su tierra, su derecho a gobernarse. Ocuparon su país y los volvieron siervos durante siglos. No me mueve tanto la lucha de clases, como parece ser la tónica de muchos de mis colegas en el Instituto. A mi parecer, esa ideología se olvida de los derechos indígenas. Un cambio socioeconómico en el mundo occidental no asegura el respeto por las culturas diferentes. Aunque puedo ver que esa lucha de clases se debe a la inequidad inherente al mundo capitalista, la dominación y negación de las culturas indígenas —el colonialismo— son otra cosa. Y estoy convencido de que Occidente en su esencia es colonialista desde su nacimiento.

Mientras pienso, Bogotá se acerca más y más a las ventanillas del avión. Y, finalmente, un viento frío e inmaculado golpea mi cara. He vuelto.

Timbro en casa y mi hermana Claudia abre la puerta.

—¡Martin!

Su grito llena el edificio. Llegan los amigos, los familiares. Martin volvió, Martin apareció, Martin llegó. Cinco meses sin que nadie supiera de mi paradero. Había desaparecido en la selva. Me había tragado la manigua. Y ahora, el Amazonas me había devuelto.

II

REGRESAR PARA SIEMPRE



NO ES CUESTIÓN DE UNA NOCHE, SINO DE MUCHAS

No estoy seguro por qué volví al Guacayá, si fue porque los tanimukas de esa región no estaban tan conectados con el mundo blanco, por mi repudio a los misioneros que se llevaban a la fuerza a los niños, por la indignación que me causó ver cómo el viejo Cubeo llevaba 35 años pagando una máquina de coser, o por el gusto de estar en la selva junto al viejo Ñaqui, con su espíritu siempre jovial y bondadoso. Lo cierto es que decidí cumplir la promesa que le hice a Eugenio en la maloca de su papá. Volé de Bogotá a La Pedrera, con paradas en Neiva y Araracuara, remonté el Caquetá, el Mirití, y tomé el caño del Guacayá rumbo a la maloca de Ñaqui. En esta ocasión, venía mejor preparado. Compré un motor fuera de borda Wankel de seis caballos y lo instalé en una canoa de ocho metros, con una capacidad de carga de una tonelada, tres tablas de asiento y espacio para varios timbos de gasolina. La embarcación me evitó las extenuantes jornadas a remo, pero, sobre todo, me dio autonomía para moverme a mi gusto.

Disfruté como nunca la travesía. Mis motivaciones se fortalecían y mi emoción se agigantaba a medida que me acercaba a la maloca donde mal-aprendí a comer gusanos. Pero la vida tiene muchas veces su contracara. Ñaqui había muerto poco tiempo después de mi visita a finales de 1972. La atmósfera de la maloca era lúgubre y Eugenio y sus hermanos no reemplazaban la ausencia de Ñaqui. La triste circunstancia me obligó a replantear mis planes y decidí buscar a Guaraná, con quien había tenido mucha afinidad. Además, todos coincidían en que era el mejor cuentacuentos de la región... y yo quería escuchar muchos. Eugenio aceptó llevarme.

Llegar hasta la maloca de Guaraná no fue fácil. Había que subir a contracorriente el caño caudaloso, arrastrar la embarcación entre los palos caídos y, a veces, por arriba de los más grandes. Encima, yo estaba aprendiendo a manejar la canoa con motor, que es todo lo contrario de un carro. Cuando uno voltea a la derecha con el motor, la proa de la canoa se va a la izquierda, y viceversa. Y contra la corriente uno tiene que mantener la embarcación de frente porque al voltear a un lado el agua le pega y puede naufragar. Entonces, ¿cómo zigzaguear entre los palos? Hay que saber, y yo no sabía. El río se estrechaba y los árboles gigantes formaban un gran arco cuando dimos con el pequeño puerto de Guaraná. De ahí partía un camino empinado y resbaloso. Cuarenta metros loma arriba estaba la maloca de Guaraná. Salió a la puerta y me recibió con una sonrisa.

—*Mahuane tiyu* —le dije, “buenos días” en lengua tanimuka.

Me llamarón la atención su trato, suave y respetuoso, y su porte elegante. Él no era chamán, pero tenía el respeto y el aprecio de todos. Como manda la cortesía indígena, su mujer puso casabe con tucupí en el centro de la maloca y nos invitó a comer. Después, Guaraná se sentó en

su banquito y nos ofreció coca. Yo ofrecí cigarrillos mientras Eugenio le contaba en tanimuka el motivo de mi viaje. Estaba seguro de que mucho antes se había corrido la noticia de mi llegada. Cuando Eugenio terminó de explicarle a Guaraná, él me miró, me atrevería a decir, con mucha dulzura.

© Juan Gabriel Soler



Maloca como la de Guaraná.

—Bueno, Martin, esta es mi maloca. Aquí vivo con mi mujer y mis tres hijas. Eugenio me dijo que a usted le interesan los cuentos.

—Así es —le respondí—. He vuelto porque quiero quedarme un tiempo para aprender de ustedes. La maloca de Eugenio está triste por la muerte de su papá, por eso decidí venir donde usted.

—Claro, Martin, aquí se puede quedar y por la noche contamos cuentos.

—Gracias, Guaraná, pero creo que no es cuestión de una noche, sino de muchas.

—Eso está bien —me respondió Guaraná.

En realidad, mi solicitud era normal. Entre ellos las visitas pueden durar varias semanas y hasta meses.

—Cuando la gente viene de visita ayudan tumbando chagra, cazando y pescando. Pero yo no sé hacer eso, así que le propongo darle una caja de cartuchos al mes y le consigo anzuelos, nailon y otras cosas cuando lo necesite.

—Bien —dijo Guaraná y le hizo un gesto sutil a una de sus hijas.

Una muchacha de unos dieciocho años se acercó con timidez.

—Martin, mi hija Aura se va a ocupar de usted. Le va a lavar la ropa, le va a cocinar, y cosas

así.

Así, en los idus de marzo de 1973 empezó una relación con esta familia que iba a durar toda la vida.

La maloca de Guaraná era pequeña, de unos dos pasos entre estantillo y estantillo, de manera que mi llegada a vivir allí suponía ocupar un espacio considerable. Guaraná me propuso construir una casita para que yo estuviera tranquilo y mi equipaje salvaguardado. A mí me vino muy bien la idea, como lo pensaría cualquier bogotano tímido, siempre celoso de su intimidad. Repartí muchas chaquiras, anzuelos y cigarrillos entre las personas con las que me relacionaba, es decir, con casi todos los que conocí en el campamento cauchero, vecinos de Guaraná. En reciprocidad, algunos de ellos ofrecieron ayudarme a levantar la casita. Guaraná tomó todas las decisiones arquitectónicas y la mandó hacer con materiales de la región: palma de yaripa para el piso y las paredes, y hoja de puy tejida para el techo. Al principio, colaboré cargando palos y hojas, pero pesaban demasiado. Llegaba con los ojos desorbitados y dolor de hombros. Me aguantaba porque —testarudo que soy— quería demostrarles que podía. Ellos se dieron cuenta de que me estaba reventando al segundo día.

—Pare, Martin. Se está lastimando, no vale la pena. Nosotros nos encargamos. Este trabajo no es para usted. A usted no lo criaron para esto y a nosotros sí.

Fueron razonables y realistas. Nunca fui blanco de burlas por mi incompetencia. Y aunque me trataron como cualquier otro indígena, me exigieron mucho menos en lo físico. Recién llegado a la maloca, Guaraná me invitó a tumbar chagra. Yo hice mi mejor esfuerzo con el hacha, pero a los diez minutos me dijo:

—Martin, usted ya demostró que sí quiere tumbar chagra, pero mejor devuélvase y lea. De golpe, le cae un palo encima y lo jode. Tumbar chagra es peligroso.

Cuando tumban chagra, escogen un lugar de más o menos media hectárea y entresacan la vegetación pequeña. Luego, cortan todos los árboles hasta la mitad, dejándolos parados. Por último, cortan un árbol grande que, al caer, arrastra a todos los demás pues están entrelazados por lianas y bejucos. Es peligroso aun para los indígenas, porque se rompen muchas ramas y vuelan en todas las direcciones.

Al cabo de unos días, quedó lista una casa sencilla, poco ostentosa, sin materiales costosos como la tabla aserrada de los patrones caucheros. El piso era de madera y descansaba sobre pilotes de troncos, con una escalerilla de cinco tramos que subía a un porche pequeño frente a la puerta de entrada, donde me sentaba a mambear con mis visitantes. La pared de enfrente era inconfundible, pues se decoró con los mismos diseños tradicionales de las malocas. Pienso que fue una manifestación espontánea de alegría y cariño de mi anfitrión, pero también tenía un significado simbólico, ya que eran diseños geométricos como los que se ven cuando se entra en estados alterados de conciencia.



Mi casa en la quebrada Guacayá, cerca de la maloca de Guaraná (1974).

La casita era de un solo cuarto, amplio. Puse mi hamaca en un extremo y le mandé hacer un fogón en el centro, protegiendo el piso con una cubierta de greda. Meses después, se quemó el piso y el fogón cayó abajo.

Aunque la mayor parte del tiempo me la pasaba en la maloca, creo que fue una buena decisión porque me permitió liberarme cuando quise de los estrictos códigos de comportamiento de la vida en familia.

Donde Peritamé, había escuchado sobre el Yuruparí. No había entendido mayor cosa, pero me impresionó la importancia atribuida a las flautas, que, se decía, los antropólogos austriacos se llevaron. Así que, en cuanto se presentó la oportunidad, le pedí a Guaraná que me contara al respecto.

—Él es el dueño, el responsable de este mundo en el que vivimos. Es el hermano de Ñamatu la tierra —empezó a contarme—. Pero, primero, vamos a mambear.



El mito del Yuruparí

Al comienzo del mundo actual, Ñamatu Boikó, porque hubo otros antes, el jaguar dueño del universo, Yaifotsirimaki, trajo del mundo de los espíritus la energía para todos los humanos a Ha-ántike, en el río grande o mar, como dicen los blancos, allá donde nace el sol y terminan los ríos. De ahí, subieron como espíritus por debajo del agua y emergieron en un raudal llamado

Yuisi, en el río Apaporis. Ahí vivían en forma de espíritus, de pensamiento, en una maloca de otro mundo, antes de entrar a este.

Los primeros que se aventuraban selva adentro en este mundo no volvían. Entonces la gente se preguntó: “¿Qué pasa? ¿Por qué no vuelven los que salen? Así, la gente se va a acabar”. Los pensadores decidieron pedir ayuda a los Imarimákanas que estaban en el otro extremo del río, en el raudal del Jirijirimo.

—Yo sé lo que pasa y, si quieren, les puedo mostrar —dijo Imarika Kayabiki.

De inmediato, hizo aparecer a una persona muy bella, con el cuerpo bien adornado.

—Ustedes me ven como gente, pero soy el dueño de este mundo —dijo el Yuruparí—. Ustedes vienen a este mundo y no saben cómo es la naturaleza, ni cómo vivir con ella, porque no son de aquí. Por eso desaparecen. Yo, guardián de este mundo, me los estoy comiendo.

—Pero nosotros venimos a vivir en este mundo. Díganos qué tenemos que hacer —respondieron los pensadores.

—Les puedo enseñar cómo vivir aquí, pero no es fácil y me tienen que obedecer. Los estaré viendo todo el tiempo, estén donde estén, y si no me hacen caso me los como.

—Está bien, vamos a hacer caso —le dijeron.

Entonces el Yuruparí cantó boa, sabaleta, menira, mochilero, sapo merenso, grillo, sardina, pintadillo, gallineta. La gente venía para oírlo cantar. Y mientras cantaba, les decía lo que podían comer. Al principio, no dejaba que la gente comiera nada. Y al cabo de un año de haberlo visto, la gente podía comer algunas pepas de monte. Pero si cualquiera desobedecía, el Yuruparí se lo comía.

Poco a poco, el Yuruparí le enseñó a la gente cómo vivir en este mundo, cómo respetar la naturaleza y cómo tienen que actuar para que todo perdure y se regenere. Esto sucedía en pensamiento, aún nadie ni nada se manifestaba en físico. El Yuruparí impuso muchas restricciones alimenticias y de uso de la selva; le enseñó a la gente sobre los sitios sagrados, las épocas de fructificación de las plantas y los rituales; sobre los dueños espirituales de los animales y las plantas; sobre la forma de pedir permiso y hacer ofrendas para usar y convivir con la naturaleza.

También les enseñó cómo, en este mundo, todo es interdependiente, como una gran comunidad, un gran sistema donde fluye la energía vital, de la cual cada elemento necesita su cuota. El Yuruparí explicó que existe una ley de origen que proviene de los seres sobrenaturales, los Imarimákanas, que se debe seguir porque es el orden primordial de este mundo Boikó. Los rituales, las restricciones, los permisos y las ofrendas son para mantener este orden primordial. De lo contrario, se genera un desbalance, un malestar que daña todo el sistema, causa las enfermedades y la muerte.

El Yuruparí les enseñó, además, cómo la fuerza vital fluye en toda la naturaleza, entre plantas y animales, y de unos a otros por medio de la cacería, la pesca, el consumo. Todo se fundamenta

en el intercambio, en la reciprocidad, y para todo hay que pedir permiso a los espíritus guardianes. Hay que respetar las dietas y ayunar en las diferentes épocas del año para que la fuerza vital se mantenga fluyendo a través de todo el sistema, porque en donde se acumule esa fuerza, se genera desbalance y malestar.

El mundo estaba lleno de vida, los pájaros y los insectos cantaban, había alegría por todos lados. Pero la gente se aburrió con las restricciones del Yuruparí y decidieron matarlo. Él les dijo:

—Yo sé que no les gustan mis prohibiciones, pero la vida de este mundo es así. Todo se tiene que respetar para vivir bien. ¿Creen que matándome van a resolver algo? ¿Que van a poder vivir como quieran? ¿Cómo creen que pueden matarme si yo soy el guardián de todo? Controlo el garrote, el agua es mi elemento. Solo me pueden matar con fuego, pero, ¿cómo me van a agarrar? Y aun si logran matarme, volveré, porque soy el guardián de este mundo.

Al otro día, los hombres fueron a bañarse al río. Al ver al Yuruparí, le brincaron encima, pero él se convirtió en una anaconda y se escabulló. Al día siguiente ocurrió lo mismo. El Yuruparí se convirtió en una gran palmera y no lograron atraparlo. Al ver que no podían con el Yuruparí, los hombres pidieron ayuda a los Imarimákanas. Por su presencia, el Yuruparí no pudo convertirse en anaconda ni en palmera. Los hombres lo atraparon, prendieron una hoguera en la playa y lo quemaron.

El mundo amaneció triste, gris. La naturaleza estaba callada, nadie cantaba, se sentía un gran silencio y un gran vacío. Pasaron los días y la gente comenzó a sentirse sola y angustiada en este mundo desconocido. Entonces bajaron a la playa donde habían quemado al Yuruparí. No había hierba, ni palo, ni nada. De la ceniza, nació el palo de chiruro, que se usa para hacer flautas. Luego nació el kawanaka, después el platanillo y por último nació la zancona. Ahí, comenzaron a nacer todas las matas.

—¿Cómo vamos a tumbar estos palos? —dijo Imarika Kayabiki.

En ese momento, una ardilla cortó la punta del Kayá, o palo del yuruparí, y un puño negro. Los Imarimákanas la imitaron. Hicieron cuatro pares de Kayá y puño negro. Les sacaron el centro y les hicieron boquillas. Pero no podían hacerlos cantar, así que volvieron con la gente. Cuando no quedó nadie en la playa, llegó Okofiima, un animal. Echó una piedra redonda dentro de la boquilla, le amarró una hoja y sopló. El palo habló y cantó.

—Parece que está resucitando el Yuruparí —dijo Imarika Kayabiki—, vamos a mirar.

Apenas Okofiima vio que venían, sacó la piedra, quitó la hoja y se escondió. Los Imarimákanas no pudieron hacer cantar el palo.

—Me voy a esconder para ver cómo los animales hacen cantar este palo —dijo Imarika Kayabiki.

Escondido, vio cómo Okofiima colocaba la piedra, amarraba la hoja y soplabla. Gracias a él, los Imarimákanas lograron que el palo de Yuruparí volviera a cantar, y, con su canto, volvió la

alegría a la selva.

Cuando los hombres hicieron lo mismo, el Yuruparí volvió a cantar, pero, esta vez, volvieron también todas sus restricciones de convivencia con la selva. Habiendo aprendido su lección, los hombres fabricaron muchas flautas de Yuruparí. Cada etnia tomó un par y volvieron a sumergirse en el río, para emerger cada una en donde le convenía vivir en este mundo.



—Desde entonces, en el mes de marzo, al final de la época de verano, los hombres vamos a la selva un par de semanas. Hacemos dieta, tocamos las flautas sagradas del Yuruparí y repetimos a los jóvenes que se están iniciando todas las enseñanzas que dejó el Yuruparí para vivir en este mundo de Ñamatu Boikó.

—¿Y las mujeres? —pregunté.

—Ellas tienen otras enseñanzas sobre el parto, la chagra y la comida. También tienen su ritual sagrado porque ellas son Ñamatu, la madre de todo. Sin la mujer, no hay vida. De ella proviene la fuerza de la cual venimos y a la que volvemos en la muerte.

Desde el comienzo, mi relación con Aura fue buena. Era alegre y, al mismo tiempo, seria. Nada de coquetería ni de chistes. Como casi todos los tanimukas —Guaraná era una excepción —, hablaba duro y, en cierto modo, se mostraba impositiva.

—Usted parece un hermano, Martin —me dijo una mañana, y así supe que había vencido sus reticencias hacia mí.

Ella fue la encargada de cuidarme. Me lavaba la ropa, me traía la comida o me daba de comer en la maloca. Ella veló porque todo en mi casa estuviera en orden y no me faltara nada.

En la casita, Aura aprovechaba para hacerme todo tipo de preguntas. Se interesaba sobre todo por mi familia y quería que le contara cómo era la ciudad donde vivía. Yo también me interesé por su historia, y por esto me contaba sobre sus experiencias en el internado del Mirití. Ese tema de la educación y las transformaciones de la vida tradicional eran recurrentes en las largas conversaciones que mantuve con Guaraná y muchos otros en esos primeros años en el Guacayá. Aunque ya me había formado una opinión general sobre los misioneros, nunca dejé de recoger testimonios sobre la vida en los internados. El de Aura fue el primero.

—¿Cómo fue que te fuiste para el internado la primera vez? ¿Tu papá te mandó? —le pregunté una tarde.

—No, Martin. Me llevaron a la fuerza.

—¿Los curas?

—El corregidor. Yo no quería ir. Estaba muy chiquita, tenía siete años, y salí corriendo. El corregidor me alcanzó y me echó amarrada en un bote junto con otros niños, algunos también

amarrados. Todos llorábamos. Me acuerdo de que cuando se llevaron a Graciela, la hija de mi tío Plácido, su papá empacó masa de colador, un cernidor y un tiesto. Quería saber a dónde la iban a llevar y que no le faltara nada. “Me voy con mi hija”, dijo mi tío, y mi papá se opuso: “¿Quién le va a dar de comer por allá? Si se acaba su masita, se va a morir de hambre. Usted se queda aquí. Déjela que se vaya”. Mi tío lloró como un niño cuando vio alejarse el bote del corregidor.

—¿Tu papá no se opuso a que te fueras al internado?

—Los mayores decían que era mejor que estudiáramos. En el internado, nos tocaba mantener el patio bonito y limpio. Nos daban pala, barretón y machete para trabajar. Nos castigaban mucho si hablábamos en nuestro idioma. Solo se permitía el español, pero no sabíamos. Como no podíamos hablar entre amigas, me dio rabia y me escapé.

—Cuénteme, ¿cómo fue?

—Era un trece de junio, de mañana, cuando nos mandaron a hacer aseo en el patio —empezó su relato Aura en un español difícil de entender por momentos—. El internado se estaba preparando para celebrar una fiesta. Cuando llegué al patio con mis compañeras, Gladys y Adela, encontramos ahí popó de algún niño. Ninguna quiso recogerlo y las monjas nos dijeron: “Limpien eso y les damos permiso de ir a fiesta, si no, se quedan encerradas en el dormitorio”. “Pues no lo vamos a hacer”, contestamos. Una de las monjas nos agarró a fuetazos con cuero de vaca. Pero ni por esas lo botamos. “Entonces entiérrenlo ahí mismo”. Tampoco hicimos caso y nos dio otro fuetazo.

—¿Te dolió mucho?

—No importa el dolor, lo que importa es que después una ya no piensa igual. Así es que decidimos escaparnos. A las cuatro de la madrugada, cuando abrieron el dormitorio para que saliera la que iba a cocinar durante el día, nos volamos. Pero una a esa edad es como bobita: no llevé ropa, ni hamaca, ¡nada! Solo salí corriendo detrás de Adela, la única que sabía el camino. Cuando nos encontramos con gente que venía a la fiesta, Adela les dijo que nos habían mandado de paseo a donde su papá. Así llegamos hasta su casa. Entonces ella dijo: “Aquí me quedo, sigan ustedes”. Y seguimos nosotras sin saber por dónde ir. Pasamos un campamento de caucho, pero no había nadie. La noche nos cogió en el monte. Estaba lloviendo y los mosquitos no nos dejaron dormir. Toda la noche la pasamos llorando. Parecíamos dos huerfanitas.

—¿Qué hicieron entonces?

—Nos arrepentimos. “¿Por qué le hicimos caso a Adela? Ella tiene su casa cerca del internado, pero nosotras somos de más lejos”. Le propuse a Gladys que nos devolviéramos. Tarde por la mañana, llegamos otra vez donde Adela. A ella ya la habían agarrado y devuelto al internado. María Luisa, la mujer de mi tío Isaac, nos dijo que siguiéramos adelante, que no volviéramos al internado, que ella nos iba a ayudar. Nos dio una hamaca y nos llevó al campamento. Allá, se robó un kilo de fariña y nos lo dio. Nos explicó cómo llegar al Guacayá. Parecíamos el cuento de ustedes, Caperucita Roja. Dos niñas chiquitas caminando solas en el bosque. Horas después,

llegamos a mi casa. No había nadie en la maloca, así que abrimos una rendija en la cerca, entramos, guindamos las hamacas y nos dormimos. Al otro día, llegó un primo y le contamos lo que había pasado. Él nos dijo que mis padres estaban en el campamento cauchero de Jácome. Preparamos almidón y nos fuimos para allá. Al llegar, mi papá me preguntó: “¿Qué pasó, Aura?”. Le conté cómo huimos del internado porque nos pegaban mucho, y cómo tuvimos que dormir en el monte. Cuando terminé, estaba muy bravo.

—¿Te regañó?

—No, estaba furioso con las monjas. “¡Ya no más! ¡Ustedes no vuelven por allá!” Unos días después, llegó una carta donde le decían a mi papá que iban a mandar al corregidor, que me tenía que enviar al internado y que, si no, venían por él. Mi papá se fue entonces para el Popeyacá y buscó al viejo Ocopichi, un gran chamán, para que le hiciera curación. Volvió tranquilo. “No se la van a llevar a usted, ni a mí, eso pensó mi primo. A nosotros los tanimukas no nos castigan, ni nos llevan a la fuerza. Ni siquiera los mirabaras comegente se llevaron a nuestros abuelos. Nunca nos ha pasado nada”. Poco después, llegó otra carta que ordenaba que yo me fuera y amenazaba a mi papá. Pero nunca vinieron por mí ni por mi papá. Lo único que extrañé fue la hamaca, la cobija y las dos muditas que dejé en el internado. “Que se pierdan”, dijo mi papá. Ahora no nos falta nada, Martin, pero en ese tiempo éramos pobres. Solo teníamos dos mudas, una se lavaba y la otra para ponerse, nada más. No había cómo pagar la ropa, era muy cara.

Tiempo después, Guaraná me contó que trataron de llevarse a su otra hija, Estela. Un buen día, el cura y un policía armado llegaron diciéndole que la ley le ordenaba entregarla al internado. Guaraná cogió el palo del pilón y los encaró: “Pues primero me matan, porque a mi hija no se la llevan”. El cura desistió y Estela no siguió la educación misionera.

Fueron muchas noches en el mambeadero de Guaraná discutiendo sobre el tema. En mi pensamiento y en el de mis amigos tanimukas, se fue asentando la necesidad de cambiar ese régimen. Sentado en un banquito, escuché a los indígenas conversar largas horas en su lengua, para mí incomprensible. Pero no me paraba hasta que Guaraná diera la orden de descansar. Aprendí con el tiempo que uno ahí sentado, así no entendiera, de todas maneras aprendía. Me estaba llegando la fuerza de sus espíritus y algo me quedaba.

En una ocasión, me preguntaron mi opinión sobre la misión capuchina y no dudé en contestar. A mi parecer, si los misioneros querían venir acá, debían respetar su cultura. Estaba bien que les quisieran hablar de su dios, Jesucristo, pero jamás obligarlos a creer en él a punta de miedo y maltrato. No podían negar su cultura y pensamiento tradicional, sus bailes, su comida y demás costumbres. Eso era una falta de respeto. Añadí, además, que me parecía que era hora de que los capitanes de las malocas dejaran de recibir plata de los curas para llevar a la fuerza a los niños al internado. El capitán debía defender los intereses de su gente, no los de los curas. Y al recibir esa plata, quedaba sometido a ellos, como un empleado más. Esto último no era fácil decirlo, porque en estas conversaciones participaban capitanes que recibían plata, como Federico Tanimuka,

vecino de Guaraná, quien “manejaba” la gente del quebradón del Guacayá y parte del río Mirití.

Un argumento que exponían los indígenas en contra del internado era que, al quedar la familia sin hijos, se hacía muy difícil para las mujeres atender solas todos los trabajos de la maloca, cuidar a los niños pequeños, cultivar las chagras, ir de pesca y cacería, cuando los hombres estaban en el campamento cauchero. A mí, me preocupaba particularmente la pérdida de la educación tradicional y su efecto en la transmisión del conocimiento cultural. Con el tiempo, ¿quién iba a curar las enfermedades, celebrar los bailes y encargarse de orientar la vida social en la maloca? Cuando los niños aprendían a imitar a los blancos se iban al pueblo o a la ciudad. Si no crecían en la maloca, el trabajo allí les iba a parecer muy duro y atrasado, como ya estaba ocurriendo. El daño del internado era profundo, y su impacto a largo plazo, irremediable.



He apreciado siempre la hospitalidad tanimuka, que me hizo la convivencia muy fácil de llevar, sobre todo en los primeros meses de adaptación a mi nueva vida. En poco tiempo, establecí una relación muy cordial con los habitantes de las malocas a todo lo largo del Guacayá y, en pocas palabras, me volví parte del entorno social.

Incluso fui objeto de chismes, instigados por el cura del internado. Queriendo hacerme pasar por un antropólogo inmoral, únicamente interesado en “comerse a las indígenas”, hizo correr el rumor de que yo hacía vida marital con Aura. Sin embargo, esas habladurías nunca hicieron mella entre los indígenas. Ante todo, porque todos aquellos que visitaban la maloca de Guaraná sabían de primera mano que el rumor no tenía fundamento. Pero también porque en la cultura indígena el intercambio matrimonial planeado es fundamental para las alianzas y, en general, para llevar a cabo cualquier casamiento. Esto lo viví en carne propia porque me llegaban ofertas. “Si yo tuviera hermana, Martín, yo le diría a usted que viviera con ella y, a cambio, usted podría traer a una de sus hermanas a vivir conmigo”, me dijeron en más de una ocasión. Divertido, me imaginé algunas veces escogiendo entre Catalina, Claudia o María Teresa, tratando de evaluar a cuál le gustaría más sembrar chagras, pero, sobra decirlo, jamás se dio ningún intercambio de ese tipo. Sin esa reciprocidad, la idea de un matrimonio simplemente no sonaba realista. Cabe recalcar que, dentro de la cultura indígena, una mujer, soltera o casada, era libre de tener amoríos discretos con otro paisano, siempre y cuando no fuesen de la misma etnia. En resumen, por los hechos y por el contexto cultural, las calumnias del cura en mi contra jamás surtieron el efecto deseado.

Más allá de las malocas, mi espacio de convivencia social no se limitaba a mi casita. Aunque no era de mi agrado, a veces bajaba a la tienda de Miriam Zumaeta, esposa del policía Fabio. Los policías me desagradaban porque también explotaban a los indígenas, los endeudaban como

cualquier patrón cauchero y les quitaban sus gallinas. Pero lo que más me disgustaba era que fungían como escoltas armados del cura para llevarse a los niños al internado. ¿Qué se podía esperar de ellos? Eran unos pobres funcionarios abandonados por el Estado en la mitad de la manigua. Sus botes siempre estaban en malas condiciones, con los motores dañados y casi siempre sin gasolina para patrullar. Se ponían a las órdenes de los curas y los caucheros, para intimidar a los indígenas, con tal de obtener algún apoyo.

En mis ires y venires por el Guacayá, incluso terminé por conocer a uno de sus personajes más connotados, encarnación de su leyenda negra: Jácome Cabrera.

Una tarde, al llegar de visita a la maloca del capitán Federico, me encontré a varios indígenas arremolinados en la puerta de entrada. Muchos miraban algo con gran curiosidad y otros pocos guardaban sus distancias. Descubrí que la causa de toda la conmoción eran cuatro baúles abiertos, repletos de cuchillos, hamacas, ropa, linternas, fósforos y muchas cosas más. Recostado contra la pared, un barrigón entrado en años, de barba y pelo canosos, observaba la situación. A su lado, una mujer indígena apuntaba algo con papel y lápiz. En cuanto me vio, el hombre se acercó de inmediato.

—Buenas tardes, Martín. Jácome Cabrera, para servirle. Siéntese, tómese un jugo de açaí — me dijo el legendario cauchero, con una cortesía que me cogió desprevenido.

—Mucho gusto, don Jácome —respondí—. Pero, cuénteme, ¿qué está pasando?

—Me gusta que mi personal esté contento. Así que les traigo unas cositas.

—¿Así nada más como un regalo? —le pregunté, recuperando parte de mi espíritu desafiante y recordando lo que había escuchado en su campamento cauchero.

—No, señor, cómo se le ocurre. Ellos sacan lo que necesitan y luego me lo pagan con caucho. Es la costumbre por aquí donde no hay plata.

Los indígenas miraban con mucho deseo la mercancía. Los baúles eran como el centro comercial de la selva.

—Cojan lo que quieran —les insistió don Jácome a dos mujeres que se acercaron.

Algunos indígenas tomaron una o dos mercancías y se fueron sin decir nada. No recuerdo si alguien se abstuvo de llevarse algo. La mujer que escribía resultó estar apuntando nombres y objetos. Pensé, por un momento, que debía tener buen ojo y mejor memoria para no perder la cuenta, pero luego caí en la cuenta de que no importaba. Con tal de tener el nombre, don Jácome ponía la cuantía arbitrariamente.

Esa noche, Federico había organizado un baile de Wana Baja, que se considera un baile menor, ya que no implica largas curaciones chamanísticas, y se puede celebrar prácticamente en cualquier ocasión (quizás, pensé, incluso por un evento como la llegada de Jácome y sus baúles de mercancía). Durante el baile, conversé largamente con el cauchero. Era un hombre alegre,

extrovertido y acogedor. Tenía mucha confianza y amistad con los indígenas, y sabía cómo tratarlos. Ellos hacían bromas con él y se divertían. Por lo que me habían contado antes, sabía que era un hombre exigente, disciplinado en el trabajo y gran conocedor del río y la selva. Un factor importante en el aprecio que le tenían los indígenas era que les había enseñado a algunos a reparar motores. En este medio, saber de mecánica empuja hacia arriba el estatus social.

Reconozco que me sentí complacido al notar a Jácome contento por mi llegada. Infiero que esos gestos amistosos y esa alegría en el trato también debían calar mucho entre los indígenas. Pero eso no significó ninguna admiración hacia ese hombre simpático y hospitalario que tenía endeudados a los indígenas y los explotaba. Los mantenía como esclavos bien tratados, pero esclavos al fin y al cabo. Su afabilidad fue una estrategia de seducción para dominar a los otros. Hasta su matrimonio con una mujer indígena era otra estrategia de los patrones caucheros para asegurar la sujeción sobre la base de relaciones de parentesco. Ya me habían dicho también que cuando joven no era para nada bueno, que maltrataba a la gente. ¿Qué tanto se parecía a su padre, Oliverio Cabrera, el primer cauchero de la región, tristemente célebre por su comportamiento cruel, despiadado y asesino?

En ese entonces, poco sabía sobre la historia de las caucherías en el Amazonas colombiano. Ni Gerardo Reichel-Dolmatoff, ni las fuentes que me dio para prepararme para el viaje, ni los antropólogos que me antecedieron, le dieron la importancia debida a este asunto. Algo sabía de la Casa Arana y tenía una vaga comprensión de los hechos de expoliación y terror que impusieron en el Amazonas caucheros peruanos y colombianos desde finales del siglo XIX. Varios años después, pude ahondar en esa historia de atropellos y brutalidades, conversando con la gente y, en especial, cuando examiné los informes de Roger Casement remitidos en 1913 a sir Edward Grey, jefe del Servicio Exterior Británico. Me hermanaba su origen irlandés y me conmocionaba su trágico destino, propiciado por la Corona británica, así como el de tantos indígenas muertos.

Conversando con Jácome durante el baile, me enteré de que era mestizo, de madre miraña, que hablaba el idioma materno y que se había criado con la privilegiada posición de único hijo varón en Campoamor, el campamento cauchero más importante del Mirití, fundado en 1908. Cuando Oliverio se fue a vivir a un afluente del río Mirití en 1938, dejó sus dominios inicialmente en manos de un administrador. Más tarde, se repartieron entre los hijos de Oliverio, y quedó Jácome con la explotación cauchera en el Mirití y el Guacayá, con indígenas tanimukas y letuamas. Los cuñados, casados con las hijas de Oliverio, explotaron el alto Mirití y el Caquetá con indios yukunas, matapís y mirañas, y la zona del Apaporis con indios makunas, yaunas y tanimukas. Jácome tuvo siempre la ventaja del apellido. Era el único Cabrera, heredero del amo y señor de la región. Tenía, además, la ventaja de dominar los dos mundos, el de los comerciantes y el de los indígenas.

A la medianoche, cansado de hablar, Jácome se retiró a su hamaca y yo me metí al baile. El

ambiente era extraordinario: una llama de popay y las brasas de los fogones iluminaban tenuemente el espacio, reforzando el aura de catedral que siempre sentí en las malocas. Una asociación subrayada por la música, que siempre me ha recordado los cantos gregorianos. Me dejé llevar por el ritmo del palo de waya. Si uno entra al baile, abandonando la condición de simple observador, se contagia de una energía ritual difícil de describir, impulsado por hombres con tocados de plumas blancas, secundados por mujeres y niños. Alcé los ojos hacia el techo y vi mi sombra confundida con muchas otras sombras, y sentí algo que solo podría describir como un éxtasis. Salí por un momento y allí, en medio de la selva, con el cielo más estrellado que nunca, la música, el fuego acogedor, la maloca rodeada de palmas de chontaduro, y luego la selva majestuosa, me sobrevino una especie de iluminación mística que reunió, por unos instantes, los pensamientos más profundos y mis sentidos sobreexcitados. Me sentí lejos, muy lejos del mundo conocido, y agradecí estar en ese lugar mágico y más vivo que nunca.

Al amanecer, Jácome me reprochó amablemente por no haberle dicho que iba a bailar.

—Yo también hubiera bailado —me dijo.

Por más que lo intenté, no me lo imaginé metido en el Baile de Wana. A pesar de que era medio indígena, siempre lo consideré un blanco ajeno al mundo de mis nuevos amigos.



Quería conocer el internado para hacerme una opinión fundada en la observación directa y no solo en testimonios ajenos. Pero me aconsejaron no llegar de una vez a donde los curas, sino parar antes en la tienda que quedaba en el costado opuesto del internado. Allí conocí a Luis Ángel Trujillo, un joven de unos 20 años, quien administraba la tienda pero no era su dueño. Conectamos de inmediato. Bien parecido y espontáneo, contagiaba con su ánimo alegre. No sé por qué, su mirada franca y transparente me recordó inmediatamente a un vaquero recio, echado para adelante y zorro para entender la vida, que trabajaba en una finca vecina a la de mi familia en los Llanos.

Lo que más me gustaba de Luis Ángel era su espíritu aventurero. Antes de visitar el internado, me llevó a conocer los alrededores. Cuando llegamos a un chorro bravo, arriba de la quebrada Jariyé, me invitó a tirarme. Para él, era un raudal conocido y sabía interpretar el agua a la perfección. Me esforcé por no quedar atrás y no nadar a contracorriente pues no tiene sentido. Su risa franca me dio a entender que había pasado la prueba. Era un descanso estar con Luis Ángel, riéndonos de la vida. Aunque vivía contento con los indígenas, era otro mundo, otro idioma. El comportamiento es más formal con ellos. En cambio, Luis Ángel era como un hermano con quien se podía mamar gallo, hablar sin temor de la vida o de los propios indígenas.

Acostados sobre una enorme piedra, secándonos al sol, Luis Ángel me confesó que Jácome ya

le había enviado el recado de que yo iba para allá, solicitando que me sirviera de anfitrión. Le había dicho que yo era un investigador alemán que visitaba la región para saber cómo vivían los indígenas. Luis Ángel me dio a entender que no había recelo de Jácome hacia mí, pese a que yo ya tenía un juicio negativo de su relación con los indígenas.

Luis Ángel había terminado de administrador en la tienda para pagar una deuda con sus propios dueños, dos comerciantes y patrones caucheros, aunque no tan poderosos como los herederos de Oliverio Cabrera. Cuando la madre de Luis Ángel, que vivía en el Caquetá, perdió todo en una inundación, uno de los comerciantes le giró mil quinientos pesos a pedido de Luis Ángel. Poco después, los comerciantes abrieron la tienda y le insistieron en que se hiciera cargo de ella, a modo de pago de la deuda, en lugar de cobrar un sueldo.

Con su puesto de administrador en la tienda, Luis Ángel había podido observar detalladamente cómo se organizaba la zona aledaña al internado. Por ahí, no se hacía nada sin consultar al padre Jaime, el actual encargado de la misión, incluida la creación de la tienda y la contratación de Luis Ángel, que solo pudieron efectuarse con el beneplácito del padre Jaime. Los curas siempre habían insistido en que, además de las tierras del internado, también las dos malocas cercanas pertenecían a la Prefectura Apostólica. Hoy en día, el padre Jaime ponía y quitaba a los capitanes de esas malocas a su antojo, y en ambas hasta se celebraba misa.

A lo largo de esas horas, me di cuenta de que Luis Ángel no se sentía cómodo en el papel de comerciante y compartía hasta cierto punto mi idea de que era necesario hacer algo para cambiar la situación con los caucheros y romper el sistema del endeude como una forma de esclavitud.

Las risas y las confidencias con Luis Ángel se acabaron en cuanto pisamos la casa cural. De entrada, sentí una profunda desconfianza del padre Jaime hacia mí. A su vez, su actitud autoritaria y desafiante refrendó mi conclusión de que iba a ser muy difícil compaginar con las autoridades eclesiásticas en la región. A mi juicio, prevalecía un concepto feudal de que el cura y los representantes de la autoridad civil y militar eran dueños del territorio y de los indígenas. La llegada de un antropólogo, con el agravante de ser funcionario estatal, podía convertirse en un dolor de cabeza para el encargado del internado, como en efecto sucedió pocos años después.

El padre Jaime había llegado al Mirití en 1970, cuando reemplazó en el cargo al padre Pedro Antonio Llover, a quien todo el mundo quería por su camaradería. El recién llegado, en cambio, no tardó en distinguirse por su mal genio y sus maltratos.

Sin embargo, para mí, curas buenos o malos eran lo mismo. Hacían parte de un mismo sistema que se llevaba a los niños a la fuerza, como si esos secuestros fueran la cosa más natural y legítima del mundo, que enseñaba a los indígenas a no ser indígenas, denigraba su cultura, sus abuelos, su comida, su idioma y su forma de trabajar o de organizar el tiempo. A los estudiantes que llegaban al internado les imponían un horario completamente distinto al que tenían en su vida cotidiana. Se tenían que levantar mucho más tarde que en sus casas. A ojos de los indígenas, este horario enseñaba la pereza y no tenía ningún valor. Las monjas eran crueles, y sus castigos,

denigrantes. Aprender a leer y a escribir se hacía a costa de la integridad de las personas.

Tras una visita corta y fría, Luis Ángel y yo nos despedimos del padre Jaime.



Poco después, tuve que emprender el regreso a Bogotá.

Para la primera etapa de mi largo viaje, decidí arrimar en casa de Jácome Cabrera en el Guacayá. La imagen que tengo de esa noche es la de un hombre rodeado de indígenas, contando cuentos a la luz de unas velas en el balcón de su casa de dos pisos y techo de paja, en medio de una selva cerrada. Para cenar, me ofreció un pedazo de carne de borugo que devoré, feliz. Cuando terminé, Jácome me pidió el hueso y se lo dio a un indígena. No sé qué me impresionó más, si ver al hombre sacando la última hilacha de carne con sus dientes o la manera como el cauchero se la dio a su trabajador, como si fuera un perro.

Pese a ese sinsabor, recuerdo también que Jácome nos entretuvo varias horas con la historia de un hombre que viajaba a pie desde el Orinoco venezolano hasta el Vaupés, al que le pasaban cualquier cantidad de aventuras, entre ellas enfrentar seres sobrenaturales. A medida que avanzaba la historia, yo me embelesaba con el ambiente a mi alrededor: los grillos persistentes, las palabras encantadas del narrador, el reflejo de la luna sobre la corriente del Guacayá, los rostros maravillados de los tanimukas y las sombras inquietantes que se movían entre el follaje espeso de la selva. Esa fue la última imagen que tuve de Jácome, hijo del legendario Oliverio, el que encarnó parte de las historias del terror blanco en la región; murió antes de mi siguiente viaje al Amazonas.

Al día siguiente, amarré mi bote en La Pedrera y me fui de inmediato a ver al corregidor. Mi intención era recabar sus indicaciones para remontar el río Caquetá hasta Araracuara, la única manera de conectar vía aérea con Bogotá, pues el aeropuerto de La Pedrera aún no se había terminado. Era un viaje de dos días, con un buen gasto de gasolina, remontando un río desconocido para mí. Para mi suerte, en ese momento se estaban quedando en el corregimiento unos funcionarios que pensaban emprender ese mismo viaje, en una lancha mucho más potente que la mía. Bastaba esperar su regreso, pues habían salido unas horas, para negociar con ellos el pasaje. Me senté a esperar.

Al caer la noche, llegaron tres hombres contentos con escopetas al hombro. De inmediato, sacaron una botella de ron y el corregidor me presentó con ellos. Sin perder el tiempo, pregunté por el pasaje. No parecían muy agradados con la idea de embarcar a un desconocido. En cambio, estaban más que dispuestos a conversar sobre su excursión del día a la frontera brasileña y la compra de las flamantes escopetas que cargaban.

Al rato, advirtiéndome que se estaba acabando el combustible de la conversación y no estaba

seguro mi viaje con ellos, le pedí discretamente al corregidor que mandara traer otra botella. Por fin, me preguntaron qué hacía yo en la selva y les hice un resumen de mi estadía entre los tanimukas. Uno de ellos, que participaba muy poco en la conversación, me miraba socarronamente. Era delgado, poco robusto, y daba la impresión de ser muy reservado.

—¿Y ustedes qué andan haciendo por acá? —le pregunté directamente.

—Pues lo mismo que usted, tomando ron —dijo, y todos reímos del apunte. Pero yo le insistí.

—Somos del Incora, es decir, burócratas como usted —me respondió cordialmente—. Mi nombre es Roque Roldán, él es Fabián Díaz y el otro es Vanegas, no me acuerdo del nombre porque el alcohol me produce lagunas.

Pese a ser un hombre distante, tenía muy buen sentido del humor y eso me agradó.

—Fabián y yo trabajamos en la parte de tierras del Incora y vinimos a ver la posibilidad de hacer una reserva indígena en Araracuara. Vanegas viene delegado del Inderena. Cuando se va a hacer una reserva indígena hay que sustraer esa área de la Reserva Forestal del país, por eso nos acompaña.

—¿Y qué es una reserva indígena? —le pregunté, sin que me importara exponer mi ignorancia sobre el tema.

—Hombre, Martín, tenemos dos días de viaje hasta Araracuara, tiempo de sobra para conversar con usted. Mañana le respondo —dijo riéndose mientras se servía otro trago.

Esa noche, tardé en dormirme pues me quedó sonando el tema de la reserva indígena. Me imaginé las malocas cerca del internado libres del poder religioso. Y mi fantasía se extendió a todas las malocas que había visitado hasta entonces, que empecé a soñar autónomas de las autoridades civiles y militares.

Arrancamos a las siete de la mañana. El bote era muy amplio, con un motor de 40 caballos y un piloto de apellido Cabrera, conocido en la región por ser muy buen motorista. Cuando avistamos el raudal de Córdoba, estudié con atención la manera como maniobró la lancha por entre las peligrosas piedras del traicionero chorro, que apenas sobresalían por encima de la corriente crecida.

Un poco más adelante, arriba de la bocana del Mirití, se precipitó una tormenta tremenda, como nunca me había tocado. Yo creía que en el río era menos peligrosa la lluvia torrencial que en el mar, pero estaba equivocado. Las olas en el mar se forman más grandes, pero más distanciadas. En el río, en cambio, son más cortas y cuando la lancha coge una no tiene tiempo de acomodarse antes de recibir la otra, y pierde estabilidad peligrosamente. De repente, entró un oleaje por la parte de atrás que inundó media lancha. Los funcionarios trataron de dominar el miedo riéndose de la situación. Yo, por el contrario, iba fascinado agarrado a la cuerda de proa. La lluvia y el viento golpeaban mi cara, pero yo solo tenía ojos para los rayos que caían en el horizonte. La embarcación realmente hacía agua y era inminente su naufragio. Cabrera buscaba ansioso un caño para guarecernos. Los funcionarios no sabían qué hacer y a mí no se me ocurrió

achicar el agua.

Me sentía como el rey Lear en la obra de Shakespeare cuando, en vez de entrar a la choza con el conde de Kent, prefiere quedarse, solo y a la intemperie, en medio de una cruda tempestad. La furia de la tormenta lo distrae de la furia, aún más grande, que lleva dentro por la traición de sus hijas. A diferencia del rey enloquecido, yo no tenía un dolor en el alma, pero clamaba como él: “¡Arrecia, tempestad!”.

Un trueno aterrador me hizo voltear la cabeza. Ver la cara de susto de los tres ciudadanos enfundados en sus chalecos salvavidas rompió mi delirio momentáneo. Fabián soplabla, casi convulsionando, la manguerita del chaleco que estaba a medio inflar.

Cabrera logró encontrar una quebrada y se metió en ella, protegiéndonos de la lluvia y las olas. Entre todos le sacamos el agua al bote. A las ocho de la noche, escampó y remontamos el río hasta un rancho donde nos dieron posada. El fuego y un café caliente nos reconfortaron. Fabián empezó a burlarse de todos, en especial del loco que iba en la punta de la lancha, enamorado de la tormenta. Roque le hizo ver a Vanegas que tenía más desinflado el ánimo que el chaleco salvavidas. Nos reímos como niños de la aventura y dormimos tranquilos en el piso de tierra del ranchito.

Es increíble cómo le cambia a uno la percepción de un lugar y el sentimiento asociado según el clima que esté haciendo. La bruma que exhalaban la selva y el río en la madrugada no solamente impedía la navegación, sino que contagiaba mi ánimo con una mezcla de misterio y nostalgia. Poco después, la niebla se fue diluyendo a medida que el calor aumentaba y reveló el verde penetrante de la selva, el amarillo del inmenso río y el azul profundo del horizonte, con unos destellos blancos de las nubes. La mente se aclaró y las palabras empezaron a fluir.

—Roque, sigo esperando su respuesta —lo punqué sonriente, atreviéndome a acortar la distancia con ese hombre demasiado discreto.

—Martin, lo voy a complacer tratando de evitar el lenguaje técnico de nosotros los abogados. Una reserva indígena es un acto legal por medio del cual el gobierno les reconoce a los indígenas el derecho al uso exclusivo de sus tierras. Todas estas tierras que hemos visto durante este largo trayecto le pertenecen a la nación. Cualquier colono que quiera venir acá para ponerlas a producir, lo puede hacer. Aunque la tierra, legalmente, le sigue perteneciendo a la nación.

—¿Qué pasa si ocupan tierras donde viven los indígenas?

—En ese caso, ellos pueden pedirle al gobierno, a través del Incora, es decir, nosotros, que les reconozca el terreno donde viven y han vivido siempre.

Esta respuesta fue como una revelación y encauzó mi pensamiento definitivamente. Quería saber más sobre este instrumento, cuanto antes.

—¿Qué significa el reconocimiento de las tierras de los indígenas?

—Que el gobierno les reconoce el uso exclusivo de la tierra, eso significa que los colonos no pueden ocuparlas, por más que quieran.

—¿Y si la tierra donde viven los indígenas es muy grande?

—No importa, a condición de que demuestren que según sus usos y costumbres ellos han ocupado esa tierra. Incluso si varias comunidades viven ahí, el gobierno puede reconocerles la tierra como si fueran un solo grupo.

—¿Y los misioneros?

—Ellos son cuento aparte —dijo Roque riéndose—. Se supone que no están ocupando, ni utilizando el terreno. De acuerdo al Concordato, un tratado viejísimo que Colombia suscribió con el Vaticano, están prestando un servicio al Estado.

—¿Cuál es el servicio?

—“Civilizar”, entre comillas, a los indios.

Oyendo a este hombre entendido en tierras y derechos indígenas, me sentí la persona más afortunada del mundo. No solo había conseguido transporte a Araracuara —lo cual era muy raro—, sino que había aprendido los elementos jurídicos que me permitirían ayudar a mis amigos tanimukas, letuamas, yukunas y matapís a manejar autónomamente las tierras que siempre han sido suyas. Aunque, por el momento, eso aún parecía un lejano sueño.

Llegamos a Araracuara a las tres de la tarde. Nos instalamos en los cuartos de unos trabajadores del Ministerio de Agricultura, abandonados meses atrás. Las instalaciones eran de la época de la colonia penal, que luego heredó el Ministerio. La Colonia Penal y Agrícola del Sur, como se llamó, fue ideada por el gobierno liberal de Alfonso López Pumarejo y se inauguró en 1938. Junto con la Gorgona eran las dos cárceles de máxima seguridad del país, ambas famosas por su crueldad. El contrato para la construcción del penal de Araracuara se lo dieron, en 1933, a Oliverio Cabrera, quien trajo a muchos indígenas del río Mirití y sus afluentes como trabajadores. A raíz de una epidemia, casi todos se contagiaron de sarampión negro. Los más afectados fueron los yaunas y los letuamas. Casi todos murieron y las comunidades hasta el presente no se han recuperado.

El último preso salió de la colonia penal dos años antes de nuestra llegada, en 1971, y, desde entonces, la infraestructura se deterioraba, carcomida por la humedad y la desidia gubernamental. Gracias al penal quedaron la carretera de siete kilómetros y la pista aérea, labrada en un cerro de piedra por los presos en los años cincuenta. También quedaron un hospital, algunas casas, un puñado de exconvictos y, sobre todo, mala energía para los indígenas de la región que entraron en contacto con un mundo externo muy descompuesto. El Ministerio de Agricultura tenía algunos pocos empleados blancos e indígenas trabajando en un proyecto de ganadería heredado de la penitenciaría. El programa de colonización dirigida, que consistía en ubicar familias del interior del país en lotes de tierra para sembrar comida y pasto mediante un contrato laboral, no había dado mayores resultados.

Era deprimente el sitio y yo no pude menos que contrastarlo con las malocas limpias y alegres que conocía. Aquí, en los barrizales que alguna vez fueron calles, se sentía un ambiente de

estancamiento, monotonía, desorden y abandono, sin rastro alguno de ambiente de comunidad. ¡Y pensar que esta era la frontera donde comenzaba la civilización blanca! ¿Qué podían concluir los sabios mambeadores al ver este lugar siniestro? De manera similar tuvieron que juzgar los indígenas de estas tierras americanas a los primeros europeos que llegaron, sucios, malolientes, groseros y violentos. Sin embargo, esos conquistadores, los de espada y los de biblia por igual, se consideraron superiores y poseedores de la verdad, imponiendo su percepción a la fuerza. Hoy, sus herederos, curas y representantes de las autoridades civiles y militares mantenían viva esa subyugación ante los indígenas andoques, uitotos y muinanes que vivían cerca. Roque me contó que algunos de ellos habían pedido que les reconocieran sus territorios y por eso él estaba aquí.

Tuve que armarme de paciencia ante ese triste panorama cuando descubrimos que no se sabía con certeza cuándo podríamos viajar. Cada día nos decían que ya venía el avión y, cargados con maletas y morrales, subíamos a pie una loma durante una hora para llegar a la pista. Allí, nos sentábamos a esperar en medio de un calor asfixiante, junto con otros pocos pasajeros, matando la sed, a precios exorbitantes, en el puesto de cerveza y gaseosa fría que un colono había instalado. Buena parte de los viáticos de Roque y sus compañeros terminaron en el bolsillo del colono. Tres horas después, el encargado nos informaba que el vuelo no había podido llegar y que “mañana seguro” vendría. Así pasaron cinco días interminables.

Afortunadamente, a orillas del río aún existía una cantina que había sido del Ministerio de Agricultura, atendida por una mujer indígena. Todas las mañanas comíamos casabe y pescado allí, antes de subir la loma del aeropuerto. Vanegas, tan tímido durante todo el viaje, se encariñó con la mujer y buscaba cualquier excusa para ir a la cantina. Una noche no llegó a dormir y todos supusimos dónde estaba. Fabián y Roque sacaron a relucir su arsenal *mamagallístico*.

De no ser por esas dosis de humor, la estadía en Araracuara habría sido insufrible. Sin embargo, las largas esperas en la pista me dieron la oportunidad de hablar largo sobre el asunto de las tierras indígenas. Aprendí a distinguir la figura de la reserva de la del resguardo, otra forma de tenencia indígena de la tierra, de origen colonial. Desde el siglo XVI, los españoles necesitados de mano de obra redujeron a los indígenas a tierras de resguardo. La Corona fijó las condiciones para la titulación colectiva de esas tierras. Después de la independencia, muchos resguardos fueron disueltos, especialmente en Cundinamarca y Boyacá. En otros lugares, como Cauca y Nariño, sobrevivieron hasta hoy. Como parte de las tareas del Incora, creado en 1961 bajo el gobierno de Alberto Lleras Camargo para impulsar una reforma agraria, se dispusieron procedimientos para expropiar tierras en beneficio de las parcialidades indígenas, sanear los resguardos existentes y constituir otros en terrenos baldíos. La tarea de Roque Roldán y su equipo era fortalecer las figuras de reserva y resguardo y aplicarlas en donde hubiera población indígena en el país. En la Amazonia no había resguardos de origen colonial porque los españoles nunca se asentaron en estas selvas, pero, con la legislación de tierras vigente, era posible pensar en aplicar esa figura.

Roque me ofreció generosamente su saber y me abrió los ojos para que mis sueños pudieran convertirse en propuestas viables. Me recomendó, también, consultar las disposiciones internacionales sobre pueblos indígenas adoptadas por Colombia, en particular el Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y otras poblaciones tribales y semitribales de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

Al fin, un viejo DC-3 de la Segunda Guerra Mundial traqueteó por la pista de piedra de Araracuara y despegó lentamente con diez pasajeros a bordo. En mi interior, despegaban también mil ideas para favorecer los derechos indígenas en el Mirití-Apaporis, el centro de mi universo. Tan claro era el día que podía ver abajo los ríos, las quebradas y las copas de centenarios árboles de flores amarillas. Me llegaron vívidamente a la memoria los rostros de quienes me dieron impulso en mi camino: Guaraná, Luis Ángel y Roque, pero también de aquellos a quienes quería hacerles frente, como Jácome Cabrera y el padre Jaime. En poco tiempo la selva quedó atrás y giramos hacia la cordillera, atravesando nubes turbulentas para descender, dos horas después, en la sabana de Bogotá.



Cuando llegué al Instituto Colombiano de Antropología, en el antiguo Panóptico de Bogotá, me enteré de que Gonzalo Correal había renunciado y el antropólogo Álvaro Soto lo reemplazaba como director. En alguna ocasión, Reichel-Dolmatoff me había hablado bien de él, así que llegué muy confiado a su oficina. Me encontré con un hombre alto, amable, sobrado en su manera de comportarse y hablar, y con un cierto aire de superioridad, como corresponde al director de la institución. Esto no me afectó y muy pronto estábamos hablando animadamente. Al comienzo de la conversación, el tema fue Reichel-Dolmatoff. Cuando le conté por qué terminé viviendo donde los tanimukas, Álvaro Soto me refirió sus primeros viajes con los indígenas. Siendo estudiante de antropología, tuvo el privilegio de viajar con Reichel-Dolmatoff cuando el profesor dirigía el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes. De alguna manera, envidiaba las anécdotas de Soto. Mi tutor me había mandado solo y nunca pude compartir con él ninguna experiencia etnográfica.

Después, empezó un interrogatorio de jefe a empleado, donde me pedía que le rindiera cuentas sobre los resultados de mi trabajo. Le informé mis impresiones sobre los caucheros y los misioneros y le expresé la necesidad de promover un cambio desde la institución.

—Si usted, como director del ICAN, quiere resultados en el terreno, es preciso conformar un equipo interdisciplinario, al menos de antropólogos y biólogos. Una persona sola puede contribuir al conocimiento, pero no logrará ningún impacto.

—Estoy de acuerdo con usted, Martin. La verdad, pensaba cancelar su contrato. El gobierno

no tiene por qué estar contratando extranjeros. Pero si usted piensa impulsar un centro de investigaciones en el Amazonas, yo lo apoyo.

Tuve que esperar un poco menos de un año para que esta idea se hiciera realidad.

“NOSOTROS EN EUROPA Y FRENTE A INGLATERRA FUIMOS LOS INDIOS”

El 15 de agosto de 1973, mi madre, Deirdre Mulcahy, respiró por primera vez el aire caliente de la selva. Para mí, era muy especial poder compartir con ella este mundo, tan diferente de todo lo que habíamos viajado juntos. Mis padres vivían en Alemania y yo les había propuesto que me acompañaran a la región del mundo que hacía un año y medio era el centro de mi universo. Dos meses después, mi madre estaba aquí. La pista de La Pedrera ya estaba medio terminada, pero solo llegaba el avión Curtis una vez al mes aproximadamente, así que entramos por Araracuara.

Me emocioné lo mismo que mi madre cuando el avión tocó la pista. A los cincuenta y cuatro años de edad, había decidido cambiar, por un tiempo, la Selva Negra donde vivía desde hacía diez años por la selva brillante, llena de guacamayas y grillos, que su adorado hijo le ofrecía.

Con el propósito de acomodarla lejos del caserío caótico de Puerto Santander, acepté la invitación que me había hecho el doctor Restrepo, un médico paisa de unos cincuenta años que conocí meses atrás. Para llegar a su “casa de campo” pasamos cerca del internado, pero no entramos. No tenía ganas de hablar con las monjas y el cura sobre la educación y su impacto en las culturas indígenas. Le conté a mi madre que el cura, un capuchino catalán muy tradicionalista, se dedicaba con pasión a su misión evangelizadora. En sus términos redentores, era un gran defensor de los indígenas y no se la llevaba bien con los comerciantes. Más tarde, mi madre pudo comprobar la complejidad de la dinámica en la región cuando le pregunté a un indígena de Monochoa si le gustaba el internado. Nos contestó que ellos querían tener su propia escuela comunitaria. No le gustaba que el cura impusiera su forma de pensar a los niños y las niñas. Y no le veía ninguna utilidad a esa forma de educación. Sus hijas mayores habían terminado en Bogotá como empleadas del servicio.

Los internados ofrecían ese servicio y se podía llamar desde cualquier ciudad para pedir que le mandaran una indígena como empleada doméstica. A los padres de la muchacha no se les consultaba. Se les decía que era lo mejor para su hija, que allá se iba a educar, a trabajar, y, así, les podría mandar cositas. En muchos casos, la niña nunca volvía. A veces, terminaba en la prostitución.

Antes de salir de Araracuara, decidí llevar a mi mamá a visitar a Fisi, el capitán de los andoques, y nos embarcamos rumbo a la desembocadura del río Aduche, donde vivía. Mi mamá iba adelante y yo al motor. Arrimamos a la orilla y le grité que brincara a amarrar la canoa. Ella me hizo caso, saltó y se hundió hasta la cintura en el barro.

—¡No suelte la cuerda, ya voy a ayudarle!

Me adelanté y pude sacarla.

—¡Ja! Brinque y amarre el bote, ¡cómo no! —dijo y soltó la carcajada, mientras subíamos a la maloca de Fisi.

Fue un encuentro memorable. Escuchando la conversación de mi madre con el capitán andoque, comprendí una de las conexiones más importantes de mi historia personal con el mundo amazónico. Fisi y mi mamá, tan distintos a primera vista, estaban ligados por un pasado común: compartían el recuerdo de la ocupación, el despojo y la esclavitud.

—Nosotros en Europa y frente a Inglaterra fuimos los indios —concluyó mi madre, amargamente.

A primera vista, la comparación puede parecer inusitada. Pero la realidad es que la experiencia del pueblo irlandés y la de las comunidades indígenas del Amazonas tienen muchos puntos en común.

El que crea que la esclavitud es un asunto exclusivo de las poblaciones de negros africanos o de indios americanos se equivoca. El comercio de esclavos irlandeses tiene una larga historia. Durante 500 años, Irlanda estuvo bajo el yugo inglés, y no fue hasta el siglo XX que logró su libertad. En esa época, no solo los prisioneros de guerra, los jóvenes rebeldes, eran enviados como esclavos a América y a Australia, sino mujeres y niños también. Rápidamente, Irlanda se convirtió en la mayor fuente de ganado humano para los comerciantes ingleses. Entre 1641 y 1652, apenas once años, más de trescientos mil irlandeses fueron vendidos como esclavos. Ese comercio duró hasta 1839, cuando los ingleses decidieron dejar de transportar esclavos. Pero la opresión inglesa todavía duró un siglo más. Mi mamá tenía incluso el recuerdo de cómo su madre dormía poco, velando por sus hijos, con un equipaje de ropa y comida listas por si había que salir intempestivamente. El camino a la independencia irlandesa no fue fácil. Generación tras generación, los irlandeses pagaron con sus vidas su rebeldía contra la dominación inglesa que los explotó inhumanamente, los despojó de sus tierras, de su cultura, de su libertad, de su gobierno propio, hasta de su comida. Su lucha como país colonizado fue también una lucha por la identidad. La resistencia a mantener el idioma, la permanencia de los rituales “paganos” de origen celta, la necesidad de hacer ofrendas en los pozos sagrados, y tantas otras prácticas culturales, me parecieron siempre similares a las de los pueblos amazónicos.

La infame historia del negocio cauchero en el Amazonas, mucho más reciente, no se quedó atrás. Antes de la fiebre del caucho a principios del siglo XX, se estimaba la población andoque en unos diez mil habitantes repartidos en treinta y cinco linajes. En menos de dos décadas, no quedaban más de trescientos, sometidos a la esclavitud por los patrones caucheros, especialmente Julio César Arana, que perpetró un verdadero genocidio sobre este y otros grupos indígenas de la región.

La hecatombe del caucho llegó al Amazonas por una negra ironía del destino. En Europa y Estados Unidos, el árbol no se da. En la selva, en cambio, era muy abundante. De hecho, durante mucho tiempo, solo era posible encontrarlo ahí. Así que, en cuanto el caucho se volvió la nueva

gallina de los huevos de oro, los ambiciosos en Brasil, Perú y Colombia prácticamente corrieron a la selva en busca del preciado caucho.

Fue así como el peruano Julio Arana terminó en la selva, apenas escuchó los primeros rumores de que había muchos árboles de caucho en la región del río Igara Paraná —afluente del río Putumayo—, un área que, más adelante, se conocería como el Predio Putumayo. Hoy en día, el nombre del cauchero peruano y el de su negocio, la Casa Arana, son sinónimo de los horrores de la cauchería en la Amazonia.

Apenas llegó a la zona, y fundó un primer campamento cauchero en La Chorrera, Arana procedió a capturar a los indígenas para reducirlos a la esclavitud y ponerlos a sacar caucho. Para controlarlos una vez que los tenía trabajando, encontró un sistema tan cruel como eficiente. Además de traer capataces blancos y mestizos, entrenaba a jóvenes de una etnia, los proveía con armas de fuego y los ponía a controlar a otros grupos o, incluso, a atacarlos para capturar nuevos esclavos. En pocas palabras, Arana dividió y venció. Gracias a eso, pudo abrir campamentos a todo lo largo del río Caquetá, hasta Araracuara.

En cada campamento, el trabajo era igual de duro. Los capataces ganaban según la cantidad de caucho que recolectaran, así que, impulsados por la codicia, exigían más y más a los indígenas. Las cuotas semanales por persona llegaban hasta los cincuenta kilos. El que no cumplía era azotado, muchas veces hasta la muerte. Y al que se rebelaba o escapaba, lo perseguían con perros hasta su maloca, a la que luego quemaban junto con mujeres, niños, viejos, jóvenes, todos.

Tal era el interés de las potencias industriales por el caucho que Arana pudo conseguir una inversión de la Corona británica para fundar su empresa, que, por eso, era oficialmente una compañía inglesa, la Peruvian Amazon Company. Pese a que rápidamente empezaron a surgir las denuncias de los atropellos de la Casa Arana, el Gobierno inglés nunca quiso investigar qué pasaba en el Putumayo. Era más conveniente creerle a Julio Arana, quien afirmaba que todo andaba bien y que se trataba con respeto a los indígenas. El Gobierno inglés pudo hacer la vista gorda durante años, hasta que un joven ingeniero estadounidense, W. E. Hardenburg, visitó La Chorrera. El artículo que publicó causó furor en Inglaterra. La prensa hizo correr ríos de tinta, denunciando el involucramiento de Inglaterra en una empresa que esclavizaba a los indígenas del Amazonas. Obligado a reaccionar, el Gobierno inglés envió a un diplomático, el irlandés Roger Casement, a investigar. Gracias a su reporte, producto de diez meses en el terreno, el Gobierno inglés se retiró del negocio llevándose las semillas del árbol del caucho, que, más tarde, pudieron cultivarse en otras regiones del mundo, dando pie a otras historias de explotación y abuso.

Aun así, la Casa Arana siguió operando durante años. No fue sino hasta la victoria de Colombia en la guerra contra el Perú que la compañía finalmente desapareció. En todos sus años de operación, la Casa Arana se distinguió por su brutalidad. Lo más grave, quizás, fue su capacidad insidiosa para influenciar, además, el comportamiento de los demás caucheros. Dentro y fuera del Putumayo, el ejemplo de Arana se volvió la norma en el trato a los indígenas. Tan es

así que los testimonios de las víctimas de Arana y las de los otros caucheros son prácticamente indistinguibles en cuanto al grado de abuso, de violencia y de los horrores —no hay otra palabra para definirlos— perpetrados por los caucheros.

Aquella noche, en su maloca, Fisi nos contó a mi madre y a mí la historia de su padre, Jiñeco, quien fue capturado junto con otros rebeldes por una avanzada del ejército peruano, luego de lo cual la mayoría de ellos fueron deportados a Iquitos —al mismo tiempo que mi abuelo materno, en Irlanda, estaba en la cárcel por haber participado en la lucha contra el colonialismo inglés—. Según la tradición oral que Fisi mantuvo viva, tras el fracaso de la rebelión de los indígenas huitotos dirigida por el poderoso brujo Yarocamena en 1917, el núcleo que logró sobrevivir se dispersó y evitaron construir malocas, con tal de huir de la persecución de los caucheros. El desenlace funesto de esa rebelión sigue vivo en la memoria colectiva de los indígenas de la región. Cuando acorralaron a los últimos resistentes en una maloca, la “gente quemadora” le prendió fuego y masacraron a los sobrevivientes. Los asesinos no alcanzaron a llegar donde los andoques y quemarlos vivos porque el Gobierno colombiano envió investigadores a la zona.

Los jóvenes andoques que resistieron el embate de los caucheros, a costa de su forma de vida tradicional, lograron mucho tiempo después reagruparse nuevamente y volver a su territorio de origen. El giro ocurrió cuando Jiñeco encontró un pescado colgado en su casa y lo interpretó como signo de que debía volver a construir maloca, avivar el fogón comunitario y hacer bailes. La maloca que construyó era aquella misma donde ahora nos encontrábamos con Fisi.

A partir de ese momento, siempre estuve atento a escuchar los relatos de la gente respecto a los horrores de la cauchería. Era mi manera de aprender una de las partes más oscuras de la historia de la región. Sentía que era necesario descubrirla y escuchar a los sobrevivientes para entender plenamente el mundo en el que me adentraba. Sin duda, eso alimentó también mi determinación profunda de oponerme a los patrones caucheros y luchar por los derechos indígenas.

Más adelante, también ahondé en el tema a través de lecturas y conversaciones con otras fuentes, pero siempre busqué, ante todo, los testimonios de mis amigos indígenas. Fue así como, tiempo después de la visita que hicimos a Fisi mi madre y yo, tuve la oportunidad de escuchar a Guaraná contarme una historia que, a su vez, le había sido relatada por su abuelo. Cabe recalcar que, en ese caso, los eventos sucedieron fuera de los límites geográficos de los dominios de Julio Arana, pero sí dentro del universo brutal que contribuyó a crear.

En el río Apaporis —de donde venía la familia de Guaraná—, el hombre que llevó el negocio del caucho fue Cecilio Plata. Al igual que Arana, también solía azotar a sus esclavos hasta matarlos. Un día, algunos indígenas que vieron uno de esos incidentes decidieron matarlo. Le tendieron una emboscada y, apenas Cecilio apareció, le pegaron un tiro en la nuca. Junto con el, venía su hijo de seis años. Un brujo Letuama, parte del grupo que tendió la emboscada, lo mató a machetazos. “Seguro usted va a crecer y nos va a querer matar en venganza”, dijo antes de dar el

primer golpe. Después de eso, los indígenas tomaron las armas de Cecilio, hundieron la canoa y se fueron a esconder al Popeyacá.

Al poco tiempo, salieron dos grupos de blancos a perseguir a los asesinos y cobrar venganza. Unos se fueron por el Apaporis y otros por el Mirití. Estos últimos, que iban acompañados de un indígena uitoto, se encontraron con una maloca yukuna y obligaron a tres hombres a acompañarlos como guías. Esa noche, después de haber preparado el campamento y cocinado para los blancos, los yukunas discutieron entre ellos. “¿Por qué estamos llevando a esta gente a donde nuestros paisanos para que los maten? Mejor matémoslos a ellos esta noche”. Se sentaron y se pusieron a brujear para que los blancos se durmieran. Al rato, uno de ellos empezó a cabecear, luego el otro y luego el otro. Finalmente, los tres quedaron dormidos en sus hamacas, dejando las carabinas en el suelo junto a sus morrales. El uitoto también parecía dormir, habiendo guindado arriba de un árbol.

Así que los yukunas, con cuidado, cogieron las dos primeras carabinas. Pero al tomar la tercera, se despertó un blanco y se sentó asustado. Ahí mismo, le pegaron un tiro en el pecho. Los otros dos blancos se despertaron asustados. Alcanzaron a dispararle al segundo, pero al apuntarle al tercero uno de los yukuna, que no sabía disparar, en lugar de apretar el gatillo jalaba al lado de la carabina y botaba los tiros. El blanco brincó y le agarró la carabina. Los dos se pusieron a luchar. Otro de los yukuna le disparó al blanco por la espalda y el tiro le salió por el cuello. La bala solo le pegó al blanco. Después, cogió un garrote para atacar al uitoto, guindado arriba de su árbol. Lo golpeó y, con un grito, el uitoto cayó en un quebradón cercano. Los yukunas pensaron que lo habían matado, pero el uitoto se escapó por debajo del agua. Los yukunas cogieron las cosas de los blancos, hundieron a hachazos el bote de los blancos y se fueron para la cabecera del río Mirití a esperar que los blancos vinieran a buscarlos. Mientras tanto, el uitoto pudo huir y dar la alarma. Con eso, se desató una hecatombe.

Los tres yukunas montaron guardia por un año, vigilando todo el día, durmiendo en el monte como animales y bajando a las malocas únicamente a comer rápido antes de regresar a la maleza. Una noche de lluvia, con el río crecido, el más aguerrido de los yukuna montaba guardia cuando, de repente, una culebra se le apareció y lo mordió. Al amanecer, ya había muerto. Los otros dos, tras la muerte de su compañero, decidieron volver a casa: ¿para qué seguir en el monte, arriesgándose a que también los mordiera una culebra, si los blancos no venían a buscarlos?

Lo que ellos no sabían era que, entretanto, los blancos se habían vuelto a organizar para salir en grandes números al monte. No les importaba a quién encontraban, el objetivo era cobrar venganza, y cualquier indígena era su enemigo. Aparecieron en una maloca yukuna por la mañana, con pañuelos blancos amarrados en la cabeza para reconocerse. Mataron a todo el mundo. Solo se salvaron los niños que habían salido temprano a jugar en la chagra.

En algún momento, a sabiendas de que los yukunas del Guacayá tenían muchas carabinas, los blancos les ofrecieron que, si entregaban sus armas, no les harían nada. Los yukunas bajaron

junto con sus mujeres al punto acordado y entregaron sus carabinas. Pero ni así se detuvo la violencia.

Pretendiendo perseguir a quienes habían matado a Cecilio, su hijo y sus primeros vengadores, los blancos siguieron cazando y matando indígenas. Cogían palos y se los metían en el pene a los hombres. Después, obligaban a las mujeres a ponerse debajo, como si estuviesen teniendo sexo. Terminaban por regarles gasolina y quemarlos. Las muertes duraron hasta que los blancos se cansaron. Desgraciadamente, ese no fue el final de los abusos que se desataron con esta historia. Más tarde, hacia 1908, cuando Oliverio Cabrera se instaló en la región con un grupo de matones bien armados, justificaba esclavizar a los indígenas porque estos “habían matado blancos”.

Esa noche, con Fisi y mi madre, yo aún no sabía todo esto. Pero desde la primera historia, la del padre de Fisi, entendí el horror que representaba la cauchería. Y, al escuchar al mismo tiempo las historias de mi madre, se forjó para mí un lazo fuerte entre esas dos historias.

Al otro día de nuestra velada con Fisi, previendo las jornadas agotadoras que nos esperaban una vez que saliéramos de Araracuara, mi mamá prefirió quedarse descansando. Yo salí en mi canoa con el motorcito de dos caballos de fuerza para ultimar algunos detalles del viaje a La Pedrera. Al volver, tenía que cruzar el caudal por un tramo muy angosto, por donde el agua corría con más fuerza y se formaban olas peligrosas. Miré hacia arriba donde a unos trescientos metros terminaba el cañón de rocas que impide el paso de las embarcaciones que vienen del alto Caquetá. Los viajeros tienen que cruzar por tierra a Puerto Arturo, por un camino de más de una hora a pie. Más acá del cañón había varios raudales peligrosos que los locales se atreven a cruzar porque conocen el río y sus mañas. Prendí el motor y ya iba a arrancar cuando un colono llegó corriendo y me pidió que lo cruzara. Le dije que sí y de inmediato se subió a la proa. Oí un grito cercano. Me voltéé y observé a un mestizo que me hacía señas.

—Hombre, usted está cruzando aquí en la parte baja y al otro lado sube por la orilla del raudal —me dijo apurado—. Con ese motor tan pequeño es peligroso, las olas lo pueden devolver y lo voltean.

—Es verdad —le contesté—, pero si me volteo estaré cerca de la orilla.

—Mejor pase por aquí arriba que es más fácil y más seguro —me recomendó.

Algunos curiosos se acercaron a ver qué discutíamos.

—No creo. Mi motor es pequeño y si me gana la corriente, me tira al raudal.

Varios hombres me miraron incrédulos. El mestizo se encogió de hombros. Entonces el colono que estaba en la proa intervino.

—No, señor, venga y le muestro por dónde paso a remo todos los días.

El cielo estaba oscuro y retumbaban truenos cercanos, así que me quité la ropa, la guardé en una bolsa de plástico y me quedé en pantaloneta. El colono se quedó como estaba, con sus botas de caucho de media caña. Pensando en los consejos de Reichel-Dolmatoff le dije:

—Quítese las botas porque, si nos volteamos, con ellas no puede nadar.

—Ni con botas ni sin ellas. Yo no sé nadar —se rio.

Arranqué decidido, cruzando en diagonal contra la corriente. Cuando ya íbamos más allá de la mitad del río, el colono me gritó:

—¡Mire por dónde vamos!

No me había dado cuenta de que estábamos a pocos metros de ser arrastrados por el raudal y la primera ola ya entraba en la canoa.

—¡Brinque y usamos la canoa de flotador! —le grité.

Ambos brincamos, pero él no logró agarrarse de la canoa y se hundió. Las olas se estrellaban contra las rocas, daba vueltas y una corriente me arrastraba al fondo. Se había abierto un remolino de esos grandes, que solo suceden de vez en cuando, y pueden tragarse un bote entero con todo y gente. Mi canoa desapareció, pero yo logré mantenerme a flote. Llamaba a gritos al colono, pero nada. No sé cuánto después vi salir a mi lado la canoa, derecha, parada como un poste, antes de volverse a hundir. En ese momento, el remolino me sacó y logré nadar hacia la mitad del río, alejándome de las piedras. Miré a todos lados e intuí que el compañero se había ahogado. Me sentí pesado, como plomo, pero con una gran serenidad, y pude enfrentar el río.

Mientras nadaba, escuché que prendían un motor y vi una canoa a la mitad del río, pero más abajo de donde yo estaba. Más tarde, supe que habían visto mi canoa flotando y fueron a ver si el colono estaba ahí. A mí me habían visto nadar y no se preocuparon. El colono nunca apareció. En esos raudales, el agua lo mete a uno debajo de una piedra grande y de ahí es imposible salir.

Al salir a la orilla, me acerqué a donde estaba la gente. Mi cuerpo y mi alma pesaban, no quería decir nada.

—¿Qué pasó? —me preguntaron.

—Se ahogó —fue lo único que atiné a responder.

—Su canoa ya la recuperamos.

El motorcito estaba puesto y debajo de mi banca estaba la bolsa de plástico con mi ropa. Yo no había perdido nada y él había perdido la vida. Callado, le saqué el agua a la canoa, prendí el motor y crucé el río. Mi mamá estaba esperándome con la mujer del colono. Les conté en pocas palabras lo que había pasado. No había nada que explicar. La mujer rompió en llanto.

—¡Yo le dije que tuviera cuidado! Hace dos noches una mariposa grande negra se le paró en el hombro. Yo sabía que era la muerte. Algo así le pasó a su papá en los Llanos. Ya casado, se fue una noche a visitar una muchacha al otro lado del río. Atravesó nadando y, antes de llegar a la orilla, la muchacha lo alumbró con una linterna. Lo encandiló y se ahogó. Y ahora el hijo se ahoga también. ¡Yo le dije, yo le dije!

Al otro día, cuando bajé al puerto, me encontré con un indígena que me estaba esperando.

—Tranquilo, su compañero está vivo.

—¿Lo encontraron? —le dije con el corazón lleno de esperanza.

—No, él ya no está en este mundo. Está en el mundo debajo del río, en la maloca de la gente

que vive allá. Él está bien, está mambeando con esa gente. La puerta del mundo debajo del río se abrió para recibirlo, es justo donde ustedes se voltearon.



Finalmente, zarpamos rumbo a La Pedrera. Tres días duró, tiempo de sobra para hablar con mi madre de la selva y sus habitantes, y rememorar episodios del pasado. A ella le debo la formación universitaria que tuve en Irlanda porque me matriculó, sin consultarme, en la Universidad de Dublín en el programa de Sociología y Arqueología. Fue una gran decisión, mi mamá me conocía. Más que por lo académico, me alimentó el espíritu que un día me llevaría a luchar por la causa indígena.

Al llegar a La Pedrera, nos fuimos a recoger el bote que le había dejado a guardar al corregidor. Yo no quería subir solo con mamá, quería que nos acompañara un indígena para ayudar con el bote, así que le pregunté al corregidor si me recomendaba a alguien.

—Aquí tengo un muchacho que le puede servir —me dijo—. Le dicen Soldadito. Es un indígena yukuna de la comunidad de Puerto Guayabo, cerca de la bocana del caño Guacayá donde van. Está en la cárcel por un problema que tuvo en una borrachera. Hirió a alguien en una pelea. Lo he puesto a cortar el pasto alrededor del corregimiento, pero si usted quiere, puede pagar su pena trabajando para usted. El gobierno no nos da plata para alimentar a los presos. Ningún familiar ha venido a verlo ni a traerle comida, y yo ya me estoy arruinando al poner su alimentación de mi bolsillo.

Acepté la oferta y el corregidor me llevó al calabozo con techo de zinc, de apenas tres por cuatro metros, sin ventanas, ni cama. Los presos dormían en el piso de cemento.

—Me lo devuelve cuando regrese —me advirtió el corregidor mientras abría la puerta del calabozo y le hacía una seña al preso de salir.

Soldadito se montó al bote feliz. Era el hermano menor del capitán Pedro, a quien yo ya conocía. Estaba buscando novia, por eso se puso a pelear con alguien y terminó en la cárcel. En libertad condicional, podía seguir buscando mujer. Soldadito era muy simpático y mi mamá estaba fascinada con su historia. Para mí, era ideal tenerlo en el viaje porque me podía ayudar con la canoa, cocinando y haciendo campamento de ser necesario. Como aconsejaba Reichel-Dolmatoff, “siempre ande con un indígena”.

Subimos entonces por el río Caquetá y luego por el Mirití. En cada casa o maloca a la orilla de los ríos, paramos a saludar. La gente vive dispersa, pues eso disminuye la presión por los recursos de pesca y cacería. En todas partes nos ofrecieron casabe con tucupí y a veces pescado. La piña, el caimo y el milpeso le encantaron a mi madre. Y la charla siempre se acompañaba de mambe y cigarrillos. De maloca en maloca, el viaje nos tomó cuatro días. Mi madre gozó con el

río, la selva y la vida sencilla de la gente, siempre directa y alegre.

Cuando llegamos donde Guaraná, todos quedaron encantados con ella. A su vez, a mi madre le gustó mucho ver cómo Guaraná y su familia me apreciaban, y verme a mí tan contento de estar con ellos. Como irlandesa, sintió una profunda afinidad con los tanimukas por su hospitalidad y generosidad con los extranjeros.

Yo me senté con Guaraná para hablar de mitos y mi mamá se fue con Aura a conocer la chagra. Tres horas después, regresó cansada pero feliz cargando sendos canastos de yuca.

—¡Me van a enseñar a preparar casabe! —me dijo entusiasmada.

Como Guaraná había salido, aproveché para acompañarla.

—Mire, señora Gigi —le dijo Aura—, mi hermana ya está rallando la yuca. Después de haberla lavado en el río y pelarla, se ralla aquí para sacar la masa. Mi mamá no demora en exprimir esa masa en un tipiti, o boa que llamamos, para sacarle el jugo.

Observamos entonces cómo las mujeres exprimían con fuerza el almidón, y el jugo blanco lo recogían en un recipiente.

—Ese jugo es venenoso, no se puede tomar así no más porque la mata a una —siguió explicando Aura—. Hay que dejarlo reposar toda la noche, después se cocina y queda bueno para tomar. Con eso hacemos el tucupí.

Aura nos explicó que la variedad venenosa de la yuca siempre ha existido y vino de los espíritus del río, cuyo capitán es el abuelo anaconda. Tiene más almidón que la yuca dulce que todos conocemos y dura más tiempo en la tierra sin descomponerse, lo que permite almacenarla sin necesidad de recolectarla. Además, como contiene ácido prúsico, que es venenoso, los animales no se la comen. Sin embargo, este ácido es volátil, de manera que, al trasnocharlo o calentarlo, simplemente se evapora.

Más tarde, la masa que quedó en la boa se depositó en un cernidor o canasto pando y, revolviéndolo con agua, las mujeres fueron separando la fibra y el almidón, con el cual cocinaron grandes arepas en un tiesto. Mi mamá recibió el primer casabe calientico y lo probó con absoluto deleite.

—Para hacer el casabe —dijo Aura—, se puede mezclar con fibra o hacerlo de puro almidón, como lo hice ahora porque a Martín le gusta así y a mí me gusta consentirlo.

Unos días más tarde encontré a mi mamá concentrada escribiendo en un pequeño diario de campo, como lo haría cualquier etnógrafa, y me mostró sus abundantes notas. Aura le había explicado que, antiguamente, las chagras eran colectivas, pero ahora cada mujer tenía las suyas: una recién sembrada, otra en producción y la última en descanso. Las chagras que habían producido una o dos cosechas se abandonan y la selva las recupera. Es lo que se llama rastrojo y también sirve, pues, aunque ya no da yuca, crecen otras plantas como la piña y la coca. Además, algunos animales entran a comer y con ayuda de los perros se pueden cazar. Es la cacería de las mujeres.

Además, mi madre había aprendido sobre las características de los suelos de las chagras. Para la yuca hay que escoger tierra arenosa para que pueda crecer en tamaño, y para el plátano es mejor la tierra gredosa, para que la raíz agarre bien.

Sus notas y aprendizajes llegaban hasta los aspectos culturales y míticos. Gracias a Aura, mi madre había descubierto que para abrir la chagra era necesario pedir permiso a Ñamatu, la Tierra Madre, y a los animales-espíritus de la selva, quienes prestaban la tierra por tres años. Una vez hecho este pedido, por parte del chamán —sin el cual los espíritus se molestarían y enviarían enfermedades—, el trabajo mismo podía arrancar. En tiempo de chicharra, los hombres tumbaban una media hectárea de monte, que luego dejaban secar y finalmente quemaban. Este era un paso delicado y había que tener cuidado con el viento, quemando del borde hacia el centro para evitar que el incendio corriera por la selva. Una vez que la tierra se enfriaba, quedaba lista para sembrar, y ese era trabajo de las mujeres. Ellas hacían el grueso de la siembra, plantando distintos tipos de yuca, ñame, batata, plátano, maraca y muchas otras plantas. Por último, los hombres volvían para sembrar coca y piña. La yuca era particularmente importante en este proceso, ya que las mujeres son madres de la chagra porque su espíritu es el mismo de la yuca. Son la yuca misma.

Mi madre me contó también que, al visitar la chagra, le había sorprendido ver una gran cantidad de árboles caídos, en aparente caos, en medio de la chagra. Nada que ver con la huerta que tenía en Alemania.

—Aura me explicó que los palos ayudan a que la yuca crezca mejor y protegen el suelo de la lluvia. Es un conocimiento que viene de generación en generación, de madre a hija.

Los apuntes de mi madre seguían y seguían, hasta con citas precisas de las explicaciones que había recibido. Mi madre había aprendido que la maloca era un espacio masculino, pero requería la presencia femenina para funcionar. A la inversa, la chagra era un espacio femenino, pero donde los hombres tenían un espacio, para cultivar su coca y su piña. Incluso había descubierto que las mujeres no necesitaban pedir permiso a los espíritus para cazar los animales que entraban a sus chagras, porque se consideraba que esos los estaban entregando los espíritus. Quedé admirado por su capacidad de recoger descripciones etnográficas.

—Cuando regrese a Alemania, he pensado pasar en limpio mis notas —me dijo satisfecha.

Y así lo hizo. Tiempo después, produjo un documento en inglés en tonos muy objetivos que tituló *The Tanimukas*, donde hizo una descripción geográfica y cultural de los grupos indígenas que conoció, ayudada un poco por la información que le proveí.

Una mañana, asomé por la puerta de la maloca un joven de unos dieciocho años, más bien tímido, que se presentó en buen español como Jaime Tanimuka, sobrino de Guaraná. Se había criado selva adentro en el Popeyacá, afluente del Apaporis.

—Casi ningún blanco ha ido por allá —dijo Guaraná—. Cuando yo era niño, pasó por aquí el doctor Schultes², de camino hacia allá, y hace un par de años acompañé hasta el Popeyacá a

Pedro Jacopin, un antropólogo alto que se golpeaba la cabeza con las ramas.

—A pesar de sus promesas, Pedro nunca nos devolvió la investigación que hizo —terció Jaime—. Lo mismo hizo Schultes. Tomó muchas fotos, hizo promesas y no mandó nada. Peor aún, cuando el capitán Toboro, mi padrino, le contó que había oro en cierta parte, él insistió en que lo llevaran ahí. No encontraron oro, se puso bravo y regañó a la gente. Por eso, Toboro dice que no hay que llevar a los blancos a esos sitios especiales, ellos no entienden. Y por eso desconfiamos cuando entran blancos como usted, Martin.

—Espero que me conozca y cambie de opinión sobre los blancos —le respondí con vergüenza ajena—. No todos somos iguales, así como entre ustedes hay de todo.

A pesar de su actitud desconfiada —o quizás por eso mismo—, Jaime me cayó muy bien. Siguió contando que a los doce años se fue a estudiar en el internado del Mirití. Entró a primero elemental, pese a su edad, y al terminar sus estudios, como era buen estudiante, le propusieron que fuera catequista. Él aceptó sin pensarlo, porque vio la oportunidad de ganar unos pesos.

—Me enseñaron a despreciar el saber de nuestros mayores —dijo—. Me decían cada rato: “No vaya a esos bailes, son diabólicos”. Con esa misma justificación, también me prohibían curarme con los abuelos. Y me castigaban si hablaba en mi idioma.

—¿Cómo lo castigaban? —preguntó mi madre, indignada.

—Me tapaban la boca con esparadrapo y me mandaban arrodillar bajo el sol. A veces, me hacían sostener ladrillos en los brazos estirados. Y cuando me cansaba y bajaba los brazos, ¡tenga!, un par de fuetazos.

—¿Entonces por qué aceptó ser catequista? —ripostó mamá, sorprendida.

—Los curas me lavaron el cerebro —respondió Jaime con convicción—. Además, la curación, el pensamiento de los sabedores, se está debilitando mucho. A veces creo más en el dios de los blancos, en Jesucristo.

La respuesta no cayó muy bien entre los viejos, pero era un signo de los tiempos. La educación católica estaba haciendo mella en los jóvenes, alejándolos de sus familias y tradiciones. Mi mamá se quedó pensando un rato y le preguntó al grupo:

—¿Cómo es la relación de ustedes con el cristianismo?, ¿cómo lo entienden?

—Eso viene del origen de este mundo —respondió Guaraná—. Cuando la gente nació de unos huevos que trajo Yaifotsirimaki, al que en yukuna le dicen Tufana y ustedes llaman Dios, se les apareció una gran anaconda. La gente no sabía qué era y decidió flechar sus brillantes ojos. Ahí mismo, la anaconda se transformó en una lancha con dos luces muy fuertes. En la proa, estaba Tufana Maki, el hijo de Dios, con una escopeta en la mano. La lancha arrimó y Tufana Maki sacó mercancía a la orilla: hachas, escopetas, hamacas, ropa, de todo. Le dijo a la gente que cogieran lo que les había traído. Nosotros, los indígenas, dejamos todo en su lugar. No lo quisimos. Pero los blancos lo tomaron y les gustó, sobre todo las escopetas. Se pusieron en fila y dispararon todos al mismo tiempo, así que Tufana Maki les dijo: “Eso está bueno para ustedes,

pueden quedarse todo”. Luego sacó lanzas, cerbatanas, hachas de piedra, bancos de pensar y muchas otras cosas. Ahí mismo, cogimos esas cosas. “Esto está bueno para nosotros”, dijimos. Y Tufana Maki nos las entregó. Como nosotros tocamos la mercancía en ese tiempo, ahora la podemos utilizar, pero tenemos que pedirle permiso a Tufana Maki, porque él es el dueño, el espíritu guardián de la mercancía. Si no pedimos permiso, nos puede hacer daño; podemos herirnos, o nos puede dar una enfermedad de las que les dan a los blancos. Cuando vamos al internado para conseguir algo en la tienda de los curas, ellos dicen que primero tenemos que ir a la misa. Yo creo que eso está bien porque vamos y le pedimos permiso a Tufana Maki, Jesucristo, y luego podemos comprar la mercancía tranquilamente porque ya está curada. Ya es dulce, no es brava.

—¿Tufana Maki es Jesucristo? —preguntó sorprendida mi mamá.

—Así es. El guardián espiritual de la mercancía.

—Pero también es el dios de los blancos —comentó mi mamá.

—Por eso los blancos producen tanta mercancía. Así quedó establecido desde el nacimiento del mundo —respondió Guaraná.

Jaime Tanimuka, aunque no habló mucho, no perdió detalle de la conversación. Me pareció un joven bueno, discreto y reflexivo. Se parecía a su tío Guaraná en el trato amable y tenía una dignidad a toda prueba. Vi en él una esperanza para que los jóvenes volvieran por los caminos de la tradición, y, más adelante, le pedí el favor de que me sirviera de intérprete cada vez que pude. Con el tiempo nos hicimos muy amigos y, también con el tiempo, se volvió una autoridad en mitología tanimuka. Creo que su papel de traductor de los mitos que fui recogiendo en cada viaje le ayudaron un poco a sacudirse de la influencia misionera.

Unos días más tarde, nos embarcamos para La Pedrera. Habíamos pasado quince días en la maloca de Guaraná y era hora de emprender el camino de vuelta a Bogotá, para mí, y a Alemania, para mi madre. Durante el trayecto mi mamá estuvo muy silenciosa. Creo que estaba procesando todas las experiencias intensas que había vivido en estas pocas semanas. Al cabo de unas horas, finalmente le pregunté:

—¿En qué piensas, mamá?

—Me parece terrible lo que hacen los misioneros con los indígenas, pero de alguna manera no me enoja con ellos, más bien me dan tristeza. Pobre gente, así hay muchos que quieren hacer el bien y no se dan cuenta del mal que hacen —dijo y volvió a quedarse callada, reflexiva.

Ante su silencio, yo también quedé pensativo, haciendo el balance de estas semanas. Por doquier, vimos cómo los blancos y los valores cristianos parecían traer a la selva muchas tentaciones llamativas y una desmoralización sutil. Eso parecía carcomer los valores de los indígenas y su armonía comunitaria. Sentía que algo se debía hacer para salvaguardar este mundo de ríos y malocas. Conocer jóvenes como Jaime Tanimuka me inspiraba en ese sentido. Pero la pregunta seguía siendo la misma, aun ahora que había conocido a Roque Roldán y

recibido sus enseñanzas respecto a los resguardos indígenas: ¿cómo proceder?, ¿por dónde empezar?

Ya en el río Caquetá, al pasar enfrente del cerro del Yupatí, mi madre pareció adivinar mis pensamientos. Sin preámbulo, como perdida en sí misma, de golpe me dijo:

—Uno solo puede tener la esperanza que el gobierno de este país comience a darse cuenta de la enorme riqueza humana que representan estas comunidades antes de que sea demasiado tarde.

El resto del viaje lo pasamos en una silenciosa sintonía.

En La Pedrera, descubrimos que no había vuelos sino hasta un mes después y, aún entonces, no era seguro. La única posibilidad de salir a Bogotá era embarcarse en el avión militar de los brasileños en Villa Betancourt y llegar a Tabatinga, al pie de Leticia.

Cruzamos la frontera y los funcionarios del aeropuerto fueron muy atentos. Pero cuando ya estábamos a punto de despegar, un militar se subió al avión y me hizo ceder mi puesto a un soldado. Mi mamá partió sola rumbo a Leticia y, de ahí, a Bogotá. Tuve la impresión que, por ser antropólogo, me bajaron a mí y no a otro. A los militares no les caía en gracia esa profesión. Eran los tiempos de la dictadura en Brasil y la cuestión indígena se había vuelto un tema político en la lucha contra el fascismo.

Así que me devolví a La Pedrera y subí a Araracuara en mi canoa. Lo hice solo, imprudentemente. Me demoré tres días, sintiendo un poco de preocupación por haber dejado a mi mamá sola, pero contento de haber compartido con ella estos momentos que me llenaban tanto y que, sin saberlo, se volverían mi vida entera. Abrí mi corazón a ese inmenso río amarillo y a ese cielo enorme con sus extraordinarias nubes blancas. La luz del sol me llenaba el alma, estaba feliz.

Me hubiera gustado demorar más tiempo solo en mi canoa, remontando el río. Aunque las comunidades indígenas cerca de Araracuara son muy interesantes, el pueblo como tal es más bien deprimente. Por fortuna me tocó esperar el avión solamente cuatro días.

² Se refiere a Richard Evans Schultes, biólogo de Harvard que vivió más de una década en la selva estudiando las distintas variedades del árbol del caucho, así como una gran cantidad de plantas medicinales. Recomendando leer *El río, exploraciones y descubrimientos en la selva amazónica* de Wade Davis para más información.

“A MI CASA NO ENTRA NINGÚN BLANCO”

Aunque acababa de pasar un mes con mi mamá en la selva, mi estadía en Bogotá fue corta. Tenía un impulso irrefrenable, sentía que debía volver porque había mucho por hacer. Las conversaciones en las malocas siempre generaban nuevas responsabilidades. De manera que decidí viajar nuevamente y lo hice vía Neiva-Araraucara.

Me enteré a mi llegada de que estaban cerrando lo que quedaba de la penitenciaría, en ese momento bajo control del Ministerio de Agricultura, y dando de baja una cantidad considerable de herramientas como palas, azadones, barras, hachas y machetes. Decidí hablar con el encargado para preguntarle por las herramientas. Me contestó que le habían dado la orden de tirarlas al río. Traté de convencerlo de que me las diera porque mi intención era entregárselas a los indígenas. Me dijo que no, porque corría el peligro de perder el puesto. Lo invité a una cerveza y después de la tercera llegamos a un acuerdo: como yo viajaba al río Mirití, a cuatro días de trayecto, debía arrimar a la bodega a más tardar a las cuatro de la mañana para poder cargar mi canoa y salir río abajo en la oscuridad. Lo importante era que nadie se diera cuenta o él se metería en un problema. Y así lo hicimos. La canoa era nueva y estaba bien construida. Me la había hecho el “Indio Puha” en el Guacayá. Podía cargar una tonelada. Con la gasolina y las herramientas creo que llevaba un poco menos que eso. Mi motorcito empujaba bien, me tiré a la mitad del río buscando la corriente para avanzar mejor.

Fue un viaje difícil. Iba solo y nervioso. El río Caquetá tiene unos raudales cerca de la boca del río Yarí que ya conocía, pero no era un motorista con experiencia y la canoa iba bien pesada, el borde casi a ras del agua. Por otra parte, las corrientes cambian de acuerdo con las épocas de lluvia y las piedras aparecen o se cubren. Me esperaba un viaje de tres días sin saber exactamente dónde quedaban los ranchos donde podía dormir. Al cabo de varias horas, llegué a las bocas del Yarí. Sabía que apenas entrara al raudal tenía que voltear a la derecha con cuidado porque al frente había piedras grandes donde reventaban las olas y se podía voltear la canoa. A la izquierda, había un remolino enorme. Me tocaba navegar entre los dos peligros, como Ulises entre Escila y Caribdis. Alejarme de un peligro me conducía al otro inevitablemente. La canoa avanzó hacia las piedras y timoneé a la derecha. De repente, sentí que el remolino me jalaba. Llevé el motor a fondo, pero la canoa avanzaba apenas. Sentí que retrocedía sin remedio hacia el remolino, pero, de súbito, volví a avanzar. Los nervios empezaron a desbaratar mi serenidad. Era difícil ver por dónde iba, ya que la corriente pasaba con fuerza. No sé cómo salí adelante y de inmediato me tocó tirarme a la mitad del río. La correntada ahora pasaba por el centro entre piedras y reventones a lado y lado. Si mantenía el bote por el centro iba seguro, lo importante era

no asustarme ni descuidarme un instante. Doscientos metros más adelante, pasó el peligro.

El Caquetá se extendió ante mis ojos. A sabiendas de que ningún ser humano habitaba en muchos kilómetros a la redonda, la selva me cobijó. Cargaba un panero de fariña, un tarro de leche Klim en polvo y un par de libras de azúcar. Mezclaba todo en una totuma con agua del río y me sabía a gloria, a granola hecha en casa. Iba dichoso, gozando la inmensidad de la selva, con una sensación de plena libertad.

Pasaron las horas y, según las cuentas que me hicieron los indígenas, a eso de las cinco debía divisar un barranco donde había un rancho para pernoctar. Miré mi reloj y marcaba las seis de la tarde. Ni rastro del barranco. Estaba oscureciendo y pensé que me había pasado. El río inmenso y la noche cerrada me indicaban que no era prudente navegar más. Me aterraba estrellarme con un tronco arrastrado por la corriente y naufragar. Pensé en orillarme y amarrar la canoa a un árbol para pasar la noche. La idea me asustaba. Pese a mis viajes anteriores, no tenía la experiencia suficiente. En medio de esas cavilaciones me pareció ver a lo lejos una llama pequeña. ¿El rancho o un espanto? Al avanzar vi que era el rancho esperado. Mi cuerpo y mi espíritu renacieron. ¡Qué alivio! Concluí que el peso de la canoa me había retrasado. Desembarqué y amarré como pude la embarcación, saqué a la orilla el motor por si la canoa se hundía y subí a lo alto del barranco donde estaba la casita. Con cara de sorpresa, me recibió una pareja de indígenas. Tres niños pequeños se asomaron a la puerta, asustados de ver a un mono alto aparecer de repente.

—Buenas noches, me llamo Martin. Vengo solo desde Araracuara camino a La Pedrera. El capitán Fisi me dijo que a lo mejor podía pasar la noche aquí.

—Siga y se sienta —me dijo el hombre, un poco más calmado al oír nombrar al jefe andoque.

Me senté en un banquito y le ofrecí un cigarrillo. El hombre le dijo a la mujer que trajera casabe y tucupí y me señaló dónde podía guindar mi hamaca. La confianza fue creciendo a medida que conversábamos. Me dio mambe y entonces empezamos a hablar sobre los peligros del río y las muertes que habían ocasionado los raudales. A mi anfitrión le parecía sorprendente que yo me hubiera lanzado solo al río sin conocerlo. Tenía razón. Fui irresponsable y no me disculpaba el hecho de ser joven y atrevido.

Al otro día me despedí del dueño, dejándole cuatro paquetes de cigarrillos. Arranqué tranquilo porque sabía que por un largo trecho no había raudales, solamente un río cadencioso, un sol despiadado y una soledad inmensa, comparable a mi felicidad. Mi objetivo era llegar a la maloca de los Miraña, donde el capitán Kogua, unos kilómetros más arriba de la desembocadura del río Cahuinari, en el Caquetá.

Pasado el mediodía, el cielo se tapó un poco y se levantó una brisa. Me acerqué a la margen al observar que unas olas bajitas golpeaban con insistencia mi canoa. Si se largaba una tormenta, seguramente me hundiría con la carga que llevaba. Busqué entonces una quebrada o alguna entrada a la orilla del río. Cuando se levanta la marea, uno no puede hacerse contra la orilla

porque ahí rompen las olas y lo hunden a uno más rápido. Mi experiencia era nula: nunca había manejado una canoa en una tempestad, ni tenía buen ojo para descubrir la desembocadura de las quebradas cubiertas de vegetación. Por fortuna, divisé una entrada y me metí. Apagué el motor y amarré la canoa a una rama. Al tender la cuerda me di cuenta de que había muchas hormigas. Saqué el bote rápido de donde estaba, antes de que me invadieran esos bichos. Qué dilema: ¿las hormigas o la marea? Decidí buscar otro sitio mejor. Cuando salí al río, la brisa se había calmado, ya no había marea, las nubes se habían ido y el sol volvió a brillar. Seguí mi camino disfrutando cada momento, pero pensando también en la tontería que estaba cometiendo por andar íngrimo. “Nunca ande solo, Martin, siempre ande con un indígena para evitar los dos peligros de la selva: perderse en el monte o ahogarse en el río”, me aconsejó siempre Reichel-Dolmatoff. Me tomó un tiempo aprender esa lección. La aventura era lo mío.

A las cinco de la tarde, divisé una maloca de los Miraña. Un joven me dijo que entrara con el bote por el quebradón. Pasé por un túnel de árboles bastante oscuro y salí a un laguito donde había varias canoas en un puerto. De ahí se empinaba un camino de barro hasta la puerta trasera de la maloca. Subí y, como es costumbre, me paré a la derecha. Había conocido al capitán Koguaio en mi última subida al Araracuara y le traía desde Bogotá un encargo: un quepis, su insignia de capitán ante los blancos. Koguaio era un hombre mayor, con la reputación de ser un gran chamán y maloquero. Decían que, durante los treinta años que manejó su comunidad, nunca se le murió un solo niño.

Le entregué el quepis y él me devolvió una enorme sonrisa. Luego le hablé de la herramienta vieja que había logrado obtener de la bodega de Araracuara y le aclaré que le iba a dejar un azadón, un par de machetes y un hacha. Solo hacía falta quitarles el óxido.

Aunque mi decisión de estudiar la cultura tanimuka estaba intacta, mi preocupación por el abuso físico, mental y espiritual de los indígenas era mucho mayor. De ahí venían mis ganas de ayudar como me fuese posible. Por ejemplo, con las herramientas que ahora le entregaba a Koguaio. No era inusitado encontrarse en la región antropólogos viviendo con los indígenas sin tratar de cambiar esas situaciones oprobiosas y consagrados únicamente a preocupaciones de corte académico, como sus tesis de doctorado. Yo, en cambio, recién comenzaba mi vida con los indígenas sin ningún compromiso con la academia.

Esa noche, conversé con Koguaio sobre las caucherías, que, al parecer, estaban en declive. El precio del caucho no era rentable y los patrones caucheros buscaban otras alternativas. Preocupados porque los indígenas no pagaran sus deudas y el negocio quebrara, los caucheros estaban llevando a sus trabajadores indígenas al río Puré, afluente del Caquetá, a cazar tigrillos, jaguares y perros de agua o nutrias gigantes. Sus pieles tenían un buen precio en el mercado, producto de la moda europea y norteamericana. Koguaio me contó que muchos hombres andaban metidos en esas cacerías —que empezaron a llamarse las tigrilladas—, que llegaban a durar meses, abandonando prácticamente sus responsabilidades con sus familias y comunidades.

El negocio de las pieles finas llevaba décadas en el Amazonas e interesaba por igual a colonos, campesinos e indígenas. Al principio, el método de caza era a la manera indígena, siguiendo furtivamente las huellas de los animales e imitando con gritos y silbidos su sonido, después de una curación chamánica. Pero ahora se usaba el método, introducido por dos colonos procedentes de Puerto Leguízamo, que se conoció como *carnadeada*. Un sistema muy efectivo que consistía en destazar micos u otros animales para usarlos como carnada. Los pedazos de carne eran amarrados a un árbol y los cazadores esperaban pacientemente a que los grandes felinos se acercaran. El método dejaba buena plata, pero se desperdiciaba mucha carne. Las jornadas de caza en los ríos Yará, Mirití y Apaporis habían devastado la región; por eso, con la crisis del caucho, los ojos de todos se dirigieron hacia el Puré. La lejanía y los rumores de indios caníbales siempre habían ahuyentado las expediciones de cacería. Julián Gil, un exmarino y aventurero, emprendió en 1968 la conquista de esos parajes desconocidos, intentando disputar el poder económico a los caucheros más importantes.

—A ese señor Gil se lo comieron —me dijo Koguo.

—¿Quiénes? —le pregunté.

—Los arojes o gente de Guama —me dijo Koguo pendiente de mi reacción—. Ustedes los blancos les dicen carabayos o patones. Andan por allá, en las cabeceras del Puré.

Más allá de algunos vagos recuerdos de un par de lecturas, era la primera vez que escuchaba hablar de gente que vivía desconectada del resto del mundo, en las profundidades de la selva. Koguo no escondió su ánimo por contar su versión de la historia de Gil.

El aventurero había partido para el Puré con dos guías indígenas: Alejandro Román, uitoto, y Alberto Miraña, a quien apodaban Borrachito. Ellos habían oído que en las profundidades de la selva vivían unos indígenas y Gil quería encontrarlos a ver si los podía poner a trabajar para él. Después de varios días, llegaron a una maloca donde los habitantes estaban celebrando un baile. Gil decidió entrar con fuerza, blandiendo sus armas, para dominar la situación. Alejandro no quiso y dijo que se devolvía al bote, a medio día de distancia. Gil lo dejó irse y le dio instrucciones precisas. Si dentro de dos días él y Borrachito no volvían, debía irse a La Pedrera y volver con refuerzos. Dicho y hecho, no volvieron, y Alejandro fue a dar la alarma. No le fue fácil convencer al corregidor, pero finalmente se organizó una comisión de rescate. Fue un grupo un tanto grande, más que nada soldados, otro tanto de indígenas, algunos caucheros, incluido Jácome Cabrera, y Alejandro de guía.

Tras unas jornadas extenuantes, llegaron a la maloca en cuestión. Estaba deshabitada y encontraron algunos objetos de Gil y de Alberto. El grupo decidió dividirse en tres para inspeccionar los alrededores. Todos estaban muy nerviosos cuando, de repente, apareció un grupo de indígenas —hombres, mujeres y niños— que volvían a la maloca. En medio de la confusión, algunos miembros de la comitiva de rescate abrieron fuego y otros usaron sus machetes contra el grupo de la maloca.

Tras esa refriega, los miembros de la comitiva se refugiaron en la maloca, asustados, con algunos sobrevivientes del grupo de la maloca como rehenes. Por las rendijas de la cerca, vieron a un grupo de indígenas rodear la maloca. Al rato, uno de ellos entró, muy calmado, y se sentó junto a su mujer e hijos, que estaban de rehenes. Luego, un grupo de unas veinte mujeres entró. Prendieron los fogones y empezaron a cantar. Un comandante del ejército se puso nervioso, pensando que era una estrategia de defensa. Ya estaba oscureciendo y oían a más indígenas gritar y correr afuera. Tenían miedo a la luz de las linternas que traía la comitiva de rescate.

A medianoche, los indígenas que venían con los soldados quisieron correr a los botes, que estaban a varias horas de distancia. El comandante se opuso. Todos saldrían juntos de madrugada. En la oscuridad, los “salvajes” tenían la ventaja, ya que los soldados no podrían usar sus armas. Así que, al amanecer, salieron unos pocos soldados y dispararon contra las palmeras para mostrar el poder de sus armas. Luego, el resto salió en fila utilizando a las mujeres rehenes como escudo. A medida que avanzaban, iban soltando las mujeres que se quedaban quietas y los miraban pasar. Los indígenas no los atacaron.

La comitiva nunca encontró a Gil y Borrachito, pero sí se llevaron a La Pedrera a una pareja de arojes con dos niños. Nadie entendía su idioma ni sabían qué hacer con ellos hasta que, tiempo después, un periodista francés se compadeció y los llevó de vuelta al Puré. Sin embargo, pagaron el precio por el fracaso. A varios Miraña que acompañaron a la comitiva los acusaron de asesinato, por las muertes ocurridas durante la refriega en la maloca. Los habitantes de esta última pusieron los muertos. Algunos dicen que hubo siete muertes ese día, otros calculan muchas más.

—¿Y qué pasó con esa gente? —le pregunté a Koguo cuando terminó su relato.

—Allá siguen. Nadie ha vuelto a ir por allá, les tienen miedo, son comegente. En tiempo de mis abuelos los conocimos como arojes; eran bravos, peligrosos. Pero con la cauchería se fueron por allá y no volvieron a salir. Nos olvidamos cómo hablaban, ahora nadie sabe.



Me demoré cuatro días en llegar a donde Guaraná parando en las comunidades, conversando y repartiendo las herramientas. Me tocaba explicarle a la gente de dónde venían y por qué se las traía, si ellos no las habían pedido. Después de echarles todo el cuento, con explicaciones de qué era la Colonia Penal de Araracuara y por qué el gobierno iba a botar herramientas que estaban buenas, las recibían con entusiasmo.

Aprendí así que para los indígenas siempre es importante conocer el origen de las cosas, con qué intención vienen y quiénes están detrás de la iniciativa de dar o repartir. Los regalos, en la naturaleza y en su visión del mundo, no existen. Cuando uno regala algo es porque ya no lo

necesita, lo está botando. Por eso no agradecen como nosotros, porque regalar no es un gesto de bondad sino una forma de deshacerse de algo que uno ya no quiere. O también puede ser que uno da algo porque espera otra cosa, y cuando recibe es que se espera algo de uno. En ese sentido, todo es reciprocidad. Todo acto se complementa con otro. Es la manifestación de la interdependencia, de la complementariedad, de la unión a partir de la diversidad. Para ellos, esa es la esencia de la vida, de la comunidad, de la selva y de la naturaleza en general.

Las herramientas llegaron en buen momento, pues muchos indígenas habían ido con sus patrones a *tigrillar* en el Puré por casi un año y, al volver a sus chagras, estas estaban descuidadas. Mis obsequios animaron a la gente a tumbar monte para sus cultivos. Con eso, retomamos la discusión sobre los grandes temas de la economía local y la educación propia. En esas largas conversaciones nocturnas en los mambeaderos, me di cuenta de que, siempre que se tocaban esos asuntos, se mencionaba un nombre: Faustino Matapí. Según me contaron los viejos, este joven entusiasta era uno de los pocos que se oponía abiertamente a la educación misionera. Así que decidí ir a conocerlo, acompañado de Jaime Tanimuka.

Caminamos cuatro horas desde la maloquita de Guaraná hasta donde Faustino, a orillas del río Mirití. Apenas nos acercamos a su casa de piso de estacas, salió a la puerta un joven de unos veinticinco años que me dijo en tono fuerte:

—¡Váyase! A mi casa no entra ningún blanco.

Traté de disuadirlo, en vano. Solo Jaime pudo convencerlo de que me diera una oportunidad de conversar, diciéndole en yukuna que yo era diferente y que venía a buscarlo porque tampoco estaba de acuerdo con los misioneros, los caucheros y los comerciantes pues negaban la cultura indígena. Un poco más tranquilo, Faustino nos invitó a entrar.

Una vez dentro, Faustino me regaló una sonrisa y una palabra suave, transformando radicalmente su apariencia autoritaria y dominante. Me pareció simpático y me gustó su discurso crítico, aunque un tanto deshilvanado. Me expresó que a los niños en el internado no les debían impedir hablar sus idiomas y que los misioneros no podían prohibir los rituales, ni hablar mal de la cultura indígena, diciendo que era diabólica. Si ellos querían que se respetara la misa, también tenían que respetar los rituales de los indígenas. Argumentó también que, por estar todo el tiempo los indígenas en los campamentos caucheros, no se celebraban los rituales en las épocas que tocaba y eso traía enfermedades.

Faustino nos contó también que, en una ocasión, él propició la celebración del baile de Muñeco. En ese ritual, los humanos invitan a los espíritus del agua a celebrar la cosecha de chontaduro en los meses de febrero y marzo. Los invitados, al ponerse las máscaras y los trajes de los espíritus, se transforman en ellos. Y, así ataviados, arremeten contra hombres, mujeres y niños empuñando unas varas largas y gruesas a manera de penes, causando una gran algarabía colectiva.

Dadas sus explícitas connotaciones sexuales, este ritual era el blanco preferido de los

misioneros, que lo calificaban de obsceno. Por orden de los curas del internado, la policía detuvo a Faustino, lo metió en una caneca de cincuenta galones con tapa y lo dejaron expuesto al sol. Para evitar la asfixia —como les ocurrió, antaño, a muchos indígenas castigados así por los caucheros cuando no traían el látex exigido—, Faustino logró abrir con una navaja un huequito en la caneca oxidada, metió la boca y logró aspirar algo de aire. Para cuando lo soltaron, salió a medio enloquecer, mareado, sin poder caminar.

© Juan Gabriel Soler



Baile del Muñeco

Durante dos días y dos noches, ayudados por el mambe, Faustino y yo hablamos sobre la educación de los misioneros y el daño que hacía; sobre la necesidad de recuperar la capacidad de decisión de las comunidades y en particular de los capitanes; sobre el manejo cultural y territorial desde la perspectiva indígena; sobre la dependencia respecto a los caucheros y sus mercancías; sobre las enfermedades de los blancos y la necesidad de medicamentos. En fin, hablamos y mambeamos y mambeamos. Jaime nos acompañó calladamente, absorbiendo cada vez más la energía de su identidad *tanimuka*. Faustino y yo nos habíamos hallado. Éramos dos seres igualmente convencidos de la necesidad de recuperar el espacio indígena: Faustino desde adentro, promoviendo la importancia de ser ellos mismos, y yo desde afuera, intentando atajar el colonialismo.

Al tercer día, decidimos volver donde Guaraná y seguir la conversación invitando a los líderes locales, sobre todo a Federico Tanimuka, que, en esa época, era el capitán de toda la región.

Nos fuimos de nuevo por la trocha. Como era joven, fuerte y testarudo, ya me estaba acostumbrando a caminar por la selva. Me llamaba la atención que los indígenas, en especial los viejos, caminaran con pasos cortos y rápidos. Parecían deslizarse, como flotando por encima de

la tierra. En ese sentido, me recordaban a las geishas. Nosotros, en cambio, damos pasos largos, tirando el peso del cuerpo hacia adelante y haciendo mucho ruido. Después de un par de sustos, aprendí que mi forma de caminar no era la mejor porque, si a último momento uno ve una culebra en el camino, es difícil detenerse. En cambio, el caminar de los indígenas es mucho más ágil. Claro, hay una diferencia importante, y es que ellos, por lo general, andan descalzos y nosotros con botas.

Lo que me hacía sufrir en extremo era cruzar las quebradas. Los puentes de los indígenas son troncos largos, delgados y, con frecuencia, resbalosos. Mantener el equilibrio era una agonía. Si resbalaba, caía al río con hamaca, cobija y muda, además de la vergüenza. Y mi orgullo no me permitía pedir ayuda, ni siquiera de una mano salvadora. Así que, en cada pasada, respiraba hondo y me lanzaba. Lo terrible de volver por el mismo camino es que ya sabía dónde quedaban los puentes y, media hora antes, comenzaba a sufrir. Varias veces fui a dar al agua, pero, por fortuna, nunca me golpeé contra los barrancos o con los palos.

A mitad de camino, cayó un aguacero. Rápido, Faustino y Jaime cortaron hojas grandes de palmeras y las clavaron en el piso contra un árbol. En cuestión de minutos, tuvimos un ranchito donde escampar. Y en cuanto terminó la lluvia, retomamos veloces el camino. Había mucho por hacer y teníamos prisa de compartir con los capitanes nuestras nuevas ideas.

Unos días después, estábamos todos sentados en la maloca de Guaraná. Nosotros, jóvenes y aguerridos, ante los capitanes y grandes chamanes, dispuestos a escucharnos. Faustino tomó la palabra y comenzó a hablar de la dominación de los blancos sobre los indígenas. El cura no solo se llevaba a los niños y les prohibía hablar sus idiomas, sino que les impedía estar con sus papás para aprender la cultura, participar en los rituales y aprender a vivir en la maloca y en la selva. Para colmo, el cura controlaba a los capitanes pagándoles un dinero. Ya no eran capitanes de su gente, sino capataces del cura.

Yo les aclaré que la plata que el cura pagaba no era de él, ni de la Iglesia, sino del gobierno, y, en principio, era para apoyar a los capitanes en su trabajo con la comunidad. Sin embargo, el dinero pasaba por los curas porque el comisario, encargado de hacer llegar los fondos, no tenía otro contacto a escala local. Era un círculo comercial y político. El comisario le enviaba la plata al cura cada tres o cuatro meses. Mientras tanto, el comerciante o el cura les fiaban a los capitanes y, cuando la plata llegaba, ellos se la embolsaban. Los comerciantes, a su vez, incidían en los contratos que hacía el comisario como jefe del gobierno local. Este sistema estaba tan bien montado que era muy difícil que los indígenas pudieran cambiar algo. La única solución era salir de ese círculo. Pero entonces surgía una nueva preocupación. ¿Cómo obtener recursos para comprar las cosas que se necesitaban si se cortaba con los caucheros, que eran los mismos comerciantes?

A medida que hablábamos y mambeábamos, las ideas se iban madurando. Me gustaba la forma de hablar de los indígenas, sentados en círculo en sus banquitos. Cada uno escuchaba al

otro con calma, sopesando cada argumento. Nadie interrumpía al que hablaba, así lo hiciera lentamente y se detuviera a ratos. Solo cuando el hablante decía “hasta aquí”, alguien más tomaba la palabra. Muchas veces, hubo silencios prolongados en los que todos se quedaban pensando. No había afán en la conversación, podía durar todo el día y la noche o una semana entera. No importaba el tiempo.

Así surgió la idea de que los capitanes rechazaran el sueldo que les pagaba el cura y dejaran de hacerle caso trayendo los niños al internado, castigándolos cuando los misioneros lo ordenaran, obligándolos a volver si se escapaban y diciéndole a la gente que tenía que colaborarle al internado con comida y servicios. En pocas palabras, era dedicarse a ser capitanes y no mandaderos del cura. Aunque a todos les parecía que salirse del círculo económico era la mejor forma de buscar autonomía, persistía el problema de cómo acceder a ciertos bienes del mercado necesarios. Seguir con el patrón cauchero no era opción, porque equivalía a quedarse dentro del círculo económico, y, además, la idea era liberarse del endeude y la sumisión.

Empezamos a imaginar, a mediano plazo, la idea de tiendas comunitarias bajo el control de los capitanes. Sin embargo, ¿cómo conseguir la mercancía? ¿Con qué dinero? Lancé la idea de que yo podría, eventualmente, conseguir con el gobierno una plata inicial para comprar el inventario base de estos negocios. Pero eso abría un problema subsecuente. ¿Cómo podría una persona comprar esas mercancías si aquí nadie tenía dinero? Guaraná y Faustino propusieron usar el caucho como moneda de cambio. Un comprador podría intercambiar una cantidad de caucho, al precio justo del mercado, por las mercancías equivalentes. Y la tienda, a su vez, vendería el caucho acumulado a las lanchas brasileñas —exactamente como hacían los patrones caucheros— para comprar nuevas mercancías.

Además de la cuestión económica, yo traje a la discusión otro tema que tenía en la mente desde hace meses: la posibilidad de crear una reserva o un resguardo para proteger el territorio, como me había explicado Roque. Ya había tocado este tema con Faustino y Guaraná, y les había parecido importante. Pero al mencionarlo a los demás esa noche, no entendían cómo se podía reconocer la propiedad si la tierra no era de la gente, era de los animales, de los pájaros, de los espíritus. Faustino les insistió en que era necesario sacar un papel que dijera que esa tierra era de ellos, y yo les expliqué que los blancos y el gobierno pensaban así. Si no sacaban un papel, otro podía sacarlo y decir que la tierra era suya.

—¿Cómo va a decir que es suya? ¿Acaso esta persona hizo la Tierra? —remató uno de los chamanes.

Así, seguimos dándoles vueltas a las ideas y armando estrategias. Desde un comienzo, yo había tomado la decisión de intervenir lo menos posible, solo para aclarar aspectos del mundo blanco y dar explicaciones cuando fuera necesario. Para mí estaba claro que lo que discutían involucraba sus vidas, sus comunidades y su gente. La responsabilidad era de ellos y, por lo tanto, eran sus ideas y propuestas las que debían seguirse. Además, aunque siempre estaba

atento, mi participación también se veía limitada porque con frecuencia hablaban en tanimuka o yukuna. A ratos, cuando lo sentía necesario, le pedía a Jaime que me tradujera.

A las once de la noche, después de estar conversando todo el día, Guaraná dijo que fuéramos a descansar. Además del cansancio, este interludio era necesario, ya que los chamanes usan las noches para meditar sobre las ideas y recibir consejo de los espíritus.

A la mañana siguiente, dijeron que los augurios de los espíritus eran buenos. Y aunque se iban a presentar problemas, no habría ninguna situación en extremo peligrosa. Les había “marcado bien”.

—¿Qué significa que les “marcó bien”? —le pregunté discretamente a Jaime.

—Cuando un chamán medita sobre un tema, va pensando y preguntando a los espíritus si la idea va a resultar bien o mal. Si va a tener problemas o no. Si va a causar muertes o alguna desgracia y, si es así, quién va a ser la víctima. Los espíritus le responden con señales, marcando partes de su cuerpo.

Así, quedaron aprobadas dos propuestas. En cuanto a lo económico, se montaría una tienda donde Guaraná y otra en la maloca de Pedro Yukuna. Ellos, como maloqueros, manejarían las ventas con la ayuda de algunos jóvenes que supieran leer y escribir. No se iba a fiar y los precios se acordarían con la comunidad, pero que tenían que ser mejores que los de los comerciantes y los caucheros porque, de otro modo, la gente iría donde ellos.

Respecto a la idea del resguardo, los espíritus habían dicho que la tierra no era de la gente, que ella era Tierra Madre y la gente tenía que cuidarla. Pero si los blancos pensaban diferente, entonces Martín, como blanco, podía ir a buscar el papel en cuestión.

No podía creerlo. Acabábamos de dar, juntos, un paso hacia un cambio tangible, hacia la protección del mundo indígena que desde mi primer viaje al Amazonas se había vuelto el centro de mi universo. Ante nosotros, se abrían las puertas de un futuro nuevo, por construir. Pero, para hacer mi parte en ese esfuerzo como correspondía, sentía que aún me faltaban cosas por aprender. A punto de zarpar con mis amigos hacia el porvenir, quise ahondar un poco más en su pasado, a mi manera, escuchando cuentos, aprendiendo mitos. Y, a la par de eso, quisiera compartirle al lector lo que he podido entender del pensamiento indígena.

GRACIAS AL TIEMPO, ES POSIBLE LA TRANSFORMACIÓN

Al encontrar mi lugar en el Guacayá, y en cada sentada donde Guaraná, fui comprendiendo poco a poco el pensamiento tradicional de los tanimukas. No fue fácil hilar las palabras de ese hombre profundo y de los chamanes cercanos. Revisando mis notas de aquella época y abriendo el campo a mis propias reflexiones, creo tener una mediana comprensión de algunos de los aspectos más relevantes de la cosmogonía tanimuka. No puedo decir que sea un trabajo de etnografía pura, sino, más bien, un acercamiento a lo que yo he podido medianamente interpretar.

Después de muchos años de mambear y conversar con ellos, he podido entender o, más bien, interpretar que han existido varios mundos además de este. Mi tendencia es pensar esto de forma lineal, con un antes y un después. Por ende, con un primer mundo, después el segundo, y así sucesivamente. ¿Pero todos esos mundos no podrían existir de forma simultánea?

Cuando los tanimukas hablan del origen, es fácil pensar en el pasado, pero quizás están hablando del presente, de la esencia del ser, de lo que somos y de todo lo que es. Cuando hablan de mundos de arriba y de abajo —incluso algunos chamanes me los han dibujado en un papel o en la arena—, ¿qué importancia tiene este mapa en dos dimensiones cuando están meditando sobre la existencia misma?

Cuando narran un mito por la noche en la maloca, yo escucho un cuento —quizás el mismo por décima vez y ya me aburre—, pero ellos están conectando con los espíritus. Están estableciendo acuerdos para vivir bien en el mundo y mantener o restablecer el orden de la ley de origen. Cuando caminan por el monte o navegan por los ríos, también ven espíritus y se comunican con ellos. De igual manera, en los sitios que nosotros llamamos “sagrados” para su cultura, ellos ven puertas a otras dimensiones de la realidad, a las dimensiones de lo que siempre es, siempre ha sido, y donde el tiempo no existe, pero que, a la vez, están plenamente integradas a la cotidianidad del mundo físico en que vivimos. Entender su mundo y su cultura no es fácil.

Quisiera ser poeta para transmitir lo que he sentido, sin tratar de explicarlo, pero creo que no lo soy. Aun así, me gustaría compartir al lector la comprensión del mundo tanimuka que he podido adquirir, únicamente gracias a la confianza y generosidad de los pensadores indígenas que me han permitido asomarme a su dimensión espiritual y admirarla.

Wehea es la energía del universo que siempre ha existido. Se la concibe como pensamiento y se la asocia con lo abstracto, lo masculino y lo espiritual. Periódicamente, esta energía se manifiesta en mundos temporales de manera concreta, fertilizando la energía femenina, o Ñamatu, la Tierra. Esto ya se ha manifestado varias veces en el pasado remoto y, según algunos chamanes, esta manifestación más reciente, en la que vivimos, es la quinta Tierra, y la primera en

donde aparecen los humanos.

Todas estas Tierras tienen la forma de grandes platos o budares superpuestos uno sobre otro. Cada una aparece cuando Wehea fertiliza a Ñamatu y, por medio del fuego o del agua, termina por destruirse. Este ciclo de nacimientos y muertes de las Tierras no se detiene. Así, la manifestación actual pasará y vendrá otra. Según los tanimukas, nuestra Tierra nació en un momento dado y, en su debido momento, dejará de existir, se volteará y vendrá otra para otros seres que la habitarán.

Debajo de nosotros están las Tierras anteriores: la negra, Ñamatu Neikó; la de varios colores, Ñamatu Waruikó; la anaranjada, Ñamatu Yarirakó; la marrón, Ñamatu Oorikó, y la roja, Ñamatu Huankó. Todas son Ñamatu, la Madre Tierra. Cuando cada una llega a su fin, Ñamatu guarda muchos elementos propios de esa Tierra que no son adecuados para la que va a crear. Por eso, los indígenas dicen que no hay que sacar lo que Ñamatu guardó en el subsuelo. No es para nosotros, no es para esta Tierra, y al sacarlo genera desorden y malestar. Cada Tierra es como una telaraña donde todo está conectado, todo es interdependiente, todo constituye un sistema. Introducir un elemento de otra Tierra desorganiza todo el sistema.

El trabajo del chamán es recuperar el orden primordial por medio de restricciones y mantenerlo por medio de los rituales. El flujo de energía vital, que dicta el bienestar de todo, depende de la conectividad y complementariedad dentro del sistema. Sin chamanes con el conocimiento suficiente para manejar el yuruparí, para restaurar el orden natural, o ante una afectación demasiado grande del flujo, el sistema entero puede llegar al punto de quiebre.

En Tierras anteriores, la energía de Wehea se manifestó en seres egoístas, mezquinos y aislados que, por eso mismo, no sobrevivieron. Ahora, esa misma energía se manifiesta en la Tierra actual como humanos y animales, quienes deben buscar la conectividad y la complementariedad para tener un sistema con dinámica de vida.

El jaguar Yaifotsirimaki fue el que trajo la energía a esta Tierra en forma de huevos que fueron incubados por los animales ancestrales en la maloca original, en el océano, permitiendo así que se adaptaran a su nuevo hogar. De allí, la energía subió por debajo del río Amazonas y sus afluentes en forma de anaconda, jaguar o gavilán. A medida que avanzaba en su viaje primordial, partes de esa energía se desprendían y emergían en la selva. En algunos lugares se manifestaron como espíritus para cuidar cierto territorio. Así fue que la energía de los indígenas llegó a un sitio llamado Yuisi, en el río Apaporis. Nació en este mundo, del río a la tierra. Pero fue un nacimiento traumático porque no sabían vivir en este mundo, todo era extraño y tenía una energía desconocida, la gente moría. Entonces apareció el espíritu guardián de este mundo, el Yuruparí, y les enseñó cómo vivir en y con la selva. La selva tenía su propio orden y había que adaptarse y respetarla, so pena de que el Yuruparí se los comiera. Desde entonces todos los años, en el mes de marzo, la transición de la fruta cultivada a la fruta silvestre, los indígenas de esta región se retiran a la selva a ayunar por tres semanas y a concentrarse en las enseñanzas del

Yuruparí, se purifican y vuelven a nacer en el mundo de la selva, de Ñamatu Boikó.

Además de ser la energía primigenia, Wehea es, a la vez, la dimensión donde todo empezó. La dimensión de la energía o pensamiento universal donde los seres espirituales, que son de carácter masculino, existen en forma independiente, autónoma, autosuficiente, y no se articulan entre ellos. No forman una unidad, un sistema, y cada uno solo se ve a sí mismo. Al acercarse unos a otros buscan dominarse y, por eso, chocan. Sin unión, complementariedad ni relaciones entre ellos, estos seres son estáticos. Se mantienen en su lugar original, en otra dimensión de la realidad, duplicándose siempre igual, sin dinámica ni transformación. Cada ser tiene, dentro de sí, una parte de esta energía creativa, masculina, aislada, que por sí sola no puede generar vida. La vida surge de la complementariedad, del flujo de energía entre sí y, con la energía femenina, de la fecundidad.

Cuando aparece el espíritu de Ñamatu, la Tierra Madre, hija de la energía, del pensamiento, de la fuerza vital de Wehea, *Wehea Mako*, ella invita a los seres originales masculinos a articularse, a convivir entre sí, y, con ella, complementándose y conformando un sistema que les permite transformarse en algo más complejo, dinámico, y, así, manifestarse en una dimensión concreta, que genere vida. Los seres masculinos aceptan la invitación de Ñamatu, pero chocan entre sí, no funciona la unión y se van.

Entonces los Imarimákanas, los Hijos del Tiempo, los que siempre han sido, deciden tomar cartas en el asunto y, a escondidas, toman una parte de cada uno de estos seres y la llevan a Ñamatu, la Tierra, a ver qué pasa. Sin embargo, estas partes vuelven a chocar y los Imarimákana se dan cuenta de que es porque todo sucede simultáneamente, entonces introducen el Tiempo para separarlos por épocas.

Gracias al Tiempo, es posible la transformación. Se establecen épocas para la fructificación de las plantas y la reproducción de los animales, lo que los indígenas hoy llaman el calendario ecológico. Al acomodarse por épocas los seres, cada uno puede predominar en la suya y ya no chocan, excepto durante la transición de una época a la siguiente, cuando los seres vuelven a chocar. Así que los Imarimákanas inventan rituales, mediante los cuales recogen toda la energía de la época que termina y la devuelven a los seres espirituales. Así, preparan el terreno para el próximo ser, imponiendo dietas y restricciones específicas para evitar posibles conflictos. En pocas palabras, los rituales sirven para manejar la transición de una época a otra. Sin ellos, la energía de un ser se traslaparía con la de otro, en un choque que traería desorden, contaminación, malestar y enfermedades. Y eso sin contar que la energía vital, al fluir por nuestra Tierra en espiral, va contaminándose por la esencia de los distintos seres, lo cual también puede terminar por generar bloqueos y descomponer el sistema. La labor de los chamanes, siguiendo los rituales y ceremonias creados por los Imarimákanas, es evitar los choques al pasar de una época a la siguiente y, día a día, purificar la energía contaminada para que continúe fluyendo. Sin eso, quedaría afectado el flujo de energía vital y, poco a poco, se destruiría el sistema de vida,

volviendo el todo a su estado original y estático. Por eso, si la cultura desaparece, el flujo de energía se irá mermando y el mundo se irá deteriorando. Los ancestros habían previsto ese momento y, según los chamanes, ahora lo estamos viviendo. De acuerdo con ellos, el sistema natural del mundo y de la selva se va a transformar. El actual se va a acabar y vendrá otro diferente, para otra clase de gente y de seres. El Yuruparí guardián de este mundo se irá entonces a Wehea y vendrá otro guardián hermano de la Tierra Madre para manejar otro orden con otras restricciones.

Hasta entonces, el orden impuesto por los Imarimákanas se debe preservar y proteger. Al asignar una época para que cada ser espiritual se manifieste en esta Tierra, crearon un calendario ecológico cultural. Un ciclo anual dividido en cuatro épocas principales: dos largas y dos cortas. De las épocas largas, una es más seca, la época de las frutas cultivadas, y la otra es más húmeda, la época de las frutas silvestres. Las épocas cortas, por su parte, son periodos de transición de lo seco a lo húmedo y de lo húmedo a lo seco.

En la época seca, merma el caudal de los ríos. En términos generales, llueve prácticamente lo mismo que en la época húmeda, pero la precipitación sucede más que todo de noche; por lo tanto, hay más sol y más calor. En esta época fructifican más que todo las frutas cultivadas como la piña, el caimo y el chontaduro. La gente se dedica principalmente a las actividades domésticas, es decir, a arreglar las chagras, o áreas de cultivo, y las malocas. Es un tiempo de abundancia. Es considerada una época femenina, época de Ñamatu. El origen de la comida cultivada está asociado a la mujer, el río, la música y la Anaconda. Su energía viene del mundo de las Estrellas, de los Bao-manra, cuyo capitán es Kari, a la que los blancos conocen como Venus.

La época húmeda, que llaman invierno en castellano local porque es más fría, es cuando los Yafurika-manra, dueños de la energía de la fruta silvestre, hacen fructificar plantas como el canangucho, el açaí y el milpeso, los cuales recolectan principalmente los hombres. Es la temporada en que suben las aguas de los ríos y se inundan las orillas de la selva. Muchos animales salen a comer pepas, por lo que aumenta la cacería y la convivencia con la selva. Se considera una época masculina, del Jaguar, “el dueño de la selva”, asociado con el chamán. Es también una época de abundancia.

En síntesis, las épocas de la fruta cultivada —doméstica, sedentaria, femenina, de la Anaconda y la música, la más caliente— y la época de las frutas silvestres —masculina, nómada, fría, del Jaguar y el chamanismo— son épocas de abundancia, sanas, y giran alrededor de los solsticios.

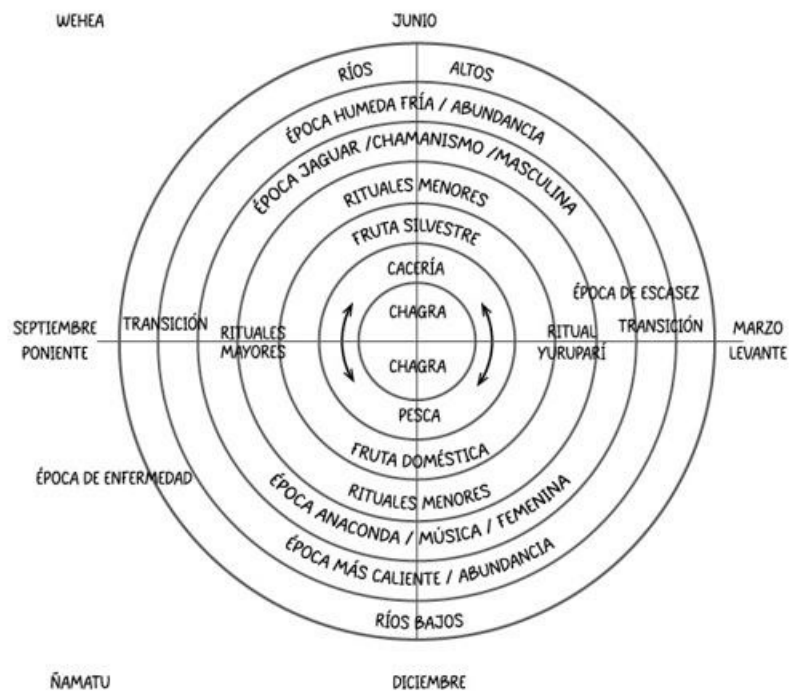
Las dos épocas de transición giran alrededor de los equinoccios. Una ocurre entre marzo y abril, en donde se pasa de lo cultivado a lo silvestre, de lo seco a lo húmedo, de lo femenino a lo masculino, de la música y el baile a la meditación chamanística, de la Anaconda al Jaguar. Es un tiempo peligroso y es cuando los hombres se internan en la selva por tres o cuatro semanas, ayunan y reciben las enseñanzas del Yuruparí. Se preparan para entrar en la época de lo silvestre, de la selva, del mundo de Ñamatu Boikó, cuando emergieron por primera vez a este mundo. Para

los jóvenes que se inician, es la transición del mundo femenino al mundo masculino. Es un ritual muy sagrado, en el que entran en la dimensión de los espíritus de origen y tienen que purificar sus cuerpos para fluir plenamente con los demás seres de la selva. Como dicen ellos, “después del Yuruparí uno queda limpio, como un niño recién nacido y todos los animales lo quieren”.

La transición contraria, de húmedo a seco, de silvestre a cultivado, de masculino a femenino, de Jaguar a Anaconda, ocurre en los meses de agosto, septiembre y octubre. En esta época se comienzan a abrir las nuevas chagras, cuando Kankonaifi, el capitán de las Chicharras, baja del mundo de las Estrellas de los Bao-manra trayendo la energía de la comida cultivada y se lleva en pago la energía del espíritu de algunas personas. Es una época peligrosa y los chamanes tienen que hacer muchas ofrendas de coca y protecciones a la gente.

Con este resumen parcial del pensamiento indígena espero haberle transmitido al lector parte de mis aprendizajes y ayudarlo a navegar mi relato. Pero espero, también, que con estas palabras se vuelva palpable el porqué de mi compromiso con la Amazonia y sus culturas indígenas. Este, a mi parecer, es un saber invaluable —tanto como el de la cultura occidental o el de cualquier otro horizonte—, que, hasta ahora, ha sido injustamente menospreciado. Y, además de menospreciar su cultura, se ha menospreciado también el territorio mismo. Ambos hechos me parecen reprobables más allá de lo que podría expresar en estas líneas. Mi rechazo ante esas actitudes soberbias, inspiradas por el colonialismo, es lo que me motivó a dedicar mi vida a la lucha por los derechos indígenas, además de la defensa de su territorio. Decidí hacerlo porque me pareció, ante todo, que era lo correcto. Porque toda cultura tiene derecho al respeto y derecho a ser ella misma y porque, según mi parecer, esta cultura indígena tiene mucho que enseñar, primero por lo que enseña en cuanto a la reciprocidad y la convivencia, y luego por lo que me parece ser una forma más saludable de relacionarse con el entorno natural de la que ha propuesto, hasta ahora, el mundo occidental.

ESQUEMA DE CALENDARIO CULTURAL ECOLÓGICO EN ESTE MUNDO ÑAMATU BOIKO



NADIE HA DICHO QUE UN BLANCO NO PUEDE VER YURUPARÍ

A las tres semanas de estar donde Guaraná, aprendiendo sobre mitos, ceremonias y aspectos de la cultura material, llegó la hora de seguir mi camino. Quería ir hasta el internado por río y luego bajar a La Pedrera para ir pensando en la estación de investigación antropológica que quería montar. Mi primera escala fue donde Horacio Matapí.

Apenas llegué, me contó que al día siguiente iba a partir, una hora selva adentro, para participar en el ritual del Yuruparí. Guaraná ya me había contado sobre el ser que daba su nombre a este ritual celebrado todos los años, el guardián de este mundo, cuyas restricciones había que respetar. También me había contado sobre la importancia y el significado del ritual mismo. Por otra parte, gracias a mis lecturas, sabía que unas treinta tribus, de habla tukano oriental y arawak, lo celebraban en una región de aproximadamente sesenta mil kilómetros cuadrados. En pocas palabras, el ritual del Yuruparí me intrigaba profundamente, en buena medida porque tenía entendido que yo, como blanco, no podía participar.

—Nadie ha dicho que un blanco no puede ver Yuruparí —me dijo repentinamente Horacio—. El Yuruparí es guardián de esta Tierra y todos los hombres pueden ir donde él, mientras respeten nuestra cultura y nuestras creencias. Usted puede venir, Martin.

Acepté de inmediato la invitación implícita, sin creer aún lo que escuchaba. Esta era una oportunidad, no solo extraordinaria, sino totalmente inesperada. Creo que el maloquero sintió la vorágine de emociones y preguntas que se arremolinaba en mi interior porque apuró un gran bocado de mambe y empezó a relatar:

—El Yuruparí es el ritual más importante para nosotros, los hombres. Él es el dueño de este monte, estaba aquí antes de que llegara la gente y es quien nos enseña cómo vivir en esta Tierra. Todos los años, cuando empiezan las lluvias, volvemos a escuchar sus enseñanzas en la selva. Para los niños es muy importante ir a este ritual, en el que aprenden las normas para vivir bien. Después de pasar dos semanas en el monte, el cuerpo y el espíritu quedan limpios, como un recién nacido. Y los animales lo quieren a uno. Se debe ir al ritual unas cinco veces para quedar viviendo bien. Durante el ritual y un tiempo largo después, tenemos que guardar dieta. Solo comemos un pedazo de casabe al día y el chamán tiene que irlo curando, porque toda comida tiene su energía propia y, si uno no se cuida, le puede hacer daño. Y esto es así porque el Yuruparí desde el comienzo mandó guardar dieta para que respetáramos la naturaleza.

—¿Las mujeres participan? —le pregunté, a sabiendas de su respuesta.

—No, está prohibido. Si ellas ven el Yuruparí, les da hemorragia y se mueren. Asimismo, nosotros no podemos saber nada sobre el parto, mucho menos mirarlo. Eso es solo de las

mujeres, prohibido para los hombres.

—¿Entonces hay partes del conocimiento de ustedes que son secretas?

—Secretas, no. Pero el conocimiento es muy poderoso. Sería peligroso entregarlo a quien no le corresponde, o al que sí le corresponde, pero no está preparado. No somos como ustedes, que les enseñan de todo a los jóvenes y luego cualquiera puede hacer una bomba. Nosotros los formamos primero, para que sean responsables. Eso es lo que pasa a los muchachos cuando miran Yuruparí.

Por mi emoción, no supe qué más preguntar. Y, una vez más, creo que Horacio lo entendió. Me miró sonriente y me dijo:

—Cuando usted esté en el ritual, Martín, va a escuchar unas flautas. Es la voz del Yuruparí. Los brujos entienden y le explican a la gente qué significa. Usted va a ver, es muy bonito.

Al otro día, Horacio y yo nos adentramos en la selva. Estaba un poco nervioso, pensando en la dieta y en la larga estadía en la selva con lluvia y zancudos. El ritual era muy duro, uno tenía que aguantar. Era como un castigo para que uno aprendiera cómo es cuando uno se acerca a los espíritus.

Finalmente, llegamos a una maloca envuelta en hojas de palmera, para que las mujeres que estaban adentro no pudieran ver, afuera, a los hombres realizando el Yuruparí. Solo podían escuchar las flautas guardianes del Yuruparí, unas flautas menores que corrían por la selva. Las mujeres las llamaban y se reían entre ellas. Pero al Yuruparí no lo miraban; por el contrario, le tenían mucho respeto y temor.

Todas las mañanas que estuve allí, una mujer mayor, que ya había pasado la menopausia, preparaba casabe para los hombres. Comíamos un pedazo pequeño y nos íbamos al río a beber mucha agua y vomitar para lavar el estómago. A mí me costaba mucho trabajo. Me tocaba meterme el dedo en la garganta y, de tanto hacerlo, me sangraba. Siempre salía con la barriga medio llena de agua y mareado. Así, me tocaba pasar puentes de troncos angostos que tanto odiaba y adentrarme en la selva. Habían hecho unos ranchitos donde uno podía escapar de la lluvia, y afortunadamente no había mucho mosquito.

Estuve varios días observando a los mayores en el momento de enseñarles a los jóvenes. Los primeros días, les contaron sobre la vida del Yuruparí y sus enseñanzas. Luego, los jóvenes se iban a coger pepas de milpeso por la selva, pero no comían. Cada uno de los jóvenes tenía un padrino que lo cuidaba y lo orientaba, cuidando de que no comiera nada y se concentrara en las enseñanzas. El ritual del Yuruparí busca llevar a las personas a integrarse plenamente con su ser esencial o espíritu. Para eso, tienen que limpiar a profundidad su cuerpo, y prácticamente negarlo, por medio del ayuno y la vomitada. Quedan limpios, como cuando nacieron. Con las enseñanzas del chamán y sus curaciones, así como con la meditación, el ser del “niño” trasciende a otra dimensión, la de la unidad con la espiritualidad de este mundo, de la naturaleza, de la Tierra Madre en su conjunto. Trascender, para ellos, no es encontrar otro mundo perfecto en el

más allá como los cristianos, ni superar el apego a este para acceder al nirvana como los budistas. Trascender es integrarse profundamente con el espíritu de la naturaleza, con la gran comunidad a la cual pertenecemos y de la cual somos una parte dinámica.

Así, pasaban los días. Y por las noches, los hombres llevaban el Yuruparí de vuelta a la maloca y daban vueltas a su alrededor tocando las enormes flautas que sonaban como música de órgano.

Al cabo de una semana, terminó el ritual. A todos los participantes los pusieron a seguir una dieta especial. Conmigo no fueron tan estrictos, porque no era indígena. Me dijeron que podía comer comida de blancos y, de la indígena, solo casabe. Sabían que viajaba mucho y que me era muy difícil guardar dieta. El tradicional responsable del ritual me dijo que el Yuruparí había visto que yo estaba bien, que no tenía enfermedad ni peligro de muerte, pero que más tarde tendría problemas con mis riñones.

Cuarenta años más tarde, mi hijo Francisco participó dos años seguidos en el ritual del Yuruparí, dirigido por el hijo del tradicional que me acompañó cuando yo lo hice. Por lo que sé, somos las únicas personas no indígenas que han tenido el honor de participar en estos rituales sagrados de los indígenas tanimukas y yukunas. Y, además, lo hicimos padre e hijo, tanto nosotros como los tradicionales.



Las jornadas durante el ritual de Yuruparí no solo habían sido extenuantes, sino que, de cierta forma, habían ocupado todo mi espíritu. Quería digerir lo que había vivido, así que me olvidé de la visita al internado y bajé lentamente a La Pedrera. Andaba solo y apagaba el motor. La canoa fluía con la corriente del río y yo escuchaba el canto de la selva, mirando esa sinfonía de verdes que se agitaba con el viento. De vez en cuando, me tiraba al agua y nadaba un rato. No les temía a las anacondas porque me habían contado que, para cazar, aseguran la punta de la cola a un palo y así pueden hundir a su presa para ahogarla. Yo nadaba por la mitad del río, donde no hay palos. Esos fueron, quizás, mis momentos más felices en la selva, solo con la naturaleza.

Al otro día, llegué a La Pedrera y me fui directamente a hablar con doña Oliva, viuda de un cauchero que había muerto hacía poco al caerse del balcón de su casa. Después del accidente, la viuda se había trasladado al pueblo. Yo quería alquilar su casa en el campo, grande y bella, ideal para montar la estación antropológica. Estaba levantada en pilotes con un balcón grande, hecho de acapú, una madera compacta y pesada que dura una eternidad. Supe que había sido la casa original de Oliverio Cabrera, construida a comienzos del siglo en Campoamor, en el alto río Mirití. A la muerte del patrón en los años cuarenta, trasladaron la casa a La Pedrera. La gente del pueblo la consideraba un monumento histórico, pero, sin mayor problema, acordamos un precio

con la viuda. Resuelto el asunto, solo me faltaba llegar rápido a Bogotá para informarle al director del ICAN y compartirle mis propuestas más aterrizadas, surgidas en los mambeaderos en compañía de mis amigos indígenas.

Viendo en retrospectiva esta época de sueños y deseos de independencia, creo que se juntaron varios factores que hicieron viable empezar a transformar la economía, la educación y la cultura locales. El primero fue, sin duda, la quiebra del negocio del caucho. La ley que obligaba a comprar en Colombia el 17 % del caucho se cayó y las empresas prefirieron comprarles a los monocultivos de Centroamérica. Esto obligó a los caucheros y sus trabajadores, permanentemente endeudados, a refugiarse en el comercio de pieles. Se llevaron a todo el personal como cazadores a regiones lejanas, especialmente al Puré, dejando a las comunidades en una situación de precariedad. Sin adultos para trabajar en las chagras, la vida se volvió muy difícil. Los hombres se habían ido con la promesa de que una sola piel de jaguar podía valerles hasta tres mil pesos, el equivalente a una escopeta. A sabiendas de que conseguir pieles no era difícil, las familias se endeudaron hasta por veinte mil pesos. Para cuando los cazadores volvieron, la ley había cambiado. La cacería para pieles había quedado prohibida y su botín había perdido su valor. Ese momento del retorno de los hombres, endeudados, y las chagras enmontadas coincidió con mis esfuerzos por llevar herramientas y mi empuje para crear resguardos. Las ideas de cambio atizaron la rebeldía en la mente de muchos líderes, como Faustino, que estuvieron dispuestos a dar los primeros pasos para sacudirse de la sujeción externa.

Cuando llegué a Bogotá, a finales de marzo de 1974, Álvaro Soto, director del ICAN, estuvo de acuerdo con lo de la estación antropológica, se comprometió a conseguir presupuesto y dispuso hacer un viaje a la región para concluir juntos las gestiones. Pero sobre el proyecto, largamente discutido con los indígenas, de montar tiendas, fue corto y claro:

—Entiendo la importancia que tiene para los indígenas salir del endeude y de la dominación de los comerciantes y de los misioneros, pero la misión del Instituto Colombiano de Antropología e Historia no es montar tiendas.

Sin embargo, Soto sí aceptó hacer una solicitud a nombre del ICAN ante el Incora. Con eso podía arrancar el proceso para crear un resguardo en el Mirití. Ahora, se trataba de levantar la información necesaria, precisando dónde, con qué grupos indígenas y cómo vivían. Ansioso como estaba por hacer realidad ese proyecto, tendría que buscar cuanto antes a Roque Roldán.

Antes de salir de su oficina, y en un tono más relajado, Soto me contó que una hija de Gerardo Reichel-Dolmatoff acababa de regresar de París, donde había hecho una maestría en antropología. Se llamaba Elizabeth, pero le decían Kike. Era muy bonita y tenía que conocerla. A lo mejor, vendría al viaje con nosotros.



Elizabeth Reichel con Robert Jaulin.

Al día siguiente, fui a visitar a Gerardo Reichel-Dolmatoff y a su esposa Alicia. Al poco tiempo, se unió a la conversación Elizabeth, la famosa hija recién llegada de París. Soto no había mentido en ninguna parte de su descripción. Rápidamente se fue dando un acercamiento entre ella y yo, y en los días siguientes nos vimos con mucha frecuencia. Hablábamos de antropología, de la selva, de mi vida y de la suya. Supe que se había formado con el profesor Robert Jaulin en París VII, que había vivido intensamente el clima de agitación estudiantil que los historiadores bautizaron como “Mayo del 68” y que había asimilado las ideas de vanguardia del pensamiento académico. Le conté que en pocos días proyectaba partir nuevamente a la selva. Pese al entusiasmo de Elizabeth, Gerardo se opuso. No veía con buenos ojos que su hija se fuera conmigo a la selva. En verdad lamenté la decisión, pero no me atreví a insistir en la idea. Algo

me hizo pensar que esta no sería mi última oportunidad de aventurarme al Amazonas con Kike.

¡MARTIN CONSIGUIÓ MUJER!

—¡Martin consiguió mujer! —gritaba una mujer indígena cuando nos acercamos a la maloca de Pedro.

—¡Y aquí la trae! —gritaba otra con entusiasmo.

Varias mujeres llegaron corriendo, se arremolinaron alrededor nuestro y saludaron a Kike sin quitarle los ojos de encima. Yo alcancé a escuchar que alguien comentó: “Uy, pero es muy flaca”. Y otra le susurró: “Ya es vieja”. Tenían razón, a su manera. Para ellas, la mujer atractiva es la mujer robusta, fuerte, con la pierna gruesa. Kike era alta, delgada, de pelo largo, ojazos divinos y, a mi parecer, muy bella.

En junio de 1974 me había casado con Elizabeth Reichel-Dolmatoff, Kike, tras un noviazgo que no duró más de un mes. Pero esas cuatro semanas nos bastaron para pasar mucho tiempo juntos, enamorarnos y descubrir el uno en la otra, y viceversa, lo que estábamos ansiosos de encontrar. Teníamos mucho en común: el interés por las culturas indígenas, el deseo de vivir en la selva, el lado europeo y colombiano. En fin, en muchos sentidos éramos el uno para el otro. No esperamos a conocernos mejor y nos lanzamos al matrimonio. Inmediatamente, nos fuimos a Europa para presentarle a mis padres y para visitar a Stephen Hugh-Jones en Cambridge y a Robert Jaulin en París, el director del departamento de Antropología donde estudió Kike.

Al volver a Colombia, nos fuimos derecho a la selva junto con Álvaro Soto, que quería conocer la región y continuar empujando la creación de la Estación Antropológica que yo había propuesto, y mi hermano Patricio, estudiante de último semestre de biología en la Universidad de los Andes. Para mí, esta fue una forma de introducir por primera vez a mis compañeros de viaje, ante todo a Kike, a este entorno de ríos y malocas que se había vuelto el centro de mi mundo desde 1972.

En cuanto al trabajo con Soto, el viaje fue provechoso. Apenas vio la antigua casona del cauchero Oliverio Cabrera que propuse como sede, no dudó más en aplazar el proyecto y prometió hacerlo viable. Además, decidió conseguirle un contrato a Kike en el ICAN para hacer investigaciones arqueológicas y etnográficas además de apoyar, en general, la creación formal de la Estación Antropológica. Hasta encontramos un potencial administrador para la Estación en Luis Ángel. Además de su interés por el trabajo propuesto, él ya tenía conocimiento de las conversaciones que yo sostenía en las malocas y compartíamos el deseo de ver el cambio en la región. En cuanto a Patricio, las chagras le causaron fascinación y decidió quedarse a hacer un estudio al respecto, dando inicio a una vocación que le duraría toda la vida.

Quizás el encuentro más importante de todo el viaje fue la visita que le hicimos a Faustino. En

esa ocasión, nos habló de su preocupación por la explotación de los recursos naturales que hacían los comerciantes, en particular las pieles de jaguar, tigrillo y nutria, así como la captura de la charapa del río Caquetá, que se vendía por centenares en Brasil. Para Faustino, era imperativo mantener la relación tradicional con la selva, con los espíritus de los animales, pues ya había indígenas que no respetaban las normas y hasta parecían blancos. Los argumentos de Faustino dejaron impresionados a todos. Y ahí empezó a nacer en mí la idea de que él, algún día, podría desempeñar un papel clave en la región, volviéndose una autoridad local. Sería, quizás, el primer indígena que accedería a un puesto de ese tipo. Toda una revolución en cuanto a las relaciones de poder en la zona. Por el momento, dada la preocupación ambientalista que manifestaba Faustino, empecé a imaginarlo como guardabosques del Inderena, velando por el cumplimiento de la ley, controlando la sobreexplotación de pieles y charapas.



Kike y Martin navegando por el río Mirití

Aunque el viaje había sido un éxito y una introducción intensa a la selva y al mundo indígena para Kike, lamenté no haber subido con ella a la maloca de Guaraná y no haberle podido mostrar “mi sitio” en la selva, es decir, mi casita de un piso. Así que, en cuanto se presentó la oportunidad, salimos de vuelta hacia la Amazonia.

En esta ocasión, habíamos llegado a La Pedrera en un avión Curtis que traía carga desde Villavicencio y se devolvía repleto de pescado seco congelado. Sabíamos que estábamos corriendo un riesgo, pues los accidentes eran frecuentes. Más de una vez, a un avión de estos se le apagó un motor y tocó botar la carga para reducir el peso y sortear el peligro de un siniestro aéreo. En esas ocasiones, tocaba aterrizar de emergencia en canchas de fútbol de las comunidades. Pero pudo más el deseo de compartir con Kike mi mundo donde Guaraná que el

miedo al riesgo del transporte aéreo.

Sentí una gran alegría cuando entramos al quebradón del Guacayá y divisamos la maloca de mi amigo. Me recibieron como a un hermano, y a Kike, como si fuera de la familia. Aura seguía cuidándome, pero ahora le tocaba velar por los dos. Se encargaba de nuestra comida, del fogón en la casa, de lavar la ropa y otras actividades. Al comienzo, Kike estaba encantada de tanta atención, pero al cabo de cierto tiempo interpretó que Aura se comportaba como si fuera mi mujer y no le gustaba esa situación. Aura tuvo que dejar tanta atención y Kike y yo asumimos las tareas domésticas.

Sin embargo, esto no impidió para nada que Kike fuera a la chagra con Aura y las demás mujeres, y trabajara en antropología con ellas. Kike empezaba a descubrir el mundo femenino, al cual yo nunca había tenido acceso. Cuando le pasé mis apuntes sobre parentesco y le conté quién era hijo de quién, Kike busco corroborar la información con las mujeres. Ellas no pararon de reírse.

—¿Eso le contaron los hombres a Martín? Seguramente está bueno para ellos.

Graduada en Antropología, con maestría en París y con padre, madre y dos hermanos del mismo mundo disciplinar, Kike era mucho más académica que yo. Para mí, los indígenas eran maestros y amigos, no simples informantes, como les gusta decir a los antropólogos en sus salidas de campo. Me interesaba poco tener un marco teórico previo y unas hipótesis de trabajo. En cambio, para Kike, esto era parte sustancial de su práctica investigativa.

Por mi parte, me enfraqué en conversaciones con Guaraná. Primero, hablamos de la importancia de que los indígenas pudieran controlar la sobreexplotación de los recursos naturales, el tema que había discutido ampliamente con Soto y Kike en mi viaje anterior. Existían leyes que prohibían la explotación comercial de los recursos naturales sin el permiso del gobierno, así como la explotación del trabajo de los indígenas o de cualquier persona sin hacer contratos escritos que describieran la labor y el pago. Pero aquí, en la selva, no se cumplían. Los policías más bien apoyaban a los comerciantes que las rompían. Con eso en la mente, le conté a Guaraná que habíamos pensado que se podría nombrar a un indígena de guardabosques. Convertido en autoridad a ojos del Estado, podría hacer respetar esas leyes. Tenía que ser alguien que tuviera la voluntad de enfrentarse a los comerciantes y de aprenderse las leyes.

El problema, ahora, era quién podría asumir esa responsabilidad. Al otro día, Guaraná dijo que había meditado la cuestión. La única persona capaz de asumir ese cargo de guardabosque era Faustino. Yo había pensado lo mismo desde hace tiempo, pero no quería tomar la iniciativa de proponer su nombre, pues consideraba que la decisión tenía que venir de los indígenas y ser totalmente autónoma. Al fin y al cabo, los afectados eran ellos.

Kike intervenía poco en estas discusiones. Aunque le interesaban, las mambeadas eternas la cansaban y prefería ir a conversar con las mujeres.

Otra noche, hablamos con Guaraná de la figura del resguardo. Este tema ya lo habíamos

discutido en varias ocasiones y los chamanes habían dicho que ellos no eran dueños de la tierra sino sus hijos, pero que yo, por ser blanco, podía buscar el papel para proteger la selva. En este sentido, yo era su enviado y ellos “arreglaban el mundo” con su chamanismo para que me fuera bien. Durante todos los años que acompañé el proceso, siempre me apoyé en los tradicionales. Nos poníamos de acuerdo y ellos me “curaban” para que no hubiera contratiempos ni peligros en la misión encomendada. Estas curaciones se basaban en mitos de origen que trataban de personajes que viajaban y se enfrentaban a situaciones de peligro que siempre lograban superar. Por ser mitos de origen, de comienzo del mundo, contenían la energía primordial a la que los chamanes invocaban cuando meditaban, es decir, cuando se conectaban con la dimensión espiritual de nuestra realidad. Al manipular esa energía, le daban fuerza y protección a la persona escogida.

Esa noche, le conté a Guaraná que el Incora ya había dado permiso para que una comisión viniera a hacer un estudio del territorio y a consultar con las comunidades. Claro está, esto solo suponía un espacio delimitado, perfectamente lógico para cualquiera en Bogotá y totalmente insensato para los indígenas en el Amazonas.

—No entiendo, Martin. Se debe proteger todo el camino del pensamiento, de las curaciones, de los espíritus dueños de la naturaleza.

—Le entiendo, Guaraná, y estoy de acuerdo. Pero ese camino viene desde la desembocadura del río Amazonas y sube hasta los chorros de Araracuara y Jirijirimo.

—Así es.

—Eso incluye parte de Brasil y nuestro gobierno no puede decidir por ellos.

—Entonces, al menos desde la Libertad hasta Jirijirimo y Araracuara. Desde ahí también se hacen las curaciones del Yuruparí.

—Vamos a ver qué dice el gobierno.

A los pocos días, nos invitaron a un Baile de Pescado, o Wai Baja, donde el capitán Federico Tanimuka. Guaraná nos explicó que este era un baile de guerra y de paz, que se celebra en épocas de mucha enfermedad. El origen del baile se remonta al mito de Umabari, hijo del incesto entre la Luna —el sol que anda de noche—, y su hermana Marariyawa. Él tomó como mujer una sabaleta, un pez. Pero lo que no sabía es que ella era la amante de la raya, el capitán de los peces. Los amantes continuaron en su idilio hasta que Umabari los descubrió y los mató. Los peces decidieron vengar a su capitán, pero las aves defendieron a Umabari. Estalló la guerra y murieron muchos de ambos bandos. Al año, por fin, hicieron la paz y la celebraron con un baile, el primer Baile de Pescado.

—Es un baile grande, importante para curar el mundo —nos explicó Guaraná.

—¿Es grande porque dura más tiempo o porque hay más gente? —preguntó Kike.

—Ninguna de las dos. Un baile es grande o chico según la época. Ahora, es época de Inefoaka. Hay muchos males y puede haber muertos. Entonces toca avisar a todos los espíritus

dueños de la selva, darles de mambear y devolverles toda la energía, para evitar que se lleven la de la gente.

—¿Y cómo se les avisa a los espíritus? —volvió a preguntar Kike.

—Toca ir en pensamiento hasta Haantike, donde termina el río y nace el sol, y luego subir hasta Araracuara avisando a todos los espíritus. Después toca bajar y subir por el río Apaporis hasta el chorro de La Playa llegando al Jirijirimo. Toma mucho tiempo de pensamiento recorrer todos los sitios por donde pasaron los Imarimákanas, ofreciendo coca a los espíritus y recogiendo la energía de la época que termina para devolverla a sus dueños. En cambio, para un baile no tan grande, como el de Pluma Blanca, Buja Boi Baja, o el de Muñeco, Ofirekoa, el chamán solo les avisa a los espíritus cercanos a la maloca. No tiene tanto trabajo de pensamiento.

En este caso, entonces, fue Federico Tanimuka quien tuvo que hacer el largo viaje en pensamiento para arreglar el aspecto chamanístico en preparación del ritual. Mientras tanto, los invitados a cantar fueron los letuamas. Juntos, realizaron la última parte del ritual por medio del baile, que duró dos días. Habiendo llevado la energía de la época que termina al centro de la maloca, Federico se la entregó al cantor principal. Con su voz y la de los demás cantantes, la subieron en espiral hacia el mundo de arriba, donde están los espíritus dueños de la música, para limpiar el mundo y preparar la llegada de la energía de la época siguiente.

—El canto —comentó Guaraná— debe durar dos días y dos noches. No se puede dejar a la mitad. Sería una burla a los espíritus, y estos, molestos, mandarían enfermedades al cantor y a la gente. Además, tenemos que guardar dieta al terminar. Es muy delicado.

EL COSMOS SEGÚN GUARANÁ

Después de un merecido descanso, trabajamos unos días más en la maloca de Guaraná. A Kike le interesaba, sobre todo, el tema de la estructura social, y a mí, continuar recogiendo mitos. A medida que avanzaba, la cosmogonía tanimuka me intrigaba cada vez más. Desde niño, cuando mi abuelo me regaló un libro sobre los mitos griegos, siempre me ha intrigado cómo nos imaginamos este mundo, de dónde viene, qué hay más allá, quiénes somos y cómo nos relacionamos con todo lo demás. En muchas ocasiones, como una forma de reciprocidad, pero también como una estrategia para entender por contraste, les conté a los compañeros indígenas mitos griegos y temas sobre el origen del mundo. Gracias a eso, pude empezar a entender el universo, tal como lo describía Guaraná, como un panal de abejas con una punta arriba y otra abajo.

Arriba, está Wehea, la energía del cielo, masculina, la esencia del universo, lo que siempre ha sido y siempre será. De ahí nace el orden de todo y ahí moran los cuatro Imarimákanas. Abajo, está Ñamatu, la energía de la Tierra Madre, femenina, esencia de la vida de los mundos. Ahí encontramos también la tierra roja, Ñamatu Huankó, fuente del calor que da vida. Y en el centro,

está el mundo donde vivimos, Ñamatu Boikó, la tierra blanca, bajo el cuidado del Yuruparí, hermano de Ñamatu.

Entre las puntas y el centro encontramos varios mundos, cada uno con forma de tiesto o *budare*. Hacia abajo, están los mundos anteriores que se deshicieron por el egoísmo de sus habitantes que no compartían y vivían en soledad. Estos incluyen la tierra amarilla, que se quemó cuando el Cucarrón la incendió tratando de matar a Wahe, que estaba seduciendo a su hija, y la tierra negra, que terminó cuando el oso perezoso tapó el sol y orinó la tierra hasta inundarla por completo.

Hacia arriba, justo abajo del punto más alto, encontramos el río por donde navegan el Sol y la Luna dándole la vuelta al universo. Debajo de este, se encuentra el mundo de la música, donde están los espíritus de los cantores en forma de maracas, sonajas, plumas, colores y mariposas. Según la leyenda, ahí fue donde los letuamas consiguieron la música para traerla a este mundo.

—¿Y abajo del mundo de la música? —le pregunté a Guaraná—, ¿qué hay ahí?

—El mundo de los gallinazos.



El mito del mundo de los gallinazos

Un día, los gallinazos bajaron a rescatar a una pareja de niños huérfanos, abandonados por su comunidad. Se llevaron a los niños a vivir con ellos en el mundo de las nubes, donde los gallinazos son gente. Durante mucho tiempo, los huérfanos vivieron bien con los gallinazos. La niña creció y se volvió mujer del capitán. El muchacho creció sano y fuerte.

Ahora que habían crecido, los huérfanos quisieron acompañar a los gallinazos, que todos los días se ponían alas y bajaban a este mundo a buscar carroña, que para ellos es carne fresca y pescado. Así que los gallinazos también les pusieron alas a los huérfanos y se lanzaron por el aire.

Volando, llegaron a la comunidad a la que pertenecían originalmente los huérfanos. Había sucedido una guerra y todos habían muerto. Los huérfanos, al reconocer a su gente, le suplicaron al capitán de los gallinazos que los reviviera. Él golpeó la tabla de bamba en la mitad de la maloca y la gente revivió.

Los gallinazos y los huérfanos volvieron a las nubes, pero, con el tiempo, los jóvenes quisieron ir a ver cómo estaba viviendo su antigua familia.

—Vayan —dijo el capitán de los gallinazos—, pero no se dejen ver.

Ellos bajaron y miraron a la gente de lejos, pero se descuidaron y fueron vistos.

—¡Váyanse! —gritaron asustados los familiares—. ¡Ustedes son fantasmas!

—Los muertos son ustedes —contestaron molestos los huérfanos—. Sus enemigos los

mataron, pero gracias a nosotros viven de nuevo.

—¿Nos mataron? ¡Vamos a cobrar venganza! —gritaron.

Se fueron a pelear y no quedó ni uno, todos murieron.

Los huérfanos volvieron donde los gallinazos.



—Debajo del mundo de los gallinazos está el mundo de las Estrellas —continuó Guaraná—. Allí están los Bao-manra, dueños de la energía de la comida cultivada. Su capitán es Kari, al que ustedes llaman Venus.



El mito de Kari y el mundo de las Estrellas

El padre de Kari era dueño de la energía de la comida cultivada, pero su hermano, por envidia, lo mató para robarla y huyó con ella, llevándose además a la madre de Kari. Y así, el pequeño Kari quedó abandonado en la maloca de su padre. Vivía apestando, sucio, y no crecía, así que su tío, el Sol, lo invitó a vivir con él. Pero sus primas lo menospreciaban y Kari, avergonzado, volvió a la maloca abandonada de su papá.

Sin chagra, Kari vivía de comer raíces del monte y pasaba largos ratos sentado al lado del río. Sabía que tenía un abuelo en el fondo del agua que vivía en forma de anaconda, pero le daba miedo ir a buscarlo.

Un día, la anaconda Riaviki salió del río.

—Abuelo, ¿es usted?

—Sí, nietico. Soy su abuelo y vivo en el fondo del río. ¿Usted dónde vive?

—En la maloca de mi papá —dijo Kari.

El abuelo acompañó a Kari a la maloca abandonada. Al ver bien a su nieto y la maloca derruida, le dijo:

—Nietico, ¿por qué es así tan pequeño? Ya tiene la voz gruesa, debería ser un muchacho grande. ¿Dónde están su papá y su mamá? Esta maloca parece abandonada.

—Mi papá murió y mi mamá se fue con mi tío. Me dejaron sin comida.

—Vamos al río, nietico, yo lo voy a arreglar.

En el río, la anaconda metió a Kari en medio de los peces que estaban celebrando su Yuruparí, le dio comida curada y lo sopló. Muchos peces lo mordieron y, al botar la sangre, se limpió de toda la porquería que llevaba por dentro y de la comida sucia que había comido. El

abuelo lo sacó del agua, le pisó los pies y le estiró para arriba los brazos. Con eso Kari comenzó a crecer y a coger fuerza. Al poco tiempo era un joven grande y fuerte.

Kari le contó a su abuelo cómo su padre había muerto a manos de su tío, que se había llevado la energía de la comida cultivada y a su mamá.

—Usted tiene que recuperar esa energía —dijo el abuelo—. Y la tiene que cuidar porque era de su papá. Vamos a mandar a la danta para que vaya donde su mamá y le pida la energía de la comida cultivada.

Caminando por el fondo del río, la danta llegó donde la madre de Kari. Le dijo que su hijo estaba en la maloca y tenía mucha hambre. No tenía qué comer porque ella se había llevado la energía de la comida cultivada.

La madre le entregó un canasto con casabe, tucupí, ñame, piña, coca, de todo un poco. La danta se fue contenta y por el camino se comió todo lo que llevaba. Cuando llegó donde Kari le dijo:

—Su mamá no le mandó nada.

—Mi mamá me tiene que mandar comida —dijo Kari—. De pronto, usted no le pidió como hay que pedir. Mañana tiene que volver y pedirle bien.

Al otro día, volvió la danta donde la mamá de Kari y le dijo:

—Su hijo me mandó otra vez porque la comida no le alcanzó.

La madre llenó dos canastos de comida y se los entregó. La danta se fue contenta y, por el camino, se comió todo otra vez. Al llegar donde Kari, le volvió a decir que su madre no había mandado nada.

—Mañana vamos juntos donde mi mamá y hablo con ella —dijo Kari.

—Usted no puede andar conmigo —dijo la danta—, yo camino por debajo del agua y usted no aguanta sin respirar.

—Yo sí aguanto, mañana usted va a ver.

Al otro día, Kari se convirtió en una garrapata y se pegó a la oreja de la danta.

—Cuando ya no aguante más, la muerdo y usted sube para que yo respire.

La danta aceptó y, al rato de andar debajo del agua, Kari le mordió la oreja, pero la danta no salió. Kari la volvió a morder, pero nada, la danta no salía. La mordió por tercera vez y por fin la danta salió.

—Casi me mata —le reclamó Kari a la danta.

—Por eso le dije que no viniera conmigo. Usted es muy flojo y así no se puede andar. Así llegaron donde la madre. Ella estaba contenta de ver a Kari tan grande y fuerte.

—¿Por qué no me quiso mandar comida? —dijo Kari un poco bravo.

—Pero yo sí le mandé mucha comida con la danta —respondió la madre, preocupada.

La danta no decía nada, miraba para otro lado.

—Hoy le voy a dar dos canastos grandes de comida para que no le falte nada —dijo la madre

y salió rumbo a la chagra.

Aunque Kari era muy joven, ya era un gran chamán porque su abuelo le había pasado toda su sabiduría. Así que, cuando la madre salió hacia la chagra, Kari le echó piojos en la cabeza y una nigua en el pie. Para cuando volvió, no podía más con las molestias y le pidió ayuda a su hijo. Así, Kari sacó el pensamiento de la comida cultivada junto con los piojos, y el pensamiento del almidón de yuca junto con la nigua.

En el camino de vuelta, la danta se comió todo lo que había en los dos canastos, pero, aun así, tenía más hambre. Kari había guardado los pensamientos de la comida en una totuma y para comérselos con pensamiento le metió hojas al estómago para que le dieran ganas de defecar.

Apenas Kari se fue al monte, la danta tomó la totuma y se comió lo que había adentro. Kari se dio cuenta y no dijo nada. Después de todo lo que había comido, a la danta le dio sueño. Kari esperó que estuviera bien dormida y la amarró con un bejuco. Entonces tomó la pintura roja que llevaba en la cara, la pintura de carayurú, la transformó en congas —pequeñas hormigas rojas que pican duro— y se las echó a la danta. La danta se despertó y quiso salir corriendo, pero no pudo. Trató de soltar el bejuco, pero tampoco pudo. Por hacer tanta fuerza y por las picaduras de las hormigas, la danta cayó privada. Entonces Kari le pisó el estómago hasta que botó por el culo la totuma. Kari la cogió y siguió su camino hasta llegar a su maloca. Con la energía de la comida cultivada, revivió todas las chagras y a toda la gente de la maloca de su padre.

Más tarde, la danta se recuperó y se pudo soltar. Cuando llegó cerca de la maloca, pisoteó rabiosa la chagra a ver si la podía acabar, pero se cansó y no pudo. Entretanto, Kari mandó que le guindaran a la danta una hamaca al lado de la puerta de entrada, debajo de los manguarés, los grandes tambores ceremoniales. Al entrar a la maloca, la danta, agotada, se acostó en la hamaca. Cuando ya estaba bien dormida, Kari golpeó con fuerza los manguarés. Los tambores sonaron tan duro que la danta se despertó asustada y salió corriendo al monte.

—¡Váyase a vivir al monte! Usted va a ser cacería para las nuevas generaciones, y será comida que no tendrá dieta —le gritó Kari.

Al poco tiempo, el Sol decidió celebrar un baile grande y quiso invitar a Kari.

—¿Para qué invita a ese apestado? —le dijeron sus hijas—. No sabe cantar ni puede traer coca, no sirve para nada.

El Sol no dijo nada y se fue a donde su sobrino. Kari era un gran chamán y sabía que el Sol venía, así que se puso su camisa de apestado, escondió a su gente y sus chagras.

—Sobrino, voy a hacer un baile y lo vengo a invitar —le dijo el Sol al llegar.

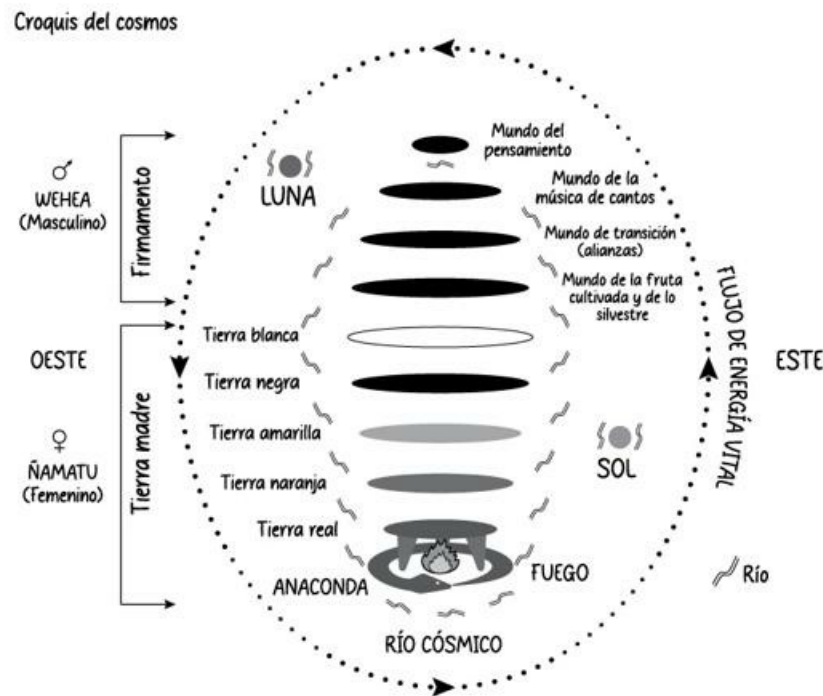
—Bueno, tío. Voy a preparar coca y llego a su maloca para el baile.

Cuando llegó el día, Kari y su gente cogieron coca, llenaron varios tarros bien pisados, se pintaron y se fueron al ritual.

Al llegar, las hijas del Sol lo miraban y querían estar con él, no creían que fuera Kari, pero él

no las volteó a ver. Saludó a su tío, cantó y bailó. Todo el mundo lo miraba maravillado. Al terminar el baile, se llevó a la hija menor del Sol, la que no se había burlado de él cuando era un patojo apestado.

Cuando llegó a su maloca, cogió la energía de la comida cultivada y a su mujer, y se subió a vivir en el mundo de las Estrellas, el mundo de los Bao-manra. Ahora, Kari brilla al anochecer y al amanecer. Todos los años, en tiempo de chicharra, Kari manda a esta tierra la energía de la comida para que la gente pueda cultivar sus chagras.



Cuando Guaraná terminó el relato, le mostré el croquis del cosmos que había dibujado mientras lo escuchaba.

—¿Es algo así? —le pregunté.

—Así lo pueden dibujar ustedes, Martín. Nosotros lo tenemos en pensamiento. Todos los mundos están conectados como en espiral y por ahí suben y bajan en pensamiento los chamanes y el canto. Pero no son niveles separados, a usted le faltó esa parte.



A la semana, decidimos con Kike bajar a visitar el internado. Nos fuimos los dos solos. No contábamos con que, al estar empezando el verano, el quebradón había bajado de caudal y tenía mucha palizada. Nos tocó jalar la canoa con mucha dificultad durante tres horas para llegar al

Mirití. Al fin, logramos llegar a un río de aguas rojizas y transparentes en esa época del año y todavía con buena agua. De ahí en adelante, pasamos seis horas de un viaje tranquilo y bellissimo. Con el cielo despejado y buen sol, la selva se reflejaba en el agua como en un espejo, dando la impresión de estar suspendidos en el aire, entre dos mundos.

Llegamos al atardecer donde Luis Ángel, que nos recibió con su cortesía característica. Kike solo rechazó el mambe. No mambeaba —y nunca lo hizo, como ocurrió después con muchas mujeres antropólogas—, porque en el contexto indígena las mujeres no lo hacen. Además del reencuentro con mi amigo, esta era una gran ocasión. Por primera vez, nos reuníamos como hombres casados: hacía unos meses, Luis Ángel se había casado con una mujer indígena.

Al otro día nos quedamos paseando por los alrededores, con Luis Ángel de motorista porque navegar los raudales cerca del internado requería mayor experiencia de la que yo tenía. Fuimos a ver las piedras donde los indígenas dicen que están las huellas de las nalgas donde se sentaron al comienzo del mundo las primeras mujeres, las Ñamatu. De ahí, subimos hasta el raudal de Tequendama, adentrándonos en la región, ahora deshabitada, que fue el territorio ancestral de los yukunas. Se rumoraba que un grupo aislado, los hurumis, vivía todavía por allá, pero nadie se había atrevido a ir a buscarlos porque tenían reputación de violentos. Más tarde, arrimamos en una playa de arenas blancas y decidimos bañarnos en el río de aguas transparentes. Luis Ángel y yo atravesamos el río a nado. Mientras los hombres nos divertíamos, Kike, muy disciplinada, escribía en su diario de campo.

Al final de la jornada, pasamos a saludar a las monjas en el internado, una visita de cortesía.

—¿Cómo están los niños? —preguntó Kike.

—Contentos de estar aquí y no en sus casas —contestó una monja—, donde viven muy mal.

Al ver la cara de indignación de Kike, me despedí, forzando nuestra retirada.

Al día siguiente, mientras nos despedíamos, Luis Ángel me dijo que aceptaba la propuesta de trabajar en la Estación Antropológica que le había hecho en mi viaje anterior. Le iba peor que nunca en el manejo de la tienda. Ahora que estaba casado con una indígena, ¿cómo no fiarles a los parientes? Peor aún, ¿cómo cobrarles una deuda?

Kike y yo zarpamos hacia donde Faustino. Al llegar, nos encontramos con mi hermano, Patricio, encantado de vernos. Llevaba semanas ahí con su estudio sobre las chagras y nos contó emocionado sus avances. Kike se interesó mucho en el trabajo de Patricio, pues las chagras son el espacio femenino por excelencia, como lo son las malocas para los hombres.

Esa noche continuamos la vieja conversación con Faustino sobre el manejo del medio ambiente. En Bogotá, había hablado con el gerente del Inderena sobre la idea de nombrar a un indígena como autoridad para cuidar la selva y había sugerido a Faustino como un candidato idóneo. Como bien señaló Patricio, el cargo de guardabosques era mucho más eficiente en manos de un indígena que de un profesional de la ciudad, así conociera mucho de biología. Faustino se mostró muy interesado y dispuesto a asumir el puesto si se lo proponían. Ahora, como lo

señalaron él mismo y Kike, quedaba por resolver cómo se articularía el funcionario indígena con los tradicionales, que son los intermediarios ante los espíritus dueños de la selva, y qué sucedería si una persona comenzaba a tener ingresos constantes y altos para el estándar de la región. Después de discutirlo hasta bien entrada la noche, se llegó a la conclusión de que el nombramiento del guardabosques tendría que estar aprobado por las autoridades tradicionales. En cuanto a la cuestión de los ingresos, Faustino propuso usar su sueldo para comprar mercancía básica y entregarla a la gente más necesitada como la población mayor o las mujeres viudas.

Al otro día, dejamos a Patricio con sus chagras y seguimos nuestro viaje hacia la maloca de Pedro Yukuna junto con Faustino. Ahí se habían reunido el capitán Federico y Guaraná, para que habláramos todos juntos de la visita del Incora dentro de unos meses. Era un prospecto prometedor, pero también fuente de inquietudes como cualquier cambio. Gracias a Kike, que podía sentarse en el círculo de las mujeres, pude descubrir el punto de vista femenino sobre la posible creación del resguardo: aunque, por tradición, las mujeres no se sentaban en el círculo de los hombres, estaban enteradas de todo. El cambio que se avecinaba realmente se estaba madurando de forma colectiva.

La gran inquietud en la maloca era saber qué tenían que hacer para preparar la visita del Incora y, sobre todo, cómo funcionaba el proceso administrativo, que, visto desde la cultura indígena, era prácticamente incomprensible, pues, a fin de cuentas, esto se trataba de papeleo y nada tenía que ver con la realidad espiritual que ellos vivían día a día. Explicué —lo mejor que pude— que la comisión del Incora vendría solo a recabar datos y la decisión, de forma absurda, se tomaría cientos de kilómetros más lejos, en Bogotá, y los que tendrían la última palabra probablemente jamás habían puesto los pies en la selva. Por eso mismo, era vital que ellos le explicaran con detenimiento a la comisión, como a quien no sabe nada, cómo se vivía en la selva, cómo funcionaban las chagras, la pesca y la cacería. También habría que explicar las tradiciones, empezando por la necesidad de pedir permiso a los dueños espirituales de las plantas y animales antes de usar cualquier cosa. Más que nada, era importante hacer énfasis en que ellos, al igual que sus abuelos, buscaban cuidar la selva. El resguardo era una forma de hacer esto y de deshacerse de los comerciantes y caucheros, que sobreexplotaban los recursos naturales. Todo esto fue fácil de entender para mis amigos indígenas, y sospecho que hasta les causaba cierto interés poder compartir su sabiduría, como lo habían hecho conmigo. Pero en cuanto a la delimitación geográfica del resguardo, una vez más topé con el mismo problema. No les parecía sensato ni realmente entendible que se protegiera una zona y no otra, dado que el universo y la selva eran un todo.

Tenían razón. Era frustrante saber que el resguardo, por definición, no podría cubrir toda la selva. Pero, por el momento, no teníamos opción. Teníamos que obedecer los rigores incomprensibles de la burocracia y plegarnos a la reticencia de las autoridades, que veían con malos ojos y mucha aprensión la idea de entregar tanto terreno a “unos indios”.

La noche siguiente, continuamos la conversación con el tema que causaba mayor expectativa. La idea de buscar el nombramiento de guardabosques indígena por el Inderena. Faustino tomó la palabra. En vez de decir qué pensaba de la propuesta, prefirió remontarse a relatos de origen sobre los Imarimákana y cómo organizaron este mundo. También habló de Yuruparí y las restricciones que impuso para vivir bien con la naturaleza. Resaltó, también, la importancia de los rituales para mantener el bienestar.

—Así veníamos viviendo bien —puntualizó Faustino—. Pero con la llegada de los blancos ya no se respeta nada. Ellos han traído su dios de otra parte del mundo donde la vida es diferente y ahora dicen que los nuestros, los de la selva, son el diablo. Esto lo enseñan en el internado. Y los comerciantes quieren sacar todo lo que pueden de la selva para hacer plata y gastarla en otra parte, sin importarles la naturaleza ni los indígenas. Los caucheros maltrataron y mataron a nuestros abuelos y ahora sus hijos siguen explotándonos. Por eso necesitamos tener una autoridad que el gobierno respalde para hacernos respetar.

Faustino continuó, contándonos cómo se había enfrentado a los curas porque prohibían los bailes y cómo lo castigaron en la caneca. Era el tipo de abusos que podían darse porque no había autoridades que de verdad protegieran a los indígenas, y ellos, a su vez, carecían totalmente de poder dentro del mundo blanco. Ante ese contexto, era evidente la necesidad de que alguien indígena accediera a una posición de autoridad reconocida por los blancos como el puesto de guardabosque. Antes de que se mencionara, Faustino atajó uno de los problemas que habíamos discutido Kike y yo con él: la persona que fuera nombrada como guardabosque tenía que ser escogida por los capitanes y tradicionales. Su apoyo sería vital porque iba a recibir mucha crítica de los blancos y de los indígenas que estaban de acuerdo con los blancos, por ejemplo, los que estaban en el internado o con los comerciantes. Muchos no iban a ver con buenos ojos que un indígena fuera autoridad de los blancos.

—Les va a dar envidia —concluyó Faustino—. Y los blancos aquí tampoco van a aceptar que nos reconozcan el resguardo, así que tenemos que estar muy de acuerdo y mantenernos unidos.

—¿Y si nombran al guardabosque, le van a pagar? —preguntó alguien.

—Sí —le contesté—, le van a pagar.

—Eso lo hablamos con Martín —dijo Faustino—. Pensamos que la persona que nombren no puede coger esa plata para él. No es para que se vuelva rico. Esa plata tiene que repartirse entre la gente. Yo pienso que una manera es comprar cositas como hamacas, anzuelos, machetes y todo lo necesario que les sirva a los más necesitados, como los mayores y las viudas. No es para los que puedan trabajar.

Faustino remató mencionando que la persona nombrada para ser guardabosques debía estar dispuesta a enfrentarse a los blancos y debía estar convencida de su labor. No podía actuar por codicia, sino por su conciencia de la necesidad de vivir bien con la selva.

La intervención de Faustino duró un par de horas. Nadie se movió de su sitio, nadie

interrumpió. La gente respetaba su palabra.

Cuando terminó, nos fuimos a dormir. Los chamanes necesitaban consultar a los espíritus.

Cuando los chamanes meditan, se concentran y recitan los mitos de origen como un camino para comunicarse con los espíritus creadores, dueños de este mundo. Les presentan la situación enfocándose en diferentes opciones hasta que el espíritu les manda una señal indicando la persona o el camino correctos. Esa señal puede ser un movimiento en el cuerpo o un signo en la naturaleza. El proceso es largo. Antes, todos los chamanes podían ver a los espíritus y preguntar directamente, pero esa capacidad se fue al perder la parafernalia en las guerras. Todavía quedan algunos chamanes que ven directamente, sobre todo aquellos que toman yagé, como los payés del Pirá Paraná. En cambio, los tanimukas, los yukunas y los matapís no pueden usar yagé, porque no se les entregó en el nacimiento de su etnia y le hace daño a su sistema de pensamiento.

Al día siguiente, nos llegó su respuesta.

—La consulta me marcó bien, pero con muchos problemas, con mucho chisme —dijo Andrés, el padre del capitán Pedro—. Si es Faustino, vamos a avanzar. Con cualquier otro no llegamos a nada.

—A mí me avisó igual —dijo Federico—. Pero más adelante Faustino va a tener problemas con su propia gente.

Con las palabras de los chamanes quedó definido que Faustino era la persona indicada para esta responsabilidad y tendría el respaldo de los maloqueros de esta región. Los capitanes zarparon rumbo a sus malocas, Faustino partió a pie y, junto con Kike, nos devolvimos a Bogotá.

Sin saberlo, junto con la comunidad, acabábamos de colocar la primera piedra de un proceso que cambiaría la historia de la Amazonia colombiana y, con el tiempo, se volvería una referencia mundial.

UN SABOR AMARGO DE NO PODER HACER MÁS

A comienzos de 1975, Álvaro Soto estaba convencido de la urgencia de encauzar el trabajo del ICAN hacia una serie de zonas específicas que coincidían con los llamados Territorios Nacionales o cinturones marginales del país. Su estrategia fue construir estaciones de campo, empezando por la de La Pedrera, bajo mi dirección. Después, le seguirían las de Cravo Norte, la Sierra Nevada de Santa Marta y la de Nariño. Este programa fue financiado en gran parte con fondos de la Secretaría de Integración Popular de la Presidencia de la República y reforzó la política indigenista del Estado en asuntos cruciales como el apoyo a la autodeterminación, el acceso a la tierra perdida por la colonización y la protección de los recursos naturales de los pueblos indígenas de Colombia.

Desde la primera de estas estaciones, la idea fue combinar los enfoques de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, priorizando estudios de etnología, antropología social, arqueología, geografía, botánica, etnobotánica, zoología y etnozootología. El primer equipo humano quedó entonces conformado por Kike, el geógrafo Camilo Domínguez, el biólogo Carlos Arturo Mejía, la antropóloga Leonor Herrera, mi hermano Patricio von Hildebrand, cuyo trabajo con las chagras merecía más atención, y Luis Ángel Trujillo como administrador. Paradójicamente, estábamos arrancando una agenda de investigación y emancipación indígena justo en la antigua casa donde, seis décadas atrás, vivió el cauchero Oliverio Cabrera, el más cruel explotador de los indígenas de la región.

Entre 1974 y 1977, la Estación Antropológica dio sus primeros pasos y los frutos fueron más que satisfactorios. Entre muchos otros logros, se produjeron: una completa descripción geográfica del Apaporis y sus afluentes, un estudio antropológico de la cultura yukuna-matapí, una recolección de mitología cabiyarí, un estudio socioeconómico de la colonización de La Pedrera y un análisis de la situación de la tortuga charapa, que sentó las bases para su protección. Patricio continuó sus estudios sobre las chagras, que, a la postre, le permitieron desempeñar un papel protagónico en la constitución de áreas protegidas en la Amazonia colombiana. Elizabeth Reichel-Dolmatoff contribuyó a las primeras investigaciones arqueológicas entre el chorro de Córdoba y La Pedrera, la localización de sitios arqueológicos entre el bajo Apaporis y el Caquetá, y el análisis de petroglifos de la región. También fueron importantes sus contribuciones etnográficas sobre las culturas tanimuka y yukuna, en particular de cosmología, astronomía y economía indígena o “modo de producción maloca”, como la llamó.



Clasificando material arqueológico con Kike.



Isaac Sapoznikow, Kike y François Bourgue.

Más tarde, gracias a esos primeros logros, se sumaron al equipo el etnólogo François Bourgue, Isaac Sapoznikow, un médico de la Universidad Nacional que hacía su rural, y dos investigadores japoneses, Yamamoto-san y Hori-san. Este último, un hombre mayor y tradicional, experto en digitopuntura, siempre me llamó la atención porque, sin hablar ni una palabra de castellano, fuera de “¿por qué?”, se entendía con los indígenas a las mil maravillas. Pese a que solo podían comunicarse por medio de gestos, los indígenas decían siempre “es

igualito a nosotros”. Ante esa relación, me quedaba pensando cómo hubiera sido la Conquista si la hubiesen hecho los asiáticos y no los europeos. ¿Habrían entendido que aquí había grandes civilizaciones muy sofisticadas? ¿Y estas últimas habrían tenido un destino diferente en ese caso?

Quizás el único pequeño revés de esos años fue que Luis Ángel Trujillo apenas duró seis meses como administrador de la Estación. En sus palabras, estar limitado por las responsabilidades de la administración “no era lo suyo”. Lo reemplazó su padre, el “Pote” Trujillo, quien duró en el cargo hasta la desaparición de la Estación en los años ochenta. El hombre llegó a trabajar con nosotros porque había perdido todo cuando la Aduana lo agarró. El “Pote” tenía una debilidad, no resistía la tentación de contrabandear, en especial escopetas brasileñas. Hasta había diseñado una estrategia efectiva para camuflar el contrabando, que consistía en poner un tubo en una caneca de cincuenta galones de gasolina desde la boca hasta el fondo. Luego llenaba el tubo de gasolina y le ponía la tapa, así que al destaparla solo se veía gasolina. Alrededor del tubo, colocaba las escopetas bien apretadas, fijándose en que el peso fuera exactamente el equivalente a cincuenta galones de gasolina, es decir, unos ciento setenta kilos. Durante años, transportó así su contrabando sin problema alguno, hasta que alguien lo delató.

Por mi parte, dediqué mis temporadas en la Estación, es decir, cuando no andaba por los ríos y las comunidades, a conversar sobre cosmovisión y mitos con un viejo chamán llamado Yaiki y su hijo Ignacio. Eran tanimukas, pero habían pasado la mayor parte de su vida entre los yukunas. Antaño, habían sido los guías del francés Yves-Guy Bergès cuando quiso llevar de vuelta a casa a la pareja de arojes, junto con sus dos hijos, que la expedición punitiva por la muerte del cauchero Camilo Gil había llevado a La Pedrera. Antes de salir, Yaiki había conectado con los espíritus para “pensar” cómo les iba a ir y lo había “marcado bien”. Encontrarían la maloca, pero estaría abandonada. Podrían dormir ahí una noche, pero una noche no más. Al día siguiente tenían que volver. Si se quedaban dos noches, no volverían.

Cuando el grupo se adentró en la selva, tuvieron que avanzar con cuidado. Los arojes habían puesto trampas envenenadas, pero por suerte la pareja que venía con ellos las detectaba. Tras varios días, llegaron a la maloca que buscaban y, efectivamente, la encontraron abandonada. Tras pasar la noche ahí, la pareja de arojes les dio a entender que, de ahí en adelante, ellos seguirían solos. Los demás tenían que devolverse. Yves quiso seguir a los arojes e Ignacio y los otros acompañantes, a sabiendas de lo que había “marcado” el chamán, emprendieron camino de vuelta. Al ver que se quedaba solo, Yves los alcanzó corriendo, dejando atrás el misterio de la comunidad indígena aislada. Hoy, más de cincuenta años después, sabemos que ahí siguen. Se han visto las malocas desde el aire, pero nadie ha entrado en contacto con ellos. Solo las Farc y el Ejército, durante sus recorridos del gato y el ratón por la selva hace unos diez años, dicen haberlos visto a lo lejos. A finales de los años noventa, con el ministro de Medio Ambiente Juan

Mayr, logramos crear el Parque Nacional del Puré en la región y declarar intangible el área. La lógica es que ellos saben dónde estamos y no quieren salir. Por lo tanto, no tenemos el derecho de entrar en su casa.

En 1977, mientras Elizabeth concentraba su investigación arqueológica en el Chorro de Córdoba y La Pedrera, realicé con Luis Ángel un largo viaje hasta Araracuara en época de aguas bajas, entre febrero y marzo. El objetivo era registrar los abundantes petroglifos de la zona, imposibles de descubrir en invierno, ya que la mayoría se encuentran en los raudales. Al subir el nivel del agua, simplemente desaparecen. Mis amigos chamanes me habían explicado que esas rocas grabadas eran puertas al mundo subacuático donde viven los seres de ese mundo en malocas. Aunque parezcan animales, son personas como nosotros.

Yo ya me había interesado por los grabados rupestres cuando estudiaba Arqueología en la Universidad de Dublín, en Irlanda. Estas figuras de círculos concéntricos, espirales, triángulos y líneas de puntos se encuentran en numerosos lugares del planeta, y se creía que su dispersión se debía a contactos culturales de hace cinco mil años entre grupos locales y la cultura egipcia. Luego se descubrió que esas figuras eran fosfenos producidos por alucinógenos como el yagé, tal como Reichel-Dolmatoff interpretó el arte de los desanas. Es decir, no se trataba necesariamente de contacto cultural, sino que todos tenían formas de inducir estados alterados de conciencia para entrar en contacto con los espíritus o con los dioses. Al consumir alucinógenos, todos los seres humanos tienden a ver figuras similares, y esas son las que vemos reflejadas en los grabados rupestres.

Fue un viaje extraordinario. Parábamos nuestra canoa en todos los pedregales y apostábamos a ver quién descubría más grabados rupestres, pues había muchísimos. Comenzamos con la idea de resaltarlos con tiza blanca para fotografiarlos, pero caímos en la cuenta de que esto podría distorsionar la realidad por nuestra forma de imaginar los grabados y, por ende, el trazo que realizaríamos. Concluimos entonces que el mejor sistema consistía en limpiar la piedra con cuidado y luego regarla con arena fina, la cual se asentaba en todas las ranuras de los grabados.



Petroglifos

Llegamos a Araracuara en marzo. En esa época hay tantos moscos que los nubarrones que forman sus enjambres llegan a oscurecer el día. Por supuesto, todos pican. Los mismos indígenas salen en esa época con toldillos que les cubren todo el cuerpo. En tiempo de la colonia penal castigaban a los presos amarrándolos desnudos al sol para que los picaran los moscos, y muchos murieron de tantas picaduras. Como era imposible trabajar de día en esas condiciones, salíamos de noche con linternas para completar la investigación. Un miembro del equipo resultó tener una voluntad de acero, o una inusitada resistencia a la comezón, y salía de día, en calzoncillos, a seguir trabajando. Terminó con el cuerpo hecho una mazorca, pero no le importaba. Los indígenas decían que estaba loco.



Más allá del trabajo, mi recuerdo de esa época en la Estación es el de una temporada feliz. Siempre que llegábamos Kike y yo a La Pedrera, Luis Ángel —y, más tarde, el “Pote”— nos recibía con entusiasmo. Antes de la llegada de todos los investigadores, habíamos puesto mucho empeño para arreglar la vieja casa de Oliverio Cabrera y ahora podíamos disfrutarla. Tenía un balcón grande que miraba al río. Dado que había tres cuartos, Kike y yo teníamos siempre el nuestro. Al fondo había un espacio grande que fungía como cocina, donde Kike se amañó mucho junto con Zoila, la esposa de Luis Ángel, preparando la comida. Solo había una letrina dentro de la casa y la ducha daba al exterior. Además, siempre estaba la opción de bañarse más bien en el río. Afuera, teníamos también bodegas donde guardar con seguridad todo lo que requería la

Estación. Ahí también se encontraba el canal aéreo de guadua por el que llegaba el agua del cerro. Aunque no había electricidad, pues eso era lo normal en estos parajes, sí teníamos canoas, motores y combustible. En pocas palabras, teníamos casa. Y no solo eso. Teníamos la fortuna de que, además, sus habitantes eran un equipo unido por el entusiasmo y la dedicación.



Fuera del exitoso programa investigativo de la Estación Antropológica, sin embargo, no me faltaban las preocupaciones. Estaba muy bien que nos dedicáramos a la antropología, la biología, la geografía y la arqueología, todas funciones del ICAN, pero también había que atender demandas urgentes de la gente como la salud, el fortalecimiento cultural, las necesidades económicas y su derecho a la tierra. Para mí, no era concebible investigar, por importante que fuera, mientras que a los indígenas se les negaba la cultura, se invadían sus territorios ancestrales, se les endeudaba y explotaba como esclavos, y se morían por no saber manejar medicamentos básicos. Esto no era responsabilidad directa del ICAN, pero los que estábamos ahí éramos nosotros.

En un viaje anterior con Kike, en abril de 1976, habíamos obtenido fondos del ICAN para traer a una enfermera y organizar un curso intensivo de primeros auxilios de un mes en una maloca. Había sido un éxito. Seis indígenas de diferentes regiones de la Amazonia habían participado y se convirtieron en promotores en salud, un oficio que mantuvieron toda su vida. Unos meses más tarde, invitamos a una oftalmóloga que hizo estudios de visión entre los indígenas y quedó sorprendida de su capacidad visual, muy superior a la de la gente de ciudad. Los anteojos que trajo ayudaron mucho a los viejos.

Fue así como, a finales de ese año, en cuanto tuve la fortuna de conocer a Isaac Sapoznikow, al que solo le faltaba el año rural para graduarse de médico, de inmediato le ofrecí formar parte del equipo de la Estación. Yo había hablado con el secretario de Salud de la Comisaría del Amazonas en Leticia sobre la necesidad de abrir un puesto de salud en La Pedrera, pero él ya tenía su presupuesto programado con prioridades en Tarapacá y Puerto Nariño. Solamente dentro de dos años era posible hacer viable la idea. Así que, al aparecer Isaac, una gran persona, amable, con mucho sentido del humor y una gran dedicación, decidí no perder la oportunidad. Logramos que el ICAN lo contratara y recorrimos muchos consultorios recolectando muestras médicas y solicitando donaciones que completaran el presupuesto modesto del instituto. Gracias al bote de la Estación, Isaac logró así empezar a atender el área cercana a La Pedrera y montamos un programa de atención en salud a las comunidades. Recuerdo las veces que salimos al río a la medianoche para atender a un enfermo, en medio de una tempestad. Él iba adelante con una linterna y yo atrás en el motor sin poder ver casi nada. En verdad, estábamos arriesgando

nuestras vidas, además del bote y el motor. Pero éramos jóvenes arrojados y sentíamos que era nuestra misión.

Sin embargo, al cabo de unos meses Isaac me dijo descorazonado:

—Puedo atender a los enfermos solo si se enferman justo cuando paso por la comunidad. Si la enfermedad llega en otro momento, o si se trata de pacientes con males crónicos, no puedo hacer nada. No puedo dejar medicamentos porque no los saben administrar y se corre el peligro de que se los den a otros cuando se enferman, sin saber qué están haciendo. Así, solo les puedo dejar aspirinas. Sin un centro de salud en La Pedrera donde podamos evacuar a los pacientes graves, esto no va a funcionar.

Por suerte, el secretario de Salud, preocupado por que el Instituto Colombiano de Antropología e Historia estuviera atendiendo a las comunidades, excediendo sus competencias, hizo un esfuerzo y decidió abrir el Centro de Salud en La Pedrera. Prácticamente de inmediato contrató a Isaac Sapoznikow. Su labor empezó con una penosa travesía de diez días entre Leticia y La Pedrera en un remolcador de poco calado de la Armada Nacional. Cuando atracaron, finalmente, en el Apostadero Naval cercano al pueblo, Isaac descargó triunfante una tonelada de equipo médico y medicamentos. Rápidamente, se integró a la vida cotidiana del pueblo, brindando servicios diarios de consulta y tratamiento médico. Siempre que me lo encontraba estaba embebido, tomando notas compulsivamente, documentando las características de morbilidad de La Pedrera. Varias semanas después, cansado de las limitaciones y rutinas en el puesto de salud, volvió a hacer viajes por los ríos Caquetá, Mirití y Apaporis.

Fue así como un día aparecieron en la estación su inconfundible barba larga hirsuta y su pelo ensortijado. Isaac me miró a través de sus gruesos anteojos de aumento y se tiró en una hamaca del balcón. Parecía agotado más allá de lo físico. Un cansancio que ya era del orden de lo espiritual. Pronto iba a terminar su año de rural y le preocupaba lo que sucedería después, pues las necesidades de salud en la zona eran enormes.

—En mis viajes creo que no he visto un solo niño en perfecta salud. Sospecho que la mortalidad infantil es altísima, pero no puedo saberlo a ciencia cierta. No se imagina el recelo que tienen las mujeres para contarles a los blancos como yo sobre abortos o pérdidas durante el parto. He visto niños afectados de parasitismo intestinal, diarrea frecuente, enfermedades respiratorias, infecciones y parasitismo de la piel. Tengo reportes de desnutrición infantil y ni qué decir de la cantidad de familias expuestas a la tuberculosis pulmonar. Me queda un sabor amargo de no poder hacer más. A menudo, los medicamentos no alcanzan y, entonces, solo me queda la compasión.

Isaac cargaba siempre con el recuerdo de un caso en particular, que le parecía sintomático de su experiencia y los problemas que enfrentaba día a día. Años más tarde, lo narró en sus memorias y, sin duda, sus propias palabras son el recuento más acertado. A fin de cuentas, la experiencia fue suya. Sin embargo, me permito retomar aquí su vivencia, en los términos que él

me la contó, porque me parece representativa de su carácter, sus esfuerzos y los muchos retos que enfrentó en aquella época.

Un buen día, llamaron a Isaac para atender a una jovencita en una maloca. Al llegar, la encontró pálida y consumida, con una anciana en cuclillas frente a ella, abanicándola suavemente. Le explicaron que se llamaba Victoria y, de inmediato, Isaac preguntó qué le sucedía. Los hombres no dijeron nada y se salieron. Solo se quedaron unas pocas mujeres y una de ellas habló en makuna. Otra le tradujo a Isaac:

—Abortó hace siete días y sangró mucho. Se queja porque le duele mucho y tiene fiebre.

En cuanto Isaac se acercó a examinarla, las mujeres empezaron a discutir. Probablemente, cuestionando la presencia del médico blanco. Sin embargo, la opinión de las jóvenes pareció prevalecer y dejar trabajar a Isaac.

Por la fiebre, supuso que algunos tejidos habían quedado retenidos durante el aborto y eso había provocado una infección. En cuanto empezó a palparle el abdomen, la jovencita reaccionó de inmediato. Isaac le aplicó un antibiótico intramuscular y, como pudo, explicó que pensaba hacerle un raspado uterino. Las mujeres no parecían muy seguras. Isaac se había tenido que explicar con gestos y eso parecía haber creado más incertidumbre. Tratando de calmarlas, Isaac actuó con determinación, ordenó que hirvieran agua y fue a su canoa a buscar el material médico. En realidad, estaba más nervioso que nadie.

Aunque había practicado algunos raspados uterinos en hospitales de Bogotá, las condiciones de la maloca eran muy malas. No había un entorno higiénico adecuado, especialistas para supervisarlos, ni anestesia para la paciente. Pero lo que tampoco había era tiempo que perder.

Con el material de la canoa, Isaac volvió junto a Victoria. Le advirtió que iba a ser doloroso, pues solo le quedaba una ampollita de morfina. Isaac cerró los ojos y repasó el procedimiento. Nadie decía nada. Isaac cayó en la cuenta de que, a ojos de las mujeres, estaba “brujeando con pensamiento” y decidió tomarlo como una buena señal. De algún modo, había tendido un puente entre sus conocimientos venidos del mundo blanco y el entendimiento indígena propio del universo del que venía su paciente.

Sin más, Isaac empezó el procedimiento. Mientras se ponía los guantes quirúrgicos, dos mujeres le ayudaron a elevar las caderas de la joven. Cuando una de ellas le puso una hamaca doblada y una toalla corriente de baño debajo de ella, un exudado purulento salió de su vagina. Una anciana exclamó varias veces una frase que le tuvieron que traducir a Isaac: “¡Ya está podrida por dentro!”. Era una expresión fatalista, casi una condena. Isaac no dijo nada. Continuó con el proceso.

Cuidadosamente, raspó las paredes del útero. A veces, Victoria se sacudía por el dolor, ya que una sola ampollita de morfina no era suficiente, pero no había más. Dos mujeres tuvieron que detenerle los muslos, mientras una tercera le susurraba y le acariciaba el cabello. Cuando terminó la operación, cargaron con delicadeza a Victoria y la recostaron en una hamaca. Isaac les explicó

a las mujeres que él iba a pasar la noche ahí para cuidarla y que, durante los días siguientes, tendrían que administrarle antibiótico cuatro veces al día.

Isaac no durmió esa noche. Era imposible saber si la intervención había resultado o si, por accidente, había perforado las paredes inflamadas del útero. Llovió sin parar e Isaac pasó las horas revisando a Victoria. La joven ardía de fiebre. El médico solo pudo darle un comprimido y frotarla con agua fresca. Victoria abrió los ojos y su mirada expresaba únicamente una profunda resignación.

Largas horas después, la fiebre empezó a ceder. Victoria volvió a abrir los ojos, pero esta vez su mirada expresaba agradecimiento. Al menos eso, pensó Isaac, porque después de mirarlo apoyó delicadamente su antebrazo sobre el suyo. Así, poco antes del amanecer, Isaac por fin se quedó dormido.

Cuando despertó, se dio cuenta de que en algún momento se había desplazado a su hamaca o, quizás, alguien lo había llevado. En cuanto trató de acercarse a Victoria, una mujer se interpuso diciendo que la joven estaba bien y dormía. Era una manera discreta de decirle que su trabajo ya había terminado y ahora ellas tenían el control. Solo le permitieron revisarla una vez más, después del desayuno. No tenía fiebre, ni dolor en el abdomen. Al retirar la toalla que cubría su pelvis, solo encontró unas gotas de exudado purulento.

Con el corazón ligero por la mejoría de su paciente, Isaac se dirigió a su canoa. A punto de abordar, se dio cuenta de que no les había entregado a las mujeres los antibióticos que Victoria necesitaría para su recuperación y que solo le quedaba una dosis. Ella iba a necesitar cuatro al día. No había una farmacia en kilómetros a la redonda. Así que Isaac no tuvo más opción que dejar esa dosis y retirarse. Después de la noche en vela, el esfuerzo y el valor de su paciente, ahora no podía estar seguro de que una infección, producto de la intervención misma que buscaba salvarle la vida, no se la llevara a la tumba.

Ese era el tipo de decisiones amargas, de falta de certezas y de frustraciones que Isaac enfrentó día a día durante esa época. Pese a esto, nunca bajó los brazos, nunca hizo a un lado a un paciente, nunca se rindió. A sabiendas de que era un hombre solo ante la selva, con material, medicamentos y fondos insuficientes, aun así, todos los días se subía a la canoa o abría el consultorio.

En 1977, Isaac terminó su año de medicina rural y volvió a Bogotá a hacer una especialidad. Hasta el sol de hoy, todos los que lo conocieron en el río Mirití guardan el recuerdo de un gran médico, siempre dispuesto a atender a quien fuera, en donde fuera, a cualquier hora y cualquier día de la semana.

EL NOMBRE DE SU HIJO ES AHORA WAYUFINA

En medio de esa época de correrías en la selva, Kike y yo tuvimos que volver a Bogotá intempestivamente en una ocasión. Por suerte, era por la mejor de las razones. En 1975 nació nuestro primer hijo, Antonio. A los pocos meses, los tres volvimos a casa, lo cual, en esos años, quería decir la estación antropológica de La Pedrera, en plena Amazonia. Al poco tiempo de nacer, Antonio ya era conocido en varias malocas de los ríos Mirití y Guacayá, y las mujeres, sobre todo, se fascinaban con aquel bebé rubio.

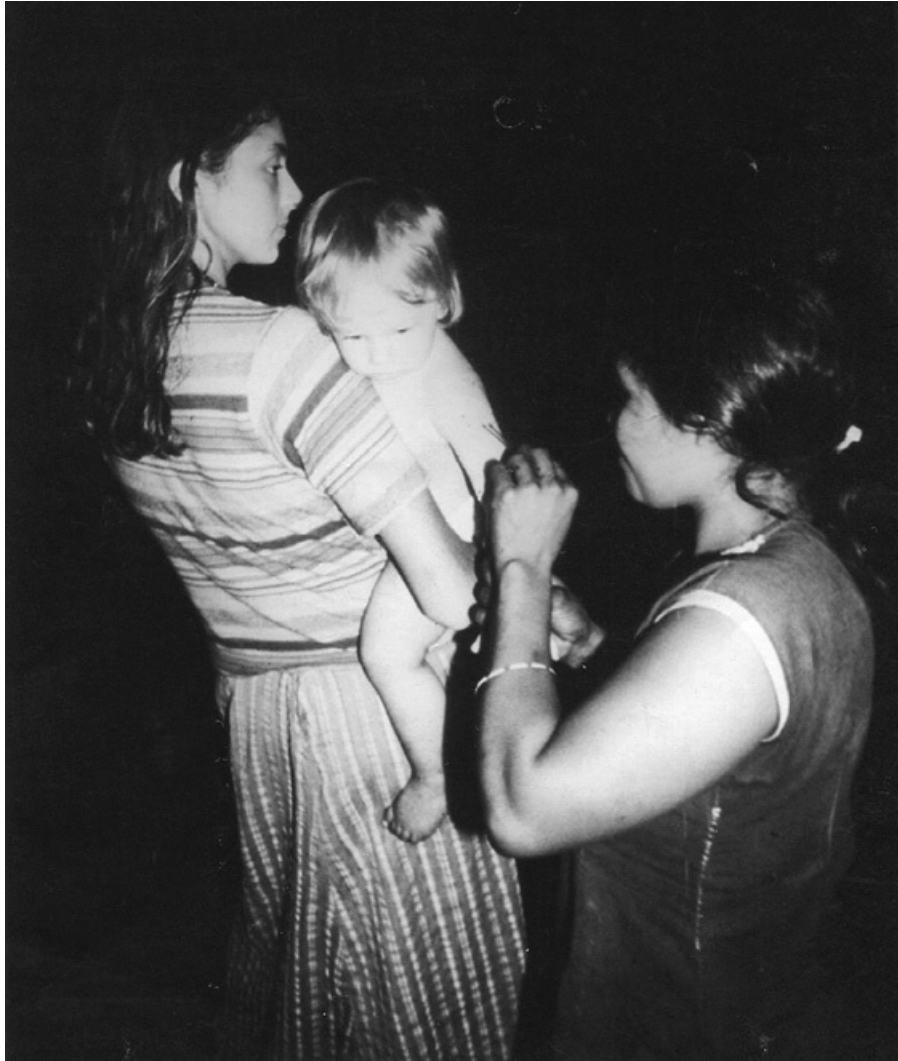
Al año, después de consultar con el chamán Andrés Yukuna, decidimos bautizarlo como es costumbre entre los indígenas, es decir, presentarlo a los espíritus de la selva. El maloquero Pedro Yukuna, hijo de Andrés, aceptó ser su padrino. Guaraná nos ayudó a buscar nombres de personajes de la historia tanimuka y terminé por escoger —y nadie me pudo hacer cambiar de parecer— el de Wayufina. En verdad, fue un tanto pretencioso ponerle a mi hijo el nombre de un gran héroe como ese, pero el personaje me fascinaba. Además, como me explicaron mis amigos tanimukas, no había ningún problema con el nombre. Solo estaba prohibido usar los de los espíritus, como Umabari, Neefuré o Kari.

El día indicado, en que también iban a bautizar a otros cuatro niños, llegamos con Kike y Antonio a la maloca del capitán Pedro. Por indicación suya, nos instalamos a mano izquierda, como si fuéramos de la casa. Esto era bastante excepcional y aún más sorprendente al ver que las familias de los otros niños que serían bautizados guindaban a mano derecha. Supuse que quizás nuestro puesto nos había tocado porque Antonio era ahijado del maloquero.

A las cuatro de la tarde, el chamán Andrés se puso su collar de dientes de jaguar y su corona de plumas de gavilán. Este objeto tiene gran poder simbólico, pues enlaza al chamán con dos grandes figuras: por un lado, el gavilán, rey del aire y poseedor de un gran poder chamánico; por el otro, el jaguar, Yai o Yaiki, rey de la selva. Cabe notar que el chamán mismo es considerado uno de esos felinos. Además, el collar también conecta al chamán con sus ancestros, ya que cada chamán guarda su poder en los colmillos de su collar, y así se transmite de generación en generación.

Así ataviado, el chamán Andrés empieza el ritual bautismal de Antonio indicándonos que lo pintemos con *ihi we-ea*, otra pintura ritual que también ofrece una protección como el carayuru. Al contacto con la piel morena, este líquido transparente se vuelve morado, pero en el caso de Antonio, por su tez, se volvió azul. El *ihi we-ea* permanecería en la piel de mi hijo un par de semanas, volviéndolo invisible para los espíritus que le quisieran hacer mal. Además de eso, Andrés nos pidió meterle en la boca al bebé un puño de tierra de comején curada, una protección

adicional.



Ritual de sal de monte (bautizo indígena) de Antonio.

Al atardecer, el chamán Andrés sopló humo de tabaco en las espaldas de los niños que iba a bautizar y, después, se sentó en su banquito al fondo de la maloca, protegido de la vista de todos por un biombo. Es el momento del ritual en el que el espíritu del chamán, transformado en jaguar, gavián o anaconda, debía viajar al origen del mundo y regresar invocando a los espíritus mayores en los sitios sagrados del recorrido. Su pensamiento echó a andar, dejando su cuerpo vacío. Si por alguna razón “despiertan” al chamán durante el viaje, podría incluso morir.

Así, Andrés partió por el camino del pensamiento, ofreciendo coca y tabaco a los espíritus guardianes de la selva y presentándoles el espíritu de cada niño, quienes se comprometían a seguir haciendo las ofrendas requeridas una vez que sus padres murieran. En el caso de los indígenas, la presentación más importante es ante el Jaguar, y para Antonio, ante el Dios blanco.

Más tarde, a los siete años, más o menos, los niños reciben un segundo refuerzo de la protección. En el caso de los varones, al mirar Yuruparí, el momento en el que se les enseña a andar y cazar en el monte.

Además de solicitar protección, durante el bautismo el chamán saca la energía pensante o *fufaka* de cada niño para presentarla ante el Jaguar, el Gavilán y el Kurupira, los espíritus ancestrales de los tanimukas, y pregunta qué especialidad tendrá cada criatura. En el caso de los niños, por ejemplo, podrían ser chamán, maloquero o cantor. Las niñas, chagreras, maloqueras, especialistas en rallar yuca, o muchas opciones más. Cabía también la posibilidad de que a algún niño hubiese que dejarlo libre para que él mismo encontrara más adelante su vocación. Pero en el caso de Antonio, Kike y yo nos preguntábamos qué podrían decir los espíritus. Era imposible saberlo hasta que terminaran las dos horas del proceso en el que Andrés murmuraba una letanía —recitando a los espíritus las distintas vocaciones que podrían tener los niños— y aguardaba a que los espíritus le respondieran enviando una señal a su cuerpo.

Finalmente, el chamán se levantó y se dirigió al centro de la maloca con su makana o bastón de mando. Su pensamiento había terminado el recorrido. Un hijo de Andrés, aprendiz de chamán, se paró frente a él y escuchó atento su relato del viaje. Después, las madres fueron llamadas al centro de la maloca con sus bebés en brazos. El chamán sopló humo sobre cada criatura para proteger su pensamiento recién reintegrado, porque después de que los animales lo vieron durante su recorrido espiritual se lo podrían quitar. El niño pequeño es muy vulnerable porque está en el tránsito de integrar su espíritu con su cuerpo, en un proceso de identidad consigo mismo y con su comunidad o familia. A medida que crece escuchando las historias o los mitos tradicionales, siguiendo la dieta específica para su especialidad, y pensando en el banquito donde el chamán asentó el espíritu, el niño va adquiriendo más identidad y más protección.

Después de recibir la protección con el humo, los niños pasaron, uno a uno, en brazos de sus padres, para escuchar lo que Andrés tenía que decirles.

—El nombre de su hijo es ahora Wayufina —nos dijo—. Tiene el mismo nombre de quien fuera un gran chamán y guerrero.

—¿Quiere decir que va a ser chamán? —pregunté con cierta ingenuidad.

—No. Va a ser un buen estudioso del pensamiento blanco. No se va a enfermar en la selva, pero en la ciudad correrá peligro cuando cumpla cinco años.

Una vez que todas las familias tuvieron noticia del porvenir de sus hijos, cada padrino alzó a su ahijado delante del chamán, y este les pintó varias líneas encima de las cejas y a los lados de la boca con pintura roja de achiote, además de ponerles en los labios sal de monte y tierra de comején. Luego, los padrinos pararon a los bebés, les pisaron suavemente los pies y les estiraron los brazos para que crecieran altos, antes de sentarlos en sus hombros y bailar con ellos alrededor del centro de la maloca, el pecho del jaguar Yaifotsirimaki. Finalmente, las madres le entregaron al chamán unas gotas de su leche para que él la soplara con el espíritu de Ñamatu, y, con eso,

concluyó el bautizo.



Antonio con niños bailadores de Muñeco, Puerto Guayabo, río Mirití (1977).

Kike y yo nos sentimos orgullosos de que Wayufina, nuestro pequeño Antonio, no llorara en ningún momento.

Terminado el bautismo, aproveché para acercarme a Andrés para agradecerle y salir de algunas dudas.

—Después de este ritual, ¿es necesario que Kike y yo también guardemos dieta? —le dije.

—El que no ha sido bautizado no tiene por qué guardar dieta. Los espíritus no lo ven, no es parte de la comunidad. Pero con usted es distinto, Martín.

—¿Cómo así distinto?

—Aunque no esté bautizado a nuestra manera, ha participado en nuestros rituales y, en especial, el del Yuruparí. Los espíritus lo distinguen y, por eso, tiene que respetar las

restricciones tradicionales de los indígenas.

ENTONCES, ¿LOS INDÍGENAS SON DUEÑOS?

Creo que le debo a mi terquedad bastantes cosas en la vida. Ciertamente, el lanzamiento del proyecto de las tiendas manejadas por los capitanes fue una de ellas. Desde que esta idea había surgido en una noche mambeando con mis amigos del Amazonas, no había dejado de insistirle al respecto a Álvaro Soto, entonces director del ICAN, pese a su negativa inicial. Fue así que, un buen día, cansado de mí, me recomendó hablar con Cecilia Iregui de Holguín, la directora de la Secretaría de Acción Popular de la Presidencia de la República. Gracias a ella, conseguí un millón de pesos.

Con esa plata, me fui de inmediato a San Victorino a comprar todo lo básico para las tiendas del Mirití. Fue bastante ingenuo de mi parte porque ese sector de la ciudad era entonces peligroso y yo, con mi cara de gringo, andaba por ahí comparando precios y averiguando cantidades sin precaución alguna. Quizás no me asustaba porque me había criado en los años cincuenta en el barrio Las Aguas, en la Pola, jugando en la calle con los gamines. En esa época el sector donde inició la Universidad de los Andes todavía se conocía como “el barrio de la puñalada”.

En uno de los almacenes, el dueño me invitó a almorzar. Acepté creyendo que cruzaríamos la calle al restaurante popular de enfrente. Efectivamente, la cruzamos, pero fue para montarnos en un carro de lujo. Nos dirigimos a los barrios de invasión que entonces crecían en el sur de Bogotá y, contra toda expectativa, terminamos en un restaurante de apariencia elegante. Cinco personajes, claramente acostumbrados a operar al borde de la ley y evidentemente amigos de mi anfitrión, nos esperaban en una mesa.

—Pida lo que quiera —me dijo el que me había invitado.

Aunque todos me miraban con curiosidad y era el centro de atención con mis cuentos de la selva, nunca supe por qué estaba allí. Después del almuerzo volvimos a San Victorino y seguí mi periplo por las tiendas.

Así, llegué a La Pedrera con suministros para las dos tiendas. Sin perder tiempo, subí por el río Mirití y llegué a la maloca de Pedro, que había bautizado a mi hijo. Después de la pequeña ceremonia de saludo en la que uno entra, se para a la derecha y todos los habitantes de la maloca pasan en fila saludando, primero los hombres, luego las mujeres y los niños, y por último, los más viejos, vinieron el casabe con tucupí, la mambeada y el cigarrillo. Entonces empezó la conversación de fondo sobre la organización de la tienda.

La gente estaba consciente de que a veces se habla muy bonito en el mambeadero, pero no sucede nada. En esta ocasión, sacamos la mercancía y la pusimos en orden en el piso de la

maloca. Todo el mundo comentaba con entusiasmo. Me fijé especialmente en Wasai, un viejo simpático que había escuchado las conversaciones que tuvimos en el Guacayá cuando se debatió el proyecto de las tiendas. Él decía que todo eso era mentira, que los antropólogos lo que querían era que los indígenas se quedaran en guayuco para ellos tomar fotos, escribir cuentos, y con eso ganar plata en su país. Pedro lo vio mirando las cosas y le dijo:

—Y qué, Wasai, ¿mirando puro guayuco?

Wasai se rio y no dijo nada.

Por la noche nos sentamos en círculo a mambear y se repitieron los puntos clave de la gran discusión en el Guacayá. Se explicó cómo se iba a cambiar caucho por mercancía, que luego se podía vender a la lancha brasileña. Se insistió en que la tienda quedaba bajo la responsabilidad del maloquero, pero que era necesaria la administración de un joven que supiera de números. Todos estuvieron de acuerdo en que no se podía fiar y que todos los precios serían similares a los de La Pedrera. Aunque se repitió todo y se trató de explicar lo mejor posible, creo que la mayoría de la gente no entendió gran cosa. Todo eso era magia de los blancos y lo importante para ellos es que hubiera mercancía.

Al otro día, caímos en la cuenta de que faltaba algo fundamental para que todo el proyecto funcionara. Si se iba a negociar con caucho, se necesitaban rasguetas, cubetas y ácido para coagular el látex y, sobre todo, laminadores. Todo esto existía en el campamento del finado Jácome Cabrera. Nadie de su familia había recogido lo que había quedado en el campamento, pues en ese momento la atención estaba puesta en la cacería de pieles en el río Puré. El hijo de Jácome, un joven de unos dieciocho años sin ninguna experiencia en la selva, dio permiso para utilizar el campamento, siempre y cuando le dieran una parte del caucho. Así comenzó el negocio.

Unos días más tarde, se repitió el proceso en el Guacayá donde Guaraná. Volvimos a repasar las conversaciones y, aunque no entendieron todo a cabalidad, estuvieron de acuerdo en poner la tienda y que la manejara Guaraná. Todos lo apreciaban y lo respetaban. Además, tenía un poco más de conocimiento que el capitán sobre el tema, ya que había administrado el campamento de don Jácome Cabrera. Ellos también podrían utilizar el equipo del campamento cauchero. A fin de cuentas, todos en Puerto Guayabo y en el Guacayá tenían allí sus estradas, sus caminos para recolectar el látex.

Aunque había percibido correctamente que la mayoría de los indígenas no entendía del todo el sentido del negocio, no me había percatado de que yo tampoco había entendido su visión, empezando por las bases de su sistema económico.

El maloquero es el responsable del grupo de la maloca, es decir, el administrador o coordinador. Su autoridad depende del ejemplo y la orientación que dé. No se puede imponer, debe aconsejar. Opera como un director de orquesta para la maloca y su economía, siempre con la función de mantener el bienestar general. A su vez, el maloquero actúa bajo la orientación del

chamán, quien tiene la última palabra porque se comunica con los espíritus, los dueños de este mundo. Por su parte, la maloquera organiza a las demás mujeres para cultivar en las chagras. Aunque cada mujer tiene su propio cultivo, en los momentos de ritual o trabajo colectivo es la maloquera quien coordina la siembra, el deshierbe y la preparación de la comida común. Una maloca sin una buena maloquera no funciona y, por lo tanto, no marchan los rituales. Y, sin rituales, no funciona la comunidad, ni su relación con los espíritus y el entorno.

Las familias nucleares, compuestas por padre, madre e hijos, tienen cada una su espacio en el círculo de la cerca de la maloca, su fogón, su comida propia, sus hamacas y sus pertenencias. Todas están ligadas por relaciones de parentesco con el maloquero. Los hijos crecen con sus padres hasta que llegan a la pubertad. Los jóvenes dejan el espacio familiar y colocan su hamaca hacia el centro de la maloca. Ahora el maloquero y la maloquera se ocupan de darles de comer. En retribución, los jóvenes cazan, pescan, tejen canastos, preparan mambe y le entregan todo al maloquero. El maloquero redistribuye lo que recibe, según la necesidad de cada familia, por ejemplo, cuando a alguien le fue mal de cacería ese día o cuando está mal de salud. Y, cuando no hay necesidades, hace comidas colectivas. A su vez, las familias colaboran en los trabajos comunitarios como reparar la maloca, arreglar caminos o tumbar chagras. Todo este entramado social y familiar se funda en el intercambio y la reciprocidad. El peor defecto es “mezquinar”: no dar, no recibir, no compartir, negar las relaciones con los demás. En ese sentido, haber puesto las tiendas bajo la responsabilidad de los maloqueros fue un despropósito. No fiar es imposible.

Después de instalar las tiendas, me quedé unas semanas más donde Guaraná aprendiendo sobre mitos y cosmología. No se me ocurrió preguntar sobre su sistema económico. Me faltaba mucha formación antropológica, pero poco a poco la adquirí, no tanto como un académico sino como un compañero de la comunidad que recibía clases en el mambeadero.

Las tiendas nunca cubrieron todas las necesidades de la gente, pero sí desempeñaron un papel importante en el proceso de autonomía de las comunidades: sintieron que podían construir otras vías para relacionarse con el mundo de los blancos. Esto se sostuvo hasta el comienzo de los años ochenta y el *boom* del tráfico de cocaína, que permitió comprar mercancía a los comerciantes pagando con hojas de coca. Con todo, las tiendas cumplieron el propósito, que era independizarse del comerciante y de la misión, así haya sido parcialmente. Aún más importante que aquello, con esta pequeña victoria no solo mi terquedad personal se había visto validada. Todos habíamos visto, con este avance, que sí era posible cambiar las cosas y que sí valían la pena todos nuestros esfuerzos, por más que se nos dijera una y otra vez que de nada servirían.

Buena falta nos haría esta revelación porque cambios aún más grandes se nos venían encima. Al poco de instaladas las tiendas, tuve que zarpar río abajo cuanto antes. La comisión del Incora, liderada por Antonio Faccini, antropólogo, y Danelly Rubiano, abogada, estaba llegando para hacer el estudio del resguardo del río Mirití. El sueño imposible que tuve cuando conocí a Roque Roldán en mi segundo viaje a la selva, en 1973, se estaba haciendo realidad.

En La Pedrera, encontré efectivamente al equipo del Incora y descubrí que Faccini ya venía con ciertas instrucciones. Su objetivo era reconocer un territorio lo suficientemente amplio para las necesidades de pervivencia de los indígenas según sus usos y costumbres, es decir, cultivos, cacería, pesca, recolección de frutas y materiales necesarios para su vida cotidiana. En esa época aún no se tenían en cuenta los lugares sagrados ni los caminos del pensamiento de la curación chamanística. Basados en esos criterios, y de acuerdo con la ubicación de las comunidades, llegamos a la conclusión de que los límites del futuro resguardo debían ser las bocas del río Mirití, subiendo por la división de aguas entre los ríos Mirití y Apaporis hasta el cerro de los “hombres chiquitos”, cruzando hacia el sur por el quebradón del Sol, bajando al río Caquetá por la margen derecha hasta cerrar el polígono en las bocas del río Mirití. Con esa propuesta en la mente iniciamos la visita del territorio.

Yo había acordado con míster Donald que nos hiciera un sobrevuelo por el área proyectada. Míster Donald y su compañero míster Bush eran dos misioneros americanos, cristianos bautistas, que habían llegado al pueblo un par de años atrás y tenían un pequeño hidroavión. Eran dos hombres grandes, fornidos, duchos en artes marciales, tocaban el acordeón y cantaban canciones góspel; gente amable, aparentemente ingenua, con la misión de llevar la palabra de Cristo hasta el último rincón del mundo. En La Pedrera les colaboraban a los comerciantes sacando las pieles de las tigrilladas del río Puré. Esto no era cualquier cosa, ya que tocaba acuatizar y sobre todo despegar en la mitad de la selva en ríos no muy grandes. Pero míster Donald era muy lanzado.

Comenzamos el sobrevuelo con míster Donald de piloto, yo de copiloto, y, en la parte de atrás, los funcionarios del Incora. Llevábamos unos veinte minutos volando bajito a lo largo del río Caquetá, tomando fotos, cuando me dio por mirar a míster Donald y vi las gotas de sudor que caían de la punta de su nariz. No me parecía que hiciera calor en el avión, así que le pregunté en inglés si se sentía bien.

—Yo sí, pero el avión no —me contestó nervioso—. La entrada de combustible en el motor está marcando cero.

—¿Y ahora qué hacemos? —le pregunté, tratando de mantener la calma.

Hacía poco, míster Donald se había estrellado en la selva volviendo con una carga de Leticia. Se cayó porque solo dejó la gasolina suficiente para llegar y así poder echar más carga. Pero tuvo un viento en contra y cuando ya divisaba La Pedrera se vino al suelo. No le pasó nada a él, pero el avión quedó en muy mal estado. Afortunadamente, con la brújula pudo llegar a La Pedrera después de cuatro horas de caminar en plena selva. A los pocos días, los soldados del batallón de La Pedrera rescataron lo que quedaba del avión. Los dos misioneros trajeron repuestos de Estados Unidos y reconstruyeron el avión, esta vez con ruedas en vez de flotadores. Por lo tanto, no podíamos acuatizar.

—Yo creo que lo mejor es caer en la copa de los árboles cerca de la orilla para amortiguar la caída al río —me dijo míster Donald.

Los del Incora venían atrás, alegres tomando fotos, ajenos a nuestra conversación en inglés, pensando que bajábamos para tomar fotos más claras. Míster Donald seguía moviendo botones del tablero. De repente, el motor cogió más fuerza y el avión comenzó a trepar.

—Cuando reconstruí el avión le dejé un paso directo del tanque al carburador para una emergencia —dijo el curtido piloto norteamericano dando un suspiro profundo que soltó lentamente—. Pero tengo que estar muy consciente de la posición del avión porque funciona por gravedad.

Con el míster rezando en voz baja y los del Incora felices, llegamos a la pequeña pista del Instituto Lingüístico de Verano, en el internado del Mirití. Faccini y sus compañeros se presentaron a las monjas diciendo que venían a hacer los estudios para el reconocimiento de los derechos territoriales de los indígenas por solicitud del Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

—Según la Ley 135 de la reforma agraria colombiana, los indígenas tienen el derecho a que se les reconozca la propiedad colectiva sobre los territorios que han habitado tradicionalmente —explicó muy serio Faccini—. Venimos a hacer el reconocimiento ocular para el desarrollo de ese derecho.

La madre expresó que era muy importante que a los indígenas se les reconocieran sus derechos. A su parecer, eso era precisamente lo que la misión hacía educando y civilizando a los indígenas, para que entendieran sus derechos y pudieran disfrutarlos plenamente. La discusión no fue mucho más allá.

Al otro día, se organizó una reunión en la maloca del capitán Benjamín, cerca del internado. Vino casi toda la gente de la región. Yo estaba nervioso y a la expectativa de ver cómo se iba a desenvolver la situación porque la misión, así como los gringos del Instituto Lingüístico de Verano —ILV—, no veían con buenos ojos lo del resguardo y habían hablado de esto con algunos indígenas. Les decían que el resguardo los iba a aislar, que los blancos ya no podrían volver y ellos se quedarían solos sin poder conseguir las cosas que necesitaban.

—Somos del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria y venimos a hacer un estudio sobre quiénes habitan esta región, con el propósito de que a ustedes se les reconozca su derecho de propiedad colectiva sobre estos territorios tal como ordena la ley —empezó Faccini—. Nuestra misión es levantar la información necesaria para presentar la propuesta del resguardo a la Junta Directiva del Incora, que tomará la decisión de formarlo o no. Pero en principio, si el estudio está bien hecho y demuestra que ustedes viven tradicionalmente en el territorio y se justifica la dimensión de este, la Junta no puede oponerse porque este es un derecho de ustedes.

Luego, Faccini describió los límites propuestos y explicó que la propiedad del resguardo sería colectiva, sin divisiones, inalienable, imprescriptible e inembargable.

—Es para siempre —dijo el funcionario—. Las autoridades del gobierno y aquellas contratadas por el gobierno continuarán ejerciendo sus funciones tal como lo vienen haciendo, naturalmente, respetando a las autoridades indígenas, así como a las culturas propias. Los comerciantes, por su parte, podrán operar en la zona mientras los indígenas no se opongan.

—Y si unos se oponen y otros no, ¿qué sucederá? —preguntó alguien.

—Los que se opongan tendrán que poner una queja al gobierno justificando el motivo de su oposición, y el Ministerio de Gobierno, encargado de los asuntos indígenas, tendrá que venir a dirimir la situación.

—¿Y el internado? —preguntó otra persona—. ¿Qué pasará con la tierra donde está construida la misión?

—La misión tiene un contrato con el gobierno por medio del cual se responsabiliza de la educación para los indígenas —contestó Faccini—. Presta un servicio, pero no es propietaria de la tierra ni de las instalaciones.

—Entonces, ¿los indígenas son dueños de las instalaciones? —preguntó uno de los misioneros.

—No, el gobierno.

Su presentación continuó durante dos horas, resaltando puntos clave del proyecto y respondiendo a los comentarios de los misioneros católicos y protestantes. Al terminar, los indígenas quedaron en silencio. “Lo más seguro”, pensé, “es que la mayoría no haya entendido”. No tanto por el idioma, sino porque todas estas ideas eran extrañas y tenían poco sentido para ellos. O quizás esperaban que alguno de los misioneros repitiera las críticas que habían hecho a la figura del resguardo. Pero hubo un gran silencio. Pasado un rato, algunos indígenas preguntaron si la propuesta del resguardo implicaba que las hermanas y los sacerdotes se tenían que ir o que los comerciantes no podían volver. Faccini les respondió que eso no iba a suceder si los indígenas no querían.

Los siguientes cuatro días el equipo del Incora se dedicó a visitar a las familias en las malocas cercanas para recopilar información y completar un cuestionario oficial.

La siguiente parada fue la maloca de Pedro. Mister Donald, después de reparar su avioneta, se había devuelto para La Pedrera, así que seguimos el viaje en canoa. Donde Pedro había mucha gente. Estaban todos los del medio río Mirití, así como los del Guacayá y el Oyacá. Una vez más, Faccini contó por qué habían venido y cuál era el significado de un resguardo. Guaraná preguntó si se podía incluir el río Apaporis, pues allá vivía mucha gente que también necesitaba que se les reconocieran sus derechos territoriales, y sobre todo porque allí estaba el sitio de La Libertad, muy importante para las curaciones.

—No va a ser posible —respondió Faccini—. Traemos instrucciones de hacer el estudio en el río Mirití y no podemos ir al río Apaporis.

—El alto río Mirití es el territorio ancestral de los yukunas —intervino Faustino—. Ellos

tuvieron que bajar a esta parte por la cauchería, pero allá vive un grupo en el monte, los hurumis. ¿No se puede cubrir ese territorio con el resguardo?

—Para contemplar el resguardo hasta allá nos tocaría ir a visitar a esa comunidad que vive allá en el monte —le respondió Faccini—. ¿Eso es posible?

—No es fácil —dijo Faustino—. Es muy lejos y no estamos seguros dónde viven, o tal vez ya no estén. Se sabe que se fueron para allá hace mucho tiempo, pero desde entonces nadie los ha vuelto a ver.

Más allá de esas negativas, la reunión transcurrió sin dificultades. Mucha gente ya había escuchado sobre la idea del resguardo y estaba esperando la visita del Incora. Hubo preguntas y se aclararon puntos, pero la gente en general estuvo de acuerdo. Los policías Olaya y Fabio bajaron a la reunión para enterarse, pero no intervinieron. Al final, se les pidió que se quedaran un rato más. El tema fue el endeude y el hecho de que algunos caucheros estaban obligando a los indígenas a volver a trabajar el caucho para pagar la deuda adquirida en la tigrillada del río Puré. Inclusive, estaban exigiendo, con el apoyo del corregidor y de la Policía, que los indígenas que habían sacado escopetas las devolvieran.

Además de Danelly Rubiano había otro abogado en la comitiva del Incora, así que sus argumentos legales fueron contundentes. Para exigirles trabajar a los indígenas, tenían que haber firmado un contrato individual con el cauchero, comerciante o patrón. Para poder reclamar una deuda, tenía que haber un escrito firmado de por medio donde se explicitara el monto de la deuda, el motivo y la forma de pago. De igual manera, se tenía que estipular el precio acordado por las pieles o el caucho, según fuera el caso. Si los comerciantes no pagaban lo que habían acordado por escrito, no solo no podían decirles a los indígenas que devolvieran las escopetas u otras cosas, sino que no les podían decir que sacaran caucho para pagar una deuda. Al no haber un documento firmado, la deuda, legalmente, no existía. La ley era clara en ese sentido y los policías, así como el corregidor, estaban en la obligación de hacerla respetar. Faccini fue enfático en afirmar que ese sistema de endeude sin acuerdos firmados por las dos partes era ilegal y la ley podía castigar a los comerciantes y caucheros por esa práctica. La reunión fue larga y hubo traducciones al yukuna y al tanimuka. Fue un momento fundamental para detener el sistema del endeude. A raíz de eso, los caucheros entraron en declive y solo Carlos Balcázar continuó con el negocio en la región.

Los días siguientes el equipo del Incora visitó las comunidades y familias a lo largo de los ríos y quebradas, completando la información requerida por el Estado. Finalmente, bajamos a la Estación en La Pedrera y a los pocos días el grupo viajó a Bogotá. Allí, bajo la dirección de Roque Roldán, terminaron de completar los estudios para presentar la solicitud del resguardo del río Mirití por un millón de hectáreas.



Danelly Rubiano y Roque Roldán con Martin.

Simultáneamente, el Incora, con el apoyo del ICAN, y bajo la dirección de Roque Roldán, adelantó el estudio del gran resguardo del Vaupés, la región que recorrí durante mi primer viaje. Un área de tres millones de hectáreas al norte del río Apaporis donde habitan veinte etnias del grupo lingüístico Tukano Oriental. La región del río Apaporis mismo, entre las del Vaupés y del Mirití, se quedó por fuera de los estudios y solo diez años más tarde, durante el gobierno del presidente Virgilio Barco, se logró reconocer.

Los estudios de los resguardos del río Mirití y el del Vaupés fueron los primeros esfuerzos que se hicieron en la Amazonia a favor de los derechos indígenas, inspirados en los procesos que ya se estaban dando en la cordillera de los Andes.

En ese momento, sentí que una gran victoria tan largamente esperada y, en apariencia, tan improbable estaba a nuestro alcance. Con la cabeza llena de ilusiones respecto al porvenir, yo también volví a Bogotá poco después que el equipo del Incora. Desafortunadamente, la Junta Directiva, sin mayores explicaciones, archivó los dos expedientes. Tan cerca del objetivo, se había perdido la batalla por el momento, porque, tras reponerse de esa decepción, había que volver al ruedo y perseverar por otros medios.



A menudo en esta vida he sentido que algo —que no sabría si atribuirle a la fortuna, al destino o algún espíritu— conspira a mi favor. En el momento mismo podría ser difícil de percibir, pero

viendo las cosas en retrospectiva me queda cada vez más claro. Hay momentos de duda en los que, repentinamente, se me aclara el camino más adecuado. Instantes en los que siento que todo está perdido y, sin avisar, la suerte me sonríe de golpe. Sin duda, creo que fue un evento de esa índole el que me sucedió una mañana en mi apartamento de Bogotá, en donde estaba pasando una temporada tras la pifia con el Incora. Justo en esos momentos en los que sentía que las puertas se nos cerraban, de forma tanto más cruel porque habíamos estado tan cerca de lograr la declaración de los resguardos, vi por mi ventana una seña de que el cambio, a veces, no llega por el camino esperado; claro está, el significado de la seña solo me quedaría claro mucho más adelante. Porque lo que vi en ese momento fue un carro de policía que se detuvo sorpresivamente ante mi edificio. Y, de forma aún más inesperada, del vehículo bajó Faustino.

Era la primera vez que salía de la selva y tenía el aire de un recién nacido. Me contó que se le había presentado la oportunidad de salir desde el Internado en el Mirití hasta Lomalinda, relativamente cerca de Villavicencio, en un vuelo de avioneta del ILV. De ahí tomó un bus hacia Bogotá. Siete horas después, estaba en una ciudad enorme que desconocía por completo. Vio un policía y se le acercó.

—Buenos días. Soy Faustino Matapí y vengo del río Mirití en la selva del Amazonas. Estoy buscando al señor Martin von Hildebrand. Vive en el edificio Bavaria frente al Museo Nacional.

—Papeles —le dijo secamente el policía.

—No tengo.

Sin más, lo llevaron a una estación. A la hora, apareció un teniente.

—¿Usted viene de la selva amazónica?

—Sí, señor —respondió Faustino.

—¿Y por qué no tiene cédula?

—Sí, señor, yo tengo cédula, aquí está.

—¿Por qué le dijo al agente que no tenía?

—Él solo me preguntó si yo tenía papeles y le dije que no.

—¿Y a dónde se dirige? —le preguntó el teniente un tanto sorprendido.

Así llegó Faustino a mi apartamento en un carro de la policía.

Al otro día, fuimos al Inderena y le presenté al director, Julio Carrizosa. Durante varias semanas le hicieron un curso de inducción que pasó sobrado. En el instituto, fue la curiosidad para todos, y todos eran la curiosidad para él. Jorge Hernández, la gran eminencia del Inderena, estaba fascinado con el conocimiento que tenía Faustino de la fauna y la flora amazónicas y su entendimiento sobre las interrelaciones en los ecosistemas. Le parecía que esta era la gente que se necesitaba para cuidar los bosques, que había que contratar a indígenas en cada región.

Después de esa inducción, Faustino volvió a La Pedrera con un motor, plata para comprar una canoa, gasolina y cartas de presentación dirigidas a las autoridades militares, civiles y eclesiásticas. Su nombramiento como guardabosques, con la función de impedir el tráfico ilícito

de pieles y charapa, fue motivo de chistes y burlas entre los comerciantes. Poco sabían de lo que era capaz.

Faustino tomó su cargo en serio y comenzó a aplicar la ley de manera estricta. A los comerciantes que traían charapas del río Caquetá para venderlas en Brasil, se las hacía botar al agua. Estos animales, por centenares, venían vivos en las lanchas, volteados sobre los caparazones para que no se escaparan. Al botarlos al agua flotaban un rato antes de zambullirse. Faustino esperaba una hora o más hasta que la última charapa desapareciera bajo el agua. Los comerciantes no sabían qué hacer con este personaje que no podían sobornar ni intimidar, que estaba por fuera de su radar de influencia y además iba siempre escoltado por dos militares.

A lo largo de los ríos menores, los indígenas también sintieron la mano de Faustino. Algunos cazaban tigrillos o nutrias para vender las pieles y conseguir algo de dinero. Pero para Faustino la ley era la ley y era para todos.

Sin embargo, no les tomó mucho tiempo a los comerciantes diseñar estrategias para burlar los controles de Faustino y a este para descubrirlos. Así comenzó un juego del gato y el ratón por los ríos, las quebradas y los lagos de la región del río Caquetá. Algunos decían que Faustino era un tonto por no recibir la plata que le ofrecían los comerciantes si de todas formas iban a lograr su cometido. Pero Faustino era radical, y un reto era un reto.

Cumpliendo con lo acordado, Faustino invertía su sueldo en artículos de primera necesidad y los entregaba a la gente más necesitada. Permaneció en el cargo de guardabosques varios años. En ese tiempo, abrió su propia maloca en un punto que llamó Puerto Libre. A mí me pareció bien que fuera estricto y me gustaba aún más que cumpliera el acuerdo del sueldo porque no creía que fuera a durar. Pero yo no era consciente de lo que estaba pasando. El capitán maloquero del alto río Mirití, cerca del internado, era Alfonso Matapí. Había heredado la autoridad de su padre, Benjamín, que renunció cuando se acordó de que los capitanes no debían recibir honorarios de manos de los misioneros ni tenían que hacerles caso. Benjamín Matapí se sintió ofendido con esa propuesta y renunció, pasándole el poder a su hijo Alfonso.

Astuto y ambicioso, Faustino vio ahí una oportunidad de asumir el cargo de capitán, quitándole el rol a Alfonso, que era su primo hermano. Poco a poco, fue conversando con la gente, y les dijo que era mejor modernizarse al estilo de los blancos. Argumentó que para que los capitanes realmente representaran a la gente, fueran respetados, pudieran aconsejar y manejar conflictos en las comunidades; era mejor que fueran elegidos por la comunidad misma. Un día, Faustino convocó a elecciones. Los candidatos eran Alfonso y él mismo. Faustino barrió. Repartir artículos de primera necesidad le sirvió bastante. En ese momento caí en la cuenta de que la meditación del chamán Federico Tanimuka se refería a la dificultad de darle tanto poder a una sola persona, pues ese individualismo entra en conflicto con la visión comunitaria de los indígenas.

LA MALOCA: ESPEJO DE LA ETERNIDAD

Al acercarse el final de los años setenta sentí que se acababa también una época en mi vida. Por causas fuera de mi control, el ICAN decidió no renovar mi contrato. Y al mismo tiempo, surgió para Kike la oportunidad de realizar una maestría en Cambridge, y para mí, de sustentar mi tesis doctoral en París. La vida parecía conspirar para alejarme, por un tiempo, del terreno. El prospecto era agridulce, ya que, por más que las oportunidades académicas me causaban expectativa, esto me apartaba de la lucha iniciada en el Amazonas, y aún quedaba mucho camino por recorrer.

Con aquello en la mente, Kike y yo aceptamos sin dudar cuando el Fondo Arqueológico del Banco de la República nos ofreció un contrato temporal para realizar un estudio en el bajo río Caquetá. Era, al parecer, la última oportunidad de la década para volver a la Amazonia, a los ríos y malocas que desde 1972 eran el centro de mi universo. Más allá de los resultados favorables del trabajo arqueológico, para mí este viaje fue el momento de dar un cierre a una etapa capital en mi vida, de refrendar un compromiso con una lucha que jamás pensaba abandonar, aunque ahora tuviese que redescubrir cuál sería mi participación en esta, dado que todo parecía indicar que tendría que operar a distancia. Para mí, todo había empezado con los cuentos, con los mitos escuchados en largas noches en las malocas, con aquello que se denomina la cosmovisión. Aquello había sido la fuente de mi pasión en un inicio y, ahora, animaba todos mis esfuerzos por refrendar los derechos de las comunidades indígenas y proteger la región misma.

Así que fue en busca de aquello mismo que partí en este viaje a la Amazonia que, en su momento, parecía el último. Aproveché cada instante y toda excusa para retomar lo que había empezado en 1972, sentándome en esos círculos que se forman de noche en las malocas, cuando el mambe y los cigarrillos, que jamás dejé de ofrecer en reciprocidad a mis anfitriones, inspiran las mentes y liberan las voces. En pocas palabras, me fui a escuchar cuentos. En parte, porque aún quedaba mucho por aprender. Y en parte, también, porque quería esta última oportunidad para embeberme en una cultura que había cambiado mi vida, en unos aprendizajes que me habían revelado mi vocación y en una visión que debía ser protegida ante los embates de un mundo occidental que parecía empecinado en borrarla, aunque, irónicamente, tanto podría aprender de ella. Más que nada, quería atarme a esa cultura, impedir a toda costa la distracción que a menudo causa la distancia, no olvidar nada de lo aprendido y descubrir aún más para recordar siempre aquello que había inspirado mi compromiso con la selva y mis amigos de las malocas.

La tradición indígena, según lo que he podido interpretar a lo largo de todos estos años, entiende la naturaleza, incluida la humanidad, como un gran sistema de vida donde todo está

interconectado y es interdependiente. El bienestar de cada uno depende del bienestar de todos, formando el equilibrio dinámico del conjunto. Cada grupo de plantas, animales y humanos necesita una cuota de esta energía para sobrevivir. Si una parte abusa, todo el sistema se deteriora. En cambio, las relaciones basadas en el intercambio y la reciprocidad, establecidas en la ley de origen del todo, mantienen el flujo de energía vital.

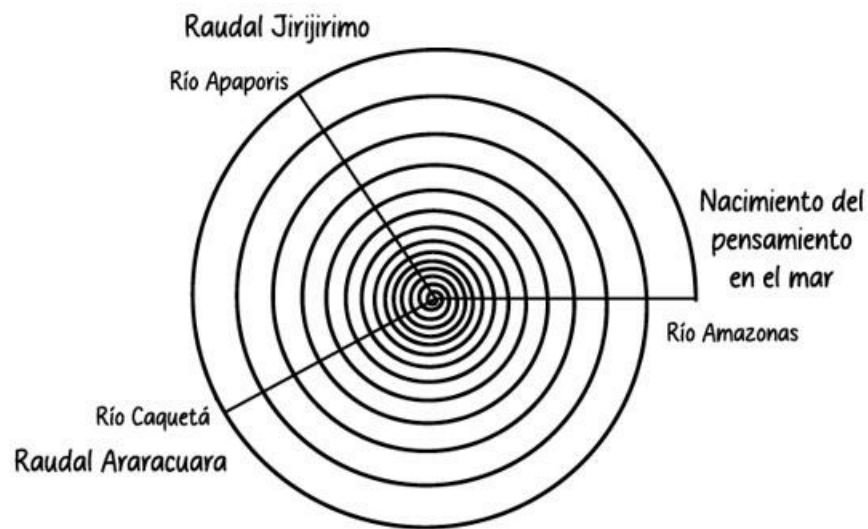
Pero al principio del cosmos, antes de que los Imarimákanas crearan esa ley de origen que permite la vida, la energía de cada elemento se mantenía aislada, no compartía con los demás, se mantenía mirándose a sí misma. Para que hubiera dinámica vital, que hubiera vida, había que lograr que los elementos en Wehea, el firmamento, se relacionaran entre sí y con lo femenino, la Tierra; que conformaran un conjunto, un sistema. Para lograr esto los Imarimákanas introdujeron el tiempo, creando las diferentes épocas del ciclo anual y los rituales para el manejo de la transición de una a otra.

Esto se tenía que perpetuar, había que diseñar algo por medio de lo cual se pudieran mantener las relaciones sanas entre todos los elementos, algo similar al cosmos. La respuesta fue la maloca, que los Imarimákanas aprendieron a construir tras insistirle tres veces a su abuelo Yaifotsirimaki, el jaguar dueño del universo. Este fue un aprendizaje peligroso y de grandes consecuencias, pues al aprender cómo hacer una maloca estaban aprendiendo a crear un modelo del cosmos, un sistema para manejar el mundo, con todos los privilegios, pero también las dificultades que esa responsabilidad implica. Y ese mismo aprendizaje, con todas sus responsabilidades, fue el que los Imarimákanas después le transmitieron a la gente.

La forma de la maloca es igual a la del universo. En la cumbre, al centro, se encuentran los cuatro Imarimákanas con el pensamiento, la energía del mundo que va y viene desde lo más alto del cosmos. Debajo de ese mundo existe otro por donde pasa el camino del Sol y de la Luna, un gran río que da la vuelta a todo el cosmos, representado en la maloca por el bejuco que pasa entre los cuatro estantillos más altos y los doce estantillos o postes menores. Más abajo, en el cosmos, encontramos el mundo de la música y, a la par, su representación con el bejuco que une los doce estantillos menores, las zancas de la maloca. Este elemento de la estructura tiene, de hecho, un doble simbolismo, porque también representa el camino del pensamiento en el mundo en el que vivimos, *Ñamatu Boikó*, ese mundo que la gente de las etnias que habitan estos ríos ahora coadministra y debe cuidar. Por eso, los bailes rituales deben suceder dentro de la maloca, dentro de ese círculo de bejuco, y los danzantes no pueden salir. Porque están realizando el ritual dentro de su mundo, o su parte del mundo, delimitado por el círculo de bejuco y distinto de los mundos, o las partes del mundo, que manejan las otras etnias, ya que a cada una le fueron entregados el manejo y la responsabilidad de una parte del todo al inicio de los tiempos. A su vez, esto implica que, al venir visitantes de otras malocas a los rituales, se forjan alianzas y relaciones entre distintas partes del todo, buscando, una vez más, la reciprocidad y la interdependencia. Y más allá, entre el círculo conformado por las doce zancas y la cerca de la maloca, viven las diferentes

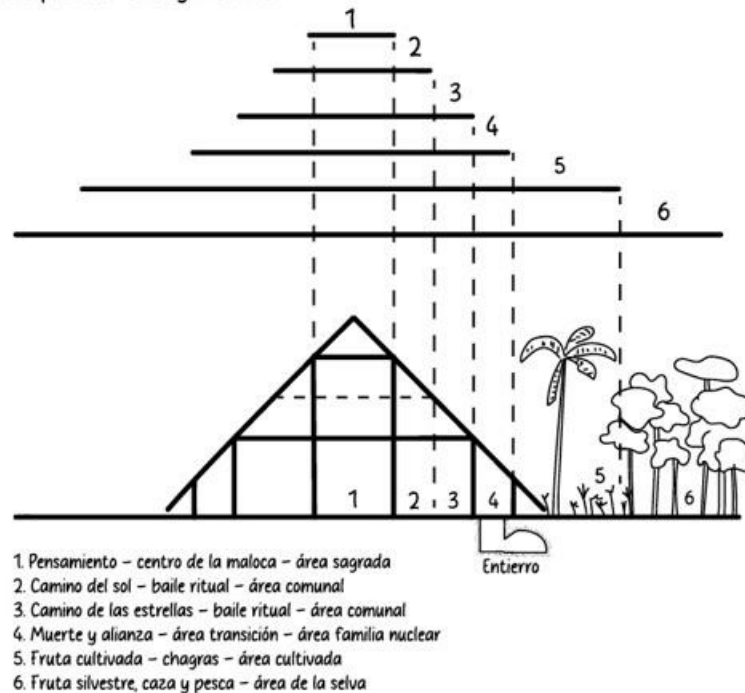
familias nucleares. Allí duermen, comen y entierran a los muertos. Como los hombres de la maloca contraen matrimonio con mujeres de otras etnias, es también un área de transición social y el comienzo espacial de las alianzas. Se asocia con el mundo de los gallinazos. Fuera de la cerca de la maloca están las chagras y la selva, que se asocian con el mundo de la comida, el de las Estrellas, de los Bao-manra y Yafurika-manra.

Camino del pensamiento



Cuando se construye una maloca se empieza poniendo una vara para marcar su orientación, cuya puerta principal debe mirar hacia donde nace el sol en septiembre. Este es el lado masculino de la maloca y el punto de transición entre el mundo de esta y el de la selva, que maneja el Yuruparí, donde se intercambia vida con los demás seres de la naturaleza. Al lado opuesto, se sitúa la puerta doméstica, la parte femenina de la maloca, por donde las mujeres acceden a la chagra y, por ende, al mundo de la comida cultivada, donde se siembra y se produce vida.

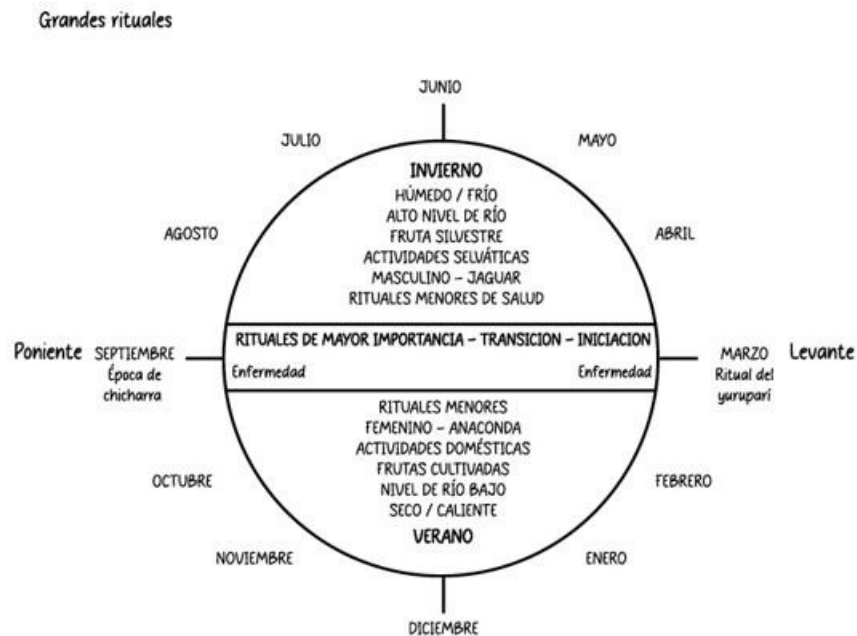
Croquis de Wehea y la maloca



PROYECCIÓN DE CIELOS WEHEA SOBRE CÍRCULOS CONCÉNTRICOS DE LA MALOCA

De esta manera, las dos claraboyas situadas en lo alto de la maloca quedan mirando al levante y al poniente. Así, por la mañana, los rayos del sol alumbran la pared interna posterior, la femenina, donde guinda el maloquero. A medida que el sol sube, los rayos se desplazan hacia el centro hasta que desaparecen porque la cumbrera les impide el paso. Luego, a eso de la una de la tarde, los rayos vuelven a alumbrar en la parte delantera de la maloca. Los rituales se inician cuando el sol alumbrar al pie de los doce estantillos, del lado de la puerta principal, alrededor de las tres de la tarde.

El paso del sol, dentro de la maloca, opera entonces al contrario de como sucede en la naturaleza. En lugar de ir de este a oeste, lo hace al revés, tal como sucede en el mundo debajo del nuestro, Ñamatu Huanco, llevando así su energía alrededor de todo el cosmos y aportando la representación de las distintas Ñamatu dentro de la maloca.

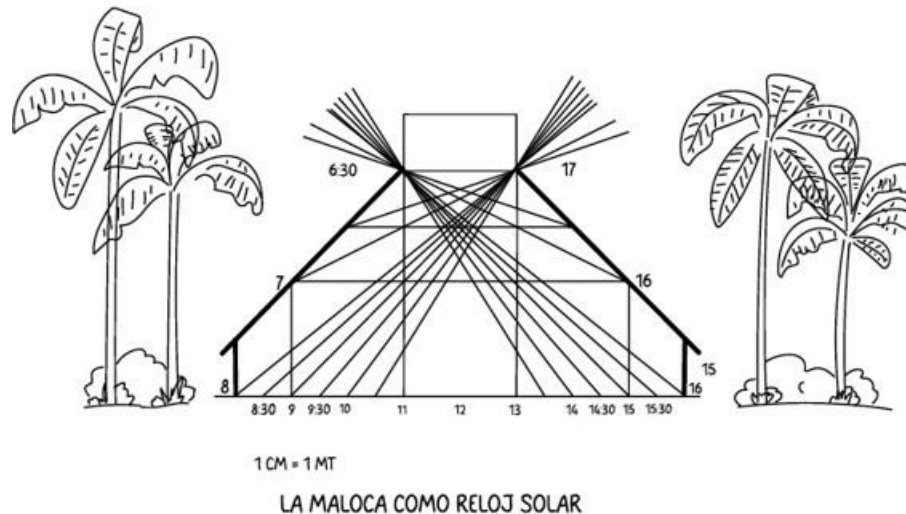


Pero el sol también se mueve hacia un lado y el otro. En junio, época de invierno y de la comida silvestre, se corre a mano izquierda de la maloca, alumbrando por ende la parte derecha en el interior. En diciembre, época de verano y de la comida cultivada, hace lo contrario y alumbra el lado izquierdo en el interior. Así, queda marcado dentro de la maloca lo que hemos denominado el calendario ecológico y cultural. Según el lado que queda alumbrado, entra la energía, ya sea de la comida silvestre o la cultivada, que vienen, respectivamente, de los mundos de los Bao-manra y Yafurika-manra con los rayos del sol. Y cuando se alumbra la mitad de la maloca, sabemos que estamos en una de las épocas de transición, ya sea la del Yuruparí o la de la chicharra. Estos son momentos de peligros, cuando hay que celebrar los grandes rituales para devolver la energía de la época que finaliza a sus dueños y evitar así el desorden y la destrucción.

La presencia de la luz solar dentro de la maloca y su posicionamiento, invertido respecto al que tendría afuera, nos revelan dos elementos clave. Primero, que la maloca opera como un espejo del mundo, y por eso la posición del sol se ve invertida. Y, segundo, que es receptáculo de todas las energías del cosmos, las cuales entran en la maloca con los rayos del sol y retornan a los espíritus con los rituales y los cantos. De esta forma, el chamán, el cantor y la comunidad, al celebrar rituales dentro de la maloca, en realidad inciden en el todo y mantienen el equilibrio dinámico de la naturaleza.

Hasta en sus proporciones físicas la maloca esconde sorpresas. La altura del cuadro central siempre es igual al doble del ancho de los lados de la base, cosa que los indígenas logran hacer sin apoyarse en las matemáticas occidentales. En lugar de apostar por el cálculo, ellos obtienen esta sorprendente regularidad, que incluso podría recordarnos a Fibonacci, reproduciendo

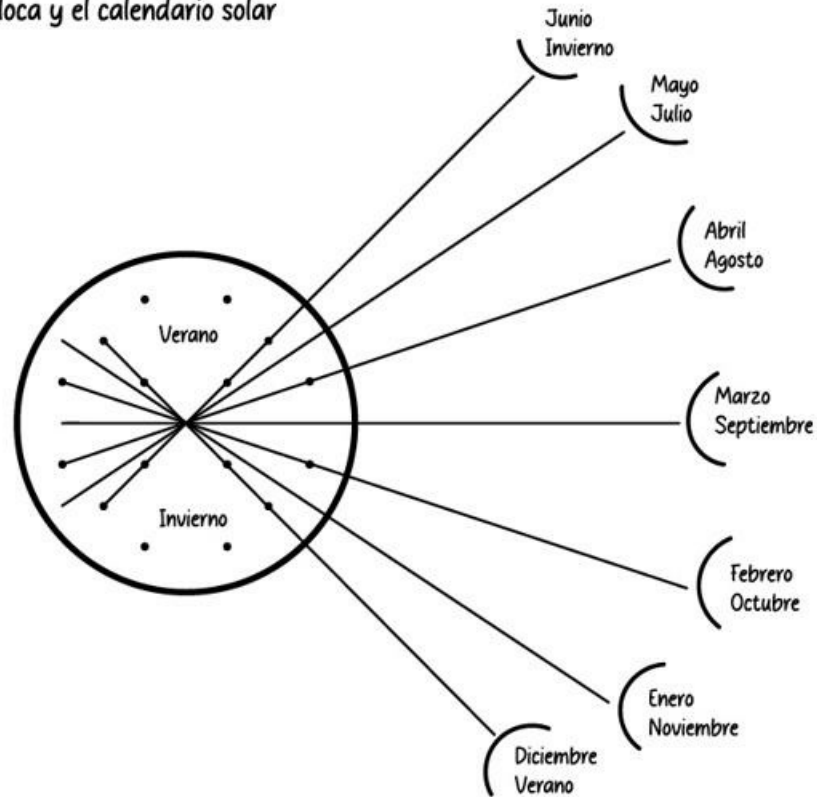
proporciones que es posible encontrar en la naturaleza. Para nosotros, observadores occidentales, es sin duda sorprendente constatar que los constructores indígenas, sin herramientas modernas, alcanzan un resultado que concuerda con nuestros cálculos. A la inversa, y quizás aún más sorprendente, también podríamos constatar, así, que las matemáticas, de alguna manera, logran captar la genialidad de los indígenas.



Más allá de la curiosidad intelectual, estamos aquí ante dos formas muy distintas de relacionarse con la realidad. Tendemos a creer, dentro del mundo occidental, que nuestra metodología científica es más real y la de los indígenas más imaginaria, aproximativa y, por eso mismo, falsa en el fondo. Sin embargo, como bien lo demuestran las proporciones siempre constantes de la maloca, el método indígena ciertamente puede alcanzar resultados precisos, certeros y hasta matemáticamente verificables.

En el fondo, ambos métodos tienen sus errores y sus aciertos, pero su verdadera diferencia, a mi parecer, está en los impactos. Para nosotros, la naturaleza es cosa aparte respecto a la humanidad y la vemos, esencialmente, como un recurso económico. El impacto de esto es que, al ver las cosas así, es mucho más fácil buscar explotar la naturaleza sin reparo, y, por ende, abocarnos a la crisis ambiental que vivimos actualmente. El acercamiento indígena, en cambio, parte de la idea que la naturaleza es sagrada y que los humanos somos parte de ella, y, por lo tanto, es mucho más fácil entender por qué debemos cuidarla. Volviendo a la cuestión arquitectónica, la maloca también revela la diferencia entre nuestro acercamiento y el de los indígenas. Carente de las divisiones, separaciones y otros reflejos del individualismo que definen la arquitectura occidental, la maloca devela una visión según la cual la comunidad, la familia extensa, el intercambio y la reciprocidad, no solo en lo social sino en lo ambiental, son lo más importante.

La maloca y el calendario solar



Hoy en día, debido al impacto de nuestra sociedad, el acercamiento indígena a la realidad se está erosionando, desde la arquitectura hasta la economía, pasando por la forma de vida y los valores. Dada esta tendencia, se está perdiendo la concepción de una persona como un ser comunitario, en favor de una visión que pone al individuo y su interés personal por encima del conjunto. Para atajar este problema, es urgente que nuestra sociedad valore y tome en serio las culturas indígenas que ven a la humanidad como parte de la naturaleza, no solo porque esta, como cualquier otra cultura, es digna de respeto, sino porque la visión indígena, a mi parecer, es el vehículo de los valores que nos urge recobrar en Occidente si queremos enfrentar no solo las manifestaciones sino las causas subyacentes a la crisis ambiental planetaria.

III

EL CAMINO DE LA DESCOLONIZACIÓN



EL PRESIDENTE LÓPEZ QUIERE SABER SI USTED PRESTA SU NOMBRE

Repentinamente, así como suele funcionar la mente, de la que a menudo toma las riendas el inconsciente, mi ensoñación se ve interrumpida por el recuerdo de practicar el *punting* en los canales de Cambridge con Kike, Antonio, Francisco, mi segundo hijo, recién nacido, y Stephen Hugh-Jones, el profesor de Kike en la Facultad de Antropología de Kings College y gran conocedor de ese deporte, que a menudo parece más bien un arte. El *punting* no es fácil para el que no tiene experiencia, pues consiste en empujar una embarcación pequeña de madera con una vara larga, un poco a la manera de las góndolas en Venecia. A veces, la vara se queda enterrada en el barro del fondo del canal y uno tiene dos opciones: soltarla y quedar a la deriva, o tratar de sacarla, pero por lo general no lo logra y uno cae al agua. Así represento mi vida al regresar a Colombia: debo aprender a avanzar sin quedarme enterrado o a la deriva.

Viajaba en un avión que me llevaba de vuelta a Colombia tras una larga estadía en Europa y que había sido algo así como un exilio. Agradable, sí, interesante, también, pero exilio a fin de cuentas. Tras concluir el contrato con el Fondo Arqueológico del Banco de la República, sin posibilidad de otro puesto que nos permitiera permanecer en el Amazonas, Kike y yo habíamos optado por continuar estudiando.

Ella, siempre la más académica de los dos, había logrado organizarse una alternativa antes que yo. Rápidamente, había conseguido una plaza en la prestigiosa Universidad de Cambridge y salido rumbo a Inglaterra. Por mi parte, me tocó quedarme en Colombia un tiempo más, ganándome unos pesos haciendo una propaganda de jabón Nórdico, antes de zarpar yo también rumbo a Europa a tomar una inesperada oportunidad académica.

Hacía algunos años, gracias a Kike, había conocido al que probablemente era el único profesor que aceptaría gustoso en un programa doctoral a un tipo como yo, más bien lejos de la academia y cerca de la lucha social y política en el terreno: el etnólogo francés Robert Jaulin. Dicho y hecho, cuando salí a Europa fue, nominalmente, para preparar una tesis de doctorado bajo la dirección de este peculiar pero muy respetado profesor de la Universidad de París VII.

La verdad era que, desde nuestro primer encuentro, Jaulin y yo habíamos hecho buenas migas. Al poco tiempo de conocernos, el etnólogo me había dicho:

—Usted no tiene que ir a la universidad. Aprende mucho más en el terreno que en una biblioteca; quédese en la selva.

Con una actitud similar, al aceptarme como doctorando, Jaulin no había tenido inconveniente alguno en que yo me instalara en Cambridge con Kike y los niños, le enviara los avances de mi tesis por correo y me presentara en París únicamente para defenderla. La realidad es que, más

allá de aquel desenfado respecto a las normas académicas, nos unía un lazo más profundo. Robert Jaulin era un personaje simpático y agradable, muy inteligente, pero impositivo cuando se trataba de defender sus convicciones. Y era, hasta cierto punto, un extremista. No por nada su extraordinario *La paz blanca* —que leí a instancia de Kike— había causado tanto debate por introducir el concepto de etnocidio, dando luz y fuerza semántica a las luchas indígenas continentales por sus derechos fundamentales a la vida y a su cultura.



La familia durante su tiempo en París.

Para mí fue una gran influencia y me identifiqué con su vocación de defensa de los pueblos indígenas, más propia de activistas que de académicos. Es más, hasta podría decir que su espíritu rebelde me animó en el ámbito académico en el momento de presentar mi tesis.

Un tanto intimidado por el universo académico convencional, había escrito mi tesis sobre la relación de la cosmovisión tanimuka con su medio natural de una manera más bien lineal — sabiendo, también, que ese mismo orden sería el de las preguntas que me harían los profesores al presentarla—. Esto no era poca cosa, ya que, además de mi propia inseguridad en cuanto a la academia, sabía que lo más probable era que Marcel d'Ans, profesor en la misma facultad que Jaulin y rival acérrimo suyo, seguramente insistiría en ser parte de mi jurado. Y así lo fue. En cuanto me presenté al pequeño teatro, con unas treinta personas en la galería, en el que debía presentar mi tesis, lo primero que vi fue el jurado: Robert Jaulin, el joven lingüista Jon Landaburu y Marcel d'Ans. Iba a ser la pelota de *ping-pong* en el partido que jugarían los dos grandes profesores.

Pero la noche anterior un amigo, Pacho Ortiz, me había hecho una sugerencia tentadora:

—¿Por qué no expones tu tesis en un orden distinto al del texto para que las preguntas no les funcionen a los profesores jurados?

Desgarrado entre los nervios y la tentación de seguir el consejo de Pacho, opté por el arrojo, esperando que Jaulin —principalmente— lo apreciase. Así que, mientras los profesores jurados se organizaban y hacían algunas presentaciones introductorias, yo me trasladé en pensamiento de vuelta a la selva y arranqué decidido:

—Vamos a imaginarnos que estamos en un baile de los tanimukas en el río Apaporis en la maloca del chamán Peritamé...

Así, me lancé durante dos horas, sin notas, a contar y describir el cosmos, el calendario ecológico, la maloca, el manejo y el flujo de la energía, lo que hacen el chamán, el maloquero, la maloquera, el cantor, y los mitos asociados. Afortunadamente, cuando hablo puedo ir pintando el cuento con mis palabras, y, al terminar, sentí que la partida estaba ganada.

—Con la mitad de lo que dijiste yo habría escrito un libro —dijo Robert.



De golpe, la turbulencia que sacudió el vuelo de Avianca al entrar a la cordillera Oriental interrumpió mis recuerdos. Faltaban unos minutos para aterrizar, suficientes para preguntarme qué iba a ser de mi vida, recién graduado con el título de doctor en Antropología, y totalmente insuficientes, a fin de prepararme para la realidad de este retorno.

De vuelta en Bogotá, me encontré con un país que, al igual que mi vuelo de regreso, era presa de la turbulencia. Eran los años de la presidencia de Julio César Turbay Ayala, en los que la atención pública había sido acaparada por el tristemente célebre estatuto de seguridad. Y en el ámbito personal, también fue para mí un periodo difícil. Ni con el ICAN ni en la Universidad de los Andes me fue posible conseguir un puesto en Antropología. Por más que tuviese mi flamante doctorado parisino en mis manos, el tiempo pasaba y yo, con una familia en casa, sentía cada vez más difícil la situación.

Un buen día, por suerte, la fortuna me sonrió con una inesperada llamada de teléfono. Era Jean Claude Bessudo, el empresario francés dueño de la agencia de viajes Aviatur.

—Me gustaría que me ayudes a montar un programa de turismo ecológico.

Sospeché que mi cuñado, Juan José Mariño, lo había llamado para contarle mi situación, pero la oferta era interesante. Además del prospecto del sueldo y de tener algo en qué ocuparme —que ambos buena falta me hacían—, la idea en sí era prometedora. Para desarrollar su negocio, Jean Claude había tomado la iniciativa de invitar agencias de turismo europeas a la costa Caribe de Colombia para promoverla. Mi misión sería acompañarlas, una tarea nada desagradable, y promover paquetes de turismo ecológico, un concepto totalmente innovador para la época que, además, iba de la mano con mis convicciones personales. Sin embargo, la aventura no habría de durar mucho.

Un día, estando en mi escritorio en Bogotá, lo cual era bastante excepcional, me llamó Jean Claude a su despacho.

—Martin, he visto tu trabajo y tus reportes y me parecen muy buenos, pero no he visto el primer cliente comprando tu programa o un pasaje.

—Es verdad —le respondí—. Es que a mí no me nace vender pasajes, ni vender nada, por cierto. Simplemente no es lo mío.

—Yo creo lo mismo Martin, pero el problema es que nosotros vivimos de eso.

Y así terminó mi experiencia en Aviatur. Años después, cuando monté la Fundación Gaia Amazonas, pude retribuirle a Jean Claude volviéndonos su cliente durante décadas. No supe vender un pasaje, pero sí le compré muchos.

Aun así, no me desvinculé por completo de la Antropología en esa época. Mis colegas me habían elegido presidente de la Sociedad Antropológica de Colombia, y, aunque la institución carecía por completo de plata, al punto de que entre todos los miembros la manteníamos, y era solo gracias a una oficina prestada que teníamos desde donde sacar el boletín *Noticias Antropológicas*, el puesto me permitió mantenerme al tanto de las novedades en el rubro. Al igual que el país entero, el mundo de la Antropología también estaba atravesando un periodo turbulento en aquellos años.

Por una parte, los antropólogos habían entrado en una oposición generalizada al Instituto Lingüístico de Verano —ILV—. Aquella organización norteamericana evangélica cristiana se dedicaba —y se dedica aún hoy en día— a traducir la Biblia a todos los idiomas indígenas con el propósito de difundir la palabra de Dios hasta los últimos rincones del planeta. Había llegado a Colombia en 1962, por invitación del gobierno, para favorecer a los pueblos indígenas en materia de lingüística. El ILV siempre había sido foco de muchas críticas por parte de los antropólogos, en particular en América Latina, porque erosionaba las culturas indígenas, como hacen la gran mayoría de los misioneros. Además, se le acusaba de ser instrumento del imperialismo norteamericano y de promover en territorios indígenas sus intereses, como el del petróleo. Los misioneros católicos, por su parte, también le hacían la guerra porque era su competencia en el terreno y, según ellos, confundía a los indígenas. Y, es verdad, los indígenas no entendían por qué, si las dos congregaciones creían en el mismo dios, tenían que estar peleando.

A comienzos de la década de los ochenta, el tema estaba caliente porque México, Ecuador, Brasil y Panamá habían sacado al ILV, y solo se habían quedado en Colombia y Perú, de donde más tarde tuvieron que retirarse por las amenazas de la guerrilla. Entre otros casos que sacudieron al ILV en esos años, estuvo el secuestro y la muerte del investigador Chester Bitterman, el 7 de marzo de 1981, a manos del M-19. A raíz de aquello, se terminaron por retirar los misioneros americanos y tuvieron que cerrar su sede principal en Loma Linda, pero no desapareció el ILV, que quedó en las manos de misioneros colombianos. Hoy mantienen bases en lugares como Leticia y Villavicencio, adonde llevan indígenas para adoctrinarlos.

Por otra parte, la lucha por el reconocimiento de los derechos territoriales de los indígenas sobre el Predio Putumayo en la Amazonia colombiana también ardía. Tras la derrota del Perú en la guerra con Colombia, la Casa Arana tuvo que retirarse de la región. El Gobierno colombiano, triunfante, había decidido indemnizar a las víctimas de la guerra. Pero en vez de ayudar a los indígenas colombianos —víctimas de uno de los peores genocidios en el continente—, indemnizó a la familia Arana. Para hacerlo, le pagó por medio del Banco Agrario doscientos mil dólares de esa época, y, desde entonces, aquella institución, que pasó después a llamarse la Caja Agraria, se sintió dueña de esos territorios, a pesar de que sus auténticos dueños, desde tiempos inmemoriales, han sido los indígenas —allí habitaban, entre otros, los indígenas uitotos, boras, muruis, muinanes, andokes y nonuyas—, diezmados a causa de la explotación cauchera de la Casa Arana: en cuatro décadas pasaron de cincuenta mil a diez mil habitantes.

En una ocasión, algunos colegas de la Sociedad Antropológica fuimos a hablar sobre este asunto con el presidente Turbay Ayala. Buscábamos que el gobierno apoyara a los indígenas y les reconociera sus derechos sobre el territorio del Predio Putumayo, pero no encontramos eco.

Sin embargo, las épocas de crisis también suelen ser periodos de oportunidad. Para mí, eso llegó una vez más cuando sonó mi teléfono de improviso. Era Ernesto Samper, que llamaba de parte de la campaña del expresidente López Michelsen. En pocas palabras, me ofrecían colaborar como secretario de Asuntos Indígenas y, habiendo pasado por la oferta, Samper concluyó con una interrogante tajante:

—Martin, el presidente López quiere saber si usted presta su nombre.

—Doctor Samper, dígame al señor presidente que con mucho gusto —respondí y colgué sin preguntar qué implicaba aquello de “prestar mi nombre”, que tenía poco sentido para mí.

Pasó una semana y no le di mucha importancia al asunto, cuando, de pronto, me invitaron a una reunión con López Michelsen. El salón estaba lleno, y, una por una, las personas se paraban, le echaban flores al presidente y se comprometían a conseguir una buena cantidad de votos. “¿Qué voy a decir?”, pensé.

En todas las reuniones el tema indígena se aborda por último, y eso si el tiempo alcanza y no se deja para otra reunión. Creo que el presidente estaba interesado en lo que yo iba a decir, ya que, a fin de cuentas, había prestado mi nombre, así que me dio la palabra más temprano.

—Señor presidente, le agradezco el honor que me hace al invitarme a tan distinguida reunión, pero yo de política no entiendo y no me siento capaz de conseguir ni un solo voto. Además, no creo que los indígenas se deban enredar en las campañas. Las leyes les reconocen sus derechos y ellos tienen su propia agenda desde hace mucho tiempo. Lo que buscan es que los respeten y los apoyen en el desarrollo de sus derechos. Lo que yo le puedo ofrecer, señor presidente, es recopilar las conclusiones de las asambleas que han realizado en diferentes regiones del país, y plasmarlas en un documento. Si usted está de acuerdo, lo firma y lo podemos repartir a todas las comunidades indígenas. Ellos verán si votan por usted o no.

No sé qué pensaría el presidente, pero de inmediato aceptó mi propuesta. Con Roque nos pusimos a la tarea aprovechando que él, siendo alguien muy organizado, ya tenía todas las conclusiones de las asambleas de las organizaciones indígenas a la mano. En un par de días, le entregué el documento a Ernesto Samper. Poco después, me citó en la sede de la campaña. Me fui un tanto nervioso, con mucha curiosidad y poca esperanza, pues el documento era radical para la época. Me parecía difícil de aceptar y, aún más, de cumplir.

—El presidente siempre corrige los documentos que le presentan —me dijo Ernesto Samper apenas entré a su despacho—. Este es el primero que aprueba sin cambiar ni una sola coma. Lo único que solicita es que usted también lo firme.

Firmé sin dudar, ni creer aún lo que escuchaba. Pensaba entusiasmado que, apenas pudiera, iba a mandar el texto a todas las comunidades y organizaciones indígenas, a todas las embajadas, a las organizaciones internacionales de derechos humanos, a todo el mundo. Era único y, si se cumplía, sería un paso enorme en la lucha de los indígenas por el reconocimiento de sus derechos.

Esas seis cuartillas se titularon *Bases para la definición de una política en materia de indígenas del Partido Liberal*, y en ellas abogamos por el derecho que tienen los pueblos indígenas a luchar por conservar, fortalecer y seguir desarrollando sus diferentes manifestaciones sociales, culturales y económicas, oponiéndose a toda clase de programas integracionistas, ya sean políticos, educativos, económicos o de cualquier otra índole. La argumentación se fundamentó en el derecho reconocido en la *Declaración sobre la raza y los prejuicios raciales*, adoptada por la Conferencia General de la Unesco realizada en París en 1978: “Todos los pueblos del mundo poseen iguales facultades para alcanzar los más altos niveles intelectuales, técnicos, sociales, económicos, culturales y de desarrollo político”.

Visionario para la época, nuestro documento fijaba veintiún criterios y objetivos generales de la política, entre los cuales destacaban: garantizar la autodeterminación cultural, social, política y económica de las comunidades indígenas; garantizar el derecho a la identidad propia; garantizar el derecho a construir su futuro, de acuerdo a sus propios valores y aspiraciones; reconocer la legitimidad de las autoridades indígenas tradicionales con la finalidad de conseguir la representación judicial o extrajudicial de las comunidades; agilizar la entrega de tierras en forma de resguardos de los territorios que les pertenecen legítimamente, devolverles aquellos que les han sido usurpados, ampliar la base territorial de los resguardos existentes, sanear la ocupación de terceros y suspender programas de colonización en territorios indígenas.

También propusimos el diseño y desarrollo de programas de salud y de educación bilingüe y bicultural, conforme a las costumbres, necesidades y deseos de los pueblos indígenas; eximir a los indígenas del servicio militar obligatorio; reconocer el uso de la coca y su derecho a cultivarla; garantizar el acceso a los medios de comunicación para la divulgación de sus valores culturales y sus ideologías; y establecer mecanismos de plena participación de los pueblos

indígenas, con facultades de aprobación, discusión y veto, en todas las decisiones gubernamentales que puedan afectarlos.

De salir elegido a la presidencia, el doctor Alfonso López Michelsen se comprometía, a través del documento, a crear y dotar con recursos humanos y económicos necesarios y suficientes una Secretaría de Asuntos Indígenas, dependiente directamente de la Presidencia de la República, con el poder de coordinar las acciones estatales sobre los pueblos indígenas en materia de salud, educación, etnodesarrollo, tierras y legislación, entre otras. Además, el texto hacía énfasis en que esas acciones no podían ser definidas previamente sin el concurso de las comunidades indígenas, y que eran estas las que estaban en capacidad de definir sus propios modelos de desarrollo.

Esa tarde me reuní con Roque en el café La Florida para celebrar y nos preguntamos, además de distribuir el documento, qué más podíamos hacer.

—Martin, en el Incora tenemos paradas unas setenta propuestas de reconocimiento de resguardos indígenas en todo el país —me dijo Roque, con picardía— y el ministro de Agricultura es de la línea política de López. Con una notica de López Michelsen podría resolverse toda la situación.

Una semana más tarde, a todos los vinculados con la campaña presidencial nos invitaron a un almuerzo. A mí, como cosa rara, me sentaron al lado del presidente. Evidentemente, López Michelsen tenía cariño por el tema o por mí, o por ambos. Busqué el momento propicio para abordarlo.

—Presidente, los indígenas dicen que no es suficiente hablar, hay que demostrar.

—¿Cómo así? —me preguntó muy serio—. ¿Demostrar qué?

—Su compromiso. Por ejemplo, en cuanto al derecho de los indígenas a sus tierras, hay ahora en el Incora varios estudios sobre resguardos que desde hace rato están listos, pero la junta no ha sacado el tiempo para aprobarlos. Si usted le manda una nota al ministro de Agricultura, de pronto él puede mover eso.

—Escríbame la nota, se la firmo y usted mismo la lleva —me respondió.

Al otro día llevé la carta, el presidente la firmó y se la entregué al ministro. Dos semanas más tarde me llamó Roque:

—Aprobaron los resguardos, Martin. Entre ellos los de la Amazonia.

No me cabía un tinto de la felicidad. Pensar que en 1972 conocí a Roque por casualidad en la mitad de la selva y me contó sobre las reservas indígenas. Habíamos pasado casi diez años conversando con los indígenas sobre la necesidad de obtener un título de propiedad colectiva sobre sus territorios, haciendo los estudios y soñando en grande al proyectar veinte millones de hectáreas. Ahora, acabábamos de obtener el reconocimiento de los primeros cuatro millones y medio.

Eran los primeros resguardos en la Amazonia colombiana, los más grandes del país. Los indígenas del Mirití y del Vaupés ahora eran legalmente reconocidos como dueños de sus tierras.

Con Roque habíamos dicho desde el comienzo que los pasos a seguir hacia la autonomía indígena eran sus tierras, sus derechos y sus gobiernos. El primer punto se había cumplido, por lo menos con los indígenas donde había pasado mis últimos ocho años, con los que había discutido tanto sobre estos temas, con los que había soñado lo que parecía imposible.

La campaña presidencial siguió, pero como el Partido Liberal se fue dividido entre López Michelsen y Luis Carlos Galán, el conservador Belisario Betancur ganó las elecciones. Habíamos perdido nuestro impulsor de política indígena, aunque López ya se había ganado, para la posteridad, un puesto en la historia del indigenismo amazónico. Aun así, nos quedaban las *Bases para la definición de una política en materia de indígenas del Partido Liberal* y, sobre todo, el reconocimiento de los resguardos. Poco después de la derrota electoral de López Michelsen, llegó otra prueba material de que nuestro trabajo no había sido en vano.

En el nuevo gobierno del presidente Belisario Betancur hubo tres candidatos para la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas: Víctor Daniel Bonilla, Roque Roldán y yo. Dijeron que me había recomendado el Partido Liberal, y quizás la política indigenista de López gustó, ante todo porque tuvo acogida en las comunidades. El presidente Betancur, como buen conservador, consultó con la Iglesia católica sobre los candidatos. Le respondieron que Víctor Daniel Bonilla era un comunista, por sus denuncias de cómo los misioneros en el Putumayo se adueñaron de la tierra de los indígenas; Martin von Hildebrand un volteriano, seguramente por mi cuestionamiento constante del comportamiento de los misioneros en el Amazonas, y Roque Roldán un buen católico.

Roque se sintió orgulloso de ser quizá el único colombiano con un certificado de la Iglesia que decía que era un buen católico y yo me sentí halagado de que la curia me asociara con aquel filósofo tan sobresaliente de la Ilustración, enemigo del despotismo religioso, pero que no por eso dejó de ser creyente.

Sin duda, entre los tres, Roque era el más aceptable para la Iglesia. Un hombre humilde, humanista, respetuoso de todas las creencias, liberal en sus ideas, gran defensor de los indígenas, y —yo diría— en cuanto a política, demócrata cristiano. Era un hombre hábil, quizás la persona que más sabía de política indigenista en el país, un abogado que miraba ante todo el espíritu de la ley. Además, tenía mucha credibilidad entre los indígenas porque había liderado, desde el Incora, el reconocimiento de muchos resguardos.

Yo estaba muy contento con su nombramiento, pues se iba a necesitar alguien como él para lidiar con un gobierno conservador amigo de la curia. Pero Roque solo duró dos años en el cargo. Renunció porque —según me confesó— el gobierno no estaba realmente interesado en reconocer los derechos de los pueblos indígenas, ni en respetar sus culturas. Lo tenían como conciliador para tranquilizar a los indígenas en situaciones inaceptables.

El presidente Betancur les había pedido a sus ministros políticas en casi todos los temas, y me sorprendió que me solicitaran colaborar en la política de etnoeducación, el nuevo enfoque de la

educación hacia los pueblos indígenas, ya que ese era territorio de la Iglesia católica desde 1887, cuando el gobierno de Rafael Núñez firmó el Concordato con el Vaticano. En él se entregaba la titularidad de la educación a la Iglesia católica, orientada por la moral y los dogmas de su confesión religiosa. Después, con la promulgación de la Ley 20 de 1974, la educación escolarizada para los grupos étnicos en Colombia quedó en manos de la Iglesia bajo la modalidad de contrato, con la misión de evangelizar, el poder de crear, administrar y dirigir escuelas, y la facultad de nombrar docentes. Si bien esta modalidad de contrato significó una restricción del poder misionero de imponer los contenidos de la educación —ahora determinados por el Ministerio de Educación Nacional—, lo cierto en la práctica es que la concepción pedagógica de la Iglesia que predominó en los territorios indígenas fue la de la superioridad de la raza blanca y sus costumbres, y el deseo de “civilizar” e integrar a los indígenas a la cultura nacional.

Fue en la segunda mitad de los setenta que empezó una nueva historia de la educación diferenciada en Colombia. En 1976, el Ministerio de Educación Nacional, a través del Decreto 088, hizo explícita su preocupación por transformar el sistema educativo y darles la oportunidad a las comunidades indígenas de pensar una educación propia y crear sus propios currículos. En 1978, el CRIC formuló su Programa de Educación Bilingüe e Intercultural, dándoles base a sus demandas de decidir libremente acerca del tipo de educación que anhelaban para sus hijos.

En el contexto internacional, la etnoeducación ya estaba en la agenda. Durante décadas, el enfoque en materia de derechos indígenas había sido integracionista, es decir que el objetivo final del Estado era integrar a los indígenas a la sociedad nacional dominante. Aquello implicaba que, en los programas de educación para los indígenas en Latinoamérica, el idioma era el castellano, la religión era la católica, y se negaban las culturas indígenas. Sin embargo, el panorama habría de transformarse gracias a una serie de propuestas de expertos indígenas y no indígenas. El primer golpe llegó en 1971 con la *Declaración de Barbados por la liberación del indígena*, que definió el acercamiento integracionista y los programas de educación derivados de este como *etnocidio*, es decir, la destrucción de las culturas indígenas. Diez años más tarde, la *Declaración de San José de Costa Rica sobre etnocidio y etnodesarrollo en América Latina* reiteró el punto, al afirmar que la pérdida de identidad cultural de los pueblos indígenas constituía una violación masiva de los derechos humanos. Como solución, para evitar el etnocidio, la *Declaración de San José* propuso poner en marcha un “proceso auténtico de etnodesarrollo, es decir, el establecimiento y la aplicación de políticas tendientes a garantizar a los grupos étnicos el libre ejercicio de su propia cultura”: reconocer la capacidad autónoma de los pueblos indígenas de adoptar decisiones; el ejercicio de su autodeterminación y autogestión; la titularidad colectiva e individual de todos sus derechos civiles, políticos, económicos y culturales amenazados; el derecho natural e inalienable a sus territorios y a reivindicar como propias las tierras que les han sido despojadas; la utilización, difusión y transmisión de su

patrimonio natural y cultural; el reconocimiento de sus formas propias de organización interna; y el respeto de su autonomía.

Todo aquello rondaba en mi cabeza cuando me levanté a las seis de la mañana el primer lunes de octubre de 1982 a fin de alistar a los niños para el colegio, bajarlos al paradero del bus y tomar otro para mi nuevo cargo de asesor de política de etnoeducación en el Ministerio de Educación Nacional. Viendo pasar a los transeúntes urbanos de la carrera décima a través de la ventanilla del bus, me volvían a surgir las preguntas fundamentales: ¿cómo sería el desarrollo de los pueblos indígenas si mantenían su cultura y su forma de ver el mundo?, ¿cómo podría este desarrollo mantener, fortalecer y regenerar las culturas indígenas?, ¿sería válido usar el concepto de desarrollo, que para Occidente ha significado alejarse de la naturaleza, dominarla y superarla, cuando las culturas indígenas consideran al humano parte de la naturaleza y encuentran su significado en ella?

Con esas preguntas retumbando en mi mente, entré por primera vez a mis nuevas oficinas para arrancar el trabajo con mis colegas Yolanda Bodnar y Pilar Ávila. El reto era gigantesco, pero, a la vez, lo veía como una oportunidad única. Ante mí estaba la posibilidad de plasmar una política de educación congruente no solamente con mis propias experiencias sino con el estado de las discusiones indígenas y expertas dentro y fuera del país.

Hay que recordar que una política de educación no es un modelo o un programa. Es el enfoque que el Estado debe tener, respetando los procesos socioeconómicos y culturales de los pueblos y comunidades indígenas, así como su capacidad y derecho de ponerlos en marcha. No le corresponde al Estado decir qué se enseña, ni siquiera a partir de la cultura indígena, de su idioma y sus valores; eso lo deciden los indígenas. Es un principio de autonomía, gobierno propio y responsabilidad que no se puede desvincular de su visión de desarrollo propio y su visión de futuro. De ahí que el punto de partida para la labor que emprendimos fue preguntarnos, ¿cómo quieren ser los pueblos indígenas dentro de veinte o treinta años?

No fue fácil hacernos escuchar en el Ministerio de Educación Nacional porque el acercamiento que planteamos iba a contracorriente de todo lo que ellos solían hacer. En lugar de un currículo educativo nacional, con nuestra postura se podría llegar, hipotéticamente, a más de cien programas de educación diferenciados, uno para cada una de las distintas culturas indígenas en el país. Aquello no solo iba a implicar un cambio de perspectiva institucional, también debíamos inventar nuevas formas de evaluación a nivel local, apoyadas en los gobiernos indígenas, para poder darles seguimiento a los programas de etnoeducación.

Con el objetivo de avanzar en la reflexión sobre los programas educativos desarrollados por las propias comunidades, en 1982 se realizó en Girardot el Primer Encuentro Nacional de Etnoeducación. Allí tuvimos la oportunidad de conocer las experiencias educativas impulsadas por distintos pueblos y organizaciones como el CRIC, Unuma, Yanama, CRIT, Orewa y Criva. Quizás la experiencia más relevante fue la del pueblo arhuaco en su lucha contra la misión

capuchina en San Sebastián de Rábago, hoy Nabusímake. Su victoria determinó la salida de la misión y consagró una educación libre de la imposición religiosa. Sin duda, aquello abrió el camino de la resistencia y la dignidad a muchas organizaciones indígenas del país y sentó las bases para el desarrollo de la etnoeducación.

Producto de nuestra asesoría, contribuimos a la expedición de la Resolución 9549 de 1986, que ordenó un sistema de profesionalización especial para los maestros indígenas, y del Decreto 1498 del mismo año, mediante el cual se determinó que los nombramientos de maestros indígenas no estaban sometidos a concurso. Pese a estos avances normativos y legales, aún faltaba mucho para satisfacer las demandas y aspiraciones de los pueblos indígenas que soñaban con una educación propia.

EL BAZUCO ORGÁNICO NO PEGÓ

Tras aquel periodo —que me pareció tan largo— sumido en el universo de la política en la capital, en 1984 finalmente pude cosechar los frutos del esfuerzo. Con eso no hago referencia a los resultados obtenidos, que fueron importantes, sino a un momento mucho más personal y que fue casi una liberación. En ese año, finalmente pude volver a la selva, donde mis amigos. No solo eso, pude volver triunfante. Habíamos logrado la declaración de los resguardos del Mirití y del Vaupés, los primeros de la Amazonia colombiana. No era poca cosa: el Estado, al reconocer que aquellas tierras eran de los indígenas, en realidad acababa de abrir la puerta a que pudiesen, en un futuro, tener sus propios gobiernos, conformados por autoridades tradicionales equivalentes a cabildos, como en la cordillera de los Andes, y a poder exigir respeto a los misioneros, a los caucheros, e inclusive al corregidor.

Esto, en el papel, sonaba muy bonito. Pero llevarlo a la práctica no era nada fácil. Los indígenas, en su gran mayoría, no entendían ni de las leyes, ni de si los favorecían o no. No les gustaba estar sometidos al comerciante o al cura, pero no entendían cómo aquello podría desaparecer al cambiar el texto en un papel. Además, estaban acostumbrados a escuchar a los blancos decir que ellos manejaban las leyes a su gusto y a verlos, efectivamente, aplicarlas solo cuando les convenía. Unos pocos, como Faustino Matapí, Pedro Yukuna y Guaraná Tanimuka, comprendieron lo que estaba pasando. Para complicar aún más el panorama, muchos de los que sí vislumbraron la magnitud del cambio, tanto indígenas como no indígenas, salieron a abogar por el progreso al estilo campesino, con ganadería y agricultura, es decir, dentro del formato de las pequeñas economías de mercado. Aquello tenía varios problemas, no solo porque el mercado más cercano estaba a más de mil kilómetros —en Manaos y Leticia—, sino porque los indígenas entrarían a depender de una economía que no manejaban y donde serían la mano de obra barata. Además, el impacto ambiental sería negativo y, en consecuencia, se iría erosionando cada vez más su cultura y su relación profunda con la selva, de la cual formaban parte espiritual y materialmente. En fin, caerían en otra forma de colonialismo, el del desarrollo.

Por mi parte, había conseguido una financiación de los canadienses con el Centro Internacional de Investigaciones para el desarrollo (CIID, por su sigla en inglés), para apoyar un proyecto que denominamos Participación Indígena en el “Desarrollo” Amazónico (PIDA), del cual la Fundación Puerto Rastrojo, que dirigía Patricio, mi hermano menor, asumió la ejecución. La idea era contrastar el manejo indígena de su entorno con la presencia del mercado y en qué medida se podía pensar en un “etnodesarrollo”. Este fue uno de los primeros proyectos con gran financiación internacional en la región, y, además, se distinguió porque implicó un proceso de

consulta a los indígenas, cosa que no se hacía en la época. Gracias a este proyecto, pudimos pasar dos años en el terreno, aprendiendo de los indígenas, sus culturas y sus formas de manejar el territorio. A su vez, esto les permitió a ellos comenzar a interiorizar la idea de que el cambio no solo era posible, sino que ya había iniciado, y gracias a sus propios esfuerzos. Tras cien años de esclavitud, finalmente la tierra era reconocida como suya, y los comerciantes, misioneros y antropólogos debían apoyarlos y respetar su cultura.

Los misioneros, mientras tanto, vieron claramente lo que estaba pasando, e incrementaron su campaña de desprestigio contra los antropólogos e intensificaron su presencia en la región con las visitas de monseñor, las promesas de escuelas filiales en las comunidades y los programas de desarrollo agropecuario. A veces, algunos antropólogos no ayudaban mucho y, sin que fuera su intención, más bien le echaban leña al fuego. En una gran reunión con indígenas bastante tensa, por ejemplo, un cura le preguntó a un antropólogo si creía en Dios. Al responder este último —al que la pregunta cogió desprevenido— que era ateo, el cura pudo exclamar triunfante.

—¡No creen en Dios y quieren educar a sus hijos!

Aunque muchos indígenas no fueran católicos, la idea del ateísmo se estrellaba con sus valores espirituales.

Y, por su parte, los comerciantes, que en esa época ya no controlaban el negocio de las pieles ni del caucho, quedaron ante una “milagrosa” oportunidad cuando llegaron a La Pedrera los primeros compradores de coca buscando alimentar sus laboratorios de cocaína.

Los indígenas siempre habían cultivado esta planta sagrada, al igual que el tabaco, pues es esencial para meditar y entrar en contacto con los espíritus dueños de la naturaleza, además de ser una de las plantas tropicales que más nutrientes tiene, cuyo su consumo oxigena la sangre, dándole energía adicional a la persona que la masca. Sin mambe, los indígenas no se sientan por la noche en la maloca porque de nada sirve contar cuentos y mitos si no pueden entrar en contacto con los espíritus. Es más, la palabra hasta puede hacer daño si se pronuncia sin coca y fuera de contexto. Además, la coca también es vital dentro del esquema indígena de reciprocidad con la selva. Tienen que “pagar” por lo que toman y lo hacen con coca, por ser la planta sagrada que lleva la energía de vida que sostiene al mundo.

De un momento a otro, llegaron comerciantes —dicen que de Medellín— con la intención de comprarles a los indígenas toda la hoja de coca que fuese posible. Rápidamente, se acabó lo poco que había en las chagras, pero aún hacía falta más. Tal era el frenesí que hasta el dinero había perdido su valor. Al tratar de comprar mercancías, muchos indígenas recibían respuestas novedosas de los comerciantes: “Para qué pagan con plata; plata tenemos, vean —y les mostraban un fajo de billetes—. Lo que necesitamos es hoja de coca”.

Así, los indígenas terminaron como un último eslabón en el negocio de la cocaína. Con chamanismo, pudieron sacarle la energía a la planta sagrada y venderla como una hoja cualquiera. De la noche a la mañana, la plata literalmente crecía en las matas. El gobierno decía

que aquello era ilegal, pero eso era asunto de los blancos. A fin de cuentas, si estaba prohibido, pues que dejaran de comprar. Y en el río Mirití se empezaron a ver lanchas repletas de hojas.

Tiempo después, los traficantes dejaron de comprarles hojas de coca a los indígenas y estimularon la construcción de laboratorios para producir cocaína en el Cahuinari, cerca de La Pedrera; en Sonaña, en el Pirá Paraná, y más tarde en Tranquilandia, en el Jirijirimo. Algunos de estos laboratorios eran tan grandes que allí aterrizaron aviones capaces de realizar vuelos directos a Europa o Estados Unidos. También se instalaron laboratorios más pequeños que mandaban su producto a distintas partes del país. A los indígenas muy pronto les pidieron que fabricaran pasta de coca y les ofrecieron los implementos necesarios para hacer laboratorios caseros muy rudimentarios. Muchos jóvenes y algunos más tradicionales, como el capitán Alfonso Matapí, aprendieron así a pisar las hojas, a usar permanganato, ácido clorhídrico, gasolina, y todos los demás ingredientes de las “cocinas”. Inclusive algunos indígenas comenzaron a preparar bazuco o pasta con agua y jugo de limón, una clase de bazuco orgánico. Decían que salía buena, pero, por tener un color grisáceo, no pegó en el mercado. Desafortunadamente, a la par también aumentó el consumo de bazuco entre los indígenas y muchos se deterioraron o perdieron la vida.

Muchos de los que hicieron plata compraron motores, radios y otros objetos que con el tiempo se dañaron. La actitud era: ¿para qué cuidar las cosas si en la fábrica hay más? En muchos lugares, dejaron de producir su comida y prefirieron comprar la del blanco. También aumentaron el consumo de alcohol y los conflictos en las comunidades. Mi hermano Patricio presenció de cerca la situación.

—Imagínese, Martín. En La Pedrera le ofrecí a alguien cigarrillos Pielroja y los rechazó. En cambio, me regaló un paquete de 555, carísimos. Ahora, usted difícilmente va a encontrar aguardiente, pero sí toda suerte de vinos dulces y whisky del que quiera. Y la pista no se aburre de recibir avionetas. Llegan al menos tres cada día.

Esta bonanza duró una década, desde mediados de los ochenta hasta mediados de los noventa. Las autoridades principales se beneficiaron y, lejos de combatir el negocio ilícito, lo permitieron. El caso de un excorregidor de La Pedrera es un buen ejemplo. Los narcos lo contrataron y se dedicó a llevar cocaína a Panamá y Estados Unidos. Un día lo cogieron y lo encarcelaron en Panamá, pero logró escapar con ayuda de sus patrones y atravesó caminando el tapón del Darién. Ya en La Pedrera, se dedicó al negocio de pescado, después negoció con el oro del Taraira, y luego, a contrabandear ganado en una finca que tenía en Arauca.

Sin embargo, la calidad de la hoja de coca no era muy buena, comparada con la de Perú y Bolivia. Los narcotraficantes importaron materia prima y luego sembraron coca de mejor calidad en el piedemonte andino de Colombia. Para allá se fueron los laboratorios y, a mediados de los noventa, el negocio terminó en la selva oriental del país. Las que sí permanecieron fueron las rutas de exportación a diferentes países amazónicos, según los diferentes mercados y trayectos transoceánicos.

En medio de ese contexto, el proyecto Participación Indígena de Desarrollo Amazónico — PIDA— milagrosamente avanzó sin dificultades. Yo profundicé bastante en mi comprensión sobre las culturas indígenas y en su interés por recuperar la capacidad social de decidir sobre su futuro y su territorio. Patricio y su equipo investigaron en detalle la regeneración de las chagras y los rastrojos para ver si había gran diferencia entre la recuperación selvática y la recuperación de la chagra. En realidad, no: los indígenas trabajan como trabaja la naturaleza, algo parecido a lo que nosotros llamamos biomímesis, ese campo del saber que estudia la naturaleza como fuente de inspiración para resolver problemas humanos.

Me contó mi hermano que, una noche, el maloquero al que le decían Bogotano, porque alguna vez fue a la capital, le explicó durante horas, con lujo de detalles, cómo era el cultivo de la chagra para ellos. Al terminar, le dijo:

—Mañana por la mañana, usted va a salir a medir todo a ver si lo que le conté es exacto. Así son ustedes los blancos. Al comienzo del mundo, ustedes no estaban por aquí y no escucharon cuando Dios nos explicó cómo se tenía que hacer todo. Entonces les toca investigar. Y para arreglar sus equivocaciones, les toca inventar. Por eso el mundo funciona a medias para ustedes.

Así como el cambio estaba llegando a la selva en esos años, también se desataron transformaciones para mí. Tras años de convivencia con Kike, nuestros caminos se habían separado cada vez más. Ella, apasionada por la investigación académica, con un doctorado y dos maestrías en las mejores universidades de Estados Unidos e Inglaterra, y yo, comprometido con la causa de los indígenas. Para mediados de los ochenta, la divergencia se había vuelto insuperable: ella se fue a vivir a Europa; yo me quedé en la selva. Y en esa misma época, mi vida dio un vuelco más cuando me enteré de que la campaña de Virgilio Barco me estaba buscando para que colaborara con la parte indígena.

Les dije lo mismo que le había dicho a López Michelsen. No me parecía que hubiera que meter a los indígenas en el marco de los partidos tradicionales porque ellos tenían su propia agenda; pero, si querían, les podía presentar un documento que sintetizaba las reivindicaciones indígenas y, si el candidato Barco se comprometía a resolverlas, ellos verían si votaban por él. Los de la campaña estuvieron de acuerdo. Así que les pasé, un par de días más tarde, el mismo documento que habíamos escrito con Roque, cambiando una sola palabra: en el documento para López hablamos de “democracia social” y en este dejamos solamente “democracia”. No es que alguien lo propusiera, pero nos pareció prudente.

Los de la campaña me respondieron que les había parecido la mejor política que se había presentado, porque iba creciendo como un árbol, desde la raíz hasta las hojas y las frutas, y se podía ir cumpliendo paso a paso. Yo participé en una o dos reuniones, no conocí al candidato y nunca supe si firmaría la política o no; ni siquiera supe si la había visto. No tenía la cercanía que tuve en el caso de López Michelsen. Pero, en este caso, el candidato ganó. Virgilio Barco asumió funciones el 7 de agosto de 1986.

EL MINISTRO SE ESTÁ COMIENDO UN SÁNDWICH

A los pocos meses de tomar posesión el presidente Barco, el nuevo ministro de Agricultura, Luis Guillermo Parra, me preguntó si aceptaría el cargo de director nacional de Asuntos Indígenas. Yo consulté con mis amigos, Roque Roldán y Enrique Sánchez, y ambos me dijeron:

—Eso es un quemadero, usted no aguanta más de tres meses.

—Veremos —les respondí.

Terco, como siempre, eso solo me empujó aún más a aceptar la propuesta del ministro. Sin embargo, hay una diferencia entre terquedad y ceguera. Tenía claro que en política yo seguía siendo un novato, así que le propuse a Roque que me asesorara informalmente pues él ya conocía el juego. Además de sus invaluable consejos, creo que mi propia falta de experiencia también jugó a mi favor. No sé si atribuirle eso a la suerte del principiante o al beneficio que a veces implica arrojar las normas por la ventana —que así como jugó a mi favor cuando presenté mi tesis en París, bien podría haber resultado un tiro por la culata—, pero el caso fue que, entre una y otra cosa, el puesto que acababa de aceptar iba a resultar un paso clave en mi vida y, lo más importante, en la transformación de la Amazonia colombiana. Pero eso, evidentemente, no lo sabía en aquel momento. Y mucho menos cuando, al poco tiempo de estar en mi nueva oficina, entró mi secretaria, Flor Romero, a avisarme que el ministro estaba al teléfono:

—¡Hola, Luis Guillermo! —saludé al ministro con entusiasmo, pues era la primera vez que me llamaba desde que ocupaba el cargo.

—El ministro se está comiendo un sándwich —me dijo una voz desconocida.

—¿Con quién tengo el gusto de hablar? —pregunté.

—Con Barco.

—¿En qué puedo servirle? —le contesté pensando que, de pronto, era alguien haciéndome una pega, una broma al que está estrenando el nuevo puesto.

—Me gustaría que viniera a mi despacho, quiero hablar con usted.

—Con mucho gusto. ¿Cuándo?

—Cuando se desocupe.

Era el mediodía y no estaba seguro de si en realidad era el presidente quien me había llamado, así que terminé mi trabajo y a eso de las siete de la noche pasé por el despacho presidencial sin mucho entusiasmo.

—Doctor Martín, el señor presidente ha estado pendiente de su llegada, pero tuvo que salir un momento. Ya debe estar por regresar. Le dejó este documento —me dijo su asistente.

Era sobre la Amazonia, su importancia como pulmón del mundo y la necesidad de preservarla.

Terminé de leerlo cuando entró el presidente y me hizo seguir. El despacho era más bien pequeño, con un escritorio grande que dominaba toda la habitación. En frente había una mesa pequeña y dos sillas estilo Luis XIV.

—Qué pena, doctor Martin, tuve que salir un momento. ¿Cómo ve el escrito? ¿Está correcto o hay que cambiar algo?

—Me parece bien, pero decir que la selva es el pulmón del planeta es incorrecto, porque en realidad consume todo el oxígeno que produce. Más bien podríamos decir que es vital para el clima y el ciclo del agua.

—Lléveselo, ponga lo que crea y lo miramos mañana.

Me levanté dispuesto a despedirme, pero el presidente me detuvo.

—¿A usted lo esperan en la casa?

Como tiendo a ser un poco literal, le respondí:

—Pues sí, señor presidente, a mí normalmente me esperan en la casa.

—Quiero decir que si tiene afán o tiene tiempo para un whisky.

Dicho y hecho, subimos en ascensor al piso de arriba del palacio.

—Cuando le pregunté al ministro a quién conocía para que me ayudara, me dijo que usted era el que más sabía sobre el Amazonas. Resulta que me comprometí a escribir la presentación de un libro titulado *Colombia amazónica*. ¿Cómo es eso que usted ha vivido en la selva?

Arranqué a contarle mis años en la Amazonia. El presidente se mostró muy interesado y me preguntó sobre la vida de los indígenas, la presencia del Estado y la Iglesia. Me contó que de joven conoció a los indígenas barís en el Perijá y al misionero Bruce Olson, pero la conversación se enfocó en la Amazonia. Creo que él tampoco estaba interesado en revivir las controversias sobre la Concesión Barco en el Catatumbo de su abuelo, el general Virgilio Barco.

A las once de la noche, íbamos en el tercer whisky y yo no había almorzado. Me preguntaba: “¿Será que puedo decirle al señor presidente que tengo que irme?”. Pero me detenía el recuerdo de la costumbre indígena con el maloquero, que uno se va cuando el dueño de la casa diga. Afortunadamente, en esas entró el canciller Julio Londoño y le dije al presidente que ya me tocaba retirarme.

Al otro día, pensé que el presidente no me llamaría, seguro de que nuestra velada quedaría únicamente en un encuentro curioso para ambas partes y nada más. Pero a eso de las cuatro de la tarde sonó el teléfono:

—¿Cómo va el documento? —me dijo Barco a bocajarro—. Ponga todo lo que usted piensa. Después de todo lo que hablamos anoche, hay mucha cosa que puede agregar.

Así empezó una relación frecuente con el presidente. Él me llamaba temprano a mi oficina y yo lo visitaba en su despacho. Le conté sobre la Casa Arana, las misiones y, sobre todo, la visión indígena y la urgencia de conservar la selva. A medida que conversábamos, íbamos decidiendo cómo mejorar el texto. Yo me preguntaba por qué le daba tanta importancia a la presentación de

un libro, pero, como dicen los indígenas, uno nunca sabe lo que está pensando el mayor cuando está sentado en su banquito.

—Martin, hablar con usted es como un recreo. Imagínese, llevamos meses persiguiendo a Pablo Escobar. No sé si me crea, pero yo sé exactamente dónde está él hoy. Pero cuando doy la orden al Ejército o a la Policía de que lo capturen, se demoran dos días y cuando llegan ya no está donde creíamos.

Yo le contaba historias y anécdotas, no tanto explicaciones o datos. Había aprendido con los indígenas que los cuentos inspiran, las explicaciones aburren. Pasábamos momentos muy amenos. A veces me invitaba a almorzar en palacio con sus nietos. Le tomé mucho cariño. Al cabo de un tiempo, quedó redactado el texto de presentación del libro. En él, el presidente reconoce el valor de los distintos ensayos, ahí recopilados, de los amazonólogos más reconocidos del momento. Agradece las ideas de estos autores para formular una política agraria viable que detenga la migración campesina de los Andes y el Caribe a la selva; también acepta las sugerencias para que el gobierno reconsidere los reclamos estatales sobre la propiedad del Predio Putumayo que pertenecía a la Casa Arana y reconozca los derechos que tienen los indígenas sobre ese territorio. En el texto, el presidente se pregunta cuál debe ser el papel de la empresa privada en esta región que, además de ser de gran interés científico, es la cuna de habitantes que han logrado durante milenios convivir con la selva desarrollando profundos conocimientos. Además de situar correctamente la función de la selva amazónica como reguladora del clima planetario y las consecuencias desastrosas de su destrucción, aboga por establecer una política conjunta con los demás países que comparten el gran ecosistema para protegerlo. Remata expresando que el libro es “un buen instrumento para ilustrar futuras decisiones”.

No contento con ese texto bastante vanguardista, el día del lanzamiento el presidente redobló la apuesta, mucho más de lo que yo jamás me habría imaginado. Tras leerles las dos páginas a un grupo de sus asesores, de inmediato volteó a verme:

—Doctor Martin, vamos a cumplir lo que acabo de leer. ¿Cuánta tierra hay que entregarles a los indígenas en el Putumayo?

Me asusté. Nunca habíamos hablado de pasar al acto y mucho menos de cuánta tierra era deseable entregarles a los indígenas. Y no sabía si el presidente pensaba, como la junta directiva del Incora o de la Caja Agraria, que entregar un millón de hectáreas a unos indios era absurdo.

—Tres millones de hectáreas —le contesté tímidamente.

—¿Cuántas hectáreas mide el Predio Putumayo? —me reviró.

—Seis millones, señor presidente.

—¿Y usted por qué les quiere quitar tres millones a los indígenas?

—Señor presidente, no sabía cómo iba a reaccionar y pensé ir paso a paso.

—Hemos venido hablando todos estos días de que la tierra es de los indígenas y que ellos la saben cuidar. Entonces, ¿qué hay que hacer para entregar el Predio Putumayo?

—Después del conflicto con el Perú, Colombia le pagó doscientos mil dólares a la Casa Arana por perjuicios, por medio del Banco Agrario. Y hoy la Caja Agraria reclama la propiedad sobre ese terreno. Me dice el ministro Luis Guillermo Parra que el Incora puede pagarle esa plata a la Caja, comprarle los títulos y luego entregar el predio a los indígenas. De acuerdo con la ley, lo pueden hacer de forma gratuita.

—¿Cuándo me puede averiguar cómo es el trámite precisamente?

—Mañana mismo, señor presidente.

—Entonces venga pasado mañana y me dice exactamente qué hay que hacer, porque voy a llamar a los gerentes de la Caja Agraria y del Incora. No quiero hacerles preguntas, ni entrar en discusiones, solo ordenarles lo que tienen que hacer.

Al otro día me senté con el ministro y sacamos en claro todo el trámite. Había dos caminos posibles. Uno, liderado principalmente por el abogado Adolfo Triana, director de la Fundación Funcol, decía que el pago por el Banco Agrario no tenía piso legal porque el gobierno peruano le reconoció a la Casa Arana derechos sobre los territorios del Predio Putumayo solo después de haber perdido la guerra con Colombia. Por ende, después de haber perdido el derecho de hacerlo. Si eso se podía demostrar, como Triana argumentaba, la Caja Agraria no podía reclamar posesión sobre ese territorio. El otro era que el Incora le comprara a la Caja Agraria sus derechos sobre el Predio Putumayo para entregárselo a los indígenas.

—Mire, Martín, si se va por el camino del doctor Triana, que puede tener razón, se le van unos cuantos años —me dijo el ministro—. Si se va por el de la compra del Incora, es cuestión de días. Lo único que le digo es que no siempre va a encontrar un presidente tan comprometido con el futuro de los indígenas.

Acordamos lo obvio: nos íbamos por el camino corto. Tal como quedó programado, le entregué un resumen de los trámites al presidente y él habló con los gerentes.

Al día siguiente, me citó temprano el doctor Chaux, gerente de la Caja Agraria. Me recibió un poco molesto, me explicó que esa tierra era de la Caja Agraria y que no podía entregarla. Argumentó que ellos habían invertido mucha plata arreglando las instalaciones de la antigua Casa Arana y que, además, tenían programas para apoyar a los indígenas en educación, salud y empleo para que pusieran la selva a producir.

—Es absurdo lo que ha propuesto —me dijo levantando la voz—. ¿Los indígenas cómo van a montar todos esos programas solos? ¿Cómo van a progresar?

—Doctor Chaux, todo lo que usted dice me parece muy importante y los programas que piensa adelantar les van a servir mucho a los indígenas y a la región. Pero esa no es razón para que no se les entregue su territorio.

—Si les entregamos el terreno, no podremos invertir el presupuesto.

—Entonces, lo tendrán que hacer los ministerios a los cuales les corresponde, como los de Educación, Salud y Desarrollo —le respondí.

Fue imposible ponernos de acuerdo y nos separamos en un ambiente de tensión manifiesta. Al otro día me llamó el presidente:

—Deje que yo maneje al doctor Chaux. Me llamó para quejarse. Mejor no hable más con él, es un envidioso.

Con el Incora adelantamos todos los trámites necesarios, incluyendo la transacción con la Caja Agraria. Como era orden del presidente se le dio prioridad y logramos completar todo en un tiempo récord. Ya teníamos los resguardos del Mirití y del Vaupés, y ahora el del Predio Putumayo. Pero si queríamos un territorio continuo, era necesario declarar el resguardo del Apaporis.

El resguardo del río Apaporis era importante por varios motivos. Primero que todo, porque era un derecho de los pobladores indígenas que el Estado les reconociera lo que siempre ha sido de ellos. Por otra parte, la idea nunca había sido que unos indígenas tuvieran resguardo y otros no; o que una parte de la selva se protegiera gracias al conocimiento tradicional indígena y otra no. El objetivo era reconocer un territorio continuo que abarcara la mayor parte de la Amazonia colombiana, donde han habitado tradicionalmente los indígenas.

Otra razón que yo consideraba importante para la constitución del resguardo del Apaporis es que en la región aún existía un conflicto entre los indígenas de habla tukano oriental y los de habla arawak, por razones históricas y por desplazamiento de poblaciones. Concretamente, el conflicto era entre los tanimukas y los makunas, y pensé que con la creación del resguardo entrarían a cooperar en el cuidado del territorio. Independientemente de cuándo llegaron las diferentes etnias a ese territorio, ahora, con la bendición del Estado, esa tierra era de todos y entre todos debían cuidarla. Con eso en la mente, y también como requisito para la constitución del resguardo, yo había viajado meses antes al río y estuve tres semanas recorriéndolo con el gran chamán Isaac Makuna, hablando con la gente, levantando mapas de los sitios sagrados y recogiendo información social y cultural.

Terminados los trámites, nos preparamos para ir a La Chorrera, a orillas del río Igara Paraná, donde la presidencia había decidido hacer entrega oficial a los indígenas de los documentos de constitución de los resguardos del Predio Putumayo y del Apaporis. Allí vivía gente de los pueblos muinane, uitoto, bora y okaina. El lugar estaba muy bien escogido, pues había albergado la sede principal de la Casa Arana, la empresa cauchera genocida.

El presidente me había pedido que le escribiera algunas ideas para su discurso, y quería saludar a la gente en su idioma. Las ideas fueron fáciles de elaborar, pero como yo no hablo uitoto, mi amigo Jon Landaburu, un gran lingüista de idiomas indígenas de Colombia y en especial de la Amazonia, se había encargado del saludo.

El presidente preparó los discursos con sus asesores y me invitó a su despacho para leérmelos. Leía despacio y con cuidado, como si ya los hubiera presentado en público. Lo más demorado fue la parte en uitoto. La leía una y otra vez.

—¿Está bien pronunciado, Martín?

Yo no tenía ni idea. Afortunadamente, Jon Landaburu había puesto tildes y de ahí me agarraba para hacer las correcciones que me correspondían. Así pasamos un buen rato, repitiendo el saludo y los discursos. Parábamos, comentábamos y nos reíamos.

Muchos dicen que Barco era seco y distante, pero yo conocí a un hombre con humor, cariñoso y visionario. Entendió el fenómeno del calentamiento global, el peso de la Amazonia en la estabilidad climática; valoró la importancia de los indígenas con su conocimiento milenario de la selva y, por lo tanto, su importancia en el planeta. Él pensaba estas ideas y rara vez las ponía en discusión. En ese sentido, era más bien callado. Muchas veces, cuando me preguntaban qué pensaba el presidente, yo no sabía qué contestar. Pero me sorprendía por sus ideas de avanzada cuando las exponía públicamente.

El 23 de abril de 1988, llegué junto con la comitiva presidencial a La Chorrera. Vinieron muchos representantes del gobierno y bastantes periodistas, entre ellos Juan Manuel Santos, futuro presidente de la República y premio nobel de la Paz. Nos esperaban muchos indígenas de varias etnias. Allí estaba el chamán Isaac Makuna, a quien habíamos recogido en una avioneta acuática en el río Apaporis para que recibiera de las manos del presidente la declaración del resguardo.

—*Ha bitikwe. Nñéfue, úa rafúe, ómoimoyo itikwe: ikoiri, omói énie, ha-omoie* —dijo el presidente como preámbulo. (Les traigo mi saludo. Les vengo a dar una buena noticia, una palabra de verdad: por fin, la tierra de ustedes es de ustedes.)

En el corredor de la antigua Casa Arana, donde los caucheros habían exterminado al ochenta por ciento del pueblo uitoto, el presidente de Colombia les entregó así a los indígenas el territorio que les pertenecía desde siempre, reconociendo no solo sus derechos como pueblos y cultura, sino también agradeciendo su cuidado de la selva y pidiendo perdón histórico por los horrores que el mundo no-indígena les había causado.

Yo estuve entre la multitud, acompañando a los indígenas, y me conmoví cuando alguien murmuró a mi lado:

—¿Está hablando en nuestro idioma?

—Sí —contestó otro—. Y está diciendo que nuestra tierra es nuestra.



Virgilio Barco entregando el Predio Putumayo en La Chorrera

Las autoridades indígenas aplaudieron cuando, muy cerca de ellos, Virgilio Barco, presidente de Colombia, sudoroso y entusiasmado, les dijo:

—Cuánto complace a mi gobierno haber apresurado la culminación de este gran acto de justicia. Porque estas tierras han sido su cuna, su hogar, el asiento fundamental de su cultura y donde, por tantos años, sus abuelos y antepasados sufrieron, no solo los rigores de la naturaleza, sino el atropello de nacionales y extranjeros. A esos antepasados rindo hoy un homenaje de gratitud y admiración por su valentía y tenacidad, pilares útiles para forjar nuestra nacionalidad [...] Aquí están sus tierras, queridos compatriotas uitoto, murui, muinane, bora, okaina, andoke, cabiyarí, inga, siona, letuama, tanimuka, makuna y demás que habitan los resguardos del Predio Putumayo y del Apaporis. Sigán amándolas y cuidándolas como hasta ahora, ya que ellas, como siempre, seguirán siendo su mejor albergue porque solo ustedes conocen sus secretos, sus bondades, sus debilidades y hasta sus más sutiles actitudes.

Cuando Isaac recibió la declaración del resguardo del Apaporis, el presidente le dijo:

—Para que cuide esta tierra y esta selva, como la cuidaron sus ancestros.

Y eso hizo Isaac hasta el día cercano a su muerte, cuando le pasó públicamente esa responsabilidad a Rondón Tanimuka. La rivalidad entre sus pueblos se había superado. Tenían una misión compartida más grande que los conflictos del pasado.



Durante la presidencia de Barco, mi responsabilidad como Director de Asuntos Indígenas no se limitó a la Amazonia. Fue con todo el país indígena; una tarea compleja, pero fascinante. Tuve a

mi cargo unos ciento veinte funcionarios, la gran mayoría en oficinas regionales en los departamentos con población indígena, es decir, casi todos.

Afortunadamente, el gobierno había montado un programa llamado Plan Nacional de Rehabilitación —PNR—, coordinado por el Comisionado de Paz, primero Carlos Ossa y luego Rafael Pardo. El programa buscaba abordar las causas del conflicto en el país, entre las cuales estaban: la no participación de la gente en la toma de decisiones; la poca transparencia en el manejo político y presupuestal; y el desconocimiento de la población local. El PNR instaló mesas locales de participación en la mayoría de los municipios, donde se definieron los programas de desarrollo —principalmente de infraestructura—, con la participación de delegados campesinos, indígenas, obreros, comerciantes, políticos, eclesiásticos, y otros. Allí se discutían las prioridades de la región según las necesidades de los diferentes grupos; cuando se llegaba a acuerdos, se asignaban presupuestos, se ejecutaban, se hacía seguimiento y se evaluaba. Fue una gran iniciativa que duró todo el gobierno y continuó en los siguientes. Sin embargo, poco a poco, los políticos fueron erosionando la acción gubernamental, porque habían perdido poder, control y manejo presupuestal.

Para mí, este programa fue un privilegio. Habían nombrado directora del componente indígena a Patricia Cleves, una antropóloga de la Universidad de los Andes, comprometida con la causa indígena y el territorio. Nos entendimos de maravilla. Llegamos a un acuerdo informal en el que ella se ocupaba de las áreas más presionadas por dinámicas económicas y donde, por lo general, había más conflicto —que era el enfoque del PNR—, y yo me ocupaba de las áreas más tradicionales como la Amazonia. Esta división no era tajante y la mayoría de las veces fuimos juntos a las regiones.

Roque y Enrique me habían dicho que no duraría más de tres meses en el quemadero inmanejable que era Asuntos Indígenas, pero yo tuve pleno acceso, total respaldo del presidente y estrecha coordinación con el PNR. Había un ambiente positivo con las comunidades. Era un gobierno que quería resolver los problemas con la gente y para la gente.

Un tiempo después, a comienzos de 1989 me citó el presidente. En ese momento, se me ocurrió que tenía pendiente algo muy importante. Así que llegué con un mapa de la Amazonia colombiana.

—¿Y ese mapa, para qué lo trajo? —me dijo el presidente.

—Pues mire, señor presidente —le contesté al tiempo—. Ya les entregamos el Predio Putumayo a los indígenas y resguardos que van hasta la frontera norte de la comisaría del Vaupés. Pero de aquí para arriba es Guainía, pura selva habitada por indígenas.

—¿Y cuánto es? —preguntó mirando con atención el mapa.

—Seis millones de hectáreas, señor presidente, como el Predio Putumayo.

—No va a ser fácil. Tuve bastantes críticas con la entrega del Predio. ¿Por qué no lo dividimos en cinco o seis resguardos y los vamos entregando paulatinamente?

—Señor presidente, yo me encargo.

Me fui para el Incora e iniciamos las tareas que ya conocía. Unos meses más tarde, estuvimos listos para presentar el proyecto de resguardos a la junta directiva. En ese tiempo tuve que viajar a Europa para asistir a una reunión sobre derechos indígenas en Ginebra, en la sede de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Cuando volví, me dijeron que los resguardos no se habían aprobado. Inmediatamente llamé a Carlos Ossa, gerente del Incora.

—Los presentamos a la junta y no hubo quórum. Más de uno se opuso, les parece que ya el Predio Putumayo es demasiado.

No supe quiénes se opusieron. Cuando llegué donde el presidente le conté cómo nos había ido con la aprobación de los resguardos.

—¡Carajo! Vaya y hable con cada uno de los de la junta y me cuenta qué dicen.

Así lo hice y regresé al despacho presidencial.

—Señor presidente, la mayoría está de acuerdo. Solo se oponen dos entidades.

—¡Basta que uno quiera algo que le sirve al país para que alguien se oponga! Dígale al gerente del Incora que vuelva a presentar las propuestas de los resguardos. Usted va y los defiende. Si se siguen oponiendo, yo voy personalmente.

Así que la junta directiva se volvió a reunir. De los dos que no estuvieron de acuerdo la vez anterior, uno me aseguró que si era la voluntad del presidente él no se opondría. El otro salvó su voto. Así, quedaron aprobados los resguardos del Guainía. La decisión fue crucial para crear el territorio indígena continuo más grande del mundo: dieciocho millones de hectáreas de selva húmeda tropical bien conservada en manos de los pueblos indígenas.



Con aquel viaje a Ginebra que, por un momento, entorpeció el avance de los resguardos, se abrió, sin embargo, otra importante vertiente de la labor que realizamos en esos años en pro de los derechos indígenas. Esta vez, partiendo de la arena internacional.

El único acuerdo internacional que reconocía los derechos de las poblaciones indígenas, el Convenio 107 de la OIT, era claramente integracionista. Reconocía los derechos de estas poblaciones mientras se iban integrando a la cultura de la sociedad dominante. En otras palabras, era deseable que los salvajes se civilizaran, aprendieran español, se convirtieran al catolicismo y dejaran sus costumbres primitivas. Desde el primer momento, este convenio fue rechazado por los indígenas y comenzó a debatirse de manera más amplia en los años setenta, lo que llevó a las declaraciones de Barbados y San José en 1971 y 1977.

Años después, dentro de ese mismo espíritu, la OIT decidió revisar el Convenio 107 para eliminar el enfoque integracionista. En 1987, envió a los gobiernos de los países independientes

una propuesta para reorientar el texto. El principio fundamental era que los pueblos indígenas tienen el derecho de ser y seguir siendo ellos mismos, a definirse a partir de sus propias culturas.

Mi responsabilidad como director nacional de Asuntos Indígenas era debatir este documento con las organizaciones indígenas, recoger sus comentarios, así como los del gobierno, y llevarlos a las sesiones de la OIT en Ginebra que se iban a celebrar en los meses de junio de 1988 y 1989. Me reuní con algunos ministerios y con distintas organizaciones indígenas, entre ellas el Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC—, la Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC—, la Organización Gonawindúa Tayrona —OGT— y la Organización Indígena de Antioquia —OIA—. Después, me reuní también con los gobiernos de Ecuador y Perú en busca de aliados.

La Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas es tripartita, es decir, en su seno tienen asiento los gobiernos, los empleadores y los trabajadores. Los indígenas solo podían asistir como observadores, sin voz ni voto, a pesar de que en estas sesiones se iban a definir internacionalmente sus derechos. En la década de los cincuenta, las Naciones Unidas, viendo la necesidad de definir los derechos de estos pueblos, no sabía cuál de sus ramas era la más apropiada. Finalmente escogió a la OIT porque en los años veinte, cuando se definieron los derechos de los trabajadores, se incluyó a los indígenas.

Cuando iniciamos la primera sesión de tres semanas en Ginebra, participaron ciento siete gobiernos, con los respectivos representantes, empresarios y sindicatos de cada país. Los indígenas estaban sentados en la parte de atrás, en calidad de observadores, a la expectativa de lo que decidiera el mundo sobre su derecho a ser y seguir siendo ellos mismos. La metodología era simple: se leían los artículos, uno por uno, se revisaban y se hacían propuestas. Las de los sindicatos eran, en su mayoría, aquellas que los indígenas les habían entregado. Para que se debatiera una propuesta era necesario que la secundara alguien de otro sector. Los trabajadores tenían su vocero, que era de Noruega; los empleadores también tenían un vocero y, como es natural, los gobiernos tenían cada uno su vocero o representante.

Muchos gobiernos intervenían, así no habitaran indígenas en su territorio y, por lo general, todas las propuestas de los trabajadores eran rechazadas por los empleadores, como si estuvieran pidiendo un aumento de sueldo o menos horas de trabajo. Yo, como representante del gobierno de Colombia, secundaba todas las propuestas de los trabajadores, así que todas tenían que debatirse. Participé siempre con mucha pasión y creo que era el único en ese salón que había vivido con los indígenas y que tenía rienda suelta gracias al apoyo del presidente Barco.

Muy rápidamente, la discusión entre los gobiernos se fue dividiendo en dos grupos. Uno, liderado por Canadá, que se oponía a casi toda propuesta a favor de los derechos de los indígenas, y otro, liderado por Colombia, que los apoyaba. Con mis intervenciones ya me estaba volviendo cansón; oía a los empresarios que decían: “Colombia, not again!”.

Yo me preguntaba por qué Canadá se oponía a los derechos de los pueblos indígenas, cuando

esta no suele ser la actitud interna de su país. La única explicación que obtuve fue que ellos estaban de acuerdo en principio, pero lo veían como un asunto nacional y, por ende, no defendían el acuerdo internacional al considerar que atentaba contra su soberanía. El argumento me pareció inaceptable: los pueblos indígenas son los pueblos originarios de un territorio o una región y han sido dominados y colonizados a la fuerza. No es aceptable que el reconocimiento de sus derechos se limite a la voluntad política de cada país que los subyuga. Es necesario que exista un acuerdo internacional que reconozca y proteja sus derechos como pueblos, como culturas, como dueños de los territorios que habitan.

Por su parte, los africanos no intervenían en la discusión porque decían que allá todos eran indígenas y, por lo tanto, las leyes de sus países ya abarcaban todos los derechos. Los de Asia, por lo general, tampoco participaban activamente; lo único que preguntaron fue en qué momento se definía qué era ser indígena y cuándo se era un pueblo originario, si hace quince mil o diecisiete mil años. En consecuencia, la discusión fue ante todo entre los países americanos, donde era claro quiénes son los pueblos indígenas o habitantes precolombinos.

En los momentos de descanso, los trabajadores se reunían con los indígenas y coordinaban. A mí no me dejaban participar por ser gobierno, pero conocía a varios de los abogados asesores de los indígenas, y me contaban a ratos cómo veían la discusión. Después de una semana se me acercó un antropólogo inglés y me dijo:

—Martin, estás solo. Te toca dar la pelea como mejor puedas. Los representantes indígenas no se ponen de acuerdo. Los de Nueva Zelanda dicen que no aceptan ningún acuerdo de este tipo porque desde un principio dijeron que los invasores europeos se tenían que ir. Otro grupo dice que ya están trabajando sobre una declaración de los derechos indígenas para ser aprobada por las Naciones Unidas y piensan que esta declaración, en la cual no están participando directamente, puede terminar reemplazando u obstaculizando aquella otra. Otro grupo, principalmente del continente latinoamericano, está a favor. No hay consenso entre ellos, ni entre los asesores.

Así que eso hice. Secundé todas las mociones de los trabajadores y abagué incansablemente por los derechos de los indígenas. Para la tercera semana, me citó el embajador Charry, de Colombia, a su oficina.

—Doctor Von Hildebrand, he tenido quejas de Canadá, Inglaterra y Estados Unidos. Colombia solo defiende los derechos de los indígenas y no tiene en cuenta los otros acuerdos que ya se han firmado.

—El presidente Barco me mandó a defender los derechos de los pueblos indígenas y eso es lo que estoy haciendo.

—Y a mí me mandó a defender todos los acuerdos que tenemos con los demás países.

—Llamemos al señor presidente y que él decida. ¿Me permite el teléfono?

Cuando el embajador vio que yo iba a llamar, me dijo:

—No, dejemos así. Siga usted con lo que le dijeron.

Ese año, la discusión no logró avanzar mayormente. Para la segunda ronda, al año siguiente, me acompañaron José Noé Ríos y el embajador Rafael Rivas. Al menos dentro de la delegación colombiana ya había más apoyo.



Con José Noé Ríos en la OIT.

En cuanto a los debates mismos, Canadá había cambiado de estrategia y acordado con Argentina que liderara la oposición. Así que se volvió una discusión latinoamericana. Yo iba aprendiendo sobre la marcha cómo manejar los debates, en especial cuando nos separaban en un grupo pequeño para negociar ciertos puntos: dónde se sienta uno en la mesa, en qué orden da la palabra el moderador, el manejo del vocabulario y la cortesía; todo era un arte. Gané unos debates y perdí otros.

Uno de los temas más difíciles para llegar a acuerdos fue la definición de indígena. Esto podría parecer sencillo: son los descendientes de las poblaciones que habitaban el país antes de la conquista y que mantenían su cultura. Pero esto no siempre es fácil de aplicar. Hay muchas comunidades indígenas que, debido a las políticas integracionistas, perdieron su idioma y sus conocimientos tradicionales, ¿ahora perderían el derecho colectivo a la tierra?

Tuvimos un largo debate para que se admitiera como criterio fundamental la identificación de la persona como indígena y que un grupo similar lo definiera como tal. Para mí es semejante a la persona que se nacionaliza, se identifica como colombiano y el país lo reconoce como tal. Otro tema fue escoger qué palabra usar, si “población” o “pueblos”. En el convenio anterior se decía “poblaciones”, pero este es un concepto que también se puede aplicar a animales; por ejemplo, una población de micos. El concepto “pueblos” tiene una dimensión humanista, histórica, una identidad propia de los seres humanos. Pero el temor de muchos era que se interpretara en el contexto del derecho internacional; es decir, que todo pueblo tiene derecho a un territorio independiente, un país. Para que se admitiera este concepto, hubo la necesidad de mencionar en el texto que a estos “pueblos” no se les podían conferir derechos que atañen a este término en derecho internacional.

El debate entre los términos “tierras” y “territorio” fue en cierta medida similar, ya que en el derecho internacional se habla de territorio nacional. Por otra parte, el concepto de “tierra” puede interpretarse de forma limitada, mientras que “territorio” cubre la totalidad del hábitat que los pueblos interesados ocupan o utilizan. Así discurrieron las horas, los días y las semanas, tratando de ponernos de acuerdo ante los indígenas, en las bancas de atrás, que veían sus derechos volar de un lado del salón al otro como una bola de tenis.

Las discusiones en estos acuerdos internacionales llevan mucho tiempo porque se discute palabra por palabra y coma por coma. Solo discutimos diecinueve de los cuarenta y cuatro artículos, la parte I sobre política general y la parte II sobre tierras. El resto se aprobó de un pupitrazo, por consenso. Los conceptos básicos del convenio, según Ian Chambers, director de la OIT para América Central, fueron respeto y participación. Respeto a la cultura, a la religión, a la organización social y económica y a la identidad propia. Esto constituye la premisa de la existencia perdurable de los pueblos indígenas y tribales; en otras palabras, el derecho a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias. Y la participación se refiere al derecho a participar de manera efectiva en las decisiones administrativas y jurídicas, así como en los procesos de elaboración y puesta en práctica de las medidas susceptibles de afectarlos directamente.

Por fin alcanzamos un consenso base y llegó el momento de aprobar el documento final. Se necesitaban dos terceras partes de los gobiernos y no las teníamos. Muchos de los que no estaban de acuerdo trataban de convencerme de que votara en contra y fueron muy hábiles con sus argumentos. Si uno los escuchaba con mentalidad abierta, era difícil refutarlos. Así que me cerré en mi posición. Entonces sucedió lo inesperado. Se me acercó el representante de los países africanos y me dijo:

—Nos parece que los países que están en contra mantienen una visión colonialista y racista hacia los indígenas. Por lo tanto, hemos decidido votar a favor del documento, por la posición que usted defiende con tanta pasión.

El documento se aprobó el 27 de junio de 1989. Dos años después, el Congreso colombiano ratificó el convenio, el cual, por ser un tratado sobre derechos humanos, tiene el mismo valor jurídico que la Constitución Nacional. Durante el gobierno del presidente Barco ya se venía discutiendo la necesidad de reformar la Constitución Nacional de 1886. Esto, efectivamente, se llevó a cabo en 1991, bajo la administración del presidente César Gaviria. Esta Constitución reconoció los derechos de los pueblos indígenas de manera sobresaliente, pues ya existía una buena base con la ratificación del convenio de la OIT, y, de allí, solo se podía ir más allá, no se podía retroceder.

En la Asamblea Nacional Constituyente hubo una representación de dirigentes indígenas muy importante y el apoyo de no indígenas que comprendieron la importancia de los pueblos indígenas en la construcción de la nación. No eran vestigios del pasado, sino culturas antiguas

con conocimientos, principios y valores importantes para el presente y el futuro del país. Se trataba de construir el futuro a partir de nuestra gran diversidad cultural; dejar atrás la visión colonialista y racista; la negación de las culturas originarias de este continente; y comprender que el futuro depende de la construcción conjunta que se enriquece con la diversidad.

Cuando terminó la presidencia, Barco me propuso ir a trabajar en el Banco Mundial en políticas indigenistas. Yo estaba muy entusiasmado. Nos habíamos propuesto con los indígenas de la Amazonia y colegas como Roque Roldán adelantar tres temas como fundamento de la autonomía de estos pueblos: la propiedad colectiva de sus tierras ancestrales —y ya habíamos logrado veinte millones de hectáreas—; obtener el reconocimiento de su derechos como pueblos —lo cual ya se había logrado con el convenio de la OIT—; y fortalecer su gobernabilidad. Ahora solo nos faltaba acompañar en este aspecto a los indígenas de la Amazonia. Sin embargo, antes de aceptar llamé a mi viejo amigo y colega Shelton Davis, quien coordinaba la política indigenista en el Banco Mundial desde hacía muchos años.

—¡Martin, no, por dios! Aquí abandoné mi carrera como antropólogo de terreno. Tú estás haciendo un trabajo importante en la Amazonia, no lo dejes porque después no vas a poder volver.

No lo pensé dos veces. Le dije al señor presidente que le agradecía mucho, pero que no aceptaba su generoso ofrecimiento. Quería seguir en mi proceso de acompañar a los indígenas y ya vislumbraba algunos posibles caminos ahora que mi tiempo dentro del gobierno llegaba a su fin.

IV
EL GOBIERNO INDÍGENA



¿MARTIN? YO SOY LIZ

A finales de junio de 1989 se acababa de firmar el Convenio 169 de la OIT en Ginebra, y, con ello, sabía que se había dado un paso esencial en el reconocimiento de los derechos indígenas. A la par, la gestión del presidente Barco entraba en su último año y, por esto, yo me acercaba al fin de mi experiencia en el corazón del gobierno nacional colombiano. Con eso en la mente, se abría un nuevo capítulo en mis esfuerzos amazónicos. Habíamos obtenido el territorio y los derechos. Ahora, nos faltaba el gobierno propio. Sin duda, este sería el mayor reto de todos. A fin de cuentas, esto se trataba de montar un Estado, un proceso tan complejo, ambicioso y enredado que era difícil saber por dónde empezar o cuánto tiempo tomaría. Quizás lo único que yo ya tenía claro era que, sea como fuere, había una realidad innegable. Esto iba a costar caro, muy caro.

Con aquello en la mente, decidí retrasar mi regreso a Bogotá tras la firma del Convenio en la OIT. Íbamos a necesitar fondos y aliados para conseguirlos si queríamos construir gobiernos indígenas en la Amazonia. Ante una tarea tan titánica como aquella, nunca sería demasiado temprano para empezar la búsqueda. Mi primera pista era una célebre actriz francesa que había vivido en la selva peruana, y pensaba ir a París a buscarla. Sin embargo, cuando ya estaba en plenos preparativos, recibí una llamada de mi amigo Peter Bunyard, editor de la revista *The Ecologist*. Me había organizado una reunión con el director de su publicación en las oficinas de The Gaia Foundation. A regañadientes, tuve que olvidarme de la actriz francesa por el momento. No podía hacerle tal desaire a un amigo y no tuve más opción que emprender camino hacia Londres.

Sin saberlo, una vez más estaba en el camino correcto por obra del destino, que se empeñaba en conspirar a mi favor. No solo porque esto me permitió entablar contacto con The Gaia Foundation —una organización dedicada a propiciar encuentros entre activistas y visionarios de la justicia social y ecológica, que se distinguía por su enfoque en las poblaciones indígenas de la selva amazónica—, sino porque al salir del metro en Hampstead, la estación más cercana a las oficinas de la fundación, lo primero que vi fue a una atractiva mujer de unos treinta años, de falda larga un tanto hippie.

—¿Usted es Martin? Yo soy Liz, de The Gaia Foundation.

Con el corazón desbocado, la seguí hasta las oficinas en una de esas casas lindas, donde vivían las amantes de los aristócratas y los burgueses adinerados en el siglo XIX. La reunión de esa tarde fue exitosa —conversamos hasta que oscureció, a eso de las diez de la noche— y la entrevista que me organizaron en la BBC al día siguiente también. Al menos, eso creo. Porque mi atención y corazón estaban en otra parte. Solo tuve ojos para Liz desde que la vi por primera

vez saliendo del metro hasta que me acompañó al aeropuerto.

Cuando llegué a Bogotá, seguía pensando en ella. No solo era una mujer tremendamente atractiva, a la cabeza de una fundación importante y rodeada de gente prestigiosa, sino que habíamos conectado de una forma tan intensa como profunda. Ella ya tenía un fuerte interés por la Amazonia, en la cual de hecho ya había pasado tiempo, y, en ese sentido, desperté su interés al ser un tipo que no solo hablaba de la selva, sino que la había vivido desde hacía mucho rato. Por mi parte, yo quedé prendado de su conciencia profunda de la ecología y su visión de la humanidad como parte de la naturaleza, no como distinta o superior a esta. Dentro del mundo occidental, esa postura se había difundido gracias a la contracultura de los años sesenta, pero, en mi caso, lo que vi fue un eco al pensamiento indígena que tanto me había marcado. En pocas palabras, parecíamos destinados a entendernos. El problema era que yo ya estaba muy enamorado de alguien en Bogotá. Así que traté de sacarme a Liz de la cabeza y el corazón. Pero el destino suele jugar con nosotros, y, a la semana de mi retorno a Colombia, sonó el teléfono.

—¡Hola, Martin, te habla Liz!

Hablamos de cualquier cosa, sin un propósito definido, aprovechando hasta la más mínima excusa para seguir al teléfono. Fue una conversación de adolescentes tímidos, llenos de esperanzas, pero cohibidos por la inseguridad que no permite decir lo que uno siente. Colgué sabiendo que no debía hacerme ilusiones, pero el corazón no tiene límites ni hace caso. Al menos, el mío es así.

A los quince días llegó una tercera señal del destino, por correo en esta ocasión. Liz había tenido una reunión con la Comisión Europea en la que presentó un nuevo programa de protección de los bosques tropicales, haciendo énfasis en la importancia de las culturas indígenas y el reciente reconocimiento de veinte millones de hectáreas de resguardos en la Amazonia colombiana. Tal había sido el interés que ahora Liz me invitaba a Bruselas porque había buenas posibilidades de apoyo financiero. Más me demoré en leer la carta que en llegar al aeropuerto, reventando de emoción.

Hacía poco había impulsado la conformación de una alianza informal, que denominamos Consolidación Amazónica (COAMA), entre la Fundación Etnollano, el Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN), Puerto Rastrojo y un grupo de investigación que creé con la intención de trabajar en los departamentos de Amazonas y Vaupés. Los resguardos recién creados abarcaban un territorio tan extenso que sería imposible para una sola organización acompañar a todas las comunidades indígenas que los habitaban para que conformaran sus gobiernos. Al unir fuerzas, el reto se volvía abordable gracias a la combinación de nuestros recursos, experiencia y distintas metodologías, que siempre buscamos respetar. Claro está, nos unían ciertos principios, entre estos la idea de no llevar respuestas externas sino escuchar a la gente de la Amazonia y construir propuestas únicamente a partir de ello. Esto implicaba atenerse al calendario ecológico, ya que las reflexiones comunitarias fluían con los espíritus de la época. Este acercamiento, vital para

nosotros, no era fácil de entender desde el punto de vista no-indígena, ya que, por ejemplo, habría que esperar al ritual del Yuruparí, en marzo, para las decisiones más importantes. Sin embargo, los desafíos de la interculturalidad y los retos que implicaba abarcar un territorio tan extenso palidecían ante el problema principal: ¿cómo financiar todo esto? Y ahora Liz, más providencial que nunca, llegaba con la oportunidad soñada.

En Bruselas, con menos timidez, Liz y yo nos conocimos más y más, sentando las bases de una gran complicidad. Yo le contaba mis experiencias en la selva y la visión indígena de que somos naturaleza y ella me compartía cómo un enfoque casi igual había ido creciendo entre los ambientalistas desde la primera foto de la Tierra desde la Luna. Hablamos del libro *Silent Spring* de Rachel Carson, analizamos la hipótesis de Gaia de James Lovelock, discutimos cómo el cosmos, por medio de los humanos, toma conciencia de sí mismo, exploramos la ecología profunda y la noción de que el ser humano es parte de la naturaleza. Todo aquello me abrió los ojos a una visión ambiental fascinante, curiosamente similar a la de los indígenas.

Animados por nuestra incipiente complicidad y el formidable carisma de Liz, no pudimos haber hecho un mejor trabajo cuando presentamos a la Comisión Europea nuestra idea de proteger la selva fortaleciendo a las comunidades indígenas. Logramos vencer las objeciones iniciales y conseguir un compromiso por quinientos mil ECU, la unidad monetaria europea antes del euro, para el primer año, con la promesa de renovar para un segundo y tercer año a partir de los resultados.

Así, en diciembre de 1989, The Gaia Foundation firmó el primer acuerdo COAMA-Comisión Europea. Para evitar trámites engorrosos con organizaciones colombianas y seguramente por una cuestión de confianza, la Comisión prefirió firmar con una ONG europea, la cual, después, se encargó de transferir los recursos a Colombia. Para mí, no había diferencia. The Gaia Foundation, con Liz a la cabeza, ya era parte de COAMA. Estaba claro que me había enamorado perdidamente. Al volver a Bogotá, tuve que hablarlo con mi enamorada, y, como sucede tantas veces en la vida, al terminarse una historia se abría la puerta de la siguiente.

De la misma forma, en mi vida laboral, 1990 fue un año de cambios. Creé la Fundación Gaia Amazonas, decidido a construirme un asidero, en medio de tantas organizaciones con las cuales colaboraba en el marco de COAMA, sin ser parte de ninguna. También, he de reconocer, lo hice inspirado por mi experiencia en Londres y haciendo eco a la hipótesis de Gaia, propuesta por James Lovelock, según la cual la vida ha ido creando en la Tierra las condiciones necesarias para que se mantenga a lo largo de su evolución, a pesar de los cambios climáticos, entre otros.

Desde Gaia Amazonas, mi “maloca”, me impliqué entonces en la gran encuesta que COAMA lanzó en toda la Amazonia colombiana para saber qué pensaban los indígenas sobre los resguardos, el reconocimiento de sus derechos a mantener y desarrollar sus culturas, además del futuro próximo ahora que existían los fondos para empezar a pensar en sus gobiernos propios.

Se generó una gran expectativa acerca de nuestra labor y mucha curiosidad por saber qué

había detrás de nuestro interés. Para la mayoría, lo que estábamos proponiendo era nuevo y complejo. Les aclaramos que veníamos a escucharlos y a ver si podíamos colaborar en resolver inquietudes y necesidades. Las reuniones eran largas y tuvimos que volver varias veces a las mismas comunidades. En este proceso surgieron varios temas prioritarios como educación y salud intercultural, proyectos productivos y reconocimiento del territorio. Este último tema me llamó mucho la atención. Debido a que muchos indígenas habían sido desplazados durante la trágica época de las caucherías y a muchos jóvenes se los habían llevado para los internados, solo los viejos entendían cabalmente cómo funcionaba el territorio y cuáles eran sus normas, emanadas de las Leyes de Origen. Para ellos, seguía vigente una profunda integración con su entorno, la naturaleza y sus espíritus. Tal era ese vínculo que hasta se podían sentir incómodos fuera de su territorio de origen, como me lo mencionó una vez el chamán Rafael Letuama:



Martin hablando sobre el territorio indígena con las comunidades

—Me siento en mi banquito de pensar y algo me molesta porque no estoy donde vivían mis ancestros. Este territorio es de los yaunas, aquí no me puedo comunicar bien con los espíritus.

A partir de estas reflexiones, decidimos invertir la plata de la Unión Europea en un programa de microproyectos. Según las propuestas indígenas, abrimos para cada comunidad una cuenta bancaria que ellos mismos administraron. Lo que costaba no era tanto el proyecto en sí, sino el acompañamiento. Cuando hablábamos de proyectos productivos, de educación o salud, se necesitaba el acompañamiento de antropólogos, biólogos, pedagogos y abogados, no porque los indígenas no supieran, sino porque eran proyectos interculturales y los indígenas aún no entendían el funcionamiento de nuestro sistema. Era un sistema pedagógico en el que, en vez de explicar en abstracto la relación entre las dos culturas, se vivía.

De todos los proyectos, solo uno se desvió. Nos llegaron recibos de un hotel en Cartagena y

resultó que un dirigente indígena se fue con su novia a la playa y, con la plata que le quedó, compró ropa y la distribuyó en la comunidad diciendo que era el resultado del proyecto. En muchos casos, cuando les preguntamos a miembros de las comunidades qué era un proyecto, nos respondieron: “Proyecto es plata”.

Pero esas excepciones quedaron en eso. En general, los microproyectos se ejecutaron en tiempo y forma. Más allá de sus resultados individuales, lo importante es que se empezó a gestar una tendencia global en los ríos y malocas: los indígenas estaban tomando el control de su destino. En otras palabras, estaban ejerciendo su propia gobernanza. Y allí estaba COAMA para acompañar, asistir y reforzar cuando hiciera falta.

En una escala más pequeña, yo viví un proceso similar con Gaia Amazonas. Ya que esta, al igual que las otras fundaciones, desarrolló su propia metodología. Mientras Etnollano prefería capacitar promotores de salud o maestros y dejar que ellos fomentaran la gobernanza en sus comunidades, CECOIN capacitaba por medio de talleres y Puerto Rastrojo involucraba a los indígenas en sus programas de investigación; Gaia Amazonas optó por trabajar con la comunidad desde las malocas, dirigidas por las autoridades tradicionales. Sin un modelo preestablecido, avanzamos paso a paso, abriendo camino de manera orgánica, encontrando nuestra gobernanza interna.

Rápidamente, tanto en Gaia Amazonas como en las comunidades que acompañaba, ese proceso se encauzó hacia un gran tema: la educación intercultural. Este enfoque surgió, en buena medida, porque los mayores querían tener a los niños cerca, tras tantas décadas perdiendo a los jóvenes a manos del internado, para que participaran en los quehaceres de la comunidad y aprendieran sobre lo propio.

Los indígenas siempre han tenido sus propias instituciones de educación, salud, economía, gobierno y relación con el medio ambiente, más integrales que las nuestras. Así que no estábamos partiendo de cero y el reto era, más bien, acomodar a su visión holística la escuela o el programa de salud del mundo de afuera, del mundo occidental. Esto, además, implicaba una ruptura con la práctica establecida desde hacía siglos, en la que muchas autoridades no-indígenas utilizaban una jerga excesivamente profesional que, a fin de cuentas, era otra forma de colonialismo: trataban de imponer, de dominar, de demostrar que el otro no sabía. Nosotros decidimos hacer lo contrario: partir de la convicción de que el otro sí sabía. No buscamos imponer el pensamiento blanco, sino adaptarlo a la realidad cultural y social indígena. No se trataba de extender el centro a la periferia, sino fortalecer la periferia y adaptar el centro.

En ese proceso, nos dimos cuenta de que la gente no buscaba explicaciones, sino el cuento que les permitiera apropiarse el concepto. Ellos ya tenían de todo en su cultura y lo entendían desde esa perspectiva, lo que querían saber era por qué nosotros veíamos las cosas de forma distinta. A la vez, nosotros no pretendíamos imponerles que nuestra concepción fuese superior, sino mostrar que había distintos acercamientos posibles a los mismos temas.

Las comunidades tenían inquietudes legítimas y profundas. Querían comprender por qué los blancos son como son, de dónde proviene su forma de entender y relacionarse con el mundo. Recuerdo que en las noches, sentado en los mameaderos, los viejos me hacían preguntas de todo tipo, siempre con esa serenidad que caracteriza a los pensadores milenarios. “¿Cómo pensaron ustedes los blancos que, cuando hay una persona que sabe y diez que no saben, hay que preguntarles a todos y decidir por mayoría? ¿Cómo pensaron que para educar a un niño es mejor meterlo en un cuarto separado de su familia y de la naturaleza con una persona que no conoce para que le enseñe?”. Ante esas dudas, había que contar paso a paso el cuento detrás de cada cosa y veía el esfuerzo que hacían los viejos para acomodar a su visión del mundo todo lo que llegaba de afuera. Tenían la ventaja de que, en su pensamiento tradicional, todo proviene del mismo origen, y, aunque parezca extraño o hasta peligroso a primera vista, siempre es posible quitarle lo bravo y endulzarlo para darle uso, como con la yuca venenosa.

Si algo aprendí gracias a este proceso es que, para ser aceptado, cualquier elemento externo debe fluir cómodamente en el contexto de la cultura que lo recibe. De lo contrario, la puede descomponer, propiciando un choque de energías. Siempre es posible que un elemento nuevo genere roces al inicio, pero, cuando no se trata de una imposición, esto en general se resuelve una vez que se integra a la dinámica cultural. En el caso de los proyectos educativos que comenzó a impulsar Gaia Amazonas en aquella época, esto se empezó a buscar desde la metodología inicial.

Emprendimos el trabajo con un método participativo de cartografía social. Hacíamos mapas con los indígenas para ilustrar cómo era el territorio en tiempos de sus abuelos, cómo era ahora, y cómo y por qué se dieron estos cambios. Luego, realizamos mapas de imaginación del futuro, punto de partida para diseñar un programa educativo basado en el tipo de formación que querían para sus jóvenes. Se trabajó por separado con los mayores, las mujeres y los jóvenes para darle lugar a la visión de cada uno, su manera de interpretar la historia, de relacionarse con el entorno y de formular sus necesidades. Además, no queríamos que los varones jóvenes, que habían recibido algo de educación occidental, dominaran la discusión. El resultado fue que cada uno aprendió cosas nuevas de los otros que quizás no habían percibido o comprendido antes.

Partiendo de allí, las propias comunidades decidieron autónomamente intercambiar experiencias para formular una propuesta regional de escuelas comunitarias. De esa forma, integraron la novedad de los proyectos comunitarios a una dinámica que siempre ha existido en la región. Las comunidades de la Amazonia, para su pervivencia, siempre han formado alianzas por medio del intercambio de conocimiento, de alimentos, de mujeres en las alianzas matrimoniales o de instrumentos sagrados en la celebración de rituales. Es un proceso de reciprocidad permanente para fortalecerse mutuamente y cuidar el sistema cultural, social y natural.

Aquella alianza para formular una propuesta regional de educación primaria generó una lucha intensa con los misioneros. Iban de comunidad en comunidad diciendo que el contrato con el

gobierno lo tenía la Iglesia, y solo ellos podían decidir cómo sería la educación; que el acompañamiento de Gaia Amazonas era ilegal y que el gobierno no lo reconocía. La preocupación de los misioneros, a mi parecer, no era tanto el tema religioso, sino el control político y económico. Dieron una dura pelea hasta la segunda mitad de los noventa, cuando llegó como director del internado del río Mirití el padre Daniel Restrepo y decidió hacer una encuesta entre las comunidades. Ante el resultado, que evidenciaba que los indígenas querían montar sus propias escuelas con sus propios maestros, el padre Restrepo decidió crear un curso de profesionalización de maestros indígenas en colaboración con el gobierno. Los indígenas solicitaron, además, el acompañamiento de Gaia Amazonas y, así, entramos a participar de lleno en este proceso.

Los indígenas pedían que los profesores seleccionados entendieran su cultura. El internado y la Secretaría de Educación replicaron que no tenían personal idóneo, ni capacidad para contratarlo. Entonces Gaia Amazonas terminó poniendo a los profesores; la Iglesia, las instalaciones y el transporte, y la Secretaría, los costos de alimentación.

Además, Gaia Amazonas acompañó la práctica en las escuelas comunitarias. A la Iglesia esto no pareció preocuparle demasiado: tenían el contrato, tenían el gobierno, y si algún indígena resultaba buen maestro, lo podrían contratar para alguna escuela filial. Curiosamente, no cayeron en la cuenta de que el internado y las posibles escuelas filiales ya eran vistos por muchas autoridades indígenas como una amenaza para la cultura indígena. A los curas y las monjas no se les ocurrió que los indígenas pudieran montar un programa basado en su cultura que no se acoplara con el modelo nacional que ellos imponían. Para ellos, no era posible otro modelo de educación. Pero sí lo fue.

Se proyectó el curso para cuatro años semipresenciales, entre formación teórica y práctica en cada una de las comunidades. Las clases se dictaron en castellano, pero con el apoyo del experto lingüista aprendieron la grafía de sus propios idiomas. Era evidente que resultaba más fácil aprender a leer y escribir en el idioma propio, así que el castellano terminó por enseñarse como segundo idioma. Además, se desarrolló una metodología para las escuelas que se llamó Proyecto Tema. Consistió en que los alumnos aprendieran a partir de la investigación propia. Según el interés de cada niño, se le instaba a que averiguara sobre su tema de predilección preguntando a los miembros de su comunidad con conocimiento al respecto, por ejemplo, sobre la pesca, la selva, la maloca o los rituales. Este método posibilitó un aprendizaje integral, que combinaba lo tradicional y lo académico, promovía un mayor entendimiento de la vida cotidiana y una relación más estrecha con los demás miembros de la comunidad, y además fortalecía la cultura y la curiosidad de los niños.

El valor político de la educación fue recuperar y fortalecer la confianza comunitaria en el conocimiento propio —negado en la educación impartida por los misioneros— para decidir su futuro y apropiarse de los procesos interculturales. La idea fue vincular la escuela a la cultura y a

la comunidad, para que fortaleciera la dinámica cultural, y no llevar el conocimiento tradicional a la escuela para fortalecer la escuela. Fue enorme la sorpresa de la Iglesia cuando vieron que los niños preparados en las comunidades con sus profesores locales obtuvieron mejores resultados al entrar a la secundaria que los que se preparaban en el internado.

Otro tema que se volvió capital en ese momento fue el de salud. En los setenta ya habíamos iniciado la capacitación de algunos promotores de salud. Veinte años después, los indígenas decidían retomar el tema.

La Secretaría de Salud de la gobernación brindó unas capacitaciones y el programa Hylea, uno de nuestros asociados, trabajó varios años formando promotores, instalando puestos de salud, comunicaciones radiales y transporte fluvial para casos complejos. Sin embargo, los indígenas buscaban algo más intercultural. Reconocían la importancia de los programas de salud, pero, para ellos, era un enfoque limitado que no comprendían muy bien. Recuerdo que, en 1973, en uno de mis primeros encuentros con un chamán, este me dijo:

—Ustedes los blancos deben ser muy brujos porque para curar una enfermedad dan una pastilla, y listo. Nosotros no podemos hacer eso. Tenemos que ver qué anda mal en la comunidad y la selva para restablecer el orden, si no, la enfermedad continúa.

Para las comunidades indígenas, la salud es el bienestar de la gran comunidad a la cual todos pertenecemos. La energía vital fluye a través de toda la naturaleza y todas las partes necesitan de ella. Cuando hay sobreexplotación la energía se acumula en un punto y rompe el equilibrio. La enfermedad avisa que el balance se ha roto y toda la comunidad, bajo la orientación del chamán, tiene que hacer dieta y seguir ciertas restricciones. Hasta la muerte es parte de ese balance, pues devuelve energía vital para que fluya de nuevo.

Con nuestro apoyo, los indígenas comenzaron a construir un sistema comunitario dirigido por los chamanes o médicos tradicionales. Se buscaba, entre otros objetivos, diferenciar las enfermedades propias o tradicionales de las procedentes del mundo de afuera, es decir, las que podía manejar el médico tradicional y las que había que abordar con la medicina occidental. También hubo que considerar cuáles eran, según la Secretaría de Salud, las enfermedades predominantes, ya que a partir de ahí definía su política de atención. Se evidenció que su enfoque no tenía en cuenta las particularidades de la región, los ciclos ambientales, ni la diversidad cultural con sus prácticas de salud preventiva.

Había que crear protocolos de respeto y herramientas que facilitaran el diálogo sin desconocer las diferencias. Para los indígenas, es más fácil reconocer la diversidad porque su visión del mundo está fundamentada en ella. Uno oye con frecuencia, “así está bueno para usted, yo soy otro”. Es una forma de respeto, de escuchar y de buscar la colaboración. Por el contrario, los occidentales tienden a creer que poseen la verdad y niegan la diferencia.

Para poder sentarse con los de la Secretaría de Salud, los promotores en cada comunidad comenzaron a registrar diariamente los eventos de salud y a definir con el chamán qué se

manejaba con la medicina propia y qué con medicamentos occidentales. El esfuerzo era inmenso, pero los entusiasma, ya que sintieron el impacto y pudieron definir prevalencias patológicas, épocas de mayor y menor enfermedad, tipos y cantidades de medicamentos necesarios; es decir, los datos les permitieron programar al estilo no-indígena y reorientar desde sus malocas las políticas de salud de la región. La Secretaría de Salud tuvo que reorganizar sus programas basándose en los datos y la visión indígena. Los datos también demostraron que el 80 % de los eventos de salud se manejan con la medicina tradicional y, en consecuencia, su sistema de salud es esencial. El aporte del gobierno, aunque fundamental, es complementario, y no lo contrario, como se tiende a pensar. El conocimiento indígena, el de la comunidad, está en el centro y, por lo tanto, los programas tienen que ser definidos conjuntamente entre las comunidades indígenas y la Secretaría de Salud de la gobernación.

En estos procesos de salud y educación, los indígenas pasaron de ser objetos a sujetos, recuperaron la confianza en lo propio y se fueron formando hombres y mujeres con la capacidad de confrontar la imposición de políticas y programas nacionales. A través de estos rubros, lo que se logró fue empezar a gestar un gobierno propio para las comunidades indígenas a través del ejercicio de la gobernanza. En un hipotético manual para construir un gobierno —que nos habría sido más que útil en esos años—, acabábamos de lograr la primera etapa. Sin gobernanza no hay gobierno posible o, a lo sumo, un gobierno inoperante. Y, pensando en mi propia experiencia, creo que añadiría un par de requisitos más para dar los primeros pasos de un gobierno incipiente: algo de suerte y un corazón inquieto, como el mío cuando conocí a Liz. Sin ese encuentro, creo que sí habría sido posible llegar al punto de la gobernanza indígena en materia de educación y salud, pero, sin duda, habría sido mucho más largo y complicado. En este caso, el destino conspiró a favor de todos los que nos implicamos en el proceso. Y el premio fue que un gobierno indígena, aunque solo fuese *de facto*, por la gobernanza obtenida a través de los microproyectos financiados con recursos de la Unión Europea, había empezado a vislumbrarse en la Amazonia colombiana.

SI USTED SE VA POR ESTE CAMINO, ESTÁ SOLO

Aunque las autoridades indígenas habían recobrado cierta gobernanza en materia de educación y salud, faltaba pasar de la situación *de facto* a una *de iure* para poder hablar, realmente, de un gobierno indígena. Todo gobierno es, por un lado, una realidad material, administrativa, política, capaz de ejercer gobernanza. Y, por el otro, requiere una existencia simbólica, que se asemeja al ritual, y la vemos reflejada, por ejemplo, en los “ritos” de los gobiernos nacionales con las investiduras, los símbolos y festejos. Para existir, un gobierno necesita los hechos, pero también el ritual de las leyes y normas que le dan sustento, particularmente, a ojos de las autoridades que lo trascienden.

Este fue el caso, por ejemplo, de los gobiernos nacionales en el continente americano que quedaron definitivamente asentados una vez que las metrópolis europeas reconocieron su independencia. En el caso del gobierno indígena, por tratarse de una entidad subnacional y, quizá aún más importante, de una entidad indígena —por lo tanto, víctima del menosprecio colonialista—, este requisito era aún más importante. Por más gobernanza que se obtuviese, faltaba que el gobierno indígena pudiese sentarse a la mesa con las otras autoridades. Dicho de otra manera, íbamos a tener que ganarle al Estado en su propio juego.

En teoría, la Constitución de 1991 había trazado un camino para el reconocimiento de gobiernos indígenas con el derecho a las Entidades Territoriales Indígenas —ETI—. Sin embargo, no se había llevado a la práctica. Hacerlo implicaba que el Congreso aprobara una ley orgánica, y los representantes preferían evitarse el enredo, con la justificación frecuente de que crear las ETI requeriría sustraer parte del territorio y presupuesto de los municipios. Pero este impedimento no podía detener el avance que se había iniciado en la Amazonia.

Inspirados por la victoria obtenida con la gobernanza educativa, las autoridades tradicionales, los maestros de escuela y las comunidades de base, con la asesoría de la Fundación, buscaron que se les reconociera una forma de gobierno propio al conformar Asociaciones de Autoridades Tradicionales —o AATI—. Aunque no estaba prevista en la Constitución, el Estado permitía esta modalidad de gobierno indígena mientras se implementaban las ETI. Al igual que los cabildos indígenas de la zona andina, la ley reconocía a las AATI como entidades públicas de carácter especial, que podían manejar programas comunitarios y los recursos asociados.

Rápidamente, se conformaron doce de estas asociaciones en el departamento del Amazonas, con jurisdicción sobre cerca de nueve millones de hectáreas de selva bien preservada. Simultáneamente, registraron en el Ministerio de Educación el Pensamiento Educativo Indígena (PEI) y, acto seguido, pidieron que se les entregaran, en virtud del registro obtenido, el manejo

de los programas educativos y los fondos correspondientes que estaban en manos de la Iglesia católica, por medio del antiguo Concordato. Como era de esperarse, la curia se opuso. En respuesta, los indígenas del río Mirití, asesorados por Gaia Amazonas, interpusieron una acción de cumplimiento, es decir, una demanda para que se cumpliera la ley. En 1993, la justicia falló a su favor y ordenó que se terminara el contrato con la Iglesia. La ley era clara. Las comunidades que tenían la capacidad de asumir su propia educación lo debían hacer. Solo en caso contrario, la responsabilidad recaía en el Gobierno y, únicamente si este tampoco tuviese la capacidad, se podía contratar a un tercero, en este caso la Iglesia.

Ni la Iglesia ni la gobernación quisieron cumplir con la sentencia y se resistieron durante dos años. En ese tiempo, la Iglesia logró que se contratara al personal de los internados para ocupar todos los puestos de docentes en la educación pública, excluyendo así a los indígenas, ya que, por más contrato que tuvieran, no había plazas disponibles. *De facto*, la Iglesia había logrado mantener su control sobre la educación, pero el avance *de iure* sí se había logrado y fue lo que permitió explotar una oportunidad aún más grande cuando el gobernador del Amazonas fue destituido y se nombró como interino a Hernando de Jesús Muñoz, un abogado del Ministerio del Interior.

Aprovechando que yo lo conocía, pude obtener una reunión con él y encontré al flamante gobernador hundido en la preocupación por tratar de gobernar un territorio con una población indígena dispersa en millones de hectáreas de selva, sin carreteras ni medios de comunicación. Sin duda, el hombre se enfrentaba a un reto imposible de abordar con los limitados recursos y la estructura administrativa convencional a su disposición. Peor aún, sus superiores ni siquiera le permitían viajar a las comunidades, dada la inseguridad. Ante ese panorama, las AATI —y los programas que los indígenas ya estaban montando en ese marco— le ofrecían la única solución viable para cumplir la misión que se le había encomendado de gobernar el departamento.

—Señor gobernador, en un ochenta por ciento, aquí es imposible gobernar con la estructura administrativa convencional. ¿Por qué no monta una plataforma, una mesa a la cual vengan los representantes indígenas dos veces al año, y así coordinan con usted, o con su sucesor, la administración de esta área del departamento?

—La idea es interesante, pero implica demasiados gastos —me respondió.

—Si usted monta la plataforma, yo me comprometo a conseguir los recursos necesarios, mientras la gobernación los va incluyendo en su presupuesto —le respondí sin dudar.

Con eso, Hernando accedió a recibir una propuesta formal para crear una Mesa de Concertación entre la gobernación y las autoridades indígenas. De inmediato, conseguimos que la Universidad Nacional nos prestara un salón de reuniones y arrancamos a trabajar entre el equipo de Gaia Amazonas y una docena de autoridades indígenas de distintas etnias. Soñamos, nos reímos, mambeamos, y al segundo día teníamos una propuesta: una Mesa de Concertación cuyo rol sería facilitar la coordinación administrativa entre las autoridades de la gobernación y

las autoridades indígenas, y sobre la cual deberían pasar todos los programas de gobierno que entraran a los resguardos y afectaran directamente a los indígenas; esta Mesa, además, se reuniría dos veces al año hasta que saliera la ley orgánica que pusiera en marcha las Entidades Territoriales Indígenas.

Emocionados, llevamos la propuesta formal al gobernador y él organizó una reunión con los indígenas y representantes de la Iglesia para aprobarla. Pero el día acordado me dijo al oído:

—La ley no permite conformar una mesa de concertación. Solo un comité que asesore al gobernador.

Los indígenas no estaban ahí para asesorar a ningún gobernador, sino para definir con la gobernación el manejo de sus territorios. Así que ese día no hubo aprobaciones ni anuncios; más bien se abrieron las negociaciones. Buscando obtener la mejor propuesta que permitiera la ley, terminamos sentados en el despacho del gobernador seis representantes indígenas —Hernán Moreno, Ciro e Ivan Matapí, Fisi Andoque, Napo Miraña, Luis Alberto Menitofe—, Juan Carlos Preciado, abogado de Gaia Amazonas, el gobernador interino, una delegada de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y yo. La delegada se volvió, de inmediato, nuestra oposición. Insistía en que no era posible hacer una mesa de concertación, seguramente por las malas experiencias que tuvieron en la zona andina con este tipo de comités. La cerrazón fue total, a tal punto que el gobernador, exasperado, terminó por exclamar:

—Lo único que quiero es coordinar con las autoridades indígenas.

Inmediatamente, el abogado Juan Carlos me dijo muy pasito:

—Martin, agarre esa palabra de coordinación, después le digo por qué.

Obedecí sin preguntar y la propuesta a debatir pasó a llamarse una Mesa de Coordinación. Aun así, la delegada del Ministerio arrancó diciendo que eso tampoco era viable y terminó sentenciando:

—Señor gobernador, si usted se va por este camino, está solo.

Con esa frase lapidaria terminamos la reunión. Los representantes indígenas, el abogado y yo salimos preocupados.

—Esa mujer va a convencer al gobernador y mañana van a decir que no se puede crear la Mesa —dijo Hernán Moreno—. Me temo, Martin, que esta noche usted tiene trabajo.

—¿Cómo así?

—Tiene que endulzar el pensamiento a esa mujer —me contestó sonriendo.

Con mucho gusto la invité a cenar. Al margen del trabajo era alegre, conversadora y simpática. Terminamos en una discoteca del Brasil y esa noche la fortuna me sonrió. Se jugaba la final del Mundial de Fútbol entre Brasil y Alemania. La fiesta cogió cada vez más fuerza a medida que la selección local se acercaba al triunfo. A la una de la mañana, terminó el partido: Brasil 2 - Alemania 0. La fiesta se armó hasta el amanecer. A las seis de la mañana dejé a mi nueva amiga en su hotel, me fui a bañar, me llené el cachete de mambe y salí para la reunión. Con la

oposición durmiendo, el gobernador aprobó la propuesta de una Mesa de Coordinación.

Fue hasta después, con un café en la mano, que Juan Carlos Preciado me explicó el porqué de su insistencia con el término “coordinación”. De acuerdo con la Corte Constitucional, el término “coordinación” implicaba una participación efectiva en la toma de decisiones. Gracias al término interadministrativo, la victoria que acabábamos de alcanzar representaba un reconocimiento efectivo de las autoridades indígenas como entidades públicas capaces de representar a sus comunidades. Aquello implicaba que todos los programas de gobierno dirigidos a los resguardos estarían sometidos a las decisiones indígenas. Además, al ser un acuerdo entre dos gobiernos, no se podía derogar unilateralmente. Se había alcanzado el reconocimiento *de iure*, con todo el peso que implicaba.

Así, la reunión inaugural de la Mesa a finales de 2001 fue la primera vez que hablaban oficialmente las autoridades indígenas y la gobernación del departamento. Aunque en ese entonces solo había tres AATI registradas en el Ministerio del Interior y, por ende, solo estas podían ser parte oficial de la discusión, en realidad el cambio fue para todos. Los indígenas ya se habían puesto de acuerdo y defendieron las posiciones de todos. Aunque se había estipulado que las nuevas AATI se irían sumando a medida que se registraran y, antes de eso, tendrían voz pero no voto, la unidad de los representantes indígenas volvió la distinción inoperante.

La Mesa de Coordinación fue un espacio en el que los líderes indígenas aprendieron muchísimo. Se prepararon, analizaron y mantuvieron mucha disciplina. Como tenían sus propios gobiernos, su interés era hacer contratos directamente con la gobernación para la prestación del servicio, y así ellos contratar a su gente. Con el paso de los años, se fueron descentralizando así la educación, los programas de salud, las estrategias de ordenamiento territorial y la gobernanza local. Fue clave que proviniera de los indígenas la iniciativa de crear la Mesa y los temas por discutir. Al fijar la agenda, los indígenas definían los temas de acuerdo con sus culturas, en un proceso en el que no se descentralizaba el modelo de desarrollo dominante, sino la decisión política y financiera para que ellos definieran su propio modelo.

Al final de las sesiones de la Mesa, cada AATI hacía su programa para implementar lo acordado, incluidas actividades como recorridos de socialización, reunión con los tradicionales y asambleas para la toma de decisiones. Al tiempo, se preparaban los proyectos por financiar con los recursos de transferencia de la nación, y los proyectos que no lograban asegurar recursos públicos eran financiados por la Fundación. En la Mesa siguiente, se evaluaban los resultados, así como los compromisos de la gobernación en educación y salud. De esta manera, tanto el gobierno departamental como las AATI sabían qué sucedía, dónde y cuándo.

Las fechas de las reuniones se acordaban en la Mesa y los chamanes arreglaban las energías de esos días para que todo funcionara en armonía y calma. En una ocasión, el gobernador dijo que tenía otros compromisos y quiso cambiar la fecha, pero los indígenas se resistieron y se sentaron a esperar al gobernador y sus secretarios durante tres días. La gobernación tuvo que entender

que, por razones chamánicas, las fechas no se podían cambiar.

Sin embargo, la Mesa no estuvo exenta de problemas, contratiempos y roces. Como en todo proceso político, hubo que lidiar con las diferencias de percepción, pero, además, con la lucha de poder implícita entre la visión indígena y la del Estado. Mientras los indígenas buscaban fortalecer su identidad con base en su cultura, el Estado abogaba por su control y su modelo de desarrollo. Aquello se vio exacerbado muchas veces por funcionarios inconscientemente racistas, que menospreciaban la cultura y las personas indígenas. Y digo inconscientemente porque se escudaban detrás de la caridad y la compasión. Una de las características del proceso colonialista es definir al dominado como un minusválido, cuya cultura y cuyo conocimiento no tienen ningún valor, al cual hay que ayudar y dominar prácticamente por caridad.



Reunión de la Mesa de Coordinación Interadministrativa

Por otra parte, el roce con la cultura occidental que implicaba la Mesa de Coordinación representaba un riesgo inherente e inevitable para la cultura indígena, aun cuando se operara con la mejor voluntad posible. Por citar un ejemplo sencillo, pensemos en un dirigente indígena que llega al Ministerio de Cultura para buscar apoyo. Le dicen que hay recursos para casas comunales. Él recibe unos cuantos millones para construir su maloca, que siempre antes se hizo con el apoyo comunitario, la minga. Ahora, con el dinero, el dirigente trae anzuelos, nailon, pilas, linternas, cigarrillos, y se los da a los que colaboran. Para cuando se construya la próxima maloca, la gente ya pide cositas. Así se acaba la minga y se afecta seriamente la estructura social de intercambio y reciprocidad, y se vuelve una relación comercial. Ahora, hasta en los rituales, los que traen mambe o cacería quieren que les “paguen”. Atajar esos impactos perniciosos no siempre se logró.

Además, las autoridades indígenas no siempre socializaban entre las comunidades los resultados de las sesiones de la Mesa, unas veces por falta de recursos, otras porque les daba pereza. Con frecuencia, los mayores tradicionales no entendían bien por qué cambiaban tanto las leyes de los blancos. Para ellos la Ley de Origen es una y no cambia, y se preguntaban si los blancos no habían entendido cómo hay que vivir en este mundo, y por eso vivían inventando y cambiando sus leyes. Con esas confusiones, el proceso de la Mesa y los beneficios que representaba no siempre se difundían con las comunidades, que, por ende, no gozaban plenamente de estos.

Asimismo, se debe mencionar que desafortunadamente la descentralización incluye la corrupción. La gobernación sí buscó bloquear ciertos temas complicando y enredando los procesos administrativos, transformando así la función pública en un favor. Además, se gestó todo un sistema de desvío de recursos públicos. Finalmente, circulaba bastante plata dentro de este proceso, ya que, además de los recursos que se negociaban en la Mesa para pago de maestros, dotación de materiales pedagógicos y construcción de aulas, la nación les transfería fondos a los indígenas para apoyar la conformación de sus gobiernos propios. A razón de cien mil pesos per cápita al año, una AATI de mil personas, por ejemplo, recibía cien millones de pesos al año. Para colmo, llevar esos recursos hasta las comunidades era, y sigue siendo, una dificultad. Los líderes indígenas tenían que cargar la plata en tulas, a veces quinientos millones de pesos, e ir de comunidad en comunidad pagando a quien se le debía. Luego tenían que volver a la capital departamental a entregar los informes y soportes de gastos, presentar los proyectos del año siguiente y solicitar la plata para realizarlos. Esas gestiones podían implicar varios días de navegación y un vuelo en avión de al menos una hora, con sus correspondientes costos. Al entregar los informes, buena parte de los recibos estaban mojados y la gobernación no los aceptaba.

—¿Y ahora qué hacemos? —le preguntaban al funcionario.

—No se preocupe. Tengo un amigo que le puede resolver el problema.

Muchos líderes incautos caían en la trampa y arrancaba una cadena de problemas. Ese primer amigo podría resolver el problema de los recibos mojados, claro está, a cambio de una tajada del presupuesto. Dado que el líder no tenía el efectivo en ese momento, el primer amigo recomendaba a un segundo, un prestamista que cobraba intereses exorbitantes. Todo esto sin contar los retrasos obligados para la entrega del presupuesto por parte del funcionario inicial y los sobornos solicitados para “agilizar” el proceso. De tal manera que el incauto líder se encontraba con deudas e intereses crecientes, esperando, a veces durante meses, la entrega de la plata que había ido a buscar inicialmente. Entretanto, le sobraban amigos y amigas que lo acompañaban y lo entretenían. Después de unos tragos, lo convencían de que siguiera fiando en la cantina. El resultado era previsible: el delegado llegaba a la comunidad con cien millones de pesos menos. Tal sistema de corrupción se volvió costumbre, a pesar de los controles tímidos

que a veces se hacían. Se sabe muy bien qué sucede, pero cada vez que los indígenas quieren montar un sistema de control chocan con las mafias locales y nadie está dispuesto a arriesgar su vida o la de su familia. Con la instalación de internet en las comunidades y los sistemas de transacción digital en los teléfonos celulares, el asunto ha mejorado notablemente.

Pese a todo aquello, la Mesa sí logró crear una verdadera coordinación interadministrativa y los indígenas se vieron fortalecidos por la descentralización. Por lo general, llegaron a cada sesión mejor preparados y con mayor conocimiento de la región que los funcionarios del gobierno, lo que reforzó mucho la autoestima y la confianza en el conocimiento propio. Para cuando la gobernación decidió incluir la Mesa en su estructura administrativa oficial en 2011 —cosa que podría parecer un avance, pero, en realidad, era el fin de la autonomía de esta plataforma—, esta última ya había cumplido su propósito como espacio de aprendizaje para los gobiernos indígenas y puente para acceder a la construcción de la Entidad Territorial Indígena. El proceso ya había empezado, pero tomaría todavía varios años más. Implementar el cambio toma tiempo, hay que tener paciencia y constancia para lograrlo.



Desde 2010, tras la elección del presidente Santos, obtuve una audiencia con él y lo convencí de crear Entidades Territoriales Indígenas en los departamentos del Amazonas, Vaupés y Guainía, que antes eran Territorios Nacionales y, por ende, carecían de municipios. La Constitución permitía que estos se crearan por decreto, mientras se tramitaba la ley orgánica en el Congreso.

Convencido, el presidente me redirigió con el ministro del Interior saliente, Fabio Valencia Cossio, el cual me mandó con el viceministro, que, a su vez, me remitió al jefe de la División de Asuntos Indígenas. Al poco tiempo se armó un enredo que implicaba pasar por el Ministerio del Interior, Planeación Nacional, el Ministerio de Hacienda, el Instituto Geográfico Agustín Codazzi y el DANE. La bendición del presidente y el apoyo de los ministros o directores de cada una de estas entidades no eran suficientes. Los mandos medios complicaron todo. Dado que aún no teníamos la ley orgánica, no se podía hablar de ETI, así que la idea fue crear los Consejos Indígenas, registrarlos en el Ministerio del Interior y descentralizar las responsabilidades a medida que estos demostraran tener la capacidad político-administrativa para asumirlas. La Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC) vio la importancia de esta iniciativa y se lanzó de lleno a sacarla adelante. Sin embargo, con las trabas administrativas de los mandos medios que en cada institución cambiaban un par de términos haciendo que la propuesta tuviese que volver a pasar por todas las instancias, nos demoramos ocho años. Fue hasta el final de su segundo periodo que el presidente Santos firmó el Decreto 632.

—Si el presidente Barco les reconoció a los indígenas de la Amazonia colombiana el derecho

a sus territorios tradicionales, con este decreto les reconocemos sus derechos de gobierno propio como entidad política administrativa —dijo el presidente en una ceremonia en Leticia, ante varias autoridades indígenas de los resguardos—. No puedo menos que resaltar el papel de Martin von Hildebrand, quien me ha inspirado para hacerlo.

Así se despejó finalmente el camino para que los indígenas de la Amazonia colombiana pudieran comenzar a construir sus Entidades Territoriales. Con el Decreto 632 de 2018, el gobierno indígena adquirió más autonomía y, por lo tanto, más responsabilidades. Ya no dependía de una alcaldía o de una gobernación, sino que accedía al mismo estatus que estas. Para llegar allí, el decreto definió los pasos a seguir: demarcar la jurisdicción del gobierno indígena, censar los habitantes, conformar el Consejo Indígena y registrarlo ante el Ministerio de Gobierno. Con eso, vendría la descentralización paulatina de la educación, la salud, el gobierno propio y demás programas con sus respectivos recursos, a medida que el Consejo Indígena demostrara su capacidad para manejarlos.

Por lo general, la descentralización se ha enmarcado en la visión de desarrollo del gobierno central, con un sesgo economicista de crecimiento permanente, basado en el consumismo y la extracción de los recursos naturales. Una visión capitalista donde la ganancia es el medidor del desarrollo. Pero, en el caso de los pueblos indígenas, el proceso se ha concebido de manera muy diferente. La vida, es decir, el bienestar de la selva y sus habitantes, ha estado en el centro de su visión de desarrollo, en lugar del extractivismo y el crecimiento permanente. Es un pensamiento cíclico basado en el ritmo de regeneración de la selva. Esta visión se ha llamado Planes de Vida, porque es holística e involucra tanto a la naturaleza como al humano.

Este tipo de descentralización no ha sido sencillo porque los programas de gobierno se diseñaron a partir de una visión antropocéntrica, capitalista y sectorial. El reto es adaptarlos a una visión ecocéntrica, integral y sistémica que se evalúa a partir del bienestar de la comunidad y de su entorno natural, basado en la observación y mediación de los chamanes con sus espíritus. En la actualidad, este reto lo asume también la Fundación Gaia Amazonas bajo la orientación de mi hijo Francisco, quien me ha reemplazado en la dirección. Lo que buscamos es construir con las comunidades y los gobiernos indígenas un modelo de desarrollo intercultural fundamentado en los valores tradicionales. Enfrentados a la crisis ambiental global, debida a nuestra visión de desarrollo, este proceso con los indígenas resulta de gran importancia para la humanidad.

Hablando con los indígenas, Francisco ha imaginado un modelo que es una gran maloca con cuatro estantillos o columnas centrales. El primero es el conocimiento tradicional, las relaciones espirituales, sociales, políticas y ambientales que los indígenas han heredado de sus ancestros. Este estantillo es el más importante, la base de todo. El segundo es el conocimiento intercultural, y se expresa en nuevas formas de educación, salud, economía y toma de decisiones. Se trata de crear puentes entre la sociedad nacional y la indígena. El tercero es el gobierno propio. Con la llegada de los blancos, los indígenas perdieron casi totalmente su poder de decisión. Ahora, con

el Decreto 632, esperan recuperarlo en gran parte, sin llegar a una autonomía completa, ya que siempre habrá una coordinación necesaria con el gobierno central. Por último, el cuarto es el financiero, es decir, la posibilidad de tener los recursos necesarios para desarrollar los tres primeros. Esta posibilidad se concreta con recursos del gobierno nacional y de la cooperación internacional y con proyectos como la venta de certificados de carbono. Es muy importante entender que lo financiero es para apoyar a los otros tres estantillos y no un fin en sí mismo. El objetivo de la financiación es implementar los planes de vida y el desarrollo propio de las comunidades indígenas, no integrarlas a las economías de consumo capitalista. Claro está, los pueblos indígenas ya están en contacto y utilizan elementos de la sociedad de consumo. Esto no necesariamente es negativo. Lo importante es que lo acomoden a su conocimiento ancestral, a su sistema comunitario y a su relación regenerativa con el medio ambiente.



El proceso de reconocimiento que requiere un gobierno no se limita a los rituales legales y administrativos, pese a toda la importancia que tienen. Es también, en cierta medida, una labor de relaciones públicas. Al fin y al cabo, mientras más gente sepa que un gobierno existe, más se refuerza su subsistencia. Y, en ese ámbito, pocas herramientas pueden ser tan poderosas, por su carga simbólica, como la cultura.

Esta vía se abordó, en el caso de los gobiernos indígenas, casi por accidente, cuando se lanzó un proyecto de investigación endógena en Pirá Paraná y sus afluentes. Esta región, por donde entré por primera vez al Amazonas en 1972, es la más tradicional de la Amazonia colombiana. Poco accesible debido a los raudales, se ha mantenido bastante aislada, con sus payés o chamanes cuidando el territorio y la vida de los jaguares del Yuruparí. Allí los misioneros católicos tuvieron escasa presencia. Entraron en los años sesenta y los indígenas los sacaron al poco tiempo. El noventa por ciento de sus cuatro grupos étnicos —makuna, barasano, eduria y tatuyo— habla su propio idioma. Con todo, los mayores se quejaban de que los jóvenes ya no ponían atención en el mambeadero y solo querían escuchar vallenatos. Los jóvenes, por su parte, se quejaban de los viejos y les reprochaban que no entendían que los tiempos estaban cambiando.

En el 2003, en un mambeadero makuna, los tradicionales manifestaron esta preocupación y formularon una propuesta inesperada para atajarla.

—¿Y si volvemos a los jóvenes algo así como unos antropólogos? —sugirieron los tradicionales—. Así como los antropólogos graban, toman fotos, escriben y luego pasan todo a la computadora, los jóvenes haciendo lo mismo tal vez se interesen más en el conocimiento tradicional.

Así, se empezó un proceso de investigación endógena donde, por primera vez, los

tradicionales buscaron cambiar el método tradicional de enseñanza, basado en la dieta, los rituales y la memorización. Claro está, eso no quedaría olvidado pero los jóvenes podrían, además, abordar esos conocimientos con herramientas “modernas”.

Lo primero que tuvieron que enfrentar los jóvenes fue la grafía, es decir, el modo de escribir o representar los sonidos de su lengua. Algunos jóvenes habían aprendido a escribir en su lengua con el Instituto Lingüístico de Verano, pero los misioneros les enseñaron diferentes formas de escribir sus idiomas. Ahora, se buscaba unificar la grafía para que todos pudieran leer. Al comienzo hubo mucha resistencia porque los tradicionales pensaron que se iban a unificar los idiomas. Para ellos, un símbolo representa un concepto, y esto difiere de una cultura a otra. Así, ¿cómo se iban a unificar? Fue necesario trabajar con ellos para explicar que no era lo mismo unificar la grafía que los idiomas.

Para animar a los jóvenes y fomentar su interés, se les dio una remuneración básica. Y cuando comenzaron a grabar y a transcribir mitos e historias, se animaron mucho. Los primeros trabajos se orientaron al origen de sus etnias y territorios tradicionales. La mayoría conocía superficialmente las etnias vecinas y se sorprendieron al ver que tenían los mismos mitos, pero contados en forma diferente. Lo mismo sucedió con los rituales. Todas estas iniciativas de investigación se convirtieron en un trabajo enorme para los viejos, así como para los jóvenes.

Además de recopilar mitos e historias, los jóvenes investigaron aspectos sociales y ambientales. Para esto aplicaron la metodología de la cartografía social, que consiste en mirar cómo era el mundo en tiempo de los abuelos, cómo es hoy en día, por qué ha cambiado y cómo quisieran que fuera en un futuro. Esto les permitió analizar y tomar conciencia del proceso de cambio de manera colectiva.

Se evidenció que no había un conflicto entre el mundo tradicional, el de los cuentos y los rituales, y el mundo moderno de la tecnología, siempre y cuando este último estuviera bien manejado para fortalecer lo propio. Un par de años más tarde, los jóvenes ya estaban participando activamente en los mambeaderos, rituales y quehaceres tradicionales. Este proceso de investigación acercó a los jóvenes a sus mayores, y el estudio del manejo ambiental se volvió una estrategia de integración cultural en la región. También reafirmó la identidad de los jóvenes, su pertenencia al territorio, la confianza en su propia cultura y la articulación cultural de la región. Adquirir suficiente conocimiento de lo propio les permitió sentarse con los blancos de manera autónoma y construir conjuntamente políticas y estrategias interculturales respetando el pensamiento de cada cual.

Pero como no fue fácil que los blancos escucharan narrativas prolongadas y complejas, los jóvenes propusieron que se escribiera un libro para comunicar mejor al mundo no-indígena los conocimientos de sus culturas. El reto más grande fue buscar compaginar todo lo que habían descubierto, dado que en el proceso de investigación endógena participaron muchas personas de distintas etnias e idiomas diferentes. Al analizar el reto, los jóvenes formularon varios

interrogantes. A pesar de tener toda la información recopilada, además de acceso a herramientas y asesoría de la Fundación, se tomaron cinco años en ponerse de acuerdo y sacar el libro.

A través de este proceso, tomaron conciencia de la urgencia de proteger sus culturas de las amenazas externas, así que, con el apoyo de Gaia Amazonas, le solicitaron al gobierno que sus saberes y prácticas se reconocieran como patrimonio nacional. Lograron demostrarle al Ministerio de Cultura la importancia de su conocimiento tradicional, denominado Hee Yaia Ketí Oka. El Ministerio acogió la propuesta, pero les aclaró que para hacer la declaratoria se requería un estudio cultural que podía tomar varios años. Afortunadamente, lo que se había adelantado mediante la investigación endógena aceleró las cosas. En tan solo tres meses, se produjo el documento requerido.

Poco después, el gobierno declaró de manera integral las culturas del río Pirá Paraná como Patrimonio Inmaterial de la Nación. Fue la primera vez que se declararon culturas en su totalidad como patrimonio nacional. Las declaratorias anteriores se limitaban a la música, la arquitectura, o a cualquier otra manifestación, pero no a la cultura completa, entendida como un sistema. Los indígenas lograron hacer entender a las autoridades que para ellos habría sido inconcebible proteger una parte sin atender la totalidad; que lo esencial es la relación entre las partes que mantienen el flujo de la vida; y que son las relaciones de la totalidad las que conforman las partes, y no la suma de las partes la que conforma la totalidad. Más tarde, la sexta sesión del Comité Intergubernamental de la Unesco, realizada en noviembre de 2011 en Bali (Indonesia), incluyó los conocimientos tradicionales de los jaguares chamanes de Yuruparí en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.

Invaluable por sí misma, esta victoria también fue una bonanza para el reconocimiento del gobierno indígena. Al reconocer no solo la existencia, sino el valor de una cultura, se obtuvo un asiento simbólico importante para los gobiernos indígenas, particularmente ante los ojos del mundo occidental. El razonamiento es sencillo. Esta gente posee una cultura única y diferente — así como los irlandeses, los franceses, los estadounidenses o los colombianos—; por ende, son un grupo definible y distinto. ¿Por qué no tendrían entonces un gobierno propio, único y distinto? ¿Un gobierno a su imagen y semejanza?

Prueba de la fuerza de esta idea es que hoy en día la iniciativa originada en el Pirá Paraná se está compartiendo con otras etnias para conformar un macroterritorio de valores culturales y espirituales similares, que incluye el ritual del Yuruparí, la relación con los espíritus, el intercambio, así como la reciprocidad social y ambiental. Este territorio, de aproximadamente cuatro millones de hectáreas, incluye las cuencas de los ríos Pirá Paraná, Apaporis, Mirití y Tikié, unificadas por valores tradicionales fundamentales, lo que ellos llaman la Ley de Origen. Ahora, los indígenas están buscando que el gobierno lo reconozca como entidad político-administrativa, avalada por la Constitución. En pocas palabras, se volvería una provincia indígena.

En una situación ideal, para mí ese reconocimiento sería el punto de partida para un cambio aún más grande. Los principios culturales que integran esta región podrían considerarse como algo equivalente a una Constitución, y los Consejos Indígenas podrían conformar, un día, una Corte de Sabios Tradicionales que velen por su cumplimiento. Esta instancia judicial superior tendría por función impedir que las iniciativas interculturales, políticas, administrativas y financieras violen los principios tradicionales, y podría articularse con la Corte Constitucional con base en los principios de reconocimiento cultural plasmados en la Constitución Nacional. Este marco reconocería que preservar la cultura no solo depende de los indígenas, sino de los proyectos y programas nacionales e internacionales que afectan a la región y que deben adaptarse a la realidades culturales, sociales y ambientales de la Amazonia.

¿CÓMO HACEN GUERRA?

CON PENSAMIENTO

Al recuperar parte de la capacidad de ejercer el poder y acceder a su reconocimiento oficial, el gobierno indígena había dado sus primeros pasos. Pero esos nuevos privilegios, inevitablemente, implicaban su cuota de responsabilidades. Ahora, las autoridades indígenas tendrían la obligación de responder a las amenazas que surgieran, cosa que no tardaría en suceder.

El gobierno indígena, de hecho, había surgido de un proceso de lucha contra quienes buscaban impedir su existencia —desde la Iglesia hasta la gobernación del departamento—, pero ahora estaba ante un cambio histórico. El proceso “independentista” había quedado atrás y el reto, en adelante, sería ver cómo respondía a las amenazas en su calidad de autoridad incipiente. Aquello implicaba un riesgo muy grande; no por nada, abundan los ejemplos de gobiernos nacientes barridos por una crisis. Pero también se escondía aquí una oportunidad, ya que enfrentar una amenaza es una forma de generar ese recurso tan vital para cualquier gobierno: la legitimidad.

El primer gran reto de esta índole llegó a finales de 1998. El primero de noviembre, las Farc-EP tomaron Mitú y, alrededor de ese momento, acrecentaron su presencia en la Amazonia. La guerrilla empezó a aparecer mucho más en las malocas, armas en mano. En muchas ocasiones, promovieron el negocio de la hoja de coca. En otras, se llevaban jóvenes, seducidos con cuentos y promesas o, a veces, con amores de una guerrillera o un guerrillero. Eso afectó gravemente a las comunidades. Cada miembro de la familia extensa era fundamental, y perder a alguien dejaba un enorme vacío. Las Farc-EP también se involucraron en la extracción de oro, cosa que era una afrenta fundamental para la visión cultural indígena, que consideraba que el oro pertenecía a la tierra y que al extraerse insultaba a los espíritus del lugar, los cuales enviaban malestar a las comunidades. De forma general, las Farc-EP buscaban afianzar su manejo de la zona, controlando quién podía y quién no podía estar ahí, además de hacerse con el control de los ríos, en especial del Apaporis, ya que por ahí pensaban llevarse a la gente que capturaran en la toma de Mitú.

Hasta entonces, la región había estado prácticamente fuera del conflicto armado colombiano. Sin empresas, terratenientes ni dinámicas económicas que justificaran su presencia, el paramilitarismo no se había enraizado. El Ejército, en general, permanecía acuartelado en las áreas urbanas. Mientras tanto, la guerrilla se paseaba tranquila por toda la región, haciendo algo de presencia, pero nada más. El narcotráfico había tenido un poco más de impacto, y el breve periodo en el que los traficantes compraron hoja de coca a las comunidades indígenas sí afectó la

economía tradicional y la salud pública. Sin embargo, la hoja de coca de esta región no producía los alcaloides necesarios para sacar cocaína de calidad y todo el negocio terminó por trasladarse al piedemonte, cerca de los Andes, donde se daba una hoja de mayor calidad. En pocos años, la región se olvidó del *boom* de la coca. Lo único que quedó fueron las rutas del narcotráfico desde la cordillera hasta Brasil, pero los traficantes navegaban por los ríos sin que nadie los molestara.

A fines de 1998 todo eso cambió. El conflicto armado colombiano había llegado al Amazonas y el equipo de Gaia Amazonas lo vivió en carne propia. Poco antes del primero de noviembre, yo estaba con dos personas de la Fundación en un asentamiento indígena en la desembocadura del Pirá Paraná cuando un grupo de guerrilleros irrumpió en la maloca. Tenían órdenes de despejar toda la región del Apaporis de no-indígenas y nosotros éramos los únicos.

—Usted tiene problemas con el movimiento fariano —me dijeron, amenazantes.

Respondí que no era cierto y que, además, era amigo de personas célebres de la extrema izquierda. Cité varios nombres que los impresionaron y me dijeron que tenían que comunicarse con una instancia superior. La verdad, solo conocía esos personajes de nombre, pero, con todo, estaba muy tranquilo. Las Farc no me asustaban como sí lo hacían los paramilitares. Por la tarde dijeron que no habían podido comunicarse y pidieron prestada una batería. Pensé que después de eso nos dejarían tranquilos, pero al otro día volvieron. Aún no lograban comunicarse con sus superiores y yo me preguntaba, “¿Cómo opera esta gente en la mitad de la selva sin sistema de comunicación?”, pero el jefe de la cuadrilla me dijo con severidad:

—La orden es que usted se tiene que ir inmediatamente del río con sus compañeros y nos tiene que dejar su canoa y su motor.

No hubo explicación y tampoco la pedí. Un amigo indígena podía prestarnos una canoa, y el motor, que no le servía a la guerrilla, se lo dejarían a los indígenas y ellos me lo iban a devolver. Pudimos irnos, entonces, con relativa tranquilidad rumbo a La Pedrera, pero estaba claro que las Farc iban a representar una amenaza para el avance del gobierno indígena.

Así que en cuanto el gobierno de Andrés Pastrana y el Secretariado de las Farc se reunieron para un diálogo de paz en San Vicente del Caguán, decidí ir allá con una delegación de la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (OPIAC). Cuando llegamos, comenzaron a desfilar frente a nosotros Manuel Marulanda, Joaquín Gómez, Simón Trinidad, Andrés París, Iván Ríos y muchos más. Algunos se detuvieron y saludaron a una de las indígenas que estaba con nosotros. Después supe que era la sobrina del comandante Negro Acacio y que su hermana era miembro de las Farc.

En esa ocasión, el diálogo de las Farc con el gobierno estaba enfocado en las fumigaciones de las plantaciones de coca, y una tarde, mientras mambeábamos, se nos acercó el comandante Iván Ríos. Dijo que quería hablar con los demás, pero no conmigo. Algunos de los miembros de nuestra comitiva se hicieron los que no hablaban castellano y pusieron a un joven a traducir. En esas, pude quedarme para escuchar la discusión.

—¿Ustedes hacen guerra? —preguntó Iván Ríos.

—Sí, somos gente —contestó un tradicional.

—¿Y cómo hacen guerra?, ¿con arco y flechas, o con cerbatanas y dardos envenenados?

—Con pensamiento.

Iván Ríos se quedó pensando un rato y volvió a preguntar:

—¿Y qué piensan de la fumigación de la hoja de coca?

—El problema está en la palabra.

—No entiendo, ¿me puede explicar?

El tradicional se quedó callado, entonces el joven traductor le contestó a Iván Ríos:

—Los mayores no explican. Cuando dicen una palabra, el que está listo entiende y el que no, no.

—¿Y usted lo entendió?

—Yo sí le entendí —respondió el traductor.

—¿Me puede explicar?

—El problema está en la palabra. Cuando se dice coca dulce, es la coca para el bienestar de la comunidad, con la que podemos comunicarnos con los espíritus, nuestra coca. Pero cuando usted dice coca de ambición, coca de guerra, ¿qué tiene que ver la hoja?

Iván Ríos se fue pensativo, y, unas semanas más tarde, las Farc presentaron su propuesta sobre el manejo ambiental. En la segunda página decía: “En cuanto a la fumigación de la coca eso depende de lo que cada uno piense que va a hacer con la hoja, nada tiene que ver la hoja en sí”, firmado por Manuel Marulanda, comandante de las Farc-EP.

Sin embargo, fuera de eso, nuestra participación en los diálogos de paz no permitió el avance deseado. En la reunión general, donde daban la palabra por tres minutos a quien la solicitara, propuse que se creara un comité mixto conformado por el gobierno, las Farc, cooperantes e indígenas para evitar que el conflicto armado se extendiera a los resguardos. Por desgracia, la propuesta no tuvo mayor acogida.

Además, obtuve una reunión con Joaquín Gómez, el comandante del Bloque Sur de las Farc. Me explicó que nos habían hecho salir del Apaporis por la toma de Mitú y se les había olvidado decirnos que podíamos volver. Con amabilidad, me confesó que lo del motor había sido un error, pero ya se lo habían entregado a la comunidad. Por último, confirmó que la cúpula fariana no tenía problema alguno con Gaia. Ellos solo les cobraban un “impuesto” a quienes sacaban plata de la región, y nosotros más bien la traíamos para ayudar a los indígenas. Terminó diciéndome que, en caso de tener algún problema, podríamos decir que ya se había hablado con el camarada Joaco.

Pese a todo eso, al poco tiempo, un compañero de la Fundación se topó en el Caquetá con un comandante guerrillero al que le decían El Paísa.

—Aquí Joaco no tiene nada que decir. Aquí mando yo y quiero ver cuál es el presupuesto de

la Fundación —respondió El Paisa con una carcajada.

Claramente, la amenaza no se había resuelto. Tendríamos que volver a negociar y, esta vez, obtener garantías reales. Y una vez más, la vida conspiró a nuestro favor para darnos el mejor enlace que podríamos haber deseado para lograr aquello.

En 1999, le otorgaron a COAMA el Premio Nobel Alternativo o Right Livelihood Award y necesitábamos a alguien para manejar la prensa. Un amigo me recomendó a la periodista Constanza Vieira y nos pusimos una cita. Al llegar en mi viejo Land Rover, me esperaba en la calle una mujer con vestido largo, fumando un cigarrillo con pitillo, salida de los años veinte, que, además, no dudó en ayudarme a empujar cuando el viejo motor se rehusó a encender. Resultó que era la hija de Gilberto Vieira, el gran dirigente del Partido Comunista que había sido profesor de la mayoría de los comandantes de las Farc-EP. Constanza se crio entre ellos, pero nunca se identificó con los métodos de la guerrilla. Era de izquierda, pero creía en la democracia.

Al poco de conocernos, se celebraron los diálogos entre la guerrilla y el gobierno en el corregimiento de Los Pozos, que las Farc llamaban La Nueva Colombia. Una vez más, acompañé a una comitiva indígena para participar. Pero esta vez teníamos a Constanza de nuestro lado. Apenas llegamos, todos los comandantes se acercaron a saludarla con sonrisas y abrazos, pero ella les dijo con autoridad:

—Les presento a Martin, mi jefe, quien hace muchos años lucha por los derechos de los pueblos indígenas y pongo el nombre de mi papá en lo que él hace. Su Fundación apoya a los indígenas del Amazonas para que definan sus propios planes de desarrollo a partir de sus valores y necesidades. Los indígenas deciden, no el gobierno.

Constanza no tenía pelos en la lengua. Hablaba con humor y franqueza e incluso cuestionaba de frente a los altos mandos —periodista al fin y al cabo—. Ella era muy amiga de Alfonso Cano, que manejó ocho horas desde los llanos del Yarí para saludarla. Gracias a ella, pude hablar mucho con Joaquín Gomez, el propio Cano, Simón Trinidad e Iván Ríos. Con Simón comparamos nuestras vidas. Había estudiado en el colegio suizo de Bogotá, el Helvetia, y luego en la Universidad Jorge Tadeo Lozano. Cuando volvió a Valledupar, a la finca de la familia, quiso introducir el espíritu socialista. Los paramilitares lo amenazaron de muerte y terminó en la serranía del Perijá, metido en las Farc. Yo le conté que más o menos en la misma época estudiaba en el Liceo Francés y llevaba tres décadas acompañando a los indígenas en su lucha. Habíamos obtenido veinte millones de hectáreas de resguardos, el reconocimiento de sus derechos y diecisiete gobiernos propios, sin un solo tiro.

—Usted se tomó la selva, pero nosotros nos vamos a tomar Bogotá, Medellín y Barranquilla —me dijo, al cabo de un rato.

Decidí dejar la conversación allí. El hombre me pareció bastante sobrado, alegando que podía pasearse por donde quisiera en el país, sin guardaespaldas, y nadie lo tocaba. Y así, paseando por Quito con su novia, lo detuvieron y lo extraditaron a Estados Unidos, donde aún sigue en la

cárcel.

En alguna de las charlas que sostuve con Joaquín Gómez le dije que ellos seguían en los sesenta, al estilo del Che Guevara. Le argumenté que las guerras modernas se hacían por internet, y tomar las armas les había costado a las guerrillas el apoyo de la izquierda internacional. Constanza me apoyaba, pero no sé si estaba de acuerdo conmigo o quería picarle la lengua a Joaquín. No recuerdo si el guerrillero guajiro me contestó algo; en todo caso, dejé la conversación de ese tamaño.

Por las noches, cuando los del gobierno se retiraban a dormir en el pueblo, hablaba bastante con varios miembros del Secretariado de las Farc, ya que nosotros dormíamos en hamaca cerca del campamento. Mi impresión era que su apuesta no era tomarse Bogotá y Medellín, sino Suramérica. Con el avance del neoliberalismo, incrementaban la pobreza, la desigualdad y el sentimiento de revolución. Las Farc disponían de los recursos y estaban listas para apoyar las semillas de guerrilla en los países vecinos. Tenían cierta razón: Suramérica pasaba por un viraje a la izquierda, pero por la vía democrática.

Gracias, en buena medida, a Constanza, esta vez sí obtuvimos un avance. Se organizó una reunión entre la guerrilla y las autoridades indígenas de Amazonas y Vaupés, a la que llegamos con una comitiva compuesta por seis chamanes, con sus respectivos acompañantes o traductores, Juan Carlos Preciado, el abogado de la Fundación; Constanza Vieira y yo. De entrada, Joaquín nos entregó una cartilla con los principios de las Farc-EP y se sentó, rodeado de sus lugartenientes, todos bien armados. Mientras los dos chamanes más poderosos soplaban tabaco y recitaban oraciones para endulzar el pensamiento de nuestros anfitriones, Constanza, Juan Carlos y yo nos hicimos a un lado como observadores. Pascual Letuama, el vocero de la comitiva, leyó uno por uno los puntos de negociación previamente preparados y respondió a las preguntas de Joaquín. A su vez, Pascual le preguntó si reclutar a los jóvenes indígenas con mentiras era correcto para las Farc. Joaquín dijo que no, así no se debía reclutar.

—Entonces devuélvalos a sus comunidades —le dijo Pascual.

Pascual también le dijo que no entraran armados a las malocas, ni hicieran campamentos cerca de ellas, porque las armas traían una energía de muerte que afectaba a los niños y afectaba las curaciones de los chamanes; que no negociaran con coca porque era una planta sagrada; ni con el oro, que era la luz del camino de los chamanes debajo de la tierra.

Después de ese memorial de agravios, Joaquín mencionó que ninguno de los puntos contradecía los principios de la guerrilla y, por lo tanto, estaba de acuerdo en casi todo. Solo difería respecto al oro, ya que los mismos indígenas no se habían puesto de acuerdo. Algunos sacaban y otros decían que no había que hacerlo.

—Con lo demás no tengo problema; sin embargo, tengo que consultar con los demás comandantes del Secretariado —remató Joaquín.

Al volver a Bogotá, le mandamos un correo electrónico a Joaquín Gómez con los puntos

discutidos en el Caguán y haciéndole saber que si en diez días no había respuesta ni queja de su parte publicaríamos el acuerdo. Nunca contestó. Entonces, los indígenas volvieron a la selva y difundieron entre las comunidades el acuerdo. En el Bloque Sur, comandado por Joaquín, el acuerdo fue respetado por las Farc hasta el último día que estuvieron activos. Devolvieron a los jóvenes, no se llevaron más, no entraron con armas en las malocas, no negociaron con hoja de coca, pero la extracción de oro sí continuó.

El oro, justamente, estuvo en el centro de la otra gran amenaza que enfrentó el gobierno indígena en ese periodo. Pero esta vez, el adversario surgió de la iniciativa privada. Y en lugar de surgir por la vía de las armas, esta crisis empezó por una cuestión de normas oficiales.

Aunque la figura del resguardo suponía una gran protección para los territorios indígenas, no contemplaba su totalidad. El subsuelo se mantiene bajo administración del Gobierno Nacional, el cual podía, entonces, otorgar títulos mineros. Este derecho era aún más importante en la Amazonia porque la región contiene enormes yacimientos auríferos, particularmente en las zonas de la formación geológica Roraima, que forma extensas mesetas en Colombia, Brasil, Venezuela y las Guayanas.

Desde el punto de vista indígena, el oro, al igual que muchos otros elementos del subsuelo, pertenece a la Madre Tierra, que, al crear este mundo, escondió bajo tierra lo que no servía para vivir. De sacarse, podría hacer daño. Por eso, es mejor dejar el oro enterrado, donde cumple su función iluminando el camino de los chamanes cuando viajan en pensamiento por debajo de la Tierra para conectarse con los espíritus. Curiosamente, el legendario cerro de Yuisi, en el resguardo de Yaigojé, que es considerado el ombligo de todos los sitios sagrados de la región, parece ser uno de los mayores yacimientos auríferos de toda la Amazonia colombiana.

Evidentemente, era una oportunidad demasiado grande para que la avidez occidental la dejara pasar. Toneladas y toneladas de oro, concentradas en un solo punto y, de modo conveniente, previamente ubicadas. Explotar el Yuisi ni siquiera implicaba enormes costos de exploración. El conflicto entre la visión indígena y la iniciativa privada era prácticamente inevitable.

Para sorpresa de pocos, en 2007, la empresa canadiense Cosigo Resources efectivamente solicitó el permiso correspondiente ante el Ministerio de Minas en Bogotá, sin importarle el sacrilegio que aquello representaba para la tradición indígena, pues sería destruir el corazón de su existencia y de su relación con los espíritus y la naturaleza. De inmediato, las autoridades indígenas reaccionaron a la amenaza. Los chamanes consultaron con los espíritus para saber cómo atajar a la empresa y llegaron a la conclusión de que solos no podían hacerlo. Tenían que buscar un aliado. También concluyeron que el problema se tenía que abordar desde su origen. A fin de cuentas, todo empezaba con una decisión del gobierno, que reducía el derecho territorial indígena al suelo y retenía para la nación el subsuelo, una división que, para ellos, profanaba la integridad de la sagrada Madre Tierra. Por lo tanto, había que buscar la solución en el mismo gobierno. Con los asesores de la Fundación, sugerimos dirigir el reclamo a Parques Nacionales

Naturales, pues esta institución protege el subsuelo.

Desde 1974, Parques Nacionales Naturales buscaba crear un área protegida en esa región por ser un lugar de transición de dos ecosistemas importantes, la planicie amazónica y la formación Roraima. Pero los indígenas se oponían a la idea. En aquel entonces, se interpretaba que los Parques Nacionales Naturales eran propiedad inalienable del Estado. Por lo tanto, parecía imposible que un mismo espacio tuviera dos dueños: los indígenas y el gobierno. Yo ya había entrado en ese debate en el año 89 con Carlos Castaño, director de Parques, cuando se creó el parque Cahuinarí y luego se sobrepuso la jurisdicción de un resguardo. Castaño afirmaba que la tierra era del gobierno; yo insistía en que era de los indígenas. Para no pelear entre amigos acordamos nombrar cada uno a un abogado y llevar el pleito al Consejo de Estado para que ellos definieran. A los tres meses me llamo Carlos y me preguntó cómo iba con mi abogado, Roque Roldán, muy bueno pero lento.

—Roque ni siquiera ha comenzado a analizar la situación —le conté.

—Que ni comience. Mi abogado concluyó que la tierra es de los indígenas.

Esa controversia legal ayudó a concluir que Parques Nacionales Naturales no necesariamente tenía que ser dueño del territorio, solo controlar que el uso de los recursos naturales no deteriore el sistema natural en su conjunto. El argumento de que la tierra es de los indígenas y no de la nación se sustenta en el hecho histórico de que ellos han sido dueños desde tiempos inmemoriales, y la nación es una construcción más reciente.

Así que al surgir el problema de Cosigo, los indígenas escribieron a la Unidad de Parques Nacionales Naturales para crear un parque superpuesto al resguardo Yaigojé. Durante la negociación entre las partes, los indígenas dijeron que ellos querían que el parque se manejara de acuerdo con sus conocimientos y principios tradicionales y en consonancia con el calendario ecológico y los sitios sagrados. El gobierno aceptó, con la condición de que los indígenas en el curso de los próximos cinco años plasmaran su estrategia de manejo en un documento donde se pudiera evaluar la conservación. Para los funcionarios era imposible evaluar a partir de mitos y de la interlocución con los espíritus guardianes de la naturaleza.

Mientras tanto, Cosigo iba de comunidad en comunidad ofreciendo regalos y tratando de convencer a las autoridades indígenas de que no aceptaran el parque porque era seguro que el gobierno después iba a expropiar su territorio. El día que Parques Nacionales Naturales hizo la consulta previa, que era de rigor aun si los indígenas habían hecho la solicitud, Cosigo invitó a varias comunidades a otra reunión y por lo tanto no participaron. Cuando se declaró el parque una semana después, Cosigo demandó al Estado alegando que la consulta previa estuvo mal hecha porque no hubo una plena participación. La demanda llegó a la Corte Constitucional y los magistrados viajaron al Apaporis a escuchar a los indígenas. Fue una reunión histórica, con los más altos representantes de la justicia nacional sentados en una maloca en la mitad de la selva con indígenas y chamanes de diversas culturas. Allí se demostró que la consulta estuvo bien

hecha, que se había invitado a todo el mundo y se les habían mandado embarcaciones para transportarlos. Los que no participaron admitieron que habían sido presionados por la compañía minera.

Pasados los cinco años estipulados, los indígenas —combinando saberes tradicionales con una investigación endógena que implicó a los jóvenes— presentaron el *Régimen Especial de Manejo del Parque Yaigojé* y el gobierno lo aprobó. Esto sucedió una semana antes de que terminara el gobierno del presidente Juan Manuel Santos, en el 2018, lo cual fue afortunado porque lo más probable es que el gobierno siguiente no lo hubiese aprobado.



Magistrados de la Corte Constitucional en el Apaporis.

Una vez creado el Parque, el chamán Isaac Makuna, que había recibido en 1988 del presidente Barco los documentos del resguardo y la responsabilidad de velar por su buen funcionamiento, transfirió esta responsabilidad al chamán Rondón Tanimuka, que había sido el principal gestor del Parque. Entre los dos grandes chamanes de la región “curaron” el territorio para que el resguardo y el parque fueran una sola unidad.

Este régimen especial de manejo constituyó un hito en la relación del Estado con los pueblos indígenas. Fue el primer caso de un Parque Nacional manejado por el conocimiento indígena. Esto es particularmente importante porque si queremos preservar la biodiversidad lo tenemos que hacer no solo con la ciencia y la tecnología, sino con el conocimiento de culturas que han desarrollado formas muy sofisticadas de relación con el medio ambiente. Nuestras normas y nuestras políticas son antropocéntricas, mientras que las de los indígenas son ecocéntricas. Necesitamos no solo darles espacio sino entenderlas plenamente si queremos preservar nuestro planeta.

Más allá de las victorias obtenidas en estos dos casos —importantes en sí mismas—, responder a las amenazas que representaron las Farc-EP y Cosigo anunció una tendencia para los gobiernos indígenas. Esta autoridad relativamente nueva había salido fortalecida de sus “bautismos de fuego”. La situación con Cosigo fue, además, notoria porque revela cómo la legitimidad adquirida por el gobierno indígena le permitió forjar alianzas útiles con las

autoridades gubernamentales nacionales. Aunque de ahí en adelante aún es posible el retroceso, la tendencia de este tipo de procesos me parece favorable. Con cada amenaza a la que responda, el gobierno indígena afirmará más su legitimidad. Con eso, accederá a mayores responsabilidades y, por medio de estas, a crecientes privilegios. En el transcurso de las últimas décadas, al menos, considero que ese es el avance que hemos visto. Claro está, eso no quiere decir que el trabajo se haya terminado, y es vital seguir avanzando, seguir respondiendo a las crisis, para continuar reforzando lo que se ha logrado.

INCLUYA A ARGENTINA Y YO LE INFORMO AL PAPA

El proceso de creación de los gobiernos indígenas —que de alguna manera arrancó desde que empezamos a luchar por los primeros resguardos— había permitido un cambio histórico: tras siglos de subyugación, las comunidades indígenas ahora estaban forjando un nuevo tipo de relación con el “otro”, desde la Iglesia hasta las autoridades gubernamentales, pasando por la iniciativa privada e, incluso, las Farc-EP. Gracias a un proceso que se había fundado en su cultura y visión, reforzando la confianza en lo propio y volviéndolo la base de todas sus propuestas, las comunidades amazónicas ahora podían buscar relaciones con sus interlocutores en pie de igualdad, con respeto mutuo.

Claro está, aquello había sido esencial para responder a las crisis y amenazas, casi permanentes, y para empezar a afianzar, progresivamente, el “lugar” de los amazónicos en el mundo. Y ahora, gracias a que la importancia, la dignidad y la capacidad de decisión propia de estas comunidades se afirmaban, un nuevo tipo de vínculo con el “otro” era posible: una relación propositiva, de diálogo, de intercambio y, por qué no, hasta de enseñanza.

Esto se vio ejemplificado por una iniciativa desarrollada por Gaia Amazonas y The Gaia Foundation para permitirles a distintos líderes comunitarios y de la sociedad civil en África descubrir los avances logrados en la Amazonia colombiana. Inspirada por la labor de las dos Gaias, Liz había empezado a explorar la posibilidad de llevar a cabo un trabajo similar en su natal África, donde las comunidades habían perdido sus territorios, culturas y conocimientos ecológicos tradicionales, como había sido el caso en la Amazonia colombiana. Tras algunos años de esfuerzos, Liz había sentido que una visita a Colombia podría ser una fuente de inspiración para seguir avanzando. Fue así que, en 2004, se organizó un primer viaje, en el que dos abogados y dos médicos tradicionales africanos pudieron visitar los ríos Mirití, Caquetá y Apaporis. Quedaron maravillados al ver cómo las comunidades indígenas en la Amazonia practicaban sus sistemas sociopolíticos tradicionales, reconocidos oficialmente, y abordaban la salud como un sistema integral entre el individuo, la comunidad, el territorio y los antepasados, una postura muy similar a las tradiciones africanas, antes de que se viesan afectadas por la colonización y sus consecuencias, cuyos efectos perduran hasta el sol de hoy.

A raíz de ese viaje inaugural se organizaron visitas anuales, de 2005 a 2008, en las que diecisiete personas, de cuatro países africanos, además de algunos invitados dedicados al trabajo con las comunidades indígenas en otras regiones, aprendieron sobre los procesos de rescate y preservación del conocimiento indígena por medio del diálogo con los tradicionales, conocieron el proceso de descentralización político-administrativo de la Mesa Permanente de Coordinación

Interadministrativa, los métodos de investigación endógena y cartografía social, participaron en los rituales y experimentaron la vida de las comunidades. Reflexionando junto con los ancianos del Amazonas, encontraron bases para forjar una alianza entre los dos continentes: una preocupación común por el estado del planeta y, por lo tanto, una urgencia compartida por detener el extractivismo y la destrucción generada por el proceso industrial, que pone la ganancia por encima del bienestar social y ambiental.

En noviembre del 2009, la primera delegación de sabedores indígenas amazónicos y algunos miembros de Gaia Amazonas hicieron el viaje en sentido inverso, hacia Sudáfrica en este caso. Los amazónicos quedaron impresionados al ver cómo los anfitriones habían aprendido de sus experiencias y adaptado sus metodologías. También encontraron muchas similitudes entre las tradiciones de los dos continentes; por ejemplo, considerar el tabaco como una planta sagrada, así como la forma de curar de los chamanes. Junto con el equipo de ambas Gaías, los sabedores indígenas expusieron a sus anfitriones el uso de calendarios y mapas ecológico-culturales en un poderoso momento de intercambio, el mismo que The Gaia Foundation se comprometió a replicar en otros países africanos. Además, el intercambio de historias y experiencias de la opresión permitió a ambos grupos constatar que no estaban solos, que otras comunidades enfrentaban una subyugación similar y luchaban también por preservar tanto sus culturas como sus territorios.

Este fue el punto de partida para lo que, más adelante, se transformó en la “Alianza global para la gobernanza ecológica comunitaria” de The Gaia Foundation. El proyecto plantea un acercamiento holístico para reconstruir los ecosistemas y su capacidad de recuperación cultural. Gracias a esto, en Etiopía, Sudáfrica, Benín y Uganda las comunidades iniciaron el proceso de obtener el reconocimiento legal de sus sistemas de gobierno tradicional. El enfoque jurídico y las metodologías utilizadas se basaron en la investigación endógena de sus amigos amazónicos.

La narrativa impulsada por el paradigma de “desarrollo” dominante era que el conocimiento tradicional africano se había perdido y que su integración al desarrollo económico industrial era inevitable. Los sabedores tradicionales africanos habían perdido la esperanza y pensaban que iban a morir sin compartir sus conocimientos tradicionales. Sin embargo, gracias a los procesos iniciados, los sabedores sienten que renacen pues su herencia cultural no morirá con ellos. Muchos jóvenes han manifestado que, sin estos esfuerzos, jamás habrían aprendido sobre su herencia cultural e identidad.

Gracias al interés creciente que estos procesos detonaron, The Gaia Foundation fue invitada a desarrollar un programa de enseñanza para aquellos que buscan implicarse en este tipo de procesos. Gracias a ellos y a sus esfuerzos, más y más transformaciones personales y comunitarias han podido darse, impulsadas por la metodología desarrollada con las comunidades indígenas del Amazonas. Los equipos, voluntarios y comunidades implicados en estos procesos se han comprometido a llevar adelante su labor para que sus efectos favorables puedan difundirse

en más países africanos, y favorecer así la preservación de los conocimientos tradicionales. La generación que ahora está tomando las riendas de este proceso se encuentra ante una responsabilidad única. Está en sus manos que los ancianos sabios puedan transmitir su conocimiento antes de que sea demasiado tarde. Su trabajo es urgente. Y con sus esfuerzos no solo pueden preservar el patrimonio cultural de sus ancestros, sino, de alguna manera, también el legado e impulso que los amazónicos llevaron con ellos desde ese viaje inicial a Sudáfrica.

En cierta medida, esa colaboración intercontinental constituyó una “exportación” del modelo amazónico, un tipo de relación que habría sido impensable sin el fortalecimiento que acompañó el proceso de creación de los gobiernos indígenas. De alguna manera, ahora que su lugar propio se estaba afirmando, las comunidades indígenas podían mirar hacia afuera y relacionarse con el mundo, en lugar de que su única relación con el exterior fuese la subyugación a la que tanto tiempo estuvieron sometidas.

Curiosamente, en ese “mirar hacia afuera” también se vivía un regreso a los orígenes y una afirmación de los principios fundamentales. Desde la ley de origen hasta los mitos, la visión indígena concebía al mundo como un todo, donde cada parte debía relacionarse con las demás, ya que esa es la única forma de alcanzar el bienestar, que únicamente puede ser general. De ahí surgía, también, un reclamo que mis amigos indígenas siempre habían hecho y jamás habían visto atendido. Pese a todos los avances y resguardos obtenidos, nunca habían dejado de subrayar que, para ellos, no era entendible que se protegiese una parte de la selva y otra no. Desde los primeros resguardos hasta ahora, esto se había mencionado una y otra vez. Y por más que yo mismo había explicado que teníamos que avanzar de esa manera, porque así trabajaban las autoridades, siempre supe que ellos tenían razón.

Proteger una parte en lugar del todo no era concebible. Desde los mitos de origen, la continuidad de la Amazonia estaba clara. Según la tradición de algunos grupos indígenas, la humanidad nació en el mar, cerca de la desembocadura del río Amazonas. Los no-indígenas se fueron para Europa y África, y los indígenas, aún en forma de espíritus, remontaron el río Amazonas. Subieron por debajo del agua, en forma de anacondas o jaguares, y emergieron en el raudal del bajo Apaporis llamado Yuisi —o La Libertad, por los colonos—. En ese lugar sagrado, el Yuruparí, guardián de la naturaleza, les enseñó cómo vivir en este mundo. Desde entonces, todos los años en sus rituales se transforman en sus ancestros y, por medio de oraciones y cantos, vuelven a su lugar de origen, en la desembocadura del Amazonas. Ahí, vuelven a nacer y regresan, limpiando y renovando la energía de vida, haciendo ofrendas de coca y tabaco a los diferentes espíritus de la selva.

Tras escuchar sus mitos, comprender su concepción del mundo y participar en sus rituales, lo que más me impresionaba era que mis amigos indígenas me podían mostrar en un mapa los sitios exactos por dónde habían subido los ancestros a lo largo de todo el río Amazonas. Y más allá de la cultura, también era innegable que el río y la selva tenían una continuidad, desde la

conectividad ecosistémica hasta el flujo genético que esta permite. En pocas palabras, el bioma amazónico es un todo desde el punto de vista científico, y en eso concuerda por completo con la cultura.

Dicha interconexión, además, no se limita a la región amazónica. Al encontrarse en la zona de convergencia ecuatorial —donde se encuentran los vientos del norte con los del sur—, la parte norte del Amazonas o, de acuerdo con los mitos, el Sendero de la Anaconda, es la región más lluviosa de la selva. Esto es vital para todo el continente americano, y en particular para América del Sur, a causa de un fenómeno que los climatólogos brasileños denominan los ríos “voladores” o “atmosféricos”. La evaporación en el océano Atlántico tropical produce gran cantidad de nubes que transportan agua hacia la cordillera de los Andes, impulsadas por los vientos. Estas nubes se condensan seis a siete veces por el camino, descargando lluvias y evaporándose reiteradamente, avanzando como dando saltos de rana. Sin selva, llegaría menos del cincuenta por ciento del agua original a la cordillera de los Andes. Con ella, al contrario, llega más agua de la que se evapora en el océano. Los árboles, además de recibir la lluvia y retenerla en sus hojas, extraen con sus raíces agua del subsuelo. A través de su transpiración y evaporación emiten vapor de agua produciendo siete veces más nubes por hectárea que la evaporación de la misma superficie en el océano: a razón de una tonelada de agua diaria por árbol cuya copa tenga aproximadamente diez metros de diámetro. Esto, multiplicado por todos los árboles de la Amazonia y sumado a las nubes provenientes del océano, representa veinte mil millones de toneladas de agua diarias. La mayor parte, unos diecisiete mil millones de toneladas, se devuelve al océano manteniendo los ríos amazónicos. Otra parte baja hasta la cuenca del Río de la Plata, irrigando la cordillera andina, y el resto sube hasta el sur de los Estados Unidos. En total, esto representa el veinte por ciento del agua dulce del planeta. Lo interesante es que el mayor río volador, que transporta agua hasta la cordillera de los Andes, Argentina y el sur de Estados Unidos, es justamente el generado en el norte de la Amazonia, en el Sendero de la Anaconda. Los otros ríos voladores ya no llegan hasta la cordillera, debido en buena parte a la deforestación.

Además de capturar CO₂, proteger los suelos de la erosión, facilitar que la lluvia se infiltre hasta los acuíferos, mantener la biodiversidad, aportar a la estabilidad climática del planeta y producir nubes, los árboles también generan viento. Esto es lo que físicos nucleares de San Petersburgo denominaron la “bomba biótica”. El vapor emitido por la selva se eleva y, al encontrar capas de aire frío, se condensa. El paso de gas a líquido disminuye su volumen, creando un vacío que reduce la presión atmosférica en la parte baja. Esto provoca que la zona de presión que es relativamente alta sea aspirada, arrastrando con ella el aire húmedo del océano. Aunque aún se debate si es este fenómeno o los vientos alisios lo que permite al río volador llegar hasta la cordillera, lo que sí está claro es que, en caso de perder la selva por la deforestación, la intensidad o la dirección de los vientos se verían afectadas (y quizás ambas cosas). Parece poco, pero con aquello bastaría para secar la región amazónica, volviéndola un

desierto o una gran sabana, y reducir en un treinta por ciento la cantidad de agua que llega a la cordillera: un escenario catastrófico para Suramérica, con graves repercusiones a nivel global. Según estudios científicos, el punto de quiebre para el colapso irremediable de la selva es que la deforestación llegue al veinticinco por ciento. Ya vamos en dieciocho y, al ritmo actual, podemos llegar al punto de no retorno en las próximas tres décadas.

Pensando en todo aquello e inspirado por los valores culturales que el proceso con los gobiernos indígenas reafirmaba, volví a soñar en grande, imaginando un gran corredor ecológico y cultural desde la cordillera de los Andes hasta el Atlántico. Por una parte, esto permitiría, finalmente, responder a aquel reclamo de las comunidades indígenas y proteger el todo en lugar de una parte. Por otro lado, solo una acción de esta envergadura podría preservar realmente el ecosistema amazónico y, junto con él, el bienestar climático de todo el planeta.

Desde el punto de vista pragmático, además, estábamos ante una oportunidad única. La región norte del bioma amazónico, justamente el Sendero de la Anaconda, estaba mucho mejor preservada que el resto de la Amazonia y constituía el trecho de selva continua más largo del mundo: desde la cordillera de los Andes hasta el océano Atlántico. Este largo corredor se componía en un 65 % por áreas protegidas o territorios indígenas; el 20 % estaba deforestado, la mitad en la región de Roraima y la otra en el piedemonte andino; y el 15 % restante carecía de protección. Reforzar las protecciones existentes, extenderlas a donde faltaban y restaurar la parte perdida de esta región —que corresponde al 30 % de la selva amazónica, es decir, 260 millones de hectáreas, cinco veces el área de Francia— era, claramente, la forma más viable de preservar la conectividad ecosistémica.

Pese a todo aquello, muchos colegas me decían que no era posible, que era demasiado complejo y que no encontraría respaldo político de los países amazónicos. Efectivamente, durante mucho tiempo el gran corredor Andes-Atlántico no pudo ser más que un sueño. Pero, una vez más, la vida pareció conspirar a mi favor. Un día, me invitaron a acompañar al presidente Juan Manuel Santos y al príncipe Carlos de Inglaterra a una visita al Parque Nacional Natural Chiribiquete, el más grande, agreste y aislado de la Amazonia colombiana. Solo se puede acceder en helicóptero o caminando semanas entre una selva tupida y por completo desconocida. Aprovechando los largos trayectos, empezamos a charlar. Por fortuna para mí, el príncipe Carlos sabía quién era yo, y, en su condición de antropólogo, le interesaba la Amazonia. De hecho, en un discurso pronunciado en Kew Gardens había resaltado los resguardos que creamos en tiempos del presidente Barco como una luz de esperanza en un mundo que estaba acabando con la naturaleza. Así que, en el vuelo de regreso, acompañado también de Julia Miranda, directora de la Unidad de Parques Nacionales, expuse la idea del gran corredor ecológico y cultural Andes-Amazonas-Atlántico. Yo simplemente estaba contando un cuento para pasar el tiempo, pero, al aterrizar en Bogotá, el presidente llamó al ministro de Ambiente y Desarrollo Sostenible para sacar adelante el proyecto conmigo, y el príncipe Carlos me ofreció el apoyo de sus fundaciones

en Inglaterra. De un momento a otro, me encontré con la responsabilidad de sacar adelante mi ocurrencia.

En cuestión de semanas, por invitación del presidente, me encontraba en un consejo de ministros en la ciudad de Leticia, donde colindan Colombia, Brasil y Perú, presentando la idea. Inmediatamente, los medios recogieron la noticia. Avaaz, organización internacional conocida por su activismo en temas de cambio climático, muy pronto recogió un millón de firmas de apoyo. El presidente le había dicho a la canciller María Ángela Holguín que hablara con su homólogo de Brasil, ya que el sesenta por ciento de este posible corredor estaba en ese país. Sin embargo, la noticia corrió más rápido y se interpretó como una gran área protegida, no como un mosaico de diferentes figuras que se conformaría de acuerdo con las políticas de cada país. Para cuando Holguín se puso en contacto con la cancillería brasileña, la recibieron con una piedra en la mano. Dilma Rousseff, presidenta de Brasil, sintió que se había lanzado, sin consultarle, una idea que afectaba todo el norte de su país, y no pudimos avanzar en el aspecto político. Sin embargo, la tarea no era solo política. Necesitábamos montar unas plataformas que bauticé “malocas” teniendo en cuenta que cada una de estas habitaciones es autónoma pero no puede sobrevivir sola, es parte de un sistema y necesita de las demás. Así veo el Amazonas. Cada país tiene su territorio, pero el conjunto no puede sobrevivir si no colaboramos todos en el ritual de mantener el sistema funcionando. Necesitamos “malocas”, no solo en cada país, sino en cada uno malocas indígenas, malocas políticas, malocas científicas, malocas de la sociedad civil, malocas de movimientos sociales, malocas de empresas. Todas necesitan comprometerse con la misma visión si queremos que en el 2030 el norte del bioma amazónico en su totalidad esté operando de manera articulada y sostenible.

Suena imposible, pero en realidad se trata de cosechar lo que ya existe y apoyar los grandes avances que se han conquistado en todos los ámbitos, inclusive el político. No es poca cosa que los países hayan firmado convenios como el 169 de la OIT sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en 1989, el de Biodiversidad Biológica en 1991, el Acuerdo de París sobre Cambio Climático en el 2015, o la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas en 2015. En este proceso de articulación y complementariedad se generan sinergias y, al introducir innovación en todos los campos, se crea un gran laboratorio basado en procesos interculturales sostenibles que aportan al futuro del medio ambiente.

Para llevar a la práctica este sueño, tuve la suerte de encontrarme con Mariana Gómez, que había cursado una maestría en ciencias holísticas en Schumacher College, en Inglaterra, y además había vivido un tiempo con los indígenas tikunas del río Amazonas. Juntos realizamos un primer diagnóstico general de la región, desde la importancia de la conectividad ecosistémica hasta la deforestación y muchos otros temas, que compartimos con distintas organizaciones no gubernamentales, organizaciones indígenas y los gobiernos de Brasil, Guyana, Surinam, Venezuela, Ecuador y Perú. En Brasil, nos recomendaron que no nos limitáramos a la

conectividad entre áreas protegidas y territorios indígenas, sino que ampliáramos la propuesta a la participación de otras poblaciones como los quilombolas y los ribereños y del sector privado. Según ellos, de lo contrario se tendría la percepción de que se entregaba la macrorregión a los ambientalistas e indigenistas, lo cual generaría mucha resistencia. Además, se necesitaba la participación del sector privado para estimular una economía local para el bienestar de los habitantes y los países. A raíz de esa y otras conversaciones con colegas de los países antes mencionados, decidimos ampliar la delimitación original. El límite sur sería el río Amazonas y se ampliaría hacia el norte, pasando de ciento ochenta millones de hectáreas, principalmente áreas protegidas y territorios indígenas, a doscientos sesenta millones. Según los colegas de Brasil, la norma no-escrita, surgida bajo el gobierno de Lula, era que la región al norte del río Amazonas era para la conservación, y el sur, para el desarrollo.

Al asumir el presidente Temer en Brasil, se nombró como ministro de Estado para el Medio Ambiente a Sarney Filho, asesorado por José Pedro Oliveira Costa. Estuvieron de acuerdo en que la idea de corredores ecológicos era importante, pero propusieron darles una orientación sur-norte, protegiendo los bosques a lo largo de los ríos y creando así espacios para que los animales se pudieran desplazar en respuesta al cambio climático. Esto no presentaba ningún problema, ya que las dos iniciativas eran complementarias, y se organizó una reunión en Bogotá con los ministerios de Medio Ambiente de los países amazónicos para discutir estas ideas. Allí se subrayó nuevamente la importancia del gran corredor y quedó asentado que, al ser transfronterizo, cada país aportaría según sus propias normas y avances en la conservación de la Amazonia. También se acordó que los ministerios de Medio Ambiente asumirían la coordinación en cada país y definirían los pasos a seguir. Fue así como, en la 13ª reunión de la Convención de Naciones Unidas sobre Biodiversidad, llevada a cabo en 2016 en Cancún (México), el ministro de Medio Ambiente de Brasil presentó oficialmente su propuesta Conecta; el viceministro de Medio Ambiente de Colombia presentó la Iniciativa Ecológica Cultural Andes-Amazonas-Atlántico, e invitaron a los demás países a hacer lo propio.

Con el apoyo del presidente Santos, que mandó cartas a todos los presidentes de la cuenca amazónica para invitarlos a participar en la iniciativa, fuimos avanzando paso a paso en reuniones entre cancillerías y ministerios de Medio Ambiente. Pero cuando estábamos a punto de firmar un acuerdo sobre la conectividad ecosistémica, Jair Bolsonaro resultó elegido en Brasil y congeló la iniciativa, interpretándola como una violación de la soberanía brasileña y una estrategia para internacionalizar la Amazonia, a pesar de que la propuesta especificaba que cada país es soberano y participa a partir de sus políticas e intereses.

En un viaje a Nueva York, mi amigo Alan Stoga, presidente de la Fundación Tällberg, señaló que hacía falta un líder importante para apoyar la iniciativa y hacerle frente a Bolsonaro, más ahora que Juan Manuel Santos había terminado su mandato. Se nos ocurrió que podría ser el papa Francisco. Su *Laudato si'* me había impresionado por romper con esa Iglesia retrógrada

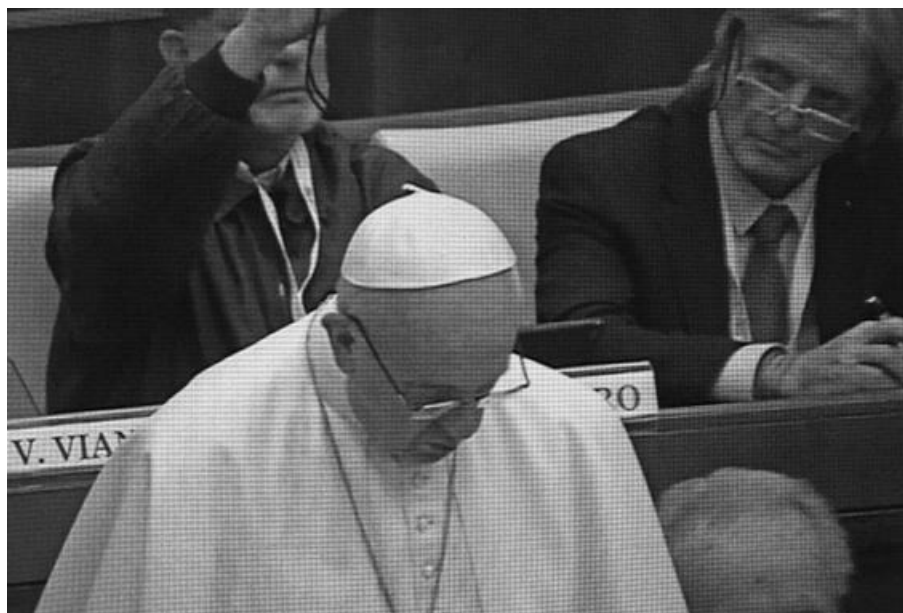
contra la cual luché tantos años. “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolverles la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza”. Con ese tipo de ideas, el papa abogaba por una verdadera ecología integral, no solo respetando la cultura y espiritualidad indígenas sino, a mi parecer, hasta retomando algunos de sus elementos, por ejemplo, la noción de que somos parte de la naturaleza. Su encíclica era, sin exageración, el documento ecológico más importante jamás publicado por un jefe de Estado. En pocas palabras, quedó claro que hablar con él sería buena idea, y así, gracias a un contacto de Alan, terminé en una reunión con el presidente de la Academia de Ciencias del Vaticano, monseñor Sánchez Sorondo.

Ir al Vaticano es toda una experiencia: un país diminuto, de magníficos jardines, con una incidencia gigantesca en casi todo el planeta, no solo en la historia de Occidente. Allí, monseñor me escuchó, muy amablemente, plantear la iniciativa y tratar de asociar todo con el *Laudato si'*, buscando que la propuesta fuese más interesante para el papa. Tras todos mis esfuerzos, me respondió de la manera más sencilla:

—Incluya a Argentina y yo le informo al papa de esta iniciativa.

Volví de Roma jubiloso. Ya pensaba cómo agenciar todos los documentos para implicar a Argentina en la propuesta a través del fenómeno de los ríos voladores —de los cuales efectivamente depende buena parte del agua de la cuenca del Río de la Plata— cuando la vida, una vez más, me dio una ventaja. Al poco tiempo de mi regreso a Bogotá, me invitaron al Congreso de la Unión Internacional de Conservación Natural en Honolulu y allí, casi por curiosidad, escuché la ponencia del ministro del Medio Ambiente argentino, Sergio Bergman, sobre espiritualidad y medio ambiente. Fue música para mis oídos. Resaltaba que para los grandes problemas es importante la ciencia, pero se resuelven finalmente en la conciencia. La técnica es importante, pero el asunto es ético. Después de su presentación, le conté sobre la iniciativa del gran corredor y los ríos voladores. De inmediato, vio la importancia que tenía para el Cono Sur y apoyó la idea.

Con esta respuesta volví al Vaticano; ahora había que ver cómo involucrar al papa. El primer paso fue una invitación al foro “Del derecho al agua al derecho a la esperanza”, un encuentro enmarcado en los desafíos de la ecología integral, contenidos en la encíclica *Laudato si'*. Allí presenté la idea del Corredor Ecológico Cultural, enfatizando en la importancia de las culturas indígenas. Más tarde, tuve el privilegio de estar sentado justo detrás del papa. El saludo con él fue corto, pero yo ya había expuesto la idea.



Martin en el Vaticano.

Antes de volver a Bogotá, me dijeron que Francisco pensaba venir a Colombia y me sugirieron organizar un foro sobre agua y paz. Así lo hice con Wendy Arenas, de la Fundación Alisos, en coordinación con el Instituto del Diálogo Global y la Cultura del Encuentro, dirigido por Luis Liberman, ahijado del papa. El foro sesionó en la Universidad Javeriana de Bogotá en septiembre de 2017, con una amplia participación de académicos, exguerrilleros, miembros de la sociedad civil, militares, eclesiásticos, sindicatos, autoridades indígenas, empresarios y políticos, entre otros. El papamóvil pasó enfrente, pero no se detuvo. El sumo pontífice tenía una agenda apretada y su mayor interés estaba en escuchar a los pobres.

Aunque el acercamiento con el papa finalmente no dio frutos, ese no fue el fin de mi nueva relación con las instancias religiosas. Al poco tiempo, me invitaron a Noruega para participar en la creación de una nueva iniciativa interreligiosa para la protección de los bosques tropicales y los derechos de los pueblos indígenas, respaldada por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. La iniciativa dio origen a la creación de capítulos interreligiosos en Indonesia, Congo, Brasil, Perú y Colombia, en los que tengo el privilegio de participar. Toda esta experiencia significó para mí un cambio totalmente inesperado. Yo, que había peleado contra los misioneros en la Amazonia colombiana durante más de veinte años, siempre en defensa de las culturas indígenas, me encontraba ahora sentado con todos esos religiosos, acompañándolos en la protección de la selva amazónica. En realidad, yo no había cambiado, eran las iglesias las que ahora eran distintas. En la medida en que mantuvieran este nuevo curso, yo estaba dispuesto a caminar con ellas. Además, tienen una gran incidencia política, llegan a las regiones más apartadas y pueden hablar con todo el mundo, incluyendo los actores ilegales. Su dimensión espiritual les permite conectar con mucha gente y, en ese sentido, trabajar con representantes de

las colectividades religiosas ha sido muy importante. Así que, pensando en el corredor Andes-Amazonas-Atlántico, he sumado la “maloca interreligiosa”.

Con Mariana, hoy en día seguimos viajando por los países amazónicos, hablando con diferentes actores y, en particular, con distintas organizaciones no gubernamentales. Hemos logrado conformar una “maloca de la sociedad civil” en la Alianza Noramazónica, articular la “maloca indígena” de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), empezamos a sentar las bases de una “maloca política” a partir de la nueva estructura de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica, y con el Panel Científico Amazónico vemos la posibilidad de una “maloca científica”. Con el triunfo de Gustavo Petro en Colombia y de Lula en Brasil nos invade el optimismo de consolidar este corredor, vital no solo por su importancia ecológica, económica y cultural, sino como aporte fundamental de los países de Sudamérica a los debates ambientales y climáticos del mundo.

Aunque este corredor es un proyecto tan amplio y ambicioso, para mí es una consecuencia lógica del proceso que llevó a la construcción de los gobiernos indígenas. No solo se ha estructurado en “malocas”, sino que nace de una forma de trabajar y una visión del mundo en la que mucho han aportado los valores culturales de mis amigos amazónicos. Sin aquellas ideas de reciprocidad, de intercambio, de apostar por el bien común antes que por el individualismo, quizás ni me habría atravesado por la mente el implicarme en una lucha tan grande como esta. Porque este gran corredor Andes-Atlántico no es más que el Sendero de la Anaconda. Salvando la terminología y, quizás, las herramientas desplegadas, esto se trata del mismo territorio, visto con los mismos ojos. Lo que está en juego es mucho más que un mero tramo de selva; esto se trata de recursos culturales invaluable, de una forma de relacionarse con el medioambiente, y también de la sustentabilidad no solo de un continente sino de todo este mundo Ñamatu Boikó.

SIEMPRE VOLVERÉ

En 2013, al cumplir setenta años, decidí que no iba a seguir dirigiendo la Fundación Gaia Amazonas. Consideraba que alguien más debía asumir esa responsabilidad. Alguien dispuesto a comprometerse con el bienestar del planeta y aún lo suficientemente joven para hacer una diferencia. Alguien que compartiera con la juventud y entendiera su espíritu, su arte, su angustia, que fuera parte de ellos. Yo ya me veía como un asesor mayor. Además, desde la crisis financiera mundial de 2008, me tocó dejar de buscar fondos en Europa y hacerlo en Estados Unidos, un mundo nuevo para mí, con una cultura que no entendía muy bien. Cuando uno presenta un proyecto a los europeos, les parece muy complicado y ponen muchas trabas. Pero una vez que se resuelven las dudas, aprueban de inmediato. En Estados Unidos es lo contrario: lo reciben a uno con aplausos, todo es interesantísimo y las ideas buenísimas, pero la aprobación es complicada. Con el tiempo aprendí a trabajar con ellos, pero, la verdad, ya me había cansado. Por lo tanto, la Fundación se había reducido: no éramos más de veinte personas, con un presupuesto anual que no alcanzaba el millón de dólares.

Me busqué un reemplazo, pero no fue fácil. Acompañar a los pueblos y culturas indígenas era un reto considerable en sí, complicado además por las distancias, la poca comunicación, las dificultades de transporte y el ritmo de rendición de cuentas. A la contabilidad internacional no le gustaba aprobar recibos cuya firma era una mancha negra, a pesar de que se les aclaraba que era la huella digital de un indígena que no sabía escribir. Otra dificultad era que el equipo de la Fundación llevaba más de dos décadas yendo al terreno y tenía un compromiso visceral con las comunidades indígenas. Todos eran excelentes, pero tenían un carácter fuerte. Para alguien nuevo no sería fácil coordinarlos. Dentro de la Fundación misma no vi a nadie que pudiera asumir el cargo, por el poco dominio del inglés y la falta de experiencia internacional. Sin darme cuenta, estaba buscando a alguien igual a mí. Evidentemente, no lo iba a encontrar.

Como no encontré quién me reemplazara, decidí que la Fundación había cumplido su razón de ser y podía cerrar. Visité a mis amigos indígenas para darles la noticia:

—Hace cuarenta años me comprometí con sus abuelos en acompañarlos en la consecución de sus tierras, en el reconocimiento de sus derechos y en organizar sus gobiernos locales. Esto se cumplió. Ahora me pienso retirar. He buscado alguien que me reemplace y algunas personas han ensayado manejar la “maloca” de Gaia, pero no ha resultado. Por lo tanto, pienso cerrarla. Esto no significa que yo no vuelva aquí a conversar y mambear. Siempre volveré.

Los indígenas me entendieron. Había cumplido mi compromiso, y, en su lógica cultural, uno no puede pasarle el manejo de su maloca a cualquiera, debe ser a su hijo. La maloca tiene el

pensamiento, la identidad de la persona que la creó y la manejó. Esa responsabilidad no se puede entregar así no más.

En la Semana Santa del 2013, decidí ir al sur de Francia a visitar a mi hermana María Teresa. Estando allí llegó mi hijo Pacho, que había estudiado Relaciones Internacionales y ahora estaba terminando un posgrado en gobernanza local en Holanda. Pacho se había criado en la selva, había trabajado varios años en la Fundación y había vivido durante año y medio con los letuamas y tanimukas, en las malocas más retiradas donde nunca llegaba ningún occidental. En esa temporada, participó en el ritual del Yuruparí, guiado por el hijo de la persona que me había guiado cuarenta años atrás. Éramos los únicos blancos que lo habían hecho. Y esto, evidentemente, creaba un vínculo muy fuerte con las comunidades indígenas.

Le conté a Pacho que pensaba cerrar la Fundación y él me preguntó:

—¿Por qué no me la deja a ver si yo la saco adelante?

—Hágale.

Así de sencillo tomé la decisión.

Al comienzo pensé seguir el modelo indígena y sentarme en el fondo de la maloca mientras mi hijo asumía el manejo. Los indígenas hacen aquello cinco años y, durante ese tiempo, el padre está ahí para reorientar. Pero eso no es tan fácil en nuestro mundo. En las comunidades indígenas todos entienden que eso es así; entre nosotros, no. Rápidamente me di cuenta de que, así como Pacho tenía que aprender a manejar la maloca, yo tenía que aprender a no manejarla. Así que tomé una cierta distancia y él se dedicó a mantener la Fundación con los mismos objetivos, pero una dinámica diferente, a su manera. Pensaba en una organización mucho más grande, enfocada más en el tema de gobernanzas indígenas y políticas ambientales internacionales. En diez años, la Fundación se multiplicó por diez, tanto en personal como en presupuesto. Y hoy en día, yo la sigo acompañando en mi rol de asesor mayor fundador y presidente honorario.

EPÍLOGO

Escribo estas palabras más de cincuenta años después de haberme adentrado por primera vez selva adentro, remando bajo las instrucciones de un viejo y malhumorado chamán llamado Santiago Barreto. Y ahora, cinco décadas después, es mi orgullo poder constatar lo mucho que se logró a lo largo de ese medio siglo de lucha.

Desde comienzos de los años setenta nos fijamos tres grandes objetivos con mis amigos amazónicos: tierras, derechos y gobiernos propios.

Gracias a la constitución de los resguardos en la Amazonia colombiana y a la Constitución Nacional del 91, que reconoce los derechos de los pueblos indígenas, los dos primeros ya se cumplieron.

El tercero está en vías de lograrse —por medio de un proceso que está tomando más de treinta años—, pero construir un gobierno no se hace de la noche a la mañana. Menos aún cuando se trata no solo de un cambio interno de los pueblos amazónicos, sino de una transformación estructural de su relación con el Estado colombiano.

En ese sentido, aún queda camino por recorrer, pero vale la pena subrayar la importancia de lo que ya se ha logrado. Hoy los indígenas son dueños de su territorio y sus derechos están legalmente reconocidos. Desde el derecho a ser y permanecer ellos mismos hasta el derecho a la autodeterminación de su relación con el Estado, pasando por el derecho a definir libremente su futuro, de acuerdo con sus propias necesidades, aspiraciones y valores culturales. Ese es un cambio mayúsculo tras una larga historia de subyugación, de opresión, de menosprecio, de políticas estatales integracionistas que los concebían como seres primitivos, sin voz ni voto sobre su propio destino, una historia que desgraciadamente no ha terminado, porque aún hoy en día sobreviven los rezagos de esa visión colonialista y racista. Aun así, se lograron estos avances en materia de derechos indígenas gracias a los cuales el 53 % de la selva amazónica colombiana se encuentra protegida bajo la figura de resguardos, es decir, la propiedad colectiva inalienable de estos pueblos. Y si tomamos en cuenta la interconectividad del bioma amazónico, así como su importancia para el ecosistema planetario, queda claro que las políticas locales en esta región de Colombia son valiosas para el mundo entero.

Más allá de la conservación ecológica tangible —el salvaguardar tantas y tantas hectáreas invaluable de selva ininterrumpida—, lo que se ha logrado proteger es el conocimiento y la trayectoria milenarios de los indígenas en materia de relación con la naturaleza. Estos son recursos inmateriales valiosísimos porque hoy, quizás más que nunca, es esencial escuchar esa

visión que pone a la naturaleza en el centro y posiciona a los humanos como parte integrante de esta.

Aquello se debe a que hoy, a la par de las muchas cosas que he visto evolucionar para bien en estos cincuenta años, hay otro tanto que ha cambiado para peor y ha tenido efectos perniciosos que aún persisten, empezando por la visión dominante —la occidental—, aquella que privilegia el desarrollo por sobre cualquier otro criterio. Esta es la postura que concibe al hombre como amo y señor de la naturaleza, vista como un conjunto de objetos sin derecho alguno ni valor intrínseco. Es la postura que predica explotar el medioambiente sin reparo, quitando todo lo que estorbe, extrayendo hasta la última gota de recursos sin pensar en nada más que su utilidad como materias primas. La que promete un bienestar soñado para todos y deja a millones en la miseria mientras destruye la selva pensando únicamente en el crecimiento económico, el alza del consumo y la generación de beneficios reales para unos pocos. Ante todo, es la postura que, a mi parecer, alimenta la crisis climática global que enfrentamos en la actualidad, al tiempo que, irónicamente, pretende estar buscando con desesperación las formas de atajarla.

Por dar un ejemplo, hoy en día se habla ya con consternación del punto de no retorno para la Amazonia ante el avance de la deforestación, es decir, del instante en cuanto se tala ese árbol de más y todo el bioma arranque su colapso, transformándose irremediabilmente en una inmensa sabana. Sin embargo, poco o nada se hace por cuestionar y replantear realmente las dinámicas de fondo que alimentan ese proceso, porque la deforestación amazónica no es, a fin de cuentas, sino otra de las líneas de frente del avance del modelo occidental de desarrollo. Hoy en día la selva se tala, quizás de forma indiscriminada pero nunca ilógica. Se hace en aras a un supuesto “desarrollo”, llámese ganadería, urbanización o minería. Si realmente queremos detener esa devastación, es necesario contraponer otra lógica y otra visión. Para eso, hay que entender que al dañar una parte (y, por desgracia, la Amazonia no es de ninguna manera el único bioma que hoy se encuentra bajo ataque) peligra el conjunto, del cual no solo dependemos, sino que formamos parte integral como seres humanos. Más allá de eso, hay que entender que la visión occidental del desarrollo no es ni tiene por qué ser la única opción posible.

Es con aquello en la mente que escribo estas memorias. Para mí, la razón de ser de estas páginas es revisar el pasado para traerlo al presente y, así, ojalá, volverlo un elemento más para la construcción de un futuro que realmente apueste por un bienestar común —porque los resultados e ideas que animaron estos cincuenta años de lucha de los cuales fui parte no son un mero patrimonio—. Al contrario, creo que hoy están más vigentes y son más necesarios que nunca. Con esto no busco hacer énfasis en los resultados materiales y concretos —que son, a mi parecer, ciertamente alentadores—, sino en el efecto más intangible y, a mi parecer, más valioso de todos estos años que es la preservación del sistema cultural de los pueblos indígenas de la Amazonia. Ellos, que ayer apenas eran vistos con desdén como “comunidades atrasadas”, son hoy la esperanza que necesitamos; aunque son los primeros y mejores guardianes de la selva, sus

enseñanzas tienen un valor que trasciende las fronteras de sus tierras.

La visión amazónica es, a mi parecer, la respuesta al desarrollo como lo concibe Occidente. Elige cooperar en lugar de competir. Compartir en lugar de acumular. Lo colectivo antes que lo individual. El todo prima sobre sus partes. En los mambeaderos se sabe que incluso la inteligencia emana de la reflexión colectiva, no de una mente sola. Nace de la relación con otros seres, con la naturaleza. Es producto de la interconexión de las partes de un sistema holístico. Ante todo, reconoce a la humanidad como una parte más de la naturaleza, vista como una comunión de sujetos, no de objetos, que por ende son dignos de respeto.

Esa es la visión que anima todo para los pueblos indígenas de la Amazonia, desde sus mitos hasta la forma en la que se planta la chagra o se caza a un animal. Y más allá de sus particularidades, lo que supone es una respuesta real al planteamiento occidental que devasta este planeta. Porque la visión de los indígenas no supone meramente plantearle ciertos límites al modelo de desarrollo dominante, sino replantearlo de punta a cabo. Es una postura que no se detiene en fijar un cierto número de áreas protegidas y entregarle todo lo demás al modelo extractivista y que no apuesta por beneficiar a algunos mientras deja a los demás a su suerte. Al contrario, reconoce aquello como fundamentalmente inaceptable, porque parte del punto de vista de que la naturaleza es un todo, del cual la humanidad y el último palmo de selva son partes integrantes e igualmente importantes.

Es a partir de ahí que nace el pensamiento amazónico y que se vuelve una respuesta real al modelo occidental porque nos propone aquello que, a fin de cuentas, es el objetivo de cualquier sistema de pensamiento o modelo de desarrollo: el bienestar. La diferencia está en que, en el universo de los pueblos indígenas de la Amazonia, la definición de bienestar es estar en armonía con nuestro entorno ambiental, social y con nosotros mismos, porque en realidad los tres son una sola cosa. Forman una unidad dinámica y cambiante basada en la diversidad. Una diversidad interdependiente, que se complementa y que se manifiesta en el intercambio y la reciprocidad.

A mis ojos, la crisis ambiental planetaria solo se resolverá realmente cuando podamos entenderla como una consecuencia del modelo de desarrollo occidental, y cuando lo cambiemos por uno inspirado en la postura amazónica. No se trata de “volvernos indígenas” —así como fue y sigue siendo un abuso tratar de “volver occidentales” o “civilizar” a aquellas comunidades con los valores de un modelo externo—, sino de cambiar nuestra definición de bienestar.

Mi labor de estos cincuenta años, por encima de lo político, lo legal y cualquier otra cosa, ha sido defender, promover y ser un vehículo para esta visión y estas ideas. No podría pretender que son mías, ni siquiera que he terminado de entenderlas a cabalidad, aunque algo he aprendido en el camino. Les pertenecen a ellos y es por eso que ha sido tan importante para mí esta lucha de cinco décadas, porque su resultado, ante todo, ha sido apoyar una y mil veces el derecho de los verdaderos guardianes de esta visión holística a existir, ser y permanecer ellos mismos.

Es con eso en la mente que hoy pongo mis vivencias en papel. Que estas líneas queden como

un vehículo más para la transmisión de la visión cultural que vio nacer ese rincón del mundo al que decidí dedicarle mi vida. Ahora que una nueva generación va a tomar el relevo de esta y muchas otras luchas, solo me queda esperar que mi cuento sirva, aunque sea un poco, para seguir trazando el futuro. Porque mi verdadero compromiso es con el porvenir. El de todos. Empezando, sí, por el de la Amazonia. Porque ese futuro no excluye otros. Al contrario, es vital para el bienestar venidero de todo y todos los demás, por su importancia ecológica, que se reconoce cada día más, y por la cultural, que ojalá empiece pronto a entenderse, ya que la cultura indígena no solo se merece el mismo respeto que todas las otras, sino que tiene mucho que aportar para responder a las crisis actuales de un mundo en donde, para bien y para mal, sigue imperando casi exclusivamente la visión occidental.

Sobra decirlo, ese porvenir me trasciende como individuo. No voy a estar para verlo y eso está bien, es parte del flujo natural de este gran todo. De la misma manera, el trabajo y la lucha de los que fui parte durante cincuenta años también me trascendieron.

Hoy, espero que estas memorias también me trasciendan. Aquí plasmé mis vivencias y mis puntos de vista porque esos son los que puedo contar. Inevitablemente, esto me volvió algo así como el personaje principal de esta trama. Pero esto nunca se ha tratado de mí. Siempre se trató del Amazonas y de las comunidades indígenas que lo habitan.

Yo tengo mis historias. La Historia les pertenece.

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a muchas personas que, de diferentes maneras, me acompañaron y apoyaron durante cinco décadas en esta odisea de colaborar con las comunidades indígenas en su lucha por pasar de la esclavitud a ser dueños de su destino.

Me gustaría empezar por mi familia: agradezco a mi madre Dierdre y a mi padre Franz, quienes me inculcaron un espíritu luchador, optimista y testarudo. A Elizabeth Reichel y a mis hijos Antonio, Francisco y Gregorio. A mi hermano Patricio y a mis suegros Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán; todos me acompañaron, me apoyaron y creyeron en mi sueño.

Agradezco a mis compañeros y amigos Guaraná, Jaime, Aura, Rondón y Benjamín Tanimuka, a mi compadre Pedro Yukuna, a Rafael y Pascual Letuama, a Faustino y Ciro Matapí, a Isaac Makuna y a muchos otros compañeros que fueron los verdaderos actores de esta gran aventura, la historia es de ellos. A Patrica Cleves, a Liz Hoskin a Helga Dworschak, compañeras inseparables en la lucha por el bienestar de los pueblos indígenas.

A los presidentes de Colombia, Alfonso López Michelsen, Virgilio Barco Vargas y Juan Manuel Santos, quienes fueron fundamentales en el reconocimiento de los derechos territoriales y de gobierno propio de los pueblos indígenas. A Luis Guillermo Parra, quien como ministro de Agricultura facilitó los trámites legales para el reconocimiento del Predio Putumayo.

A Robert Jaulin, mi director de tesis, a Piti Parra por las largas conversaciones sobre el mundo más allá de la racionalidad, a Vincent Brackelaire, y, por último, a Pablo Mora, Xandra Uribe y Álvaro de la Lama por haberme colaborado en la redacción y la edición de este libro.

Mis agradecimientos van a muchas personas tanto nacionales como extranjeras, a mis compañeros de trabajo del Instituto Colombiano de Antropología, de la Dirección de Asuntos Indígenas, de la Fundación Gaia Amazonas y a los que nos apoyaron desde la Unión Europea y los gobiernos de Noruega, Dinamarca, Austria y Países Bajos, y desde las fundaciones Moore, Skoll y Tallberg, entre otras. Todos ellos hicieron posible este logro, que no solo es ejemplar por llevar a la práctica lo que significa el respeto por los derechos de los pueblos indígenas y sus culturas, sino también para salvaguardar la selva. Gracias a esta gran gestión, más del 60 % de nuestra selva amazónica está protegida por diversas figuras de conservación y manejo especial. Lo que demuestra que lo improbable es posible.

Archivo personal del autor.



🌟 Martin con Gerardo Reichel-Dolmatoff y Alicia Dussán de Reichel.

Archivo personal del autor.



🕒 Martin escribiendo en su diario de campo.

Archivo personal del autor.



☼ Santiago Tatuyo, compañero de viaje de viaje de Martín, con su escopeta. Benjamín Tanimuka (camisa verde) entre su mujer y Álvaro, su hermano menor.

© Felipe Rodríguez



 Río Pirá Paraná.

© Juan Gabriel Soler



Chorro Jirijirimo en el río Apaporis.

© Wade Davis



☼ Canoa tradicional, similar a la que utilizó Martin en su primer viaje.

Archivo personal del autor.



👤 Martin con un dirigente indígena

Archivo personal del autor.



👤 Martin y Pacho von Hildebrand.

© Juan Gabriel Soler



 Baile de Bamba.

© Juan Gabriel Soler

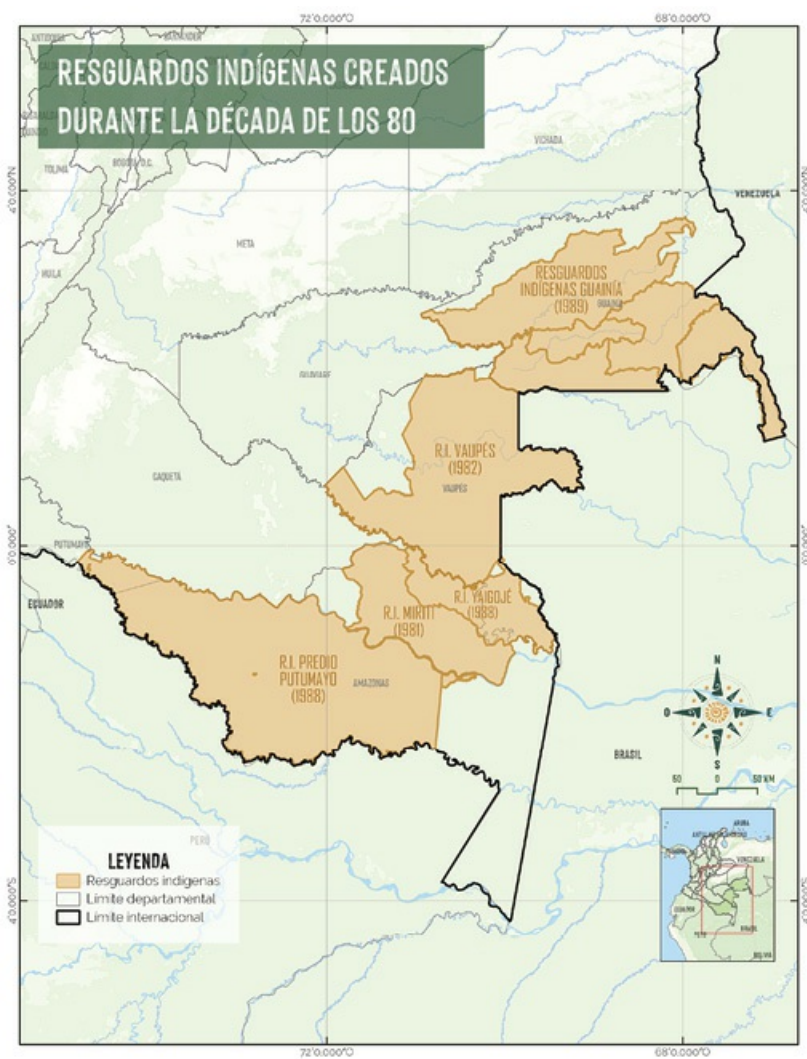


 Joven con indumentaria ceremonial: corona de plumas, collar de chaquira, janea y banquito de pensar.

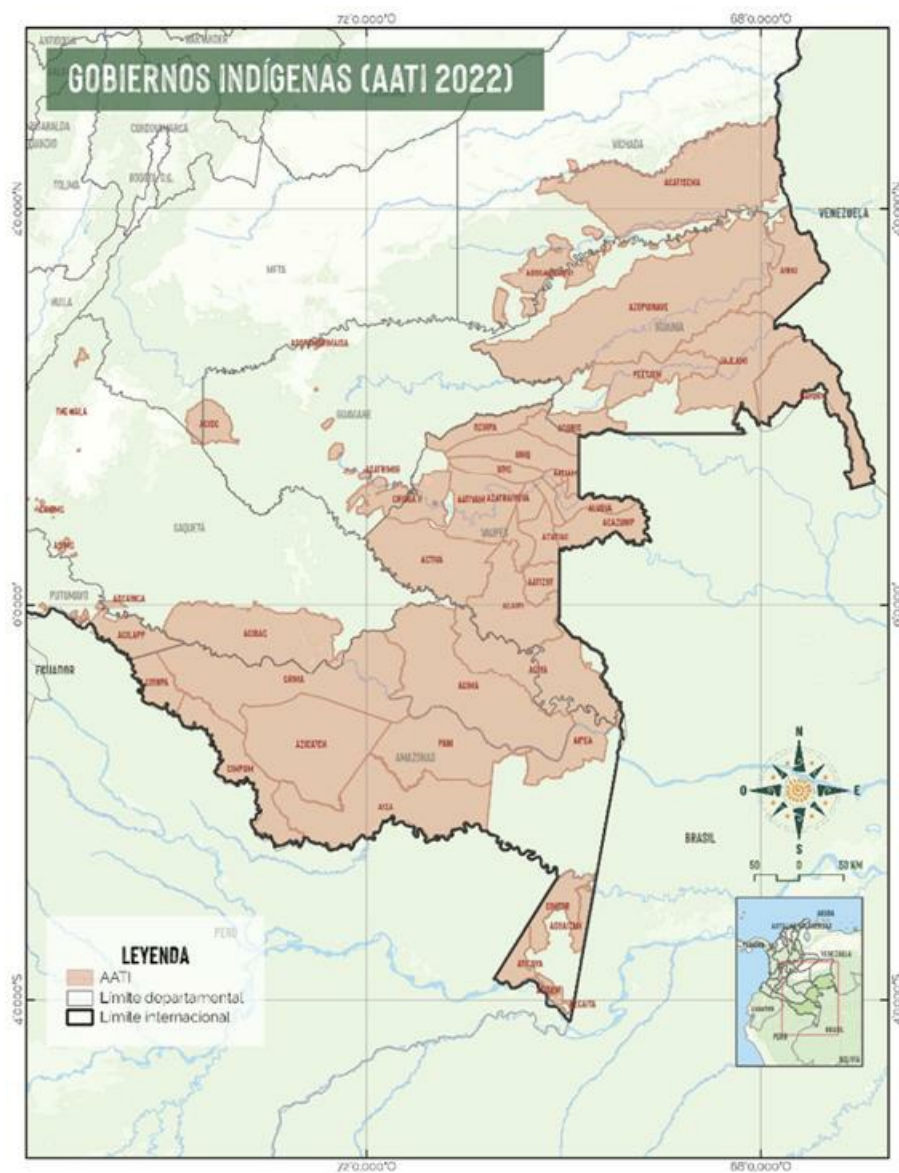
Archivo personal del autor.

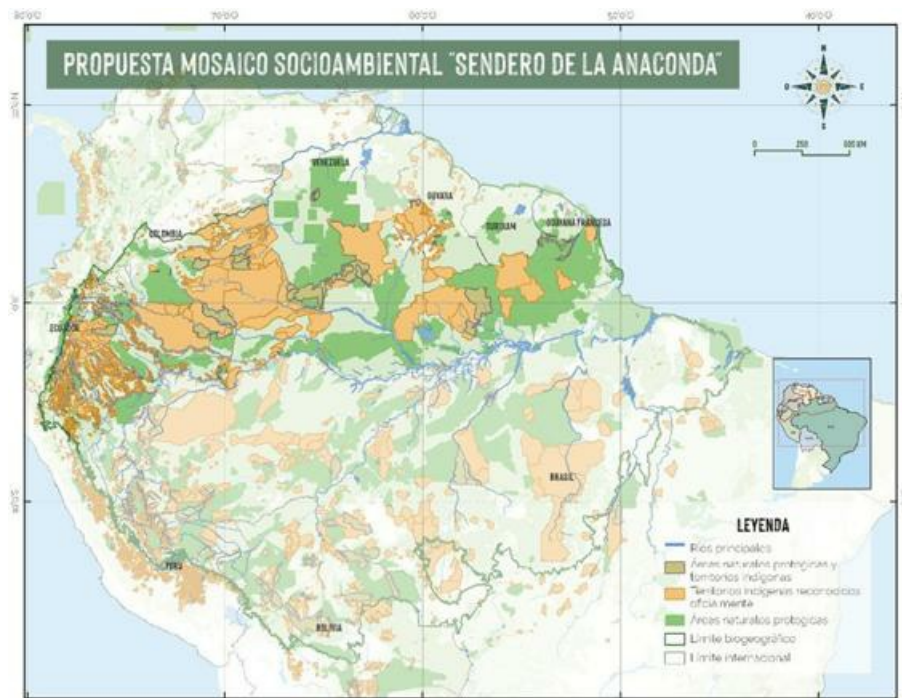


🌿 Extracción del caucho.











MARTIN VON HILDEBRAND es reconocido a nivel mundial por su activismo en pro de la Amazonia y sus grupos indígenas, labor por la que ha sido merecedor de varios premios nacionales e internacionales, entre otros, el Right Livelihood Award, conocido como el Premio Nobel Alternativo. Este compromiso con las comunidades amazónicas se remonta a sus primeros años como antropólogo en la década del setenta, cuando fue testigo de los estragos de las caucherías y las misiones evangelizadoras. Desde entonces ha trabajado de forma incansable para garantizar a los indígenas sus derechos ancestrales a la tierra y a ser reivindicados como colectividades con una organización social, política y cultural propia, dignas de ejercer un gobierno autónomo como pueblos. Esta visión ha sido la esencia que ha orientado las acciones de alguien que se identifica más como un facilitador que un protagonista, pero sin quien la historia de los pueblos indígenas amazónicos de Colombia sería muy distinta.

El llamado del jaguar es un libro de memorias fuera de lo común. Relata de forma vívida la travesía del autor por el Amazonas, mezclada con una especie de etnografía sin precedentes en la que el lector quedará atrapado por los mitos y descripciones de las comunidades, como si estuviera en medio de la selva, en medio del mambeadero, acogido por la gran maloca del conocimiento indígena.

«Lo que preocupa a Martin no es lo tradicional en oposición a lo moderno, sino los derechos de los pueblos libres a elegir los componentes de sus vidas. No tiene ningún interés en secuestrar a los pueblos indígenas en la selva, para congelarlos en el tiempo como si fuesen una suerte de especímenes de museo. Tras haber vivido y trabajado entre ellos durante casi cincuenta años, conoce a los tanimuka, yucuna, letuama y makuna como amigos y parientes; hombres y mujeres comunes, complejos e inspiradores, con todos los desafíos y contradicciones que se encuentran en cualquier comunidad, en cualquier parte del mundo».

Del prólogo de Wade Davis

MARTIN VON HILDEBRAND

(Nueva York, 26 de enero de 1943) es un antropólogo colombiano que desde 1972 ha apoyado la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. Como Director Nacional de Asuntos Indígenas logró el reconocimiento de la propiedad colectiva de los indígenas sobre dieciocho millones de hectáreas y representó al Gobierno colombiano en la negociación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En 1990 creó la Fundación Gaia Amazonas, cuyo objetivo es acompañar a los indígenas en la implementación de sus derechos, así como la conservación de su entorno. Desde el 2015 promueve la iniciativa de crear «El sendero de la Anaconda», un mosaico socioambiental que busca salvaguardar la conectividad ecosistémica y cultural en la región al norte del río Amazonas, como un aporte concreto al cambio climático global. Esta visión quedó plasmada en el documental *El sendero de la Anaconda* que protagonizó junto a Wade Davis. Ha sido galardonado con una docena de premios internacionales, entre otros, el Special Presidential Award (Irlanda); el Right Livelihood Award, conocido como el Premio Nobel Alternativo (Suecia); el Skoll Award for Social Entrepreneurship; el Premio Nacional Ambiental en Colombia, y The Order of the Golden Ark (Países Bajos).



Penguin
Random House
Grupo Editorial

Título: *El llamado del jaguar*

Primera edición: mayo de 2024

© 2024, Martin von Hildebrand

© 2024, de la presente edición en castellano para todo el mundo:

Penguin Random House Grupo Editorial, S.A.S.

Carrera 7 # 75-51, piso 7, Bogotá D.C., Colombia

PBX: (57-1) 7430700

penguinlibros.com

Diseño de cubierta: Penguin Random House Grupo Editorial / Patricia Martínez Linares

Foto de cubierta: Xandra Uribe

Ilustraciones: Pablo Cardona/Fundación Gaia Amazonas

Gráficas: Jenny Williams

Mapas: RAISG/Fundación Gaia Amazonas

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores.

ISBN 978-628-7669-29-1

Conversión a formato digital: [Numerikes](#)

Índice

El llamado del jaguar

Dedicatoria

Prólogo. Wade Davis

Prefacio

I. Diario de la primera vez

¿Tiene apéndice? ¡Sáqueselo!

¿A qué vino? A escuchar cuentos

Treinta y cinco años pagando una máquina de coser

II. Regresar para siempre

No es cuestión de una noche, sino de muchas

“Nosotros en Europa y frente a Inglaterra fuimos los indios”

“A mi casa no entra ningún blanco”

Gracias al Tiempo, es posible la transformación

Nadie ha dicho que un blanco no puede ver Yuruparí

¡Martin consiguió mujer!

Un sabor amargo de no poder hacer más

El nombre de su hijo es ahora Wayufina

Entonces, ¿los indígenas son dueños?

La maloca: espejo de la eternidad

III. El camino de la descolonización

El presidente López quiere saber si usted presta su nombre

El bazuco orgánico no pegó

El ministro se está comiendo un sándwich

IV. El gobierno indígena

¿Martin? Yo soy Liz

Si usted se va por este camino, está solo

¿Cómo hacen guerra? Con pensamiento
Incluya a Argentina y yo le informo al papa
Siempre volveré

Epílogo

Agradecimientos

Álbum de imágenes

Sobre este libro

Sobre el autor

Créditos