

Número 1 / Año 1 / ISSN 3028-306x

SELVA

Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes, Colombia

GACETA



GACETA

SELVA

Número 1 / Año 1



GACETA

Año 1/ Número 1/ **SELVA**
Primera edición: abril de 2024

**Ministro de las Culturas,
las Artes y los Saberes**
Juan David Correa Ulloa

**Viceministra de los Patrimonios,
las Memorias y Gobernanza Cultural**
Adriana Molano Arenas

**Viceministro de las Artes y la Economía
Cultural y Creativa**
Jorge Zorro Sánchez

Secretaria general
Luisa Fernanda Trujillo Bernal

Directora Biblioteca Nacional de Colombia
Adriana Martínez-Villalba

**Directora general
Corporación Colombia Crea Talento**
María del Pilar Ordóñez Méndez

**Director corporativo
Corporación Colombia Crea Talento**
Óscar Medina Sánchez

Comité editorial
Mauricio Builes, Daniel Montoya Aguillón,
Marta Ruiz, Sergio Zapata León

Consejo editorial
Jaime Conrado Juajiboy, Francisco Flórez,
Adriana Martínez-Villalba, María Angélica
Pumarejo, Diana Quigua, Daniella Sánchez
Russo

Editor general
Daniel Montoya Aguillón

Textos

© de todos los autores
Jon Landaburu, Jorge Cote, Juan Bermúdez
Tobón, Juan Carlos Flórez, Juan Cárdenas,
Lorena Salazar Masso, Marta Ruiz, Mauricio
Builes, Patricia Nieto, Roberto Pineda,
Samuel Jaramillo, Sandro Romero Rey,
Sebastián Díaz, Selnich Vivas, Sergio Zapata
León, Sigrid Castañeda, Wendi Andrea
Kuetgaje Muñoz - Fieragiza, Yonathan Loaiza

Fotografías, ilustraciones y obras de arte

© de todos los autores
Juan Arredondo, Mauricio Builes, Jónier
Marín, Jorge Mario Múnera, Matthias Kopp,
Mónica Naranjo, María Andrea Parra,
Federico Ríos, Tangrama, The Henry Ford,
Fernando Urbina, Lorena Velasco

**Dirección de arte, montaje
y preparación digital**
Tangrama

Corrección de estilo
Liliana Tafur
Catalina Trujillo

ISSN 3028-306X

Derechos reservados para los autores
Prohibida su venta



Atribución - No comercial - Sin Derivar

Esta edición de **GACETA** se terminó de
imprimir en Bogotá, en Panamericana
Formas e Impresos S.A., en abril de 2024.
Se utilizaron tipografías Maax Micro y
Romain BP Headline.

**Ministerio de las Culturas,
las Artes y los Saberes**
Calle 8 n.º 8 - 55, Bogotá
Teléfono: 601 342 4100
gaceta@mincultura.gov.co



descargue aquí
GACETA / SELVA







Parcelar la selva	Sergio Zapata León	11
La secreta voz de las cosas	Juan Cárdenas	21
Muerte y resurrección del pueblo Andoque	Juan Carlos Flórez - Jon Landaburu - Roberto Pineda	27
Jééji	Patricia Nieto	33
Tras los pasos de mi bisabuela Boracoño: el miedo a llorar su dolor	Wendi Andrea Kuetgaje Muñoz - Fieragiza	36
La enfermedad de la selva	Entrevista a Lina Pinto-García	40
El nuevo abandono de la Casa Arana	Mauricio Builes	44
La selva perdona, occidente no	Marta Ruiz	51
Protocolo de Río: «La paz amazónica»	Jorge Cote	57
Fronteras selváticas	Sebastián Díaz Ángel	60
El Paraíso en la selva	Sigrid Castañeda	64
Dossier	Jonier Marín	68
Las huellas visuales de <i>La vorágine</i>	Sandro Romero Rey	76
Arqueología de un instante	Jaime Andrés Monsalve	82
Invenções caucheras	Selnich Vivas Hurtado	86
Nofizazima: La reconstrucción del cuerpo del hombre	Abuelo José García	89
Noche permanente	Samuel Jaramillo González	94
Hermano mayor	Lorena Salazar Masso	96

portada

Ojos de un niño Tikuna con un cielo amazónico. De la serie *Amazonas profundo*, 2017. Foto de **Lorena Velasco**.

p. 1 El serpenteante río Cananarí en el departamento del Vaupés, 2020. Foto de **María Andrea Parra**.

p. 3 Un matafrío es utilizado como paso final para extraer el cianuro presente en la yuca brava, tubérculo tradicional de la Amazonía y base de la alimentación indígena, 2020. Foto de **María Andrea Parra**.

p. 4 Nayive, una mujer tikuna de la comunidad San Pedro de los Lagos, fuma tabaco en la chagra. Detrás, un sembrado de yuca, 2019. Foto de **María Andrea Parra**.

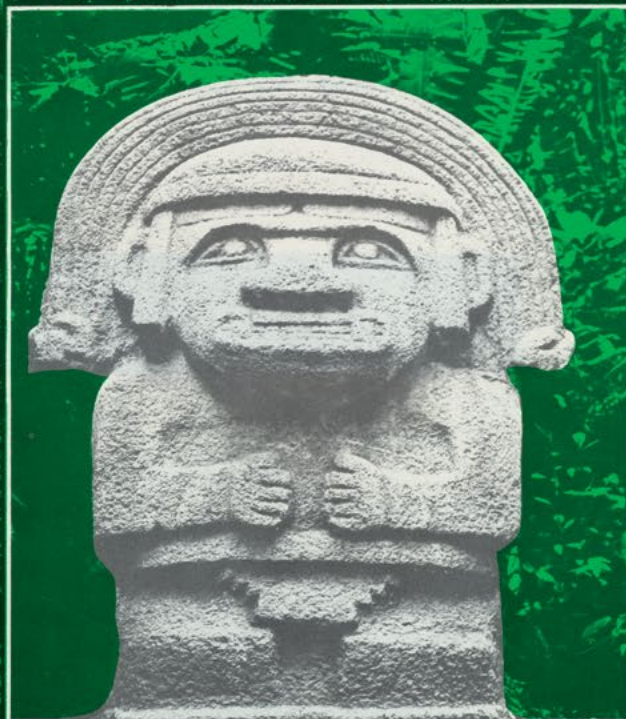
p. 112 Juan Kuiru, del pueblo Uitoto en La Chorrera, dando ejemplo de cómo se sangra el árbol de caucho, 1991. Foto de **Fernando Urbina Rangel**.

Editorial	7
Selva	101
Colaboradores	104

GAZETA



REVISTA NACIONAL DE CULTURA \$ 3.00



L'ART COLOMBIEN A TRAVERS LES SIECLES

PETIT PALAIS 7 NOVEMBRE 1975 - 15 FEVRIER 1976

AVENUE WINSTON CHURCHILL, TOUTS LES JOURS, SAUF MARDI, DE 10H A 18H



INSTITUTO COLOMBIANO DE CULTURA

MINISTERIO DE EDUCACION NACIONAL

1

La tercera etapa

GACETA no es un accidente. Su regreso no es un capricho ni un acto de nostalgia, sino una reflexión y una acción transformadora que hemos querido iniciar a partir de la llegada al Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes. Obedece a una idea que parte de la certeza de que debemos examinar con curiosidad crítica y sentido constructivo el pasado de las instituciones y la función de lo público en nuestra sociedad, que se quiso convertir durante estos últimos treinta años en una idea calamitosa —*lo público no debe editar, no debe intervenir, debe privatizar y ser apenas un árbitro del destino de quienes puedan hacerlo*—, borrando así de un tajo la experiencia y el saber de miles de mujeres y de hombres que nos antecedieron y que, a través de la cultura y las artes, propusieron ideas modernizadoras, virtuosas y dispuestas a examinar con inteligencia este país cuyo entramado nos han querido confundir, hacer olvidar o tergiversar, y que en consecuencia no hemos podido descifrar del todo.

Después de sus dos etapas iniciales, la primera entre 1976 y 1984, y la segunda, con dos momentos entre 1989 y 2001, esta tercera etapa, veintitrés años después de aquel cierre en la antesala del régimen privatizador de Álvaro Uribe, y a un año y medio transcurrido desde la llegada de Gustavo Petro y Francia Márquez al poder, como el símbolo de un sinnúmero de luchas sociales en este país que no solo no pudieron ser acalladas, sino que se proyectan ahora hacia el cambio con base en la justicia y la verdad, desde este Ministerio hemos decidido revivir aquellos empeños hasta ahora convertidos en una figura fantasmal, pues creemos que honrar esa historia es una buena manera de imaginar nuevos puentes entre los colombianos, y avanzar hacia el nuevo país que este gobierno viene proponiendo y conquistando.

Su mirada tendrá la misma intención de sus primeros creadores: no será este un medio de propaganda institucional, sino de debate, denuncia, apertura democrática, y una idea de la cultura que no solo incluye las

prácticas artísticas de todo tipo, sino que va mucho más allá, hasta el fondo del modo de ser y vivir de los colombianos. Por todo ello, asociado a los propósitos actuales de adaptaciones al cambio climático y de cambio profundo de nuestro modelo de desarrollo, la metáfora de *La vorágine* sigue siendo un referente simbólico y material para los nuevos empeños culturales y de transformación política, por la persistencia de las amenazas de la violencia que no cesan desde las décadas anteriores y, de modo especial, por la conmemoración del centenario de la publicación de la novela de José Eustasio Rivera.

GACETA se publicó por primera vez en 1976. El país de entonces transitaba el gobierno de Alfonso López Michelsen, un liberal con ideas progresistas que había terminado por domesticarse haciendo un gobierno poco reformista y algo reaccionario que fue contestado por miles de estudiantes, trabajadores y campesinos que removieron los cimientos de una sociedad que no cabía en las lógicas dominantes impuestas tras veinte años de Frente Nacional.

La década se había iniciado con un acontecimiento que tiene una profunda conexión con el presente que vive Colombia. Las elecciones de 1970 fueron reclamadas por la Alianza Nacional Popular (ANAPO). Se hizo fraude. El conservador Misael Pastrana y el mismo López lideraron la contrarreforma agraria, y volvieron a cerrar los espacios necesarios para hacer otro tipo de política en el país.

En la selva, centenas de guerrilleros se habían atrincherado. Las FARC-EP habían nacido en 1964. El ELN en ese mismo año. Mayo de 1968 estaba aún en la conciencia de millones de jóvenes que se sentían desesperados ante la idea de un mundo cuyos valores imperantes cerraban los caminos. El 19 de abril de 1970, cuando se produjo el fraude electoral, nació el M-19, cuyo lanzamiento oficial se daría cuatro años después.

Una revista es, sin duda, producto de su época. Por eso, aquella **GACETA** provenía de ese país donde

la *Alternativa* de García Márquez y Fals Borda ya circulaba, *Eco* prolongaba a *Mito*, se habían producido los dos grandes paros nacionales de 1971 y 1977, algunos jóvenes se habían emancipado a través de sindicatos industriales y agrarios, asociaciones estudiantiles, agrupaciones feministas, grupos de estudio e iniciativas culturales y artísticas, se proyectaba cine de calidad en diversos teatros del país, se realizaban los salones nacionales de artistas, se investigaba de nuevo en el país excluido, y el Instituto Colombiano de Cultura había transitado sus primeros siete años de la mano de Jorge Rojas, pionero de la colección popular de literatura, cuyos tirajes alcanzaron la impensable cifra hoy de 100.000 ejemplares, sucedido por Gloria Zea, quien asumía la dirección creando esta revista, junto a Juan Gustavo Cobo Borda, Jorge Eliécer Ruiz, el diseño de Marta Granados, la edición de Santiago Mutis, y un grupo de colaboradores que la proponían como un espacio distante de ser un órgano oficial para transmitir políticas y programas estatales, como un reflejo de la actividad artística y cultural del país.

Repasando los cuarenta y tres números publicados entre 1976 y 1984, son incontestables el valor de sus enfoques y las brechas que abrió en aquellos años en los cuales el Instituto había logrado una autonomía, pero cuyo carácter de adscrito al Ministerio de Educación Nacional seguía limitándolo institucionalmente en su ejecución y en la posibilidad de incidir en los planes de desarrollo de los gobiernos sucesivos.

Aquella **GACETA** atravesó al país proponiendo debates sobre arqueología, literatura, hizo parte de la inmensa tarea editorial que continuó el propio Cobo en las colecciones Popular y de Autores Nacionales, la cual fue contestada por Rojas llamándola «libros para burgueses», pues sus tirajes eran mucho menores y sus precios un poco más altos. Dicha revista fue testigo del lanzamiento de escritores como Jaime Manrique Ardila, cuya novela *El cadáver de papá* se adelantó por mucho a una serie de sensibilidades literarias LGBTIQ+ que asomarían la cabeza —a riesgo de ser defenestradas socialmente—; o de la aparición de una serie de libros que intentaban hacer algo que, a nuestra manera de ver, tendía puentes entre las tensiones del presente de los años setenta y ochenta, y la potente tradición cultural de ese siglo XX que comenzaba a enfilarse hacia su final, también reprimida y violentada durante los años cincuenta y sesenta. Por allí pasaron compilaciones de otras revistas, y autoras como Alba Lucía Ángel y Beatriz González, entre muchas otras, antologías del ensayo y del cuento, los libros de la nueva historia, los debates sobre los salones regionales, las discusiones de urbanistas como Sergio Trujillo, las jornadas de cultura

popular de Gloria Triana, la tarea de divulgación de la librería La Alegría de Leer, el festival de Teatro de la Corporación Colombiana de Teatro...

Al recorrer dichas páginas desde este 2024 creemos que fue un trabajo admirable en un país que seguía enredando sus ciclos históricos en vorágines sucesivas. Al gobierno de López lo sucedió el de Turbay Ayala y durante su presidencia se desencadenó una ominosa represión. Se recrudeció la guerra. Y la selva, que recorre este primer número de la tercera etapa de **GACETA**, se hundió más en la guerra: Jaime Bateman Cayón formó columnas en las selvas del Caquetá; las FARC-EP se asentaron en el Yará y, poco a poco, el narcotráfico, la política y su posterior gobernanza paramilitar se fueron convirtiendo, ante los ojos complacientes de una sociedad cada vez más cerrada, en la moneda de cambio en las selvas, repitiendo historias como las de los cincuenta y dos pueblos indígenas de la Amazonía, cuya diezmada población se redujo a 76.000 personas sobrevivientes del holocausto del caucho, acaecido a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

La paz fue el gran tema desde 1981, cuando Belisario Betancur Cuartas venció a Alfonso López Michelsen, por cuenta de una división liberal. De repente, **GACETA** había entrado en los años ochenta sin la compañía de las revistas mencionadas, aun cuando los suplementos de *El Espectador*, el «Magazín»; de *El Tiempo*, «Lecturas»; de *El Pueblo*, de Cali, «Estravagario», y el «Suplemento literario», de *Vanguardia Liberal*, de Bucaramanga, entre otros, cumplían la tarea de ampliar horizontes para el país que pujaba por expresar sus nuevas sensibilidades.

La segunda etapa de **GACETA** se dio en el gobierno de Virgilio Barco y dentro de una suerte de crisis institucional que se produjo tras la salida de Gloria Zea de Colcultura. A ella, que había estado diez años en la dirección, como a muchos funcionarios públicos poco dados a reconocer los logros y conquistas de sus antecesores, le pareció una afrenta la tarea de la nueva directora del Instituto, la caleña Aura Lucía Mera, según lo relata en un dossier publicado en su primer número.

Según cuenta Guillermo González Uribe, su nuevo director, quien venía precisamente del gran equipo del «Magazín» de *El Espectador* coordinado por Marisol Cano y en otro momento editado por Juan Manuel Roca, la directora de entonces, Liliana Bonilla, le dio carta blanca para que hiciera una revista para los lectores y no para los gobernantes. Su paso por la dirección fue de tres años, en unas ediciones memorables y enormes —en su formato— que no dejaron de producir debates y abrieron discusiones claves.

La suya fue la antesala de lo que sería *Número*, la revista que crearon varios intelectuales en 1993. **GACETA** en su segunda etapa tuvo, a su vez, dos momentos, quizá producidos por la inestabilidad de una violencia que se incrementó con la puesta en marcha del gran proyecto paramilitar y neoliberal a partir de 1990.

Precisamente en ese momento complejo se produjo la Constitución de 1991. En 1992, la revista redujo su tamaño y sus enfoques se concentraron más en las prácticas artísticas. Esa **GACETA** vivió el gran período privatizador del país, y luego hizo parte del intento democratizador de Ernesto Samper, quien gobernó con la espada de Damocles de las acusaciones del proceso 8.000 encima, y cuyos logros sociales fueron sacudidos por un enfrentamiento cerril de la prensa y el establecimiento. También se inició el paso de la salud pública de ser un derecho a proponerse como un servicio de mercado y acumulación financiera, y comenzó a deslegitimarse el Estado para prometer el paraíso de lo privado en detrimento de lo público, junto con el despliegue del proyecto paramilitar de la mano de las primeras Convivir en Antioquia. En ese contexto se formuló la Ley General de Cultura, de 1997, que acabamos de revisar y ajustar.

Aquella **GACETA** convivió con el proceso del Caguán, la profundización de un genocidio que acabó con la vida de cientos de miles de personas del país, además de la degradación de las luchas guerrilleras y la deshumanización total del conflicto armado; y se publicó hasta el 2001, en su número 48, bajo la dirección de Luis Armando Soto Boutin.

Que **GACETA** haya terminado en la antesala del gobierno de Álvaro Uribe Vélez nos habla desde ese vacío de lo que sobrevendría para el país de los últimos veinte años, y que excede la posibilidad de análisis de este texto, pero que produjo desde un gobierno de ocho años un profundo cambio de mentalidad en la sociedad colombiana, que siguió jugando su corazón al azar para ponerse en manos de la violencia. **GACETA** se silenció y el país asistió al horror de la desolación de la guerra y el conflicto. En 2010, el gobierno de Juan Manuel Santos comenzó un proceso de paz con las FARC-EP, que de manera incontestable le abrió caminos

a la movilización popular que terminaría por sacudir el gobierno pandémico de Iván Duque Márquez.

El gobierno del presidente Petro nombró como su primera ministra de Cultura a la dramaturga y luchadora social, fundadora del Teatro La Candelaria, Patricia Ariza. Ella, que estuvo seis meses en el cargo, hizo un gesto que a muchos les pareció demagógico, pero en el cual creemos está bien puesta la cifra de una verdadera política cultural que cuente con la selva y los litorales del Pacífico y del Caribe; que aprecie la sierra, el desierto y los territorios campesinos andinos, indígenas y afrocolombianos; que les dé poder a sus comunidades, y que entienda que la cultura no es progresiva, sino profundamente cíclica en sus renovaciones y reafirmaciones colectivas. Ese gesto, el de cambiarle el nombre al Ministerio de Cultura por el de Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes, nombra a un país que sigue excluido y que queremos incluir con decisión en nuestra gestión. Es por ello que creemos en los aportes de los artefactos culturales del pasado, y celebramos los centenarios que conmemoramos este año junto con el de *La vorágine*: la vida y obra de Arnoldo Palacios y la de Jorge Gaitán Durán, para recuperar sus legados y volverlos a observar con atención.

Si nos detenemos en ellos, como en aquellas primeras **GACETA**, quizá sigamos encontrando las claves de comprensión que necesita una sociedad para reconocerse, ya no de espaldas a una selva que seguimos desconociendo, destruyendo e idealizando; ni a través de un racismo estructural y de la exclusión de sus sabedores e intelectuales que han sido ninguneados más allá de los nichos letrados.

Así, con este nuevo empeño editorial esperamos estar a la altura de ese pasado. Y llenarlo de un sentido de futuro. **GACETA** tendrá que ser de todos y para todos. Por ahora, la proponemos como un retorno a la metáfora de la selva, esta vez con la convicción de que no solo no nos devorará, sino que la recuperación de su respeto proyectará caminos que contribuyan a dar paso a la justicia, la verdad y la esperanza.

Bienvenidos.



Parcelar la selva

La propuesta de zona de reserva campesina La Guardiania alimenta el anhelo de las comunidades de Calamar en Guaviare. Localizada en inmediaciones del Parque Nacional Sierra de Chiribiquete, su declaratoria podría significar la titulación de miles de hectáreas de tierras históricamente en disputa. ¿A qué retos se enfrenta y qué está en juego en la región?

Perroevereda acelera y en el envión nos tragamos un buen pedazo de trocha. Viajamos en moto, sin casco ni gafas, como se acostumbra en La Primavera, corazón del Guaviare. Son cerca de las once de la noche y ya sumamos más de diez horas recorriendo caminos polvorientos en los que Perroevereda me habla a gritos, con el viento en contra, llenándome la cara de saliva. Algunas veces ni siquiera logro escuchar lo que me dice. Hemos visitado a los líderes de La Primavera, Brisas del Itilla, La Cristalina, Caño Caribe y Aguabonita, todas veredas que persiguen un mismo objetivo: el reconocimiento oficial de sus territorios dentro de la anhelada zona de reserva campesina La Guardiania del Chiribiquete.

Estamos en un enclave enmarcado por los ríos Unilla e Itilla, a cuarenta minutos del casco urbano del municipio de Calamar. La vía es ancha y fue labrada en una superficie que solía ser bosque de sabana hasta los años setenta del siglo pasado, pero que en la actualidad está cubierta de pastizales de las variedades Marandú, Mombasa y Toledo, por entre los que abundan los túmulos de comején y las cabezas de ganado cebú. La zona es considerada área de amortiguación del Parque Nacional Natural Serranía de Chiribiquete, una especie de cinturón externo a los límites trazados del parque. Llegué motivado por la posibilidad de ver el bosque de cerca, de caminar entre los árboles y perderme en la espesura. Sin embargo, hasta ahora no encuentro por dónde. A lado y lado de la ruta se adivinan los cadáveres blancos de algunos árboles que aún se mantienen erguidos, muchos de ellos agujereados por los nidos de las aves. A lo lejos se abren relictos de una selva que, durante el día, como un espejismo, domina el horizonte, pero que, en realidad, ya ha sido alinderada en parcelas que abarcan cientos de hectáreas. Hay cercas por donde se mire: la tierra tiene dueño aunque no haya sido legalizada.

¿Cómo se convirtió en potrero todo lo que antes era selva? En 1959, cuando un poco menos del 50 % del territorio colombiano fue declarado zona de reserva forestal por la Ley Segunda, a esta y otras zonas baldías llegaban colonos que lograban hacerse con cientos de hectáreas que reclamaban como suyas mediante el trabajo. Hoy las últimas tierras en disputa se traslapan con el resguardo indígena de La Yuquera y con las más de cuatro millones de hectáreas del parque. Inevitablemente la tierra no es infinita.

He escuchado a Perroevereda decir que, desde mediados de 2016, cuando constituyeron la Asociación de Campesinos y Trabajadores de la región de los ríos Unilla e Itilla (ASCATRU) —conformada hoy por 278 familias afiliadas, de las que están caracterizadas 178, repartidas en 15 veredas que pertenecen al municipio de Calamar—, su sueño es ver estas tierras convertidas en una zona de reserva campesina. «Esto nos permitiría legalizar los predios y controlar la tala», dice. También ha repetido una y otra vez el mismo mensaje durante el día: «Lo de la zona de reserva va por buen camino», le dijo al atardecer al presidente de la Junta de Acción Comunal de Brisas del Itilla; «solo nos falta redactar el plan de desarrollo estratégico», le soltó a Millo, un colono caqueteño; «necesitamos que acudan a la sede de la asociación para revisar los compromisos», les había dicho a las diez de la mañana a un grupo de setenta campesinos que escuchaban a los representantes de Visión Amazonía y del Ministerio de Ambiente en un estadero de Aguabonita. Allí se hablaba sobre el Ingreso Forestal Amazónico, un programa que ofrece un pago de 2.700.000 pesos cada tres meses durante un periodo de tres años a quienes se comprometan a mantener un acuerdo de conservación. Los presentes se veían interesados, pero no faltó quien se riera entre dientes y criticara el programa, que paga a los que han talado para que no lo sigan haciendo. Algunos que todavía tienen hectáreas de bosque sin tumar ya han comenzado a talarlo para que les permitan entrar al programa y así cobrar la ayuda. Son las paradojas de la conservación. Por donde estuvimos el mensaje fue el mismo: hay que hacer una reconversión productiva, buscar alternativas, detener la deforestación. Según el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales (IDEAM), el 56 % de la superficie de Colombia estaba cubierta por bosques en 1990; para el 2014, ese porcentaje había bajado al 51 %.

Aunque continúa hoy, la colonización campesina de esta zona vivió al menos tres oleadas a lo largo del siglo XX, marcadas al inicio por la extracción del caucho, luego por la bonanza de la marihuana y la coca y, en tiempos más recientes, por la expansión ganadera. Atraídos por las pieles de tigrillo y por las plumas

de garza en el siglo XIX, los colonos ya habían conocido estos territorios en tiempos del Gran Vichada, que apenas en 1994 cedió formalmente parte de su extensión para que la comisaría del Guaviare se hiciera departamento. Desde siempre, a Calamar han llegado hombres solos desde Chocó, Cauca, Antioquia, los Santanderes, Caquetá o Boyacá, y no han sido pocos los indígenas, desplazados también de otras regiones, que han ocupado territorios que en su momento se convirtieron en resguardos. Divino Bernal Acosta, miembro de la familia tucano, llegó a la zona el 14 de marzo de 1973, escapado de Mitú, donde trabajaba el caucho. Llegó primero a Miraflores, al suroriente de Calamar, y ante la noticia de que había gente colonizando en las inmediaciones de los ríos Unilla e Itilla, se abrió paso monte adentro en busca de un terreno para su familia. Al llegar al punto que ahora se denomina La Yuquera, decidieron establecerse y, en 1994, mediante la Resolución 027, el extinto Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) reconoció el resguardo. Hoy los límites de ese territorio no están claros. De las 7.708 hectáreas iniciales, se espera que haya una reducción a 3.576 porque, debido a las presiones de colonos y ganaderos, la comunidad ha visto cómo la frontera agrícola se expande sin control. Ante la presión de los vecinos, que buscan más tierras para el ganado, es poco lo que los ochenta habitantes del resguardo pueden resistir. «No saben lo que hacen», dice William C., capitán del resguardo y sobrino de Divino Bernal: «Imagínese... sin selva no somos nada. ¿De dónde piensan que sale el agua? Para nosotros la selva es todo. De ella vienen la pesca, la comida, nuestras medicinas tradicionales». Cuando dejamos a William C., Perroevereda me dice que visitaremos al Diablo, un colono cuyas tierras colindan con el parque.

—¿Por qué le dicen el Diablo? —le pregunto, pero no me hace caso.

—Allá están las cachiveras —sonríe mientras prende la moto.

Los únicos momentos en los que Perroevereda no sonríe son cuando habla de la zona de reserva campesina y de su lucha. Usa un sombrero de ala corta y conduce una moto vieja y desajustada que parece andar de milagro. Nació en algún lugar de Boyacá y fue criado en Casanare, de donde una de las tantas violencias colombianas lo obligó a internarse en Venezuela, por la parte del Arauca, en 2004. Al cabo de cinco años tuvo que regresar, otra vez a causa de brotes de violencia al otro lado de la frontera y, a cargo de cuatro hijos y sin una mujer a su lado, vino a dar al Guaviare en bicicleta. «Yo andaba con dos niños sentados atrás en la parrilla, uno acomodado en la barra y el menor colgándome del cuello», dice ante el esqueleto de la bicicleta panadera

que se pudre junto a un árbol de mango en la finca de Cucho, su amigo y cómplice en la lucha por fundar una asociación y buscar que las tierras en las que viven sean reconocidas como zona de reserva campesina. Más tarde contará que aprendió a leer a los cinco años y que se inició en la computación escribiendo los estatutos de la asociación. Ha sido domador de bestias, agricultor y defensor de los derechos de los campesinos y, más recientemente, ha aprendido a tomar coordenadas y leer mapas en su celular. Incansable, Perroevereda saluda, ríe, chancea, convoca, explica una y otra vez: «el sábado hay reunión para trazar el plan de desarrollo», «la cosa va por buen camino», «la zona de reserva campesina es una realidad».

La figura de ordenamiento territorial de zonas de reserva campesina fue creada en 1994 por la Ley 160, pero se sustenta en años de lucha del movimiento campesino. Según Ana Jimena Bautista, inspectora de tierras de la Agencia Nacional de Tierras, el plan de desarrollo que deben presentar los campesinos que desean constituir una zona de reserva se construye de abajo hacia arriba, pues lo redactan las comunidades, y luego es discutido con las instituciones del Estado.

Durante nuestro recorrido, todos los líderes con quienes nos encontramos parecen comprometidos con la causa. Lo mismo en La Cristalina que en Aguabonita, se preocupan por el porvenir y por algunos temas comunes. Los hombres, porque la inmensa mayoría son hombres, asienten sin decir mucho. «Mucho macho solo», dice Perroevereda cuando le pregunto por las mujeres. En una región donde ha imperado la fuerza de los hombres para someter a la naturaleza, la división del trabajo sigue siendo la tradicional: ellos se entienden con el monte, el ganado y los linderos, mientras que las mujeres, cuando están, ofrecen solaz, comida y cuidado. Algunos de los líderes han señalado que no irán el sábado, pues sus terrenos ocupan un rincón de Calamar que está más cercano al municipio de El Retorno, de donde se sienten parte. «Por aquí vino un funcionario de la Agencia Nacional de Tierras la otra vez y les dejó muy claro: si pueden, cojan su pedazo de tierra, pónganlo al otro lado del caño y váyanse para El Retorno. De que son de Calamar, son de Calamar», nos explica Millo, a cuyas tierras llegamos luego de buscar infructuosamente al Diablo en las profundidades de La Cristalina Alta, donde está la cachivera desde la que se divisa el parque.

En esta época el raudal parece manso, las piedras brillan al sol y la tentación de caminar sobre ellas y cruzar al otro lado, a la tierra libre de cercados, quema. Alguien me ha dicho que dentro del parque ya hay colonos que tumban y arrasan monte. La sola idea espanta. También corre la voz de que unidades del frente primero de las FARC-EP que se negó a desmovilizarse, hacen presencia en la zona. Se ve algo de basura entre el raudal: una botella de plástico encajada, ropa interior que alguien abandonó después

del baño, envolturas de galletas y papas fritas. De regreso nos asomamos a ver si ya apareció el Diablo, pero es escurridizo y su rancho se ve desierto, apenas un chinchorro vacío meciéndose solo, sin perros a la vista, rodeado de pollos bastos que picotean la tierra roja y reseca. Aparte de la finca El Tigre, donde hay un sitio arqueológico que exhibe vasijas rotas y objetos de cerámica entre los que se reconocen un gurre, una rana y una tortuga, la cachivera del Diablo es el único otro lugar de la zona que tiene algo que evoque la idea de una atracción turística: el accidente geográfico hecho de granito a medio sumergir entre el agua que lo surca, algunas cabañas rústicas entre el sotobosque y un estadero desolado en el que durante la temporada de diciembre y enero sirven pescado y carne asada. «A los dueños de esto les dio por hacer una cabañita y un estadero del otro lado. La gente pasaba y hacía su asado allá, pero las autoridades del parque los mandaron a recoger», me cuenta Perroevereda.

El silencio reina en la finca de Millo. Una moto Kawasaki 125 descansa a la sombra de un pomelo y de la cocina del rancho escapa un hilito de humo. Cuando nos descubre, Millo sonríe y levanta los brazos. «Estaba por irme a templar el alambre de una cerca, pero me cogió el mediodía y me vine a prepararles una sopa a los perros», dice, mientras nos muestra un racimo de chontaduro recién recogido.

El chontaduro, traído desde otra selva, se ha convertido en una alternativa al asaí, la palma nativa que resulta difícil cosechar porque su tallo es alto y muy fino. Veo que hasta aquí también ha llegado la World Wild Fund for Nature (WWF) para hacer una caracterización de las hectáreas de conservación. Una tela impresa colgada en una de las paredes exhibe los hallazgos de las cámaras trampa que WWF instaló en los terrenos: aparecen de perfil una guagua, un cerdo labio blanco, un guatín, una danta, una chucha de agua, un venado, un puerco espín, un cerdo de collar y un puma *concolor*. En total, diez especies de mamíferos registradas en un área de más de 150 hectáreas de bosque en inmediaciones del Parque Serranía de Chiribiquete.

Millo es procaz y risueño. Su voz de tarro retumba en las paredes de tabla de su casa pintada de azul cielo. Junto a él, echada en el suelo, una gata pinta amamanta a siete cachorros. Descamisado, el hombre nos sirve guarapo y suelta la lengua:

—¿Cómo hacemos pa impulsar el turismo por aquí? —pregunta sin esperar respuesta—. Porque esa vaina de la coca ya se acabó, y el ganado toca recogerlo, ya no se puede andar acostando monte pa meter más vacas... hay que entrarle al turismo ecológico, organizar unos senderos, que vengan los gringos a cogerle gusto a esto.

—Necesitamos una reconversión económica —lo interrumpe Perroevereda—, poco a poco toca desmontar la economía ganadera y apostarle a otras cosas, se puede sembrar cacao y copoazú.





Las actividades campesinas en la zona han estado ligadas desde siempre a la explotación: la quina en tiempos coloniales, el caucho a fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX, a la par que se cazaba y se sacaban pieles de felinos, nutrias y plumas de garza. Posteriormente hizo bonanza la marihuana, que abrió paso a la coca, al tiempo que la ganadería terminaba por instalarse. Hoy el libreto parece haber cambiado: expresiones inesperadas como «reconversión económica», «ecoturismo» y «alternativas sostenibles» saltan de boca en boca con facilidad. Perroevereda lo explica a su manera: «Cuando un colono llega a una región de estas piensa es con el bolsillo. Aquí se hace plata con el ganado y para meter reses se necesita espacio. La selva siempre ha sido un impedimento». Millo lo increpa:

–¡Y coca!

–Claro, pero hay otras maneras de hacer plata y eso es lo que queremos intentar.

Perroevereda describe su finca: cuatro hectáreas de las que tiene dos abiertas y dos enmontadas en las que le gustaría emprender un proyecto turístico. Se duele de que no haya bañadero pero enumera la fauna que anda por ahí: «Lapas, tapires, cajuches, chaquetos, cualquier cantidad de armadillos... Sueño con montar una cabaña y que venga la gente a relajarse, a mirar los árboles, a descubrir los animales».

El suelo amazónico, ya se sabe, es poco productivo. Esto se debe a que es la hojarasca que cae de los árboles la que alimenta a la ingente variedad de hongos, lombrices y hormigas que enriquecen el sustrato. Sin árboles, el territorio luce desértico, pastizales secos alimentados por el sol. Cuando Perroevereda le dice a Millo que acuda al día siguiente a la jornada para delinear el plan estratégico de la zona de reserva campesina, el hombre se excusa porque ha quedado en ir a capar unas bestias a una finca vecina. Después saldrá para el Caquetá, invitado por el Instituto Amazónico

Las actividades campesinas en la zona han estado ligadas desde siempre a la explotación: la quina en tiempos coloniales, el caucho a fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX, a la par que se cazaba y se sacaban pieles de felinos, nutrias y plumas de garza. Posteriormente hizo bonanza la marihuana, que abrió paso a la coca, al tiempo que la ganadería terminaba por instalarse. Hoy el libreto parece haber cambiado: expresiones inesperadas como «reconversión económica», «ecoturismo» y «alternativas sostenibles» saltan de boca en boca con facilidad.

de Investigaciones Científicas Sinchi a unas capacitaciones sobre el cultivo de copoazú.

Al día siguiente, los representantes de una porción de las veredas que integran Ascatrui escuchan a Catalina Oviedo, bióloga y especialista en derecho ambiental que trabaja para el Ministerio de Agricultura. La mayoría son hombres, colonos y campesinos de manos ásperas y voz resuelta. Cuando Oviedo pregunta por qué hay tan pocas mujeres, no dudan en afirmar que a ellas no les gusta venir a estas reuniones. «¿No puede haber nuevos liderazgos?», les pregunta. Alguno se atreve a defender la idea de que estos temas aburren a las mujeres. Catalina los mira en silencio: los conoce desde hace varios años y ha seguido de cerca sus avances. Cuando le pregunto qué motivación encuentra en este lugar, responde: «Me gusta la manera que tienen de organizarse y de llegar a acuerdos para cuidar el territorio, mientras nosotros en las ciudades seguimos disfrutando de unas comodidades sin admitir que la situación es responsabilidad de todos». Luego añade: «Estas personas son la primera línea entre nosotros y la selva. Cuando se desplegó la operación Artemisa en 2019 (que buscó detener la deforestación de 200.000 hectáreas de bosque enviando 23.000 soldados a diversos territorios, incluido el Guaviare), llegaron a quemar las casas de algunos campesinos, pero nunca buscaron a los grandes dueños de tierra en la región».

Las palabras de Oviedo resuenan: «No puede ser que castigemos a quienes se han ido más lejos y han asumido los mayores riesgos. Además, es un asunto cultural... ¿cómo hacemos para cambiar un sistema productivo extractivista por otro que protege el bosque pero que solo exige más trabajo? Parece imposible, pero ahora ellos comienzan a ver la posibilidad de vivir de la selva». Alhena Caicedo, directora del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), señala que la sociedad ya ha estigmatizado suficiente a los campesinos: «Se trata de comunidades que históricamente han abierto frontera agrícola y que han entablado dinámicas de subsistencia con la naturaleza. Es necesario contarlos para que cuenten. Es necesario conocer sus vidas». Esa, precisamente, es una de las apuestas del ICANH, que adelanta mesas de expertos en torno al tema desde 2018.

La noche anterior, mientras nos acercábamos velozmente al casco urbano de Calamar, Perroevereda ya me lo había dicho: «¿Usted cree que un ganadero va a querer cambiar su negocio para recoger pepitas de asaí o de chontaduro? A mí siempre me preguntan si de verdad creo que vamos a lograr algo con esto de la zona de reserva campesina. Lo único que puedo decir es que lo estamos intentando. Uno no es perfecto, pero se puede permanecer en la línea sin variar, se puede ser uno mismo».

El subsuelo de lo que antes era selva es franco arcilloso, ácido y estéril, como buena parte de los suelos de Colombia, y por eso los caminos sin pavimentar que recorreremos son ocres. La vía está reseca por los rigores del verano y la polvareda nos envuelve, nos llena la garganta y las pestañas, nos impide ver los baches que Perroevereda no se molesta en esquivar, arriesgándose a que volemos por los aires. La farola de la moto no ilumina más allá de tres metros, el tacómetro no funciona y es imposible saber exactamente a qué velocidad viajamos, ¿70, 80, 90 kilómetros por hora? De la nada, un ave oscura vuela desde el suelo hacia nuestras cabezas y solo de milagro logramos esquivarla, por lo que la moto se zarandea de lado a lado.

—¡Un guardacaminos! —grita Perroevereda sobre el ruido del motor antes de que le pregunte lo que era—. ¡A veces se enredan en la llanta y se revientan! ¡Lo dejan a uno sucio de mierda y botan los ojitos sobre la vía!

Es una nueva víctima colateral de toda la situación. El bosque, ajeno al tiempo, continúa trabajando.

—¡El campesino no vive de la selva! —grita Perroevereda dando un nuevo timonazo, que nos sacude peligrosamente a causa de un hueco—. ¡Eso es lo que pensaban los de antes: la meta era tumbarlo todo y llenarlo de vacas!

—¿Tumbarlo todo...?! ¿Con motosierra?! —le grito sobre el hombro, en plena oreja.

—¡Qué val! ¡Con candela! —dice y unas gotas de su saliva me caen otra vez sobre la cara.

La práctica de quemar bosque para despejar o abrir tierra disponible para la agricultura no es nueva. El chileno Vicente Pérez Rosales, colonizador de la provincia de Valdivia, relata que pagó dinero a Pichi-Juan, un indígena de la región, para que incendiara el bosque virgen de Chan Chan y así darle paso

a la oleada migratoria de alemanes que amenazaba con rebelarse a mediados del siglo XIX en Chile. En sus *Recuerdos del pasado* (1886), escribió:

Esa espantable hoguera, cuyos fuegos no pudieron contener ni la verdura de los árboles ni sus siempre sombrías y empapadas bases ni las lluvias torrenciosas y casi diarias que caían sobre ella, había prolongado durante tres meses su desastrosa tarea, y el humo que despedía, empujado por los vientos del sur, era la causa del sol empañado, al cual, durante la mayor parte de ese tiempo, se pudo mirar en Valdivia con la vista desnuda.

Hoy día no se puede quemar y ya. Los acuerdos de paz de 2016 abrieron la puerta a la ayuda internacional que busca cuidar la selva y a los satélites al servicio de IDEAM y de Fortland que han cambiado las reglas del juego. El intenso calor producido por las quemas es percibido en tiempo real desde el cielo y señalado con coordenadas precisas, así que se han desarrollado nuevos métodos para ampliar la frontera agrícola. Se habla de que en dos horas un dron puede esparcir suficiente veneno para acabar con diez hectáreas de bosque, que después de algunos días serán recorridas por otro que esparce semillas de pasto. Se trata de una operación eficiente que burla la vigilancia satelital en territorios mapeados, aunque la superficie de tierra baldía sea cada vez menor.

Mientras avanzamos veo resplandecer una inmensa hoguera en medio de la noche. Perroevereda dice algo que no entiendo. El olor a fogata va y viene según los caprichos del viento. Al poco tiempo, tras una larga curva, un nuevo resplandor se eleva hacia el cielo, más ancho y alto que el anterior.

—¡Me dijo que ya no quemaban monte! —me atrevo a gritar.

—¡Claro! ¡Lo que ve ahí es apenas rastrojo! ¡Seguro alguien irá a sembrar!

p. 14 Parte de un territorio deforestado cerca a Plato, Magdalena, 2019. Foto de Juan Arredondo.

p. 18 Tumba de selva para la siembra de la chagra. La Chorrera, 1991. Foto de Fernando Urbina Rangel.

Nota: Algunos nombres de esta crónica han sido omitidos por seguridad de las fuentes.







La secreta voz de las cosas

Los rumberos que saben de trochas invisibles dicen que siempre es posible aprender la ciencia de los caminos, los caminos que se abren allí donde no hay caminos; es necesario avanzar en ambas direcciones, dicen, hacia atrás y hacia adelante porque a la final se camina desandando, así hablan, pero también hay que mirar hacia arriba, donde el contorno de los árboles que amagan con tocarse —el umbral de timidez— dibuja un patrón único que los rumberos memorizan y así saben si ya pasaron por allí o si están avanzando en una dirección desconocida, si están abriendo trocha invisible. Vistas a contraluz, las copas de los árboles escriben un signo irrepetible. Se camina desandando, insisten, pero también se camina patasarriba. Hay un espanto muy famoso por aquí, que engaña a la gente y la hace perder en el mato, deja unas huellas y la gente inexperta las sigue sin saber que esas huellas no van sino que vienen porque el espanto tiene las patas volteadas para atrás. Cuando uno ve la huella del espanto, lo que tiene que hacer es caminar pa'l otro lado. Hay gente que también se vuelve espanto cuando no sabe caminar desandando. Mejor dicho, un espanto es alguien que se perdió acá dentro, que dejó de ser persona. Y aún así, dicen, siempre es posible aprender a ver la trocha, el rumbo. A la selva se puede entrar y salir. De donde no se sale es de la selva que se le va formando a uno por dentro, aquí (se señala el corazón, se señala la lengua). Una selva de palabras. Ahí adentro, en esa otra selva, hasta el rumbero con más baquía se sabe perder. ¿Y el que lee?, pregunto, ¿el que sabe leer también está perdido? El que lee es como el que va embijando el suelo del mato para que no se le haga vorágine, pero ese rastro achiotado no es sino la marca de lectura, un subrayado inútil y el lector camina para adelante sin saber que se está convirtiendo en la madre de todos los espantos.

¿Quién estableció el desequilibrio entre la realidad y el alma incolmable? ¿Para qué nos dieron alas en el vacío?

Φύσις κρυπτεσθαι φιλεί, dice el fragmento de Heráclito cuya traducción, «la naturaleza ama esconderse», yo daba por buena, hasta que un libro de Pierre Hadot me sacó de mi comodidad, porque entendí que cuando Heráclito escribió esa frase, una frase que ha llegado hasta nosotros en calidad de escombros filosóficos, la palabra «naturaleza» no había sido inventada aún. Φύσις significaba otra cosa, no sabemos bien qué. La naturaleza todavía no existía. La naturaleza se fue haciendo a punta de malas traducciones en los siguientes cuatro, cinco siglos, después de que Heráclito escribiera la frase. Y así mismo se fue construyendo el sentido opaco que hoy damos por bueno, la naturaleza ama esconderse. Pero ¿por qué se esconde la naturaleza? ¿Con qué necesidad? Y lo que es aún más extraño, ¿de quién se esconde? ¿De nosotros, de nuestra mirada, de nuestro conocimiento? ¿Y quiénes somos nosotros? ¿Será cierto que la naturaleza ama esconderse?, le pregunto al rumbero, que medita un instante antes de responder: somos nosotros los que nos escondemos de la naturaleza y uno no se puede esconder de lo que está por todas partes. Esto no lo digo en voz alta, solo lo pienso: hemos dividido el mundo entre objetos artificiales y objetos naturales, pero esa división es solo una adaptación biológica de nuestra especie. La naturaleza ama esconder sus artificios. No hay más que artificios naturales, no hay exterior de la Φύσις. Y entonces recuerdo la traducción alternativa del fragmento que me dio una vez mi amigo Jorge Cano, conocedor del griego y el latín: Φύσις κρυπτεσθαι φιλεί, o sea, la fábrica trabaja de noche.

Lenta y oscuramente insistía en adueñarse de mi conciencia un demonio trágico.

Cuando comenzó la explotación del caucho amazónico, a finales del siglo XIX, algunos inversores tuvieron la ocurrencia de despejar grandes extensiones de selva para formar monocultivos, tal como se había hecho con las plantaciones de café en el valle de Paraíba, pero pronto descubrieron que este método no se podía aplicar a la extracción sistemática de la siringa del *Hevea brasiliensis*, pues tarde o temprano un hongo con una terrible capacidad infecciosa colonizaba toda la plantación y echaba a perder el látex. Para hacer efectiva la explotación del caucho, los empresarios tuvieron que resignarse al hecho de que los árboles no podrían sembrarse juntos, en formación militar, sino que debían estar desperdigados en el interior de la selva, a una distancia lo suficientemente amplia para impedir el crecimiento del hongo. Toda la organización del trabajo tendría que adaptarse a este hecho biológico y los siringueiros se verían obligados a internarse mato adentro para desangrar las cortezas. Pero no cualquiera puede entrar a la selva, mucho menos volver a salir y menos aún salir con un puñado de bolas de látex. La forma de la explotación humana depende de los artificios de la selva. La selva moldea y articula el modo de administrar la relación capital-trabajo. Y esto debería bastarnos para ilustrar cómo es que la fábrica trabaja de noche.

Y al pie de cada árbol se iba muriendo un hombre, en tanto que yo recogía sus calaveras para exportarlas en lanchones por un río silencioso y oscuro.

Al principio ὕλη significaba para los griegos «bosque», la selva más allá de la *polis*, reserva forestal. De ahí pasó a significar «leña», luego «madera» y, por contagio metonímico, se empezó a usar para designar cualquier tipo de materia prima, los metales, los minerales, las fibras. El latín recogió la cadena de traducciones en *mater*, de donde vienen madera, materia y madre. Cuenta la leyenda que hace unos 370 millones de años, durante el Carbonífero, cuando aparecieron los primeros árboles, los hongos, que llevaban mucho más tiempo evolucionando en la matriz del planeta, no sabían cómo descomponer la madera. A pesar de que para entonces ya sabían alimentarse de minerales, los hongos tuvieron que aprender, mediante un proceso que se adivina

largo y trabajoso, a romper las fibras que dan estructura y sustento a los troncos [esas fibras estaban (están) hechas de un material muy resistente llamado *lignin*, que las plantas desarrollaron para crecer en vertical y así competir mejor por la luz con sus vecinas]. Podría decirse que durante unos cuantos millones de años, la madera fue casi indestructible. Los árboles al morir simplemente caían al suelo y al no haber herbívoros lo bastante voraces ni hongos capaces de dar cuenta de toda esa materia vegetal, la madera se fosilizaba hasta transformarse en los gigantescos depósitos de carbón que todavía hoy seguimos explotando para mantener en marcha nuestra economía. Había tantos árboles y tanto oxígeno en la atmósfera que el planeta entero comenzó a enfriarse. Un artificio natural se oculta hasta que otro artificio natural aprende a romper su estructura. Por supuesto, sean o no sean ciertos, todos estos cuentos, cuentos humanos, los contamos delante del fuego para pasar el rato, para demorarnos un poco más aquí, para que el tiempo no se salga de madre. Solo somos obreros de la fábrica en su brevísima hora de descanso, antes de volver a siringar.

Era la fogata de insomne reflejo, colocada a pocos metros de los chinchorros para conjurar el acecho del tigre y otros riesgos nocturnos. Arrodillado ante ella como ante una divinidad, don Rafo la soplaba con su resuello.

Dicen que no se puede mirar el horror directamente. Necesitamos un artefacto para poder apreciarlo, en lo que parece otra de nuestras adaptaciones biológicas. Contemplado sin esa mediación, lo abyecto, lo inhumano, el portento de los holocaustos, carece de forma y puede acabar desfigurando a quien se atreva a mirarlo. Por eso se suele comparar el arte con el escudo de Perseo, que permitía al héroe ver el rostro de Medusa sin quedar convertido en una estatua de piedra. Eso no significa que contemplar el horror a través del artificio carezca de todo riesgo. El peligro de convertirse en un espanto siempre está ahí; leer es estar perdido en la selva, como advierte el rumbero, aunque todos los signos sean aparentemente reconocibles. De ahí que me entre una risa nerviosa cada vez que me preguntan cómo acercarse a más lectores a *La vorágine*. Porque sencillamente no se puede adaptar el libro de Rivera a la cómoda digestión del público, no hay plan de lectura que valga para ahorrarle al lector la desazón, el asco, la extrañeza, la indignación, el extravío. Aparte, ¿qué podríamos hacer? ¿*Merchandising* del genocidio cauchero? ¿Posavaso, llaveros, separadores de libros, gorritas, una versión *softcore* en Netflix? O peor aún, ¿un museo, una visita guiada capaz de convertir nuestro falso duelo en un espectáculo frío, a lo sumo mal recalentado? ¿Un contramonumento hecho por una artista famosa, a imagen y semejanza de la hipocresía y la mala conciencia que los europeos demuestran

¿Será cierto que la naturaleza ama esconderse?, le pregunto al rumbero, que medita un instante antes de responder: somos nosotros los que nos escondemos de la naturaleza y uno no se puede esconder de lo que está por todas partes.

con los genocidios cometidos recientemente en su territorio? ¿Qué prosa elegiríamos para redactar la infografía? ¿Acaso la neolengua del duelo infinito? ¿Habrían los guías de ese espacio con el tono didáctico, infantilizante, que usan las voces de los *call centers* para ampliar nuestro plan de telefonía, para cobrarnos la cuota atrasada de la tarjeta de crédito? Ahí adentro, en *La vorágine*, hasta el rumbero con más baquía se sabe perder y es deseable que así sea. Que la novela, como sucede con la selva, te susurre: mejor no entres. Quédate allá afuera, es por tu bien.

Luego, en el delirio vesánico, me senté a reír.

Está la naturaleza y luego está la naturaleza en la que creen los críticos literarios, que rara vez suelen entender cómo funciona una selva de palabras, no digamos ya una selva. La naturaleza no es un tema de *La vorágine*. Tampoco un personaje, como se ha dicho tantas veces. La naturaleza es la fábrica que trabaja las veinticuatro horas, no está ni afuera ni adentro y para poder orientarse toca caminar con las patas volteadas para atrás, la naturaleza es una mala traducción de algo que tal vez nunca hemos podido nombrar, algo que en

todo caso se parece a una vorágine, a un nudo hecho de nudos concéntricos, un remolino de artificios vivientes deseosos de descomponerse unos en otros, para otros, con otros, y este baile de carne imaginada ha adoptado, quizá solo temporalmente, la forma de un teatro de mercancías. Hay quien mira hacia el mato y puede ver las letras en las que ha sido escrita la trama.

Audazmente fijó en mí los ojos sobornadores. Halló las calaveras y algunos fémures. La secreta voz de las cosas llenó su alma.

ATROCIDADES EN EL PUTUMAYO:

SÚBDITOS BRITÁNICOS ASESINADOS Y DEVORADOS

Londres, 19 de noviembre

Mr. Grindle, secretario del West Indian Department of the Colonial Office, al presentar evidencia en la indagatoria sobre el Putumayo, afirmó que algunos emigrantes de Barbados fueron atacados con armas de fuego por parte de indios y españoles y, en algunos casos, sus cuerpos fueron devorados. Un fugitivo declaró que muchos trabajadores que rehúsan cumplir órdenes son golpeados de manera brutal.

[Nota publicada en el diario *The Mercury*, Tasmania, 20 de noviembre de 1912]







Muerte y resurrección del pueblo Andoque

Pocas personas saben tanto sobre el cuarto de máquinas capitalista de la economía cauchera como Jon Landaburu y Roberto Pineda. En esta conversación con el historiador Juan Carlos Flórez, reconstruyen para GACETA los hechos detrás del genocidio del 80 % de los indígenas de la Amazonía colombiana y la casi extinción del pueblo Andoque.

Juan Carlos Flórez: Orocué es la ventana a través de la cual usted [Jon Landaburu] comprende que *La vorágine* no es un espejismo, una ficción selvática. Orocué fue para Rivera el sitio donde descubrió el velo para atisbar que allá al fondo de la Orinoquía y hacia la Amazonía estaban ocurriendo cosas inauditas y tenebrosas. Usted no tenía que ir a los archivos para comprender estas cosas.

Eso los llevó a escribir *Tradiciones de la gente del hacha*, un libro en el que reconstruyen algunos de los mitos más importantes del pueblo Andoque después del daño inmenso que les causó la cauchería. Los andoques fueron prácticamente exterminados por el genocidio cauchero. Ese pueblo tenía para mí una de las figuras más legendarias de la historia contemporánea de Colombia: el capitán Yiñeko.

Como lo muestra Roberto en su libro de reciente aparición, *El amanecer del Resguardo Indígena Predio Putumayo*, el gobierno de Colombia, con nuestros recursos, indemnizó a la familia Arana, que se apoderó de casi seis millones de hectáreas que les pertenecían a los indígenas contra los que cometió el genocidio. El último pago se les entregó en los años sesenta.

Es en ese lugar donde se cruzan los destinos de Jon y el suyo con los del pueblo Andoque.

Roberto Pineda: Yo escuché a Jon decir en la clase de Lingüística 1 [1968]: «Me voy para Araracuara, a la selva del pueblo Andoque». René Aljure, Alfredo Cadavid y yo le dijimos: «¿Por qué no nos lleva?», y él, muy generosamente, nos llevó. Previo, el profesor Cornelis Johannes Marinkelle nos hizo una preparación de campo: «Si pasan por un río, pasen a rastras por las rayas; lleven toldillos y no saquen ni un pie, porque puede venir un murciélago vampiro. Y no solo los muerde, sino que les puede dar rabia». Hay unas fotografías de cuando llegamos a Araracuara, en las que salimos con cascos y botas. Llegamos a la colonia penal, sin mucha conciencia, en nuestro caso, de que íbamos a llegar a un presidio. Jon tenía mucha más conciencia.

Es interesante señalar que ahí se da el encuentro con los dos temas que los van a acompañar a ustedes durante muchos años de trabajo y, por supuesto, en su relación con nuestros pueblos originarios. En el caso de Jon, profundizar en el conocimiento de las lenguas indígenas y, en particular, en una lengua

indígena excepcional: el andoque. Yo le decía alguna vez a Roberto que el andoque parecía tener la misma condición del euskera [Jon Landaburu es de origen vasco], que no hay parientes conocidos de ella en toda la Amazonía.

JL: Después de esperar muchos días, logramos salir en un avión prestado por el Ministerio de Justicia para la prisión de Araracuara. Había como dos o tres aviones que iban en el año a entregar los sueldos de los empleados, que estaban todos ya comidos deudas con los comerciantes de allá. El presidio era un universo sórdido. El director no tenía sino una idea: quedarse lo menos posible en ese sitio. Mucho calor, mucha plaga. Estaba al borde del río Caquetá. Las únicas personas con quienes podíamos tener contacto era con los penados.

Fue una experiencia interesante ver a los presos, que eran gente normalmente de la ciudad: rateros, sicarios, etc. Los habían metido a una colonia agrícola cuando jamás en su vida habían tenido un barretón o un hacha o un instrumento de trabajar la tierra. Entonces esta gente no trabajaba y se la pasaban los 14, 20, 15, 10 años de condena, dedicados cuando podían a emborracharse y a pelear entre ellos. Había gente interesante que parecía buena. El encargado de la dirección era un médico antioqueño, el doctor Jaime Restrepo. Una personalidad extraordinaria, que manejaba todo esto con mucha dureza. Le tocaba. Era el único médico a 300 km a la redonda. Un personaje muy respetado y muy temido. Me habían dicho: «Lo primero que tienes que hacer cuando llegues allá es ir a ver al médico [Restrepo], porque él los puede introducir a los andoques».

Allá aún había cauchería, los andoques tenían tratos con el cauchero Alberto Zumaeta. Pero

claro, obviamente [a finales de los años sesenta], ya no les pegaban, no los mataban, no los torturaban, no las violaban. Los indígenas habían conquistado un cierto estatus y el cauchero tenía que pagarles algo. Aunque les seguía robando por muchos lados, pero tenía que pagarles.

Esa es una historia tremendamente importante, porque de los caucheros ninguno fue santo, pero no todos fueron genocidas. Son figuras que recuerdan algunos de los aspectos más espantosos de la Conquista. Al retirarse la Casa Arana con sus esbirros, los indígenas que son arrastrados a trabajos forzados en el Perú son revictimizados.

RP: Cuando se firma el Tratado de Lozano-Salomón en 1922 [en el que se definieron los límites y la navegación fluvial entre Colombia y Perú], Arana conserva muy orondo el territorio que les ha expropiado a los indígenas a sangre y fuego.

Y del cierre de la razón social inglesa, que tanto escándalo provocó a nivel mundial, pero que no cambió nada a favor de los indígenas. Colombia no hizo nada para ejercer ni una pizca de soberanía.

RP: Se liquida la Peruvian Amazon Company [la razón social inglesa], pero Arana sigue de gerente de la Casa Arana. Y en 1922, con el Tratado, el gobierno peruano le otorga el título a Arana como propietario del Predio Putumayo, cerca de seis millones de hectáreas. Pero tengo la impresión de que Arana no se mueve completamente, a pesar de que la industria del caucho había entrado en crisis. Es decir, empieza un problema financiero para los caucheros peruanos de Iquitos.

Sí, como han entrado en crisis las zonas de la marihuana en Colombia, las de la coca..., pero el poder de los antiguos señores de horca y cuchillo tarda en desaparecer.

RP: Hay un gran capitán que es el capitán Doñekoi, papá de Yiñeko, que tiene aparentemente un grupo muy grande de andoques. Y que está con, podríamos llamar, un jefe de sección, un capataz, que es Miguel Zumaeta [padre de Alberto]. Él probablemente sí se entera de que el gobierno peruano se demora en ratificar el Tratado, que solo hasta 1928 lo ratifica en el congreso de ese país. Es entonces cuando Arana sabe que va a tener que abandonar Colombia, pero sabe también que el Tratado ha garantizado sus derechos de propiedad. Y si antes se oponía, ahora él lo que quiere es tomar la indemnización. Arana se cambia de bando porque le interesa. En una sociedad en crisis, con el caucho en crisis, él no se opone. Al contrario, en 1928, se pregunta: «Bueno, ¿y las comunidades indígenas?». Y empieza a suceder lo que llamaríamos la solución final: la deportación de todos los indígenas al Perú.

JL: La deportación...

Con sus familias y todo el mundo.

RP: Ese es el otro elemento trágico.

Se trata de algo que los colombianos desconocemos por completo.

RP: En 1928, lo que ocurre es que ya empieza a haber una primera presencia colombiana. Un visitador, Rivas, se da cuenta de que los campamentos están siendo quemados. Se dejaba toda la tierra arrasada y se decía que incluso en algunas zonas habían quedado caucheros para intimidar a los indígenas e impedir que regresaran.

La historia de Miguel Zumaeta es muy importante. Él se entera y huye con un grupo de andoques hacia el río Meta. Allí los alcanzan los soldados peruanos para llevarlos con el resto de la población deportada. La historia de Yíneko es la de los jóvenes a los que se los llevan en botalones y por eso logran huir.

¿Pero este Zumaeta es padre de Alberto Zumaeta?

JL: Es el padre de Alberto y de Lizardo, y de muchos otros que conocimos. Efectivamente, lo que dice Roberto, Miguel Zumaeta se instala donde están los andoques. Convive con ellos y luego se pasan al otro lado del Caquetá. Esto es importante: hay una relación ambivalente entre la familia Zumaeta y los andoques. La fuerza peruana se los quiere llevar deportados y capturan a Miguel Zumaeta y a todos los ancianos. El cauchero en la época de Arana era el extorsionador. Pero esta nueva generación entiende que eso no va a seguir funcionando y crea una relación más de tipo comercial: «Ustedes me traen el caucho de la selva porque son los que pueden sacarlo y yo les pago o les traigo mercancía».

Ustedes se encuentran con esa economía cauchera, con un pueblo que ha logrado sobrevivir al holocausto, pero con inmensas heridas y con una destrucción apabullante de su milenaria cultura. Y, al mismo tiempo, con un proceso de reconstrucción de la vida, la organización social, los sembradíos, los saberes y rituales fundadores de este pueblo. Y allí se inicia una etapa...

JL: El doctor Restrepo nos recibe y nos brinda apoyo y hospitalidad. Y conversa con Alberto Zumaeta, quien le debe favores.

Entonces el doctor Restrepo es quien los presenta a ustedes con Alberto Zumaeta, hijo del cauchero Miguel.

JL: Miguel tiene varios hijos. Entrega a los andoques a Alberto y entrega los muinanes a Lizardo, que es el hermano. Es como una herencia. ¿Por qué? Esta gente prácticamente es esclava porque siempre debe algo. Está, además, la amenaza de que les mandarán al corregidor, quien puede ponerlos en la cárcel cuando no quieren pagar o no quieren traer caucho. El sistema del endeude hace que siempre el trabajador deba plata porque traen mercancía, muchas veces sobrevalorada.

Esto es importantísimo porque la estructura a través de la cual los caucheros dominaron a los indígenas, que era la esclavitud de la deuda, seguía viva cuando ustedes llegaron [finales de los años sesenta]. Sin la crueldad, claro, pero es la estructura económica central, junto al terror, lo que hizo posible el genocidio del 80 % de los indígenas de nuestra Amazonía.

RP: La estructura se basa en la extracción del caucho. No hay mercados, no hay monedas, incluso nosotros llevamos los baúles de San Victorino llenos de artefactos y de objetos. Mireille Guyot, antropóloga suiza, tiene una gran anécdota al respecto. Va a La Chorrera, que estaba todavía más aislada, y lleva muchas monedas para tener con qué hacer intercambios con los indígenas. Como la economía estaba muy poco monetizada, había que llevar muchas monedas. Y dicen que ella pretendía llevar tantas en la avioneta que el aparato no pudo despegar.

JL: Eso es una leyenda... [entre risas].

El centenario de *La vorágine* es el mejor pretexto para leer el libro de Roberto Pineda, *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*, que saldrá publicado en la Biblioteca Vorágine (Minculturas), de distribución gratuita para todas las bibliotecas públicas del país.

RP: Sí, sí, es una leyenda, pero muestra que estas zonas no estaban monetizadas. A pesar de que con la colonia penal de Araracuara circulaba un poco la moneda. Tenemos pues, una zona sin mercados, sin moneda.

JL: Y fíjate lo que pasó con los hijos de Zumaeta. Eso es muy interesante. Un hijo tenía el control del negocio con la tribu Andoque. El otro hijo lo tenía con la tribu Muinane. Y el tercer hijo era un mambeador extraordinario, una especie de vicioso total. La familia se diversifica también entre sus hijos. Alberto, el hijo que ha heredado el negocio con los andoque, es un hombre un poco distinto de lo que uno ve allá. ¿Por qué? Porque ha estudiado su secundaria en Manaos y tiene un poco más de mundo.

Estos son los últimos caucheros...

JL: Sí. Alberto estudia en Manaos y tiene el don de la palabra. Su hermano Lizardo es famoso en la región porque es brutal: todavía azota a la gente. La colonia penal se cierra en 1971 y viene el Ministerio de Agricultura colombiano a hacerse cargo. Los campamentos donde estaban los distintos presos se vuelven una especie de campo de trabajo y piensan que pueden rescatar esa inversión trayendo vacas, bovinos. Fracaso total: los indígenas del Caquetá no son *cowboys*, no saben lo que es una vaca. A la vaca la llaman la «danta del blanco». O sea, el «tapir del blanco», una cosa muy exótica para ellos.

No saben manejar las vacas, mucho menos sacarles leche. Alberto, que había metido plata en eso, queda enfrascado. Entonces le

propone a su hermano venderle la deuda de los andoques, para saldar el problema de las vacas. Lizardo se vuelve dueño de las deudas de los muinanes y de las de los andoques. Ahí se ve cómo las cosas han cambiado, porque los andoques no aceptan a Lizardo y no quieren trabajar con él pues saben que es un hombre brutal y que los va a tratar mal. Es el cambio de la conciencia en términos del conocimiento del mundo occidental, que va cambiando también entre los indígenas, quienes ya no soportan el maltrato y simplemente dejan de trabajar.

En ese momento Roberto y yo viajamos allá. Con nosotros va el inglés Steve Corry, quien dirige una organización llamada Survival International. Le contamos la situación de los andoques, que no han querido trabajar con Lizardo Zumaeta.

En ese viaje les escuchamos a los andoques decir que cómo van a conseguir la plata para la mercancía. El problema fundamental de la economía indígena es cómo conseguir el machete, el hacha, la sal, el azúcar, los fósforos, etcétera. Ese ha sido un problema estructural de la relación indio-colonizador desde el principio.

Le contamos esto a Steve, quien se pregunta: «¿Cuál puede ser la producción de caucho de los andoques?». Estimamos como unas 20 toneladas anuales. Steve propone que les pasemos los instrumentos de producción, es decir, las rasquetas para abrir el árbol para que salga la chiringa, el látex. Y zapatos. También la laminadora para pasar las bolas de caucho, el ácido fórmico para cuajar el caucho...

Todo eso para darles la autonomía, independizarlos de los Zumaeta...

JL: Para que ellos puedan controlar la producción. Luego buscamos en Bogotá gente que pudiera comprar ese caucho, porque el caucho tiene mucha utilidad. Siempre ha sido un problema conseguir el caucho en la capital y se necesita. Icollantas acepta comprar, pero quieren mirar la calidad, porque se pueden mezclar muchas cosas con el caucho. Ahí nos metimos de aprendices de brujo. Al final todo eso fracasa por problemas internos de la comunidad, relacionados con el liderazgo y la plata. Pero es un momento interesante porque marca una resurrección de los andoques como grupo autónomo.

Y en esa resurrección juega un papel importantísimo el capitán Yiñeko, quien lidera la reconstrucción del pueblo Andoque. En aquel entonces los indígenas quedaron completamente solos y esa tarea durísima de reconstrucción de su pueblo, después del paso genocida de la Casa Arana, se la echaron ellos al hombro sin ayuda de nadie.

RP: Jua j-u-a Andoque, que es el segundo que nace con Fisci Andoque en el nuevo territorio, dice que empezaron once personas y que se instalaron cerca del río Feicache, río del armadillo. Eran sobrevivientes, unas pocas mujeres y unos pocos hombres. Todavía no había niños. Se instalan en el Feicache, y lo que él dice es que no hacen maloka inmediatamente. Cuando Yiñeko intenta reconstruir una maloka, algunos mayores

se oponen. No hay un consenso completo. En esa reconstrucción no solo Yiñeko juega un papel central, también lo hacen las mujeres. Cuando llegan a su territorio ancestral se enfrentan al problema de que necesitan que los animales o los seres los reconozcan.

JL: Los caucheros los desarticulan. Según Jua j-u-a Andoque, los indígenas en su territorio saben cuál es el duende, cuál es el espíritu de la cachivera, el del palo, el de la roca. Y para hacer cualquier cosa tienen que estar en buena consonancia con esos espíritus. Les llevan ofrendas. Yo he visto en la cacería que el cazador deja ofrendas para conciliarse con el Dueño de los Animales. Les dicen: «Te vamos a coger un animal porque necesitamos comer, tienes que entender. Te dejamos esto de contrapeso y contrapartida». Con los nonuya ocurrió que se instalaron en una tierra que no era de ellos y empezaron las enfermedades. Entonces tuvieron que salir e irse a otra parte y como era territorio andoque, tenían que pedir permiso a los andoques para que ellos hicieran la comunicación con los espíritus y así ocupar pacífica y sanamente ese territorio.

RP: Jua j-u-a Andoque vive hoy en día en Leticia y tiene una memoria extraordinaria. Es además un narrador a quien valdría la pena hacerle una entrevista.

JL: Sí, porque conoce muchas historias... algunas de las que es mejor no hablar porque uno no controla la brujería que está dentro de ellas. Por ejemplo, está la de la transformación de un suegro en una danta... Las historias están para hacer algo, no son mitos, son recetas de agresión o de bendición. Entonces, si tú cuentas una cosa de estas, liberas unas fuerzas que pueden ser muy peligrosas. De algunos de los relatos que publicamos nos dijeron: «Este, con mucho cuidado...».

Uno de los libros que publicará la Biblioteca Vorágine es sobre Anastasia Candré Yamacuri, una mujer extraordinaria del Amazonas que falleció hace diez años. Su padre fue arrastrado por el éxodo tenebroso que impulsó la Casa Arana. Hija de un sobreviviente del exterminio cauchero, mantuvo vivos los saberes y las milenarias historias de su pueblo.



56 años después de su primer viaje a Araracuara, Jon Landaburu y Roberto Pineda conversan en la Academia Colombiana de Historia, Bogotá, 2024. Foto de Juan Carlos Zapata.

¿De los que ustedes publicaron en *La gente del hacha*?

JL: Sí, fuimos allá a pedir permiso para editar todos los cuentos que teníamos.

Pero aquí hay una cosa de tremenda importancia para los lectores de GACETA, y es que cuando uno está chiquito y le regalan un libro donde está Jasón y los Argonautas, uno está leyendo un mito que ya no vive. Lo extraordinario es que a ustedes les cuentan historias que están vivas, no son mitos, no han pasado por la escritura. Esas historias tienen un poder: si no respetas lo que te cuentan te desajustan la vida.

JL: Yo pondría un bemol para los mitos que no viven hoy. El bemol es que el mito de Edipo todavía funciona. El mito de Jesucristo todavía funciona. O sea, hay mitos muy fuertes.

De acuerdo. Pero en esos casos tiene que explicárnoslo alguien. Estos mitos de los que hablamos no tienen que explicarse porque están vivos. Está el mambeadero donde esto se conversa. Y entonces

se dice: ¿Por qué le está yendo mal al pueblo Nonuya? Porque vinieron a un territorio que era nuestro [del pueblo Andoque], no pidieron permiso. No solo a nosotros, sino que no les pidieron permiso a nuestros animales. Los colombianos estamos acompañados de una riqueza oral milenaria inmensa.

RP: Pero recordemos de nuevo que, después del holocausto, los andoques son un grupo de once sobrevivientes, un poquito más, un poco menos.

Pero lo que ellos cuentan es once, ¿verdad?

RP: Eso es lo que cuenta Jua j-u-a Andoque.

Pero hay que creerle, ¿no?

RP: Yo he oído veinte, también. Debemos entender que aquí hay temas políticos.

JL: Partimos de un universo de unas diez mil personas antes del genocidio. Y once o veinte, o las que sean, son las que sobreviven. Se trata, al final, de un empobrecimiento enorme de esa cultura.

Uno de los objetivos centrales del joven capitán de los andoque [Yiñeko] era volver a ser gente.

JL: Yiñeko me contó: «Yo tenía miedo y tomé yagé», que no es común allá. Sí es común en algunas circunstancias de curación, pero no es como en el Vaupés o en el Putumayo. Y entonces me dijo, te estoy hablando en primera persona, Juan Carlos, me lo contó a mí: «El Mundo se fue reduciendo y reduciendo. Estaba sobre mi banquito [el banquito es fundamental en todas estas culturas. Es el sitio donde se asienta el pensamiento]. Ahí estaba, como en la punta de una aguja. Si me ladeaba de un lado o del otro me podía caer y me perdía del todo. Me mantuve en el filo. Me mantuve en el banquito. Y, poco a poco, reaparecieron: vi a mi papá, vi a mis tíos, vi a los animales del monte. Volvió todo. Yo sabía que tenía que seguir».

Renació...

JL: Yiñeko tenía un compinche: Tonfi, que era venado de cola corta. Ese hombre es muy importante. Entre los dos reconstruyeron el pueblo Andoque. Empezaron a buscar las semillas de la yuca, del tabaco, de la coca. Las cosas fundamentales. Un día, por la mañana, Yiñeko estaba en su casa de palafitos y vio que, en la escalerita de madera que bajaba de la plataforma, había un pescado colgado. Supo entonces que allí tenía que hacer una maloka: era la señal de que era capaz de dar de comer a su gente.



Jééji

Tras darse un baño en el kilómetro 4 entre La Chorrera y la sabana del río Cahuinarí, Arcesio siente que alguien quiere decirle algo. Un golpe en el pecho lo saca de sus contemplaciones y trae a su mente los rostros de sobrinos y sobrinas, de hermanas y hermanos, de madre y de padre. Sabe que, internado en la selva como estaba, solo puede ser uno de ellos.

La autora de esta historia lleva casi diez años de trabajo con el pueblo Muinane. De ese contacto surge esta crónica: adelanto de su próximo libro.

A la una de la tarde del jueves 5 de octubre de 2017, Arcesio Umire sintió que se le movió el corazón. Estaba tendido boca arriba con la mirada fija en las copas de las ceibas que le tapaban el cielo. Acababa de tomar un baño en el arroyo que conocía desde niño, sentía cómo se evaporaba el agua de su piel y salivaba gustosamente los restos de ambil y de mambe cuando un golpe dentro del pecho lo sacó de sus contemplaciones. «¿Quién necesita hablar conmigo?», recuerda que pensó al levantarse.

Repasó los linderos de la pequeña maloka improvisada con hojas de palma y no vio monos, ni borugas, ni culebras, ni huellas de jaguar. Luego, confirmó que los tuestos de la cocina estuvieran empacados para el regreso a la casa y que la farina —harina de yuca que había obtenido después de dos días de trabajo— estuviera tostándose a la temperatura adecuada. También se ocupó de analizar el clima y concluyó que no vendrían huracanes ni tempestades.

Seguro de que en las cercanías todo estaba en orden, se untó extracto de tabaco en la punta de la lengua, puso polvo de hoja de coca en el fondo de su cachete y otra vez se tumbó en la hojarasca a descansar, a hacerle el quite al golpe de calor y de humedad. Se sentó para aclarar sus pensamientos.

Si bien el cuerpo de Arcesio parecía en calma, su mente no paró de divagar. «Me zozobré. No sé si estuve dormido o despierto», dice cuando trata de darle sentido a lo que experimentó: la farina se quemaba, sus sobrinos se extraviaron en la selva, las hormigas congas lo rondaron, Colombia perdía el partido contra Paraguay, seres de dientes iban por él, una anaconda emergía del agua, su mamá se desmayaba. El espíritu malo lo perseguía entre el cananguchal.

De los laberintos de la duermeyela lo sacó otra impresión. «Más o menos a las tres y treinta el corazón se me volvió a manifestar, pero más abajo», mientras habla se toca el vientre para precisar el lugar donde

sintió el latido. «¿Qué está pasando aquí?», se dijo y aguzó sus sentidos. Dejó de pensar en su cuerpo espigado de hombre de 44 años, donde parecía haberse instalado un manguaré, y se concentró en la tierra que pisaba con el propósito de conectarse otra vez con la realidad conocida.

Anclado a cuatro kilómetros de La Chorrera, en la vieja trocha hacia Puerto Santander, Arcesio intentó descifrar los que para él ya eran mensajes de peligro. «Alguien quiere decirme algo y como no puede me toca el corazón», concluyó. Trajo a su mente los rostros de sobrinos y sobrinas, de hermanas y hermanos, de madre y de padre. Supo que, internado en la selva como estaba, solo podría ser uno de ellos, alguien que debía estar cerca: Pablo Umire, su padre.

Después de fijar la atención en la imagen de Pablo —hombre bajo, pecho ancho, piel cobriza, ojos rasgados, manos grandes—, descartó la idea de salir a buscarlo por tres razones. La primera: consideró que su padre, un mayor del pueblo Muinane, sabía aprovechar sus habilidades de caminante, tirador, cazador y médico tradicional y que, por lo tanto, no era necesario apresurarse. La segunda: recordó que se había citado con su padre en la maloka mediando la tarde para regresar juntos al caserío y, como todavía estaban dentro del plazo previsto, prefirió esperar. La tercera: sabedor de que en la selva respetar el punto de encuentro es una norma para sobrevivir en caso de tragedia, decidió quedarse.

Pasó un tiempo empacando la harina de yuca, asegurando los canastos repletos de utensilios y envolviendo las plantas necesarias para los males del estómago y de los pulmones, pero no logró recuperar la serenidad. A las cinco y treinta, justo cuando empezó a oscurecer, Arcesio recibió otra señal. Esta vez no vino de su propio cuerpo sino de los escarabajos: «Cuando comenzó a cantar la chicharrita —esa que se escucha triste y sola y que después se junta con otras y aturde— supe que sucedía algo grave». Entonces, dice Arcesio, se llenó de calma y claridad.

Se calzó las botas. Del cinturón aseguró el machete, la linterna y el celular. Al hombro se terció la escopeta y un canastico con mambe, ambil y algunas hierbas. Antes de que la oscuridad fuera completa, Arcesio —cuyo nombre en muinane es Achibo: el que lleva la luz— se adentró por la trocha en busca de huellas de hombres, animales o seres invisibles que pudieran ayudarlo a saber quién quería hablar y qué mensaje necesitaba transmitirle.

Una vez llegó al alto del kilómetro cinco, el lugar donde funciona la señal para teléfonos celulares, dejó un mensaje en los buzones de sus hermanos: «Mi papá se fue a coger bejucos y no regresó. Ya está oscuro. Salgo a buscarlo». Empezó a descender la pendiente

y a considerar cuál camino tomar: seguir por la trocha, meterse a la selva por un camino nuevo o seguir el curso de un hilo de agua. Achibo decidió guiarse por la corriente pues pensó que, de estar enfermo o herido, su padre hubiera buscado calmar la sed.

«Empecé a bajar orillado por el agua y escuchaba voces y murmullos, pero apenas dejaba de caminar se callaban», dice Achibo antes de asegurar que llegó a creer que los espíritus querían extraviarlo. Por eso, a las siete de la noche, decidió regresar a la trocha, un camino por el que podría ir de La Chorrera hasta la sabana del río Cahuinari —la tierra de los Umire— con los ojos cerrados.

Una vez allí escuchó un ruido suave entre los árboles, apuntó con la linterna y reconoció a los perros del papá, Lanza, Mona y Estrellita, que empezaron a ladrar. Concentró su atención en los sonidos, la selva es bulliciosa. Quería distinguir lo diferente del paisaje en medio de la oscuridad. Al silenciar su entorno escuchó un gemido tan débil como el de un cachorro y fue en su búsqueda. Dio algunos pasos más y la luz de la linterna dejó ver a Pablo tendido en el camino. «A mí se me cortó la garganta, yo no podía hablarle, tampoco me bajaba la voz para gritar», dice Achibo que entonces corrió un poco más de mil metros para volver a llamar por celular: «Mi papá se accidentó. Está entre que pueda vivir o no. Manden ayuda». Colgó la llamada y desanduvo el camino a todo galope para acompañar a su padre agonizante.

Siete horas antes, Pablo Umire había emprendido una sencilla expedición por la selva en busca de materiales para tejer canastos. Dejó el kilómetro 4, donde la familia tiene una estación de descanso para sus frecuentes caminadas de cincuenta kilómetros entre La Chorrera y su maloka en la sabana del Cahuinari, y se alejó en compañía de sus perros. Acostumbrado a la soledad de la selva, enfrentado a una tarea que no le imponía grandes retos y entusiasmado con la idea de regresar temprano a La Chorrera para ver el partido entre Colombia y Paraguay por un cupo al mundial de Rusia 2018, solo empacó un machete corto. El mambe, el ambil y el teléfono celular quedaron al cuidado de Arcesio que ya se refrescaba en la quebrada, mientras el fuego daba el punto de tostado a la fariña.

Pablo no tardó mucho tiempo en divisar un conjunto de palmas jóvenes, sanas y de baja altura que harían más fácil su trabajo. Antes de cortarlas decidió caminar un poco más para revisar el cauce de los arroyos que en temporadas de lluvia inundan el camino. Pensó quizá en refrescarse en los pozos de piedra donde el agua se conserva a menor temperatura. Estaba en sus recreaciones de jueves al mediodía cuando oyó a sus perros ladrar con desespero. Apartó la mirada del agua y descubrió que Lanza, Mona y

Estrellita se enfrentaban con un oso hormiguero que les respondía mostrándoles las garras.

Pablo Umire, un viejo cazador de tigrillos, jaguares y ocelotes, puso el ojo en el animal y descendió hasta donde se desarrollaba la escena. Sabía, por experiencia, que las refriegas entre perros y osos terminan mal para los primeros. A falta de escopeta y de cuchillo, se dirigió hacia el caballuno con un machete de hoja roma y corta, con la seguridad que le daba haber derrotado a más de una decena de osos en su vida. «Yo me fui de una vez a matar», afirma Pablo, a quien le enseñaron que las peleas en la selva se ganan con determinación, antes de reconstruir los hechos con frases directas y cortas.

«Lo atacué primero, con ventaja porque ellos tienen mala vista, pero el machete no le entró». El oso respondió con un fuerte manotazo que tumbó a Pablo y le rasgó la camisa. «Me levanté y le tiré un machetazo. Creo que lo corté porque él se echó para atrás y yo me resbalé». El oso recuperó su posición en la parte baja del terreno donde se libraba la pelea, se fue sobre Pablo —que seguía agitando el machete— y lo enganchó por el pantalón. «Yo me vi levantado por ese animal. Me subía y me bajaba. Yo le seguía tirando a dar hasta que el pantalón se rompió y caí». El oso, alterado por los ladridos de los perros y el olor de su propia sangre, se dirigió a su agresor caído en el fango y lo abrazó por detrás y lo agarró por el abdomen. «Yo sentí cuando me perforó el estómago y las garras que se quedaron ahí, clavadas». El oso, de unos 30 kilos, resoplaba al pie de Pablo, que no podía quitarle los ojos de encima. «Nunca había mirado a ese animal tan cerquita. Cerré los ojos y me tiré a machetearlo, a machetearlo, a machetearlo con las pocas fuerzas que me quedaban». De pronto, el oso zafó la garra del cuerpo de Pablo. «Lo miré que saltaba y dije: lo corté bien cortado, está jodido». Herido de muerte, seguido por los perros que no dejaban de acosarlo, el oso se alejó unos metros hacia lo bajo de la pendiente y se echó al pie de un árbol.

Pablo tuvo tiempo para mirarse las heridas: rayones en los brazos y en las piernas, y una larga cortada que dejaba a la vista el interior del cuerpo desde el estómago hasta los testículos. Solo al ver su abdomen abierto, convertido en un amasijo de carnes, gritó y se dejó caer abatido por el dolor.

Serían las dos de la tarde cuando despertó. Al sentir que los perros lo olfateaban se animó a levantarse. Entendió que si los animales estaban junto a él era porque el oso ya no era un peligro. Logró sostenerse en pie y caminar. «Yo me caía y me paraba, me caía y me paraba, me caía y me paraba», recuerda Pablo mientras que se tapa los ojos como borrándose los recuerdos.

Un poco más tarde, no pudo pararse de nuevo. Se quitó las botas para comprobar que las piernas estaban adormecidas y no heridas. Trató de ponerse de pie y fracasó. Solo gateando logró ascender algunos metros más. «Cada que encontraba un árbol me

agarraba. Descansaba y miraba el sangrerío loma abajo», relata Pablo advirtiendo que no sabe si algunas decisiones las tomó en estado de plena conciencia o ya en un trance hacia la muerte.

Cuando ya no pudo gatear, decidió arrastrarse porque estaba seguro de que solo llegando a la trocha alguien podría auxiliarlo. Para liberar los brazos, tiró el machete y acabó de desgajar la manga de la camisa rota por la garra del oso. Los brazos hicieron todo el trabajo para empujar su cuerpo adormilado, herido y desangrado hasta la cima. El último esfuerzo lo hizo para tenderse atravesado en el camino, no quería quedarse en la orilla y que, cubierto por el rastrojo, fuera invisible para alguien que, ya tarde, se adentrara en esa lejanía. A las cinco y treinta, cuando la chicharra triste comenzó a llorar y la perdiz anunció el anochecer, Pablo reptó hasta el centro del camino y se entregó a la que pensaba sería su última noche.

Achibo encontró a su padre inconsciente y moribundo casi a las siete de la noche. Primero se ocupó de las cosas materiales. Corrió varias veces entre los kilómetros 4, 5 y 6. En unos viajes transportó hierbas medicinales, ambil y mambe; en otros, cargó hamacas y varas para improvisar una camilla; y en dos se dedicó a hablar por teléfono, en el único lugar con señal, para urgir la llegada de los cargadores y del enfermero. Después, cuando consideró que el mundo estaba en orden hasta donde dependía de él, se sentó al lado de su padre y se ocupó de los asuntos espirituales. Chupó ambil y llenó su boca con polvo de hoja de coca para calmar el hambre e iluminar el pensamiento. Comenzó a rezar y a cantar oraciones viejas para atraer la conciencia de su padre.

La oscuridad era plena cuando Pablo escuchó que alguien le hablaba muy cerquita y le tocaba la cabeza. Al principio pensó que estaba en presencia de Alejandro Umire y Regina Ekeme, sus padres sobrevivientes de las caucherías, quienes le daban la bienvenida a otro mundo hecho de piedras y de agua. Pero luego, cuando escuchó ladrar a los perros, descubrió que era su hijo Achibo que estaba llamando a su corazón: con rezos y plantas lo endulzaba y lo enfriaba para mantenerlo vivo. Lo escuchó hablar, cantar y rezar durante un largo rato hasta que logró abrir los ojos para anunciarle que aún no se había ido a descansar.

Cuando Achibo quiso saber qué había pasado, Pablo solo pudo decir: jéjé. No preguntó más pues la palabra «oso», en esas circunstancias, era suficiente. Achibo apretó la mano de Pablo —cuyo nombre en muinane es Tifáisu: ‘el que está maduro’— y pensó que ya era tiempo de que su padre, a punto de cumplir setenta años, dejara de enfrentarse con las fieras. Giró la cabeza para otear hacia la trocha y vio, a lo lejos, las luces de quienes llegaban a rescatarlos.

Nota: El cuerpo del oso hormiguero, un ser que se alimenta de hormigas y termitas y que solo ataca para defenderse, fue encontrado dos días después al pie del árbol que escogió para descansar al final de la pelea.

Tras los pasos de mi bisabuela Boracoño: el miedo a llorar su dolor

A todas las memorias perdidas de las mujeres indígenas —como mi tatarabuela, mi bisabuela Boracoño y demás integrantes del clan y del pueblo Uitoto— cuyo recuerdo se ha perdido solo por su género femenino. Hoy reconozco, por medio de este trabajo, que las mujeres somos agentes de sabiduría y gestoras de las memorias de nuestro pueblo.

«Nuestra hija quiere conocer sobre nuestra historia, es necesario. Ella quiere conocer esa historia, que es bueno. Es bueno trasmitirle. Por su formación de antropología. Para que entienda nuestra palabra. Para compartir con otras sociedades. Que entiendan cómo nació esta cultura. Pues aún estamos los mayores para contar la palabra del orden. La nueva generación necesita saber nuestra historia»
mambeadero de permiso, ñeyi

El primer contacto de mi bisabuela Boracoño con los caucheros ocurrió en el campamento Valdivia. Esa estación de acopio de caucho se ubicaba en cercanías del territorio ancestral del clan Fieraiái, en la margen izquierda del río Kotue. En este campamento, el sistema de esclavitud cauchero se caracterizaba por ser inhumano e inmoral con los hombres y las mujeres indígenas. Los abuelos Kuyo Buinaima e ñeyi mencionan que existían diversas formas de sometimiento de «la mano de obra» para controlar, adiestrar y suprimir el cuerpo y las emociones de los hombres y las mujeres del territorio. Los trabajos, las formas de sometimiento y las acciones violentas vigentes en el campamento fueron: la limpieza de carreteras, puertos y trochas —que incluían el deshierbe masivo en carreteras de más de treinta kilómetros, y la limpieza y el mantenimiento de los puertos—; la siembra de monocultivos —que impusieron a los uitotos una dieta distinta de la acostumbrada y que afectaron la fertilidad de la tierra— y la recolección de caucho —trabajo en el que la mujer uitoto fue obligada a través de chantajes emocionales y violencia física—.

El sistema de extracción del caucho proyectó estrategias de dominación territorial para controlar las fronteras de los clanes, puesto que los caucheros tenían acceso a sitios claves para la población indígena. Los caucheros tenían dos formas principales de dominación territorial: por un lado, la creación de centros de acopio del caucho (donde había malokas o grupos

de familias abundantes) y, por otro, la construcción de trochas o carreteras que cerraban y delimitaban los lugares cotidianos de la nación Uitoto.

Para ilustrar un poco el alcance de la creación de estas carreteras en el territorio de la nación Uitoto, el abuelo Kuyo Buinaima me indicó que la trocha en Valdivia «era una carretera limpia y servía para que los caballos de carga pudieran transportarse», y el abuelo ñeyi añadió que el cuidado de este tipo de carreteras correspondía a las mujeres, quienes «limpiaban y escarbaban los caminos, las carreteras de los blancos, por donde pasaban las mulas y caballos. Esas carreteras eran barridas por las mujeres hasta no dejar hojas en el suelo».

En este contexto de violencia creció mi bisabuela Boracoño, limitándose a obedecer las órdenes de los caucheros. De acuerdo con la abuela Amalia, Boracoño no superaba los 15 años cuando llegaron los caucheros a la parte alta del río Kotue y cuando la vincularon de manera abrupta con el régimen de la Casa Arana, convirtiéndola en una mujer más dentro de un sistema de subyugación colonial, justificado, en palabras de la investigadora del Centro de Paz y Conflicto de la Universidad del Rosario, Ángela Santamaría, como parte de un proceso civilizatorio en que «los cuerpos de las mujeres indígenas fueron utilizados forzosamente para la recolección de caucho, la cocina, la siembra, el lavado y otros tipos de trabajo manual al servicio de los caucheros». Santamaría resalta que,

por este tipo de dominación, los cuerpos femeninos «fueron explotados y despojados, sometidos a tortura y tratados como objetos intercambiables».

Mi abuela Amalia me indicó que la bisabuela Boracoño, además de ser expuesta a arduos trabajos físicos y a chantajes emocionales por parte de los caucheros, fue víctima de violencia sexual. Esta historia me la narró con un aire de pudor y confidencialidad. Mientras yo intentaba torcer fibras de cumare que le servirían para ampliar su tejido, pensé en cómo su actitud probablemente provenía de la adaptación de un trauma que ha sido pasado de generación en generación y que en parte se canaliza por medio de la vergüenza. Sobre esto, la investigadora y líder indígena Fany Kuiru indica que:

Cada vez que las mujeres mayores cuentan historias dolorosas del pasado, encogen sus cuerpos, se tocan la cabeza como si fueran ellas las que estuvieran delante de sus verdugos. Así es que las configuraciones de dominación y subordinación se han transmitido desde las generaciones pasadas a las generaciones actuales.

Indagué sobre la dolorosa historia que me narraba la abuela Amalia y entendí que había en ella un elemento adicional que la entristecía profundamente. Me dijo: «Fue un indio, un *mullai*», refiriéndose a la violación de Boracoño. Los *mullai* eran muchachos indígenas entrenados para cazar a las personas de su propio pueblo. Ellos entendían el idioma y eran hábiles para rastrear a las personas fugitivas porque conocían la selva. Kuiru habla de una «doble victimización» para describir las violencias sexuales cometidas por hombres indígenas. Para ella, estas acciones «incrementaban la vulnerabilidad y humillación de las mujeres, al involucrarse también los mismos indígenas de sus comunidades o los contratados como *mullai* para someterlas aún más».

Santamaría resalta que la colonización de los cuerpos femeninos en la cauchería «tenía un impacto colectivo no solo en las mujeres, sino también en el clan y la comunidad». Para comprender esta relación de dominación retomo el relato de la abuela Amalia sobre el miedo que tenía Boracoño de ser reprendida por su pareja Kuegaji por haber sido arrebatada de su «pureza». Amalia dice que, en un principio, Boracoño temía que Kuegaji la matara o la maltratara por haber sufrido esa degradación, pero «Kuegaji no la mató, ni cinco, él andaba así no más con ella», y sigue con un relato más amplio de Boracoño y Kuegaji:

Después de la violación, ella [Boracoño] se fue chorreada de sangre a llorar donde él.

—¿Qué pasó? —dijo él.

—Que él [el *mullai*] me hizo así —respondió ella.

—¿Quién? —preguntó Kuegaji.

—Tal persona. —De acuerdo con el permiso de palabra con los abuelos, para evitar conflictos con los descendientes del agresor, se reserva el nombre del violador.

—No llore. Vaya cuide, vaya acuéstese porque ellos lo matan a uno. Vaya acuéstese, usted diga que está enferma —le recomendó Kuegaji.

Boracoño, herida, se fue a acostar. En esas, esos peruanos le fueron a fuetear para que fuera a trabajar. Y así ella se fue a trabajar.

Esta agresión que sufrió Boracoño se enmarca en un patrón de acciones de dominación de los cuerpos de las mujeres indígenas que promovió el régimen cauchero para controlar la mano de obra femenina. El control del cuerpo —prohibir que sanaran las heridas físicas provenientes de agresiones de los caucheros— y de las emociones —prohibir que lloraran libremente su dolor— estuvieron entre las acciones más violentas que ejercieron los caucheros en contra de las mujeres durante el régimen a principios del siglo xx.

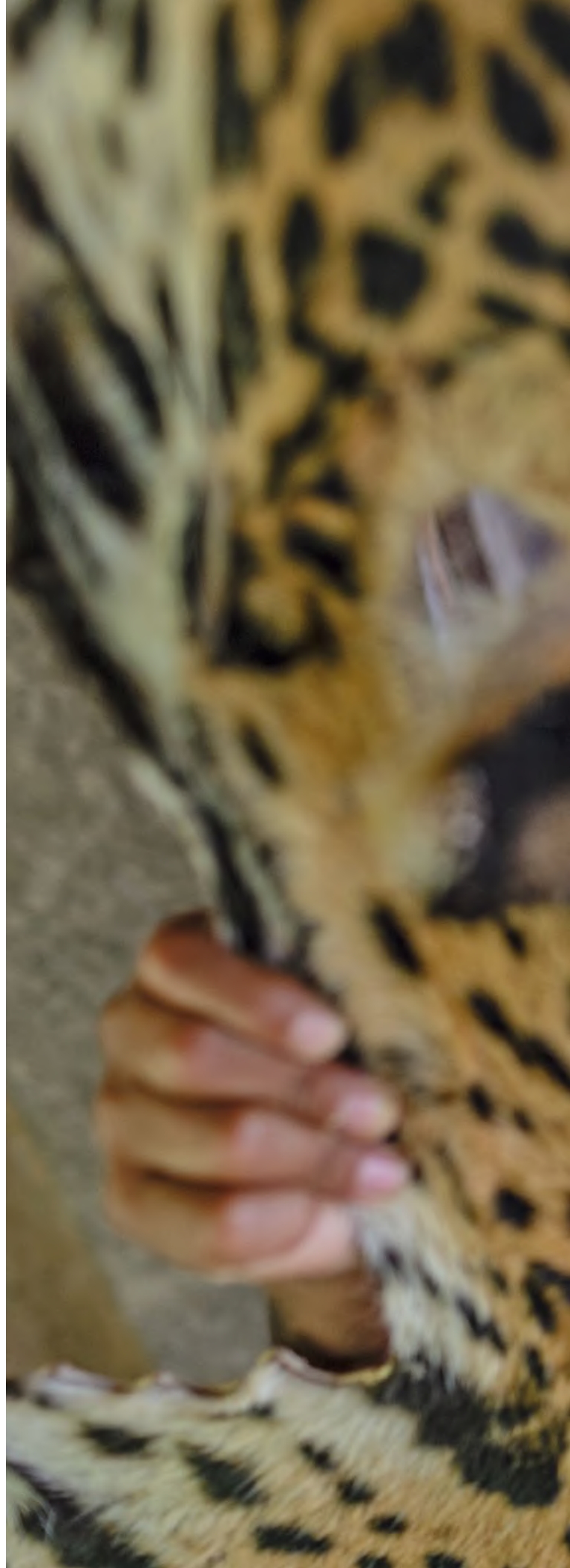
Kuiru define el acceso carnal violento (en idioma uitoto, *kuadaiika*) como una acción de «romper» o «destruir» y resalta que «cuando se accede al cuerpo de la mujer de forma violenta no solo se trata de daño físico, sino espiritual; es la destrucción integral de su ser como mujer, de su feminidad y su humanidad». Boracoño, además de enfrentar el hecho de que la violencia sexual de las caucherías le hubiera roto su cuerpo y su espíritu, también tuvo que disimular su dolor, para evitar ser castigada y revictimizada.

La psicóloga uitoto nipode, Camila Preciado, habla de las consecuencias de reprimir las emociones en el pueblo Uitoto. Para ella, estos sentires se ven «reflejados en cómo las mujeres se están relacionando con su entorno», ya que las relaciones «entre el territorio y el individuo» generan «un equilibrio de energías». De ese equilibrio emocional entre territorio e individuo, o territorio y cuerpo, deviene el buen vivir para el pueblo Uitoto, por lo que en efecto el cuerpo-territorio debe estar en armonía plena. Según la autora, «el estar mal emocionalmente puede generar problemas de salud, desequilibrios con el entorno y problemas en el territorio, ya que el territorio es nuestro cuerpo, es nuestro primer espacio, porque desde que nacemos lo primero que nos conecta con la madre tierra es aire, la que nos da la bienvenida y a través de la cual recibimos las energías que nos envía el universo».

En el año 2016, Kuetgaje Muñoz - Fieragiza se comprometió con sus abuelos paternos a recuperar la memoria histórica del clan Fierai, grupo familiar perteneciente al pueblo Uitoto. Aunque la investigación familiar está construida sobre la memoria de sus bisabuelos, Kuegaji y Boracoño, prima la historia de la bisabuela Boracoño, quien sufrió la colonización de los cuerpos femeninos en la cauchería.

La investigación de esta historia es un trabajo comprometido con mis parientes, pero también un espacio de tensiones y debates, debido a que el carácter patrilineal del pueblo Uitoto hizo que muchos participantes del proyecto consideraran que la voz masculina debía primar por encima de la femenina. Poco a poco fui encontrándome con las concepciones internas y externas que han privilegiado un conocimiento patriarcal. Las historias de las esposas de los *rafue nama* [dueños de una maloka] fueron condenadas al olvido por el simple hecho de ser mujeres. Esta situación no ha sido ajena a la producción académica, ya que algunos investigadores que se han acercado al pueblo Uitoto para «etnografiarlo» han hecho sus investigaciones con los hombres y en espacios masculinos.

Estas tendencias –tanto internas como externas– han provocado una doble vulneración de los sistemas de conocimiento femeninos: han ratificado las relaciones de poder dentro del mismo colectivo, algunas influenciadas por la concepción católica de lo que debe ser una mujer, y han propiciado que las historias de las mujeres no se hayan considerado válidas para construir la episteme uitoto. Aunque la investigación familiar haya sido sobre ambos bisabuelos, Kuegaji y Boracoño, quiero primar la historia de mi bisabuela Boracoño. Desde su historia, investigo las relaciones de dominación, resistencia y sanación que afectaron al pueblo Uitoto durante la época del caucho.





La enfermedad de la selva

Miles de colombianos en la selva han padecido de leishmaniasis, una enfermedad que, al igual que la planta de coca o la amapola, ha sido estigmatizada por ignorancia. Lina Pinto-García sigue los pasos de quienes la padecen e investiga los intereses políticos detrás de su tratamiento.

La leishmaniasis es una enfermedad transmitida por diminutas moscas selváticas llamadas *lutzomyia* y que en Colombia se conocen como «manta blanca» o «palomilla». A través de sus picaduras, parásitos microscópicos producen unas úlceras cutáneas que crecen gradualmente. En el Batallón Silva Plazas, ubicado en el municipio de Duitama (Boyacá), está el Centro Nacional de Rehabilitación de Leishmaniasis (CRL) para el tratamiento de soldados activos afectados por la leishmaniasis cutánea. Detrás de este centro hay una historia compleja que nace en la selva. Es una clínica que tiene la particularidad de estar dedicada a una sola enfermedad. «Es única en el mundo, excepcional, enfocada en hombres jóvenes de los rangos más bajos del ejército a quienes mandaban al combate», explica la investigadora colombiana Lina Pinto-García, que ha dedicado varios años a estudiar las causas y las consecuencias de esta enfermedad. Su libro, *Maraña: guerra y enfermedades en las selvas de Colombia*, se publicará próximamente con la editorial The University of Chicago Press.

Pinto-García es bióloga con maestrías en Biotecnología y Estudios Sociales de la Ciencia. Su trabajo académico, además, consistió en entrevistar a funcionarios de salud pública de los ministerios

de Salud y de Defensa, visitar el CRL durante la fase temprana del Acuerdo de Paz para hablar con soldados y viajar hasta la Zona Veredal de Transición y Normalización en Colinas (Guaviare), en la que se concentró el Bloque Oriental de las FARC-EP durante el proceso de desmovilización de este grupo armado, para dialogar con guerrilleros que padecieran de leishmaniasis.

Además, siguió la ruta de distribución de las ampollas a base de antimonio (Glucantime, de la marca Sanofi), el medicamento con el que se trata esta enfermedad. Para seguir su movimiento, Pinto-García rastreó cómo el Ministerio de Salud las recibía y distribuía. Unas iban para la fuerza pública y otras para la población civil.

En el equipo administrativo del CIDEIM, un instituto de investigación biomédica en Cali, Pinto-García se interesó por la enfermedad. «Escuchaba que era la “enfermedad de la guerrilla”; muchos de los pacientes que llegaban buscando solución a sus lesiones de leishmaniasis eran guerrilleros, guerrilleras, personas que se dedicaban al cultivo de coca, raspachines».

¿Cuándo comenzó el estigma sobre la leishmaniasis en Colombia?

La leishmaniasis siempre ha sido un problema de salud pública

relacionado con los entornos selváticos y con las personas que, por una u otra razón, se adentran en este contexto. Por lo tanto, desde hace muchos años ha afectado a miembros del ejército, así como a guerrilleros e integrantes de grupos paramilitares. Con el cambio de la estrategia militar que se dio con el gobierno de Álvaro Uribe, a los soldados se les exigió entrar a la selva y quedarse allí para arrinconar y hostigar a la guerrilla. Además, el reclutamiento aumentó muchísimo; entonces, ese número creció de manera dramática.

Esto ocasionó que la leishmaniasis pasara de ser un asunto marginal para convertirse en un problema que, de hecho, estaba poniendo en riesgo toda la estrategia militar del Estado. A mediados de los 2000, ante la enorme cantidad de casos, tuvieron que crear este Centro de Recuperación de la Leishmaniasis, adonde evacuaban a los soldados que venían del sur de Colombia, como Caquetá, Putumayo y Meta, donde el Plan Patriota estaba teniendo su segunda fase. La enfermedad quedó estigmatizada especialmente en zonas donde el conflicto ha sido muy activo, lo que generó no solo violencia hacia quienes la tienen por ser considerados guerrilleros, sino todo un control restrictivo estatal de los medicamentos que se usan para tratarla.

¿Por qué se generó ese control restrictivo del Glucantime?

Hablando con personas del ministerio (de Salud), ellos dicen que lo del control restrictivo es un mito porque el Estado compra el número de ampollas necesarias para tratar de forma oportuna a todo el que esté diagnosticado con leishmaniasis en Colombia. Pero si yo me voy a un lugar como Tumaco, la gente no tiene acceso, le toca moverse desde el lugar endémico de leishmaniasis hasta el casco urbano, le hacen un diagnóstico e incluso ahí es difícil que le den



Lina Pinto-García durante la entrevista con GACETA, 2024. Foto de Milton Ramírez.

las ampollas que necesita. Ellos dicen que la leishmaniasis es lo que se llama «un evento de interés en salud pública», que es el caso de enfermedades como la malaria, la tuberculosis, la lepra y otras, por lo que el Estado asume la responsabilidad de proveer ese tratamiento de forma gratuita.

Pero, nuevamente, en lugares como Tumaco hay un montón de gente que tiene malaria y, a pesar de que el esquema de tratamiento también tiene sus complejidades, la gente accede muy fácilmente. ¿Por qué eso no pasa en el caso de la leishmaniasis? El argumento que usan es que su tratamiento es supremamente tóxico, no es oral, es inyectado, causa problemas al corazón, al páncreas, al hígado y a los riñones, y no se puede practicar sin supervisión médica en un ámbito clínico; por lo tanto, no se puede llevar a zonas remotas, se tiene que garantizar que haya un espacio adecuado y un personal lo suficientemente entrenado y responsable.

Aun así, hay medicamentos de eventos considerados de interés en salud pública, muy tóxicos, como el de la tuberculosis, que sí le llega la gente. Personas que han trabajado en barrios muy alejados de Medellín aseguran que hay toda una red de motociclistas que

llevan el tratamiento de la tuberculosis a esos lugares. Es decir, hay formas para acceder a pesar de las restricciones propias del fármaco. Entonces, y ahí es donde surge la gran verdad, el tema con la leishmaniasis es que los actores armados tienen interés en el medicamento y por eso no se distribuye libremente.

¿Por qué es tan delicado su tratamiento?

El Glucantime es un medicamento a base de antimonio producido por Sanofi, multinacional farmacéutica de origen francés. El antimonio se utilizaba en el siglo XVII en Europa para que la gente vomitara. Es tan tóxico que buscaba liberar de todos los males y enfermedades. En ese momento hubo una gran polémica entre quienes eran practicantes médicos, que debatían si el antimonio debía usarse o no como un medicamento o si debía considerarse como veneno; al final, prevaleció la idea de que era tóxico.

Su uso dentro de la práctica química decreció y solo se siguió utilizando para dos enfermedades: esquistosomiasis y leishmaniasis. En la década de 1970 se desarrollaron nuevos medicamentos menos tóxicos para la esquistosomiasis,

por lo que quedó anulado el uso del antimonio. La única enfermedad de condición médica para la cual se sigue utilizando antimonio hoy en día es la leishmaniasis.

¿Qué tan seguros son los tratamientos alternativos para curar esta enfermedad?

Como es una enfermedad rural, prehispánica, existen prácticas no biomédicas, no solo para entender sino para abordar la enfermedad. En el Pacífico, por ejemplo, a la leishmaniasis se le conoce como «guaral», pero también hay unas plantas que se llaman guaral. Para el pueblo Awá, cuando uno entra a la selva sin pedirle permiso o teniendo malos pensamientos, la planta del guaral ojea a la persona y le causa úlceras. ¿Y cómo se hace para tratarla? El médico tradicional busca plantas de guaral que tengan llagas similares a las de la persona para hacer un preparado.

En cada zona del país existen entendimientos y formas de abordar las enfermedades que son particulares a sus relaciones socioecológicas. Por ejemplo, es normal que la gente mencione el rezo como una forma efectiva de tratar la enfermedad. Escuché muchas historias en el ejército, de muchos jóvenes que vienen de contextos rurales, violentos y empobrecidos, que no confiaban en el tratamiento de Glucantime porque decían que la sangre queda contaminada con leishmaniasis, no importa cuánto Glucantime le pongan. Y es muy interesante la explicación biomédica, porque puede ser que el tratamiento te ayude a sanar la lesión, pero no te mata todos los parásitos que tienes en el cuerpo. Por eso decían que había que recurrir al rezo.

Una de las particularidades de su libro *Maraña* es cuestionar esa definición de que la guerra es un fenómeno puramente humano...

Lo interesante de este caso es que ilustra muy bien de qué puede tratarse la relación entre salud y cómo la fuerza corrosiva de la guerra puede llegar a penetrar ámbitos que se consideran asépticos, como la salud pública, como la investigación biomédica, como los ensayos clínicos. Uno nunca piensa que la guerra llega tan lejos a corroer esos lugares. El caso de la leishmaniasis muestra que sí. Cómo una enfermedad no se puede entender sin su contexto sociocultural y cómo ese contexto también le da forma a la experiencia de la enfermedad. La experiencia de la leishmaniasis en Colombia está mediada por el conflicto armado, porque quienes están afectados por la enfermedad tienen que entrar en un itinerario terapéutico que establece el Estado, diseñado y moldeado bajo lógicas de guerra y bajo fragmentaciones sociales producidas por el conflicto armado. Fragmentaciones de: *usted es guerrillero, usted es soldado, usted es civil...*

Se podría decir entonces que la leishmaniasis es una metáfora de nuestro gran conflicto...

Sí, a mí me parece que habla de lo que ha sido el conflicto armado y lo que se considera legítimo hacer en ese contexto. Por ejemplo, eso de tratar a una gente y a otra no, dejar a los civiles por fuera, sin acceso, sin nada. El ejército tenía acceso a diagnóstico y a tratamiento; la guerrilla era un actor muy poderoso, entonces tenía acceso por medios corruptos, tenía plata y conseguía por vía de contrabando traer medicamentos desde Venezuela o desde Brasil. Entonces, ¿quiénes quedaron realmente sin nada? Los civiles. Hay un concepto, que también me parece muy interesante, que es de unos historiadores latinoamericanos que hablan de «patologías de la patria», y es esta idea de que hay ciertas enfermedades o

condiciones de salud que definen un momento histórico y definen la manera en que se estigmatizan ciertos individuos. A esa incorporación condicionada de individuos al proyecto de nación se les recubre de un velo médico-científico y se aborda de forma biomédica para darle un manejo estatal y crear divisiones, discriminaciones y favoritismos.

En la introducción de *Maraña* usted escribe que para la «manta blanca» los seres de verde que están en la selva no son soldados, guerrilleros o paramilitares, sino simplemente una posibilidad de alimentación. En ese sentido, la naturaleza nos iguala...

Para la mosca transmisora de la leishmaniasis la presencia de mamíferos de dos patas —que usualmente van armados y de camuflado— es otra fuente de sangre, una que se volvió muy abundante en medio de la guerra. En el libro me enfoco en retratar cuál es la experiencia del soldado. Si bien podría pensarse que ellos son los únicos que salen bien librados de este tema, debido al afán de mantener cuerpos disponibles en la primera línea de combate, el ejército espera a que a los soldados les crezca la lesión tanto como una moneda de quinientos pesos o una tapa de *Gatorade* antes de evacuarlos.

Muchos de esos casos llegan al CRL, allá los tratan y, una vez están cicatrizados —pueden pasar cuarenta días entre tratamiento y recuperación— regresan a su unidad militar. Los mandan de vuelta a la guerra y les vuelve a dar leishmaniasis. Esto puede pasar hasta seis veces, obligando al soldado a pasar por un tratamiento que destruye su cuerpo: corazón, riñones, hígado, páncreas.

¿Cuáles son los costos de la guerra que no medimos? ¿Cuál es la información que los soldados no tienen?



El nuevo abandono de la Casa Arana

El símbolo del genocidio cauchero, donde funciona el colegio más grande del centro del Amazonas, se está cayendo y tiene a sus estudiantes en huelga. Lleva años convertido en un museo al abandono. En medio de protestas, a una década de haber abierto el canasto de la memoria, aparece la incertidumbre de la comunidad por la nueva bonanza con la venta de los bonos de carbono.

Previo al viaje a La Chorrera me llenaron la cabeza de historias con finales tristes. Todos aseguraban que el poblado amazónico que conocí en 2013 ya no era el mismo. Fui esa vez porque los pueblos Bora, Muinane, Andoque y Uitoto habían acordado hablar de manera colectiva y después de un siglo sobre las masacres en las caucherías. «Vamos a abrir el canasto de la memoria», me dijeron. Querían ser escuchados y reconocidos por un país que, a fuerza de un genocidio, se había enterado de que existían. Fueron casi exterminados por una empresa: la Casa Arana.

¿Qué había pasado en estos años?, ¿qué significó recordar una matazón de sesenta mil personas, la esclavitud, la traición, la caza de mujeres y el fuego en las malokas?, ¿qué pasa en un grupo de personas que se decide a hablar de tanto dolor? Pese a los rumores de que las cosas habían cambiado, traté de embarcarme desprevenido hacia San José del Guaviare para luego tomar una avioneta hasta La Chorrera.

Casi había olvidado el paisaje. Desde el cielo del Guaviare, la espesura se abre paso y forma figuras verdes y esponjosas como si se tratara de un líquido coagulado que se riega sobre un manto claro. Cuando se sobrevuela La Chorrera, un territorio diez veces más grande que Bogotá, la espesura no encuentra freno y casi parece invadir hasta los meandros. Cambian las tonalidades de los follajes, pero la selva luce intacta e inmóvil.

Después de una hora de trayecto el piloto me señaló con la mano una línea amarilla camuflada entre el verdor: «¿La alcanzas a ver? Se ve diminuta». Hizo un giro hacia su izquierda para despejar mi vista: «Esa era la pista de Tranquilandia, la de Pablo Escobar, el mayor laboratorio de cocaína que ha tenido este país», dijo mientras sacaba un GPS un poco más grande que un celular con otro puñado de pistas que ha identificado en sus recorridos: «Nunca sabes cuándo vas a tener una emergencia como la de los niños que se perdieron

en la selva. Pero eso sí se lo digo: yo he sobrevolado Tranquilandia a 200 metros de altura y le puedo asegurar que es la mejor de todas las pistas a pesar de que la han bombardeado no sé cuántas veces».

El vuelo en el que íbamos tuvo 24 horas de retraso porque una llanta explotó cuando la avioneta aterrizaba proveniente de Araracuara. Es una nave pequeña con cuatro puestos (incluido el del copiloto) y presta servicio de carga a varios pueblos del Amazonas. El repuesto del neumático había que pedirlo a Bogotá. Al retraso se sumó que, en uno de los paquetes de encomienda, la Policía encontró una docena de tarros de talco en polvo para pies y, en el fondo, cigarrillos de marihuana envueltos y organizados como pequeños tubos de hilo.

Nadie sabe a ciencia cierta cuándo comenzó a fumarse marihuana en La Chorrera; solo hasta 2009 o 2010 se convirtió en un tema popular entre los jóvenes, quienes suelen mezclarla con el licor más barato del Amazonas, un aguardiente brasileño conocido como corote o granada, 30 % de alcohol. Entra de manera clandestina por el río Igaraparaná y su distribución es similar a la de la marihuana: nadie sabe quién la trae, pero todos saben dónde comprarla. Medio litro de corote —que se consigue por cuatro mil pesos en la frontera con Brasil—, en La Chorrera se compra por treinta mil.

«Estamos preocupadas porque los jóvenes están cayendo fácil en todo: corote, marihuana u oler pegante y gasolina...», me dijo María Kuro, secretaria de la Mujer en la Asociación Indígena de Cabildos de La Chorrera (AZICATCH). Kuro vive en Milán, una comunidad uitoto a dos horas en bote desde el casco urbano. Lleva solo un año en la Asociación, pero habla y se comporta como una etnógrafa experimentada. Estudió Turismo en Leticia, Cine en Bogotá y en pandemia regresó a su selva para trabajar en proyectos que destacaran a las mujeres: «Nunca había visto tanto mal en mi territorio y no hablo solo de la mezcla de trago y marihuana», se recogió el pelo y comenzó a enumerar un listado de amenazas: «La Chorrera tiene una de las tasas más altas de violencia sexual contra las mujeres del Amazonas, la venta de los bonos de carbono es un tema que nadie entiende y del que todos sospechamos y mire para allá, al frente, entre las palmeras, esa es la Casa Arana y está que se nos cae encima». María me mostró una carta enviada por los padres de familia al rector del colegio que funciona allí: se declaran en huelga hasta no tener condiciones dignas para los 244 niños que duermen y estudian en el Centro de Pensamiento.

La Casa es una construcción de dos pisos en forma de ele rodeada por una docena de palmeras milpesos y una cancha de basquetbol. El primer piso, construido con piedras gigantes y cemento, aún conserva el diseño original de hace más de un siglo; los cuartos que hoy sirven como dormitorios eran usados

como calabozos para los indígenas que no cumplían con la cuota de goma de caucho impuesta por los peruanos. Los amarraban con cadenas hasta que murieran de hambre. En una de las paredes al lado de la cancha, casi como una fotografía de un pasado reciente, hay un mural de colores que ilustra lo que pasó hace cien años: capataces con látigo en mano, capataces decapitando con machete, capataces ahogando niños en el río, capataces amarrando a los indígenas como bestias, malokas incendiadas, perros devorando huesos humanos y poncheras rebosadas de goma.

Cuando recorrí ese lugar hace diez años, los profesores y alumnos me abrieron las puertas de todos los salones de clase y me presentaron a Raúl Teteye, un rector orgulloso que hoy ya está muerto. Decía entonces que lideraba la única institución del Amazonas que funcionaba como una maloka: «Tenemos un pénsum indígena y pronto crearemos un museo de la memoria en el segundo piso».

Esta vez el paisaje nada tiene que ver con lo que había conocido. Es la estética del abandono: el techo de los salones tiene parches húmedos y huecos del tamaño de un balón de micro, la cocina y el restaurante están invadidos por la maleza, los comedores de los profesores tirados en el piso, las paredes resquebrajadas y los ventanales rotos y sellados con las fotografías que en algún momento hicieron memoria del genocidio. La Casa no tiene agua ni vigilante ni profesores. Aunque las puertas de los dormitorios tienen candado, vi por una de las ventanas colchones arrumados en una esquina y los camarotes oxidados y sin tablas. De una pared del segundo piso cuelga un aviso con una leyenda como remate de la desidia: «Las nuevas generaciones de indígenas, apoyadas por sus mayores, han valorado la importancia de que esta construcción persista; por ello, han solicitado [...] la declaración de este inmueble como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional, reconocimiento que le ha sido otorgado por el Ministerio de Cultura en 2008».

«Hemos hecho peticiones al Ministerio y a la Gobernación, pero, como ves, la están dejando caer», me dijo Tico Gifichiu, secretario de Cultura de AZICATCH. Para finales de marzo de este año, los líderes de La Chorrera esperan la visita de Daniel Tovar, delegado del área de Patrimonio del Ministerio de las Culturas, con soluciones. Varios líderes de los pueblos Uitoto y Bora con los que hablé insistieron en lo mismo: no quieren que la plata llegue a la Gobernación porque desaparece. La quieren en La Chorrera.

Pocos días después de mi visita, Tico me compartió una carta firmada por Óscar Sánchez, gobernador del Amazonas, y el representante legal de AZICATCH en la que el primero se compromete a tomar medidas urgentes para restablecer las clases antes de mayo. «Estamos optimistas», me dijo en el mensaje, «pero no entiendo por qué el gobernador vino con el secretario de Turismo y no con el de Educación».





El deterioro se extiende hasta la otra ribera donde funciona el Internado Santa Teresita, también flanqueado por palmeras y dedicado a la primaria. Cuando caminé por sus trochas pensé en San Carlos, El Salado o El Placer, en el Putumayo: pueblos desolados en los noventa porque la guerra se los comió. Es la misma fotografía. La maleza cubrió el camino de tierra que conduce a los salones, las tribunas de las canchas están partidas, la iglesia tiene el techo caído y la pintura de los avisos escolares está descolorida. No vi niños ni profesoras ni animales. Es otro monumento a la soledad.

¿Dónde están los estudiantes? Pregunté a una señora que cargaba un canasto con alimentos en la cabeza. Me miró, frunció el ceño, y siguió su marcha. Hace diez años sentí que La Chorrera era un poblado lleno de vida y dispuesto a hacer memoria colectiva sobre un horror al que el resto del país le había cerrado los ojos. Pero algo parece haber fallado a medio camino. Los recuerdos son siempre una promesa cargada de incertidumbre.

La noche antes de mi recorrido por los colegios, Ángel Kuyoteka, mayor del resguardo, me dijo en su maloka una frase que aún resuena: «Es como si la propuesta de resignificar la Casa Arana hubiera nacido muerta». Y recordé a Manuel Zafíame, otro mayor que, en 2013, en plena conmemoración del genocidio, me dijo que el peor riesgo al «abrir el canasto» de la memoria era que el alma de los sabios asesinados hace un siglo se revelara e hiciera caer maldiciones sobre ellos.

Le pregunté a María si creía en la profecía de Manuel: «La maldición no es lo que está pasando con la Casa Arana, sino lo que podría venir con la nueva bonanza: los bonos de carbono», y trató de explicarme lo que en palabras simples para ella consiste en pagar por contaminar: que hace unos cinco años vinieron unos paisas de una empresa que se llama South Pole ofreciendo el negocio de la vida, que se reunieron con los líderes para decirles que nos daban plata si se cuidaba la selva y que los hombres llegaron y se fueron en un chárter, que saludaron y se despidieron en lengua –itiomoi–, que meses después regresaron, papeles en mano, a firmar un convenio a quince años con AZICATCH, que luego se extendió a treinta. Que algunos viejos de acá comenzaron a decir que cuidado con los paisas porque ya enredaron a los de la comunidad de La Esmeralda, en la frontera con Perú; que cuidado porque Edwin, un tío de Guainía, se fue del resguardo después de beberse la plata que la empresa le dio para repartir entre varias comunidades. Que las señoras de acá hicieron preguntas: que si acaso iban a vender su selva, que si acaso el

negocio consistía en recibir plata para limpiar culpas ajenas, que cuánta plata es suficiente plata.

Mientras me explicaba, recordé otra gente del interior del país que hace cuarenta años llegó al Valle del Alto Huallaga, no muy lejos de La Chorrera, en la selva norte de Perú, para comprar hoja de coca y transportarla hacia Colombia, y pensé en el piloto que me mostró la pista donde aterrizaban avionetas bimotores para cargarlas de cocaína y enviarla hacia costas extranjeras. La extracción de la selva convertida en bonanza y tragedia.

En el boom cauchero, la Casa Arana contaba con indígenas locales encargados de señalar a aquellos que no cumplían con las cuotas de goma para que fueran torturados con cepos o encadenados en los calabozos. Eran conocidos como los «muyaki». «Hoy tenemos nuevos muyaki», dijo un tendero que me pidió no revelar su nombre. Se refería a los ocho mediadores miembros de AZICATCH y contratados por South Pole para que socialicen los beneficios del negocio.

«Los bonos de carbono son pagos que nos hacen por cuidar el medioambiente», explicó uno de ellos, Harrison Seonerai, un hombre flaco y con una cicatriz en la cara. Al comienzo, sus respuestas me parecieron en automático, y cuando le pregunté cuánto dinero recibirían por la venta de bonos, guardó silencio y miró a otro mediador que estaba cerca. Lo invitó a la conversación: «Acá está el amigo con ganas de saber sobre los bonos, ¿verdad que lo estamos haciendo bien?». Me miró, bajó los ojos, me miró de nuevo. «No conozco ninguna experiencia positiva con los bonos en el Amazonas y por eso le puedo asegurar que estamos haciendo todo desde AZICATCH para que esto salga bien».

Les dije que en los días que llevaba conversando con la gente nadie parecía optimista. Ambos se quedaron callados como esperando que el otro respondiera. Les insistí: la gente cree que es un negocio viable, de bonanza, pero no lo entiende del todo. Entonces uno de ellos reconoció que, a veces, cuando llegan los representantes de la empresa, él queda con más preguntas. Tatiana Grisales, de la empresa South Pole, aseguró sobre los bonos de carbono y el proyecto que adelantan con las personas de La Chorrera que se trata de «una información interna, reservada y sensible [...] la información que le dieron los intermediarios es suficiente».

Hay mucha «cosa jurídica y técnica» que enreda a Harrison. Por eso la comunidad ha durado cinco años en negociaciones; lo quieren hacer despacio, cuidadosos de su futuro, pero todas las semanas les llegan

noticias desde el Putumayo, Guainía y Vaupés que despiertan rumores. Los vecinos llevan años recibiendo millones por la venta de bonos. «Yo espero que antes de julio de este año ya terminemos la negociación para poder ver que esto es una realidad, pero me gustaría entender mejor para que la gente sepa por qué lo hacemos».

Terminar la negociación significa que South Pole debe recibir un certificado de carbono. Estos son resultado de la implementación de iniciativas de mitigación de gases de efecto invernadero (GEI) que cumplan con unas características mínimas de acuerdo con la regulación existente. Por lo tanto, la implementación de iniciativas de mitigación de GEI deben contar con resultados verificables y cuantificados.

Este certificado lo expide el Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible (Minambiente), entidad reguladora que valida si se cumplió con un conjunto de requisitos. Se trata de un tema con múltiples protagonistas: las comunidades que reciben el pago por la protección del medioambiente y son las dueñas de los créditos de carbono, los intermediarios (como South Pole) que tranzan con los primeros y promocionan los bonos, la institucionalidad y las empresas que compran esos bonos que las capacitan a emitir determinada cantidad de CO₂.

A pesar de que los bonos de carbono fueron propuestos en el Protocolo de Kyoto en 1997 como un mecanismo para combatir el cambio climático, en Colombia la regulación de este mercado sigue siendo abstracta y confusa. Según Tatiana Roa, viceministra de Ordenamiento Ambiental del Territorio, «es importante diferenciar el rol de los mercados de carbono y los mecanismos de pagos por resultados. El mecanismo de reducción de las emisiones debidas a la deforestación y la degradación de los bosques (REDD) es considerado un pago por resultados». Lo que describe Minambiente no es más que una forma de pago por lo que se hace, mas

no un mecanismo de mercado o transacción, así que los pagos realizados deben invertirse en el funcionamiento del programa. Entonces, ¿dónde quedan las comunidades en ese proceso?

En las afueras de la sede de AZICATCH hay una cartelera rectangular con un único aviso. Es el último boletín informativo enviado por South Pole. En la cuarta página hay un recuadro con un dibujo infantil: un pingüino que charla con un indígena que luce una pañoleta verde y roja, los colores de la bandera del Consejo Regional Indígena del Cauca. Frente a ellos, dos canastos con verduras y una frase que sale del pingüino: «Podríamos decir, muy respetuosamente, que la fiducia es como el canasto en el que depositarán los ingresos; es decir, la cosecha».

«Tengo miedo. Me da mucho miedo la bonanza, pero sé que necesitamos la plata. Ojalá nos salga bien, sin maldición, porque quiero un final feliz para esta película», me dijo María, convencida, acaso, de que «el canasto de la memoria» fue sellado y enterrado para darle paso a uno nuevo, el de «la abundancia».

Para este año Roa aseguró que se creará una «estrategia de facilitación y acompañamiento preventivo» para ofrecer asesoría directa a las comunidades, ya que de momento trabajan solo por consulta y demanda cuando desde los territorios se les exige. Si bien confirman haber recibido solicitudes a través de sus plataformas, ninguna viene de La Chorrera, por lo que no ha sido atendida la comunidad.

Me fui de La Chorrera con una sensación contradictoria. Durante los días que estuve caminándola forcejeé por aceptar que aquel lugar que conocí hace diez años cambió. El mural de la Casa me mostró los espíritus de los indígenas masacrados y tal vez algunos de ellos estén por revelarse para defender la selva, la proveedora, la impenetrable, la generosa, esa masa verde en la que nos inventamos riquezas que nada tienen que ver con ella.



La selva perdona, occidente no

El ensañamiento de la cultura occidental con la selva amazónica ha sido evidente en el último siglo y medio: extractivismo cauchero, esclavización de los indígenas a manos de comunidades religiosas, infames guahibadas, boom petrolero, deforestación, narcotráfico, paramilitarismo, violencia guerrillera y lluvia de glifosato están en los rastros y estratos de la selva misma. ¿Cuál es la memoria de las culturas milenarias que siguen resistiendo en sus territorios? ¿Qué nos dice el Informe final de la Comisión de la Verdad sobre ese repetido horror?

Colombia es un país que, a fuerza de guerras, se ha especializado en producir cifras y datos de violencia. Es probablemente uno de los lugares del mundo con más observatorios, bases de datos (la Comisión de la Verdad sintetizó más de cien) y atlas que dan cuenta de los caminos que recorrió la guerra. Enciclopedias enteras hablan de corredores y estrategias, de masacres y campos minados, de bombardeos y de éxodos, de confinamiento y niños llevados a la guerra. En ese maremágnum de información la Amazonía aparecía, hasta hace unos años, como marginal. Pero no hay tal.

La Comisión de la Verdad pudo palpar el daño de más de un siglo de codicia y desprecio, de olvido y de silencio. Patricia Tobón Yagarí, comisionada del pueblo Emberá, y Alfredo Molano (q. e. p. d.), el hombre que narró las vidas de la colonización del sur del país, cada uno a su modo, pusieron en el radar de la Comisión ese territorio contradictorio que es la Amazonía. Allí donde la yuca brava y la coca se hermanan, los indígenas y colonos comparten en permanente tensión un pasado de despojo y un presente de resistencia. No era la región más afectada por la guerra si nos ateníamos a los números. Pero el daño que sufrió, que sufre, la selva y su gente es inconmensurable.

No sobra decirlo: la Amazonía es una inabarcable selva de 7 millones de kilómetros cuadrados, 12.000 especies de árboles, 1.158 especies de aves, 185 de peces, 223 mamíferos, 193 anfibios y 232 reptiles. Esta manigua está bañada por extensos y raudos ríos voladores a lo largo de los departamentos de Guainía, Guaviare, Vaupés, Caquetá, Putumayo y Amazonas. Agua, selva y pueblos indígenas que habitan desde hace diez mil años este territorio. En la región hay casi un millón de habitantes, de los cuales 170.000 son indígenas de 64 pueblos que conservan 53 lenguas originarias. Existen 231 resguardos que ocupan el 54 % del territorio amazónico.

Marta Ruiz

Se trata de pueblos muy diversos. En el trapeo amazónico, surcado por los ríos Putumayo y Amazonas está la gente de la yuca dulce; entre los ríos Caquetá y Putumayo está la gente del ambil y el mambé; en el piedemonte amazónico se encuentra la gente del yagé; y en los ríos Mirití y Apaporis se encuentra la gente del Yuruparí. Cada gente con su propia historia. Esta diversidad natural y humana ha resistido a, por lo menos, cinco invasiones, entrelazadas casi todas por la extracción codiciosa de sus riquezas y el colonialismo perenne.

La invasión de los caucheros significó para los ancestros la primera ruptura del equilibrio de estos pueblos con la naturaleza. Ahí está *La vorágine*, el libro de José Eustasio Rivera que denuncia el abandono, la entrega del territorio a los voraces empresarios, el desgano para demarcar límites y proteger a los habitantes de un genocidio. Y es por esa palabra compleja y polémica por donde comienza la verdad: hace un siglo Colombia vivió su primer genocidio ante la apatía de sus élites gobernantes.

Vino a ser la guerra declarada por Perú la que movilizó en algo a esos Gobiernos de los años treinta del siglo pasado, tan europeístas, a poner al menos bases militares en la región para disuadir sus pretensiones de quedarse con el Amazonas. Pero hay que reconocerlo: tenemos un Estado y unas fuerzas militares que no saben ni siquiera hoy cómo relacionarse con su propio territorio. En las décadas de la peor de las vorágines, la de la guerra, el Ejército oficial, al igual que los ejércitos ilegales, actuó como un ejército de ocupación.

Al caucho lo reemplazó la exploración petrolera que desde los años cuarenta, hasta ahora, atrajo a las multinacionales. Los Gobiernos han entregado concesiones bajo la noción de que este era un territorio vacío o tierra de nadie. Un lugar inútil, con gentes inútiles, si no le sirven al capitalismo. Eso es exactamente de lo que hablamos cuando se habla de extractivismo: de un sistemático despojo material y cultural tolerado y promovido desde el poder.

De espaldas a su selva, los Gobiernos del siglo pasado delegaron en la Iglesia católica la función de educar y «civilizar» a los pueblos. Una evangelización cargada de buenas intenciones, al tiempo que de indiferencia por las formas de vida y pensamiento de los pueblos indígenas. Tobías, un miembro del pueblo Bora, de La Chorrera, evocó para la Comisión de la Verdad esa afrenta: «La historia de mi abuelo y de mi papá fue una historia de llantos. Ellos contaban que entraron los curas capuchinos a las malas [...] eso era con juguete. Si los escuchaban hablar el idioma de ellos, les decían que eran diablos, que eran nómadas, que en

la religión eso no se podía. Mi papá todavía tiene esas marcas de juetes que le daban con cuero de vaca».

La memoria colectiva habla de padres separados de sus hijos, de prohibiciones y miedo infundado a demonios que no eran suyos. Ese influjo «civilizatorio» también estaba en las iglesias protestantes, como la de Sofía Müller, de la congregación Hacia las Nuevas Tribus que, desde 1944, hizo presencia en Vaupés, Guainía y Guaviare. Las comunidades religiosas fueron ambivalentes: protegieron a los pueblos de agresiones externas, pero destruyeron parte de su cultura. Esa es una conversación pendiente para el relato de nación. No en vano, el presidente de la Comisión de la Verdad, Francisco de Roux, instó a las iglesias a reconocer sus errores durante el conflicto armado en Colombia. Hasta ahora, solo silencio.

Pero la mayor de las vorágines estaba por llegar. Los sucesivos fracasos de la reforma agraria llevaron a que los gobiernos del centro del país, incapaces de afectar el latifundio improductivo, empujaran a miles de campesinos hacia la selva, a romper la frontera agraria y apoderarse de las tierras que consideraban baldíos.

La Amazonía era vista como tierra de nadie. Los indígenas, como nada. Prueba de ello fueron las «guahibias» o jornadas para «cazar indios» y violar a sus mujeres de la comunidad Jiw, que se produjeron en Casanare y Guaviare. Las corrientes migrantes desatadas por las economías del petróleo, la ganadería, la madera y la tierra, negada una y otra vez en reformas agrarias fallidas, convirtieron a la Amazonía en un destino adusto, cargado de conflictos interculturales. La discriminación y el abuso fueron la regla.

La relación entre colonos e indígenas sigue siendo conflictiva a pesar de los años que han convivido en los mismos caseríos, con problemas que los aquejan a todos, pobres entre los más pobres del país. En el 2021, aún durante la pandemia del covid-19, la Comisión de la Verdad propició un acuerdo de convivencia entre campesinos colonos e indígenas nukak en el Guaviare que se tituló «Vivir juntos». Se logró luego de muchos encuentros donde con frecuencia se expresaban sorpresa unos a otros, de ver que eran personas iguales, con sentimientos semejantes, que podían aprender de sus diferencias, e incluso, admirarse de sus saberes y de sus luchas. Encuentros como este aún se necesitan a borbotones.

Tras la colonización llegó el narcotráfico; y tras este, la guerra. Coca y metralla fatalmente entrelazadas. Los mapas de calor que se hicieron en la Comisión de la Verdad muestran cómo los ejércitos fueron invadiendo día a día la Amazonía. Veinte años trágicos, de mediados de los noventa hasta el acuerdo de paz de

2016, guerrilleros, ejército y paramilitares no hicieron más que medrar en la selva. Para los primeros, esta era el espacio de reproducción de su economía y su aparato militar. Para los segundos, una especie de Vietnam: otro país. Para los terceros, el botín en disputa.

A finales de 1981 un comando del M-19 secuestró un avión para transportar más de mil fusiles y lo hizo acuatizar en el río Ortegaza, Caquetá, donde vive el pueblo Korebajú. Los indígenas fueron instados a colaborar en el descargue y la construcción de caletas y esto les significó la represión por parte del Ejército y, años después, el asesinato de varios de sus líderes por parte de las FARC-EP. Esa herida sigue abierta.

La coca llegó desde Perú en 1980. La trajeron los blancos que la enseñaron a sembrar y procesar. Así llegaron la plata, los motores, el trago, el dinero y las armas. Esta bonanza desequilibró completamente la vida de las comunidades indígenas. «Ya no había un gobierno de sana autonomía», dice el mayor Nelson Rodríguez, líder de su gente en Vaupés. La guerrilla controló la vida, puso reglas, reguló la caza y la pesca. El río que es su despensa les fue enajenado por más de tres décadas.

Múltiples testimonios de colonos reconocen que, en los primeros años, las FARC-EP llegaron a defender a los cultivadores de coca de los abusos que cometían los narcotraficantes. Como en los tiempos del caucho, los explotaban, les pagaban con licor o con vales, y en ocasiones los mataban para que no cobraran. Pocos años después, esos supuestos salvadores habían volteado sus fusiles contra los pobladores.

La disputa en este territorio no tuvo tregua y fue a muerte. Comenzó en Putumayo y Caquetá, en los feudos del cartel de Medellín, que eran administrados por Gonzalo Rodríguez Gacha, y se extendió a lo largo de una década que dejó a su paso un nuevo genocidio: el de la Unión Patriótica. Esa guerra de exterminio se repitió, pero en una escala mayor, al finalizar los años noventa y hasta bien entrado este siglo. La selva se volvió un infierno.

Putumayo fue el primer laboratorio del Plan Colombia mientras Guaviare, Guainía y Caquetá ardían con las protestas de los campesinos cocaleros. Porque eso sí, nadie en esa inmensa y perturbadora geografía olvida la lluvia de glifosato sobre sus cabezas. Ese prodigio de la naturaleza, colonizado a la brava, sin Dios ni ley, abandonado a su suerte, se rociaba cada día desde el cielo con veneno. Llegarían los paramilitares a ensañarse con el Putumayo, cometiendo las más atroces masacres y expediciones de terror a lo largo de una selva inundada de laboratorios y coca. Todos los departamentos de la Amazonía vivieron este horror. Si se habla de extractivismo, el del narcotráfico ha sido el mayor de todos.

Las guerrillas y sus némesis, los narcotraficantes, consolidaron tres corredores: el del río Putumayo, que une a ese departamento con el sur del Amazonas, bordeando la frontera ecuatoriana y peruana; el que va por

los ríos Mirití-Paraná y Apaporis, del bajo Caquetá a Amazonas, para salir a Brasil, y el que conecta a Guainía y Vaupés de nuevo con Brasil. Entrado el nuevo siglo, la guerra de la Amazonía se libró por agua y aire.

La noche de brujas de 1998, las FARC-EP se tomaron a Mitú, capital de Vaupés, con la intención de quedarse allí y defender su posición. Era un salto en su lógica de la guerra que salió mal y marcó el comienzo de una etapa diferente del conflicto bélico: el de la aviación y los bombardeos que estremecieron la selva y que incluso dejaron montañas hechas polvo.

Los impactos que la toma de Mitú tuvo en las gentes de la selva son inenarrables. La destrucción física y espiritual, el miedo, el estigma al que fueron sometidos. Las batallas campales, los campos minados, el confinamiento y el hambre. El hambre porque ya nadie quería ir a las chagras, menos aún con sus hijos e hijas. El hambre que los empujó a irse a los grupos armados. El reclutamiento de menores rompió por dentro a las comunidades, sus relaciones, el saber que se pasa de generación en generación. Un desangre silencioso, invisible, mimetizado en los relatos de la exuberancia y la magia del paisaje.

Ante la comunidad de Mitú y la Comisión de la Verdad los dirigentes de la otrora guerrilla reconocieron que reclutaron a menores incluso en fiestas, cuando, embriagados, no sabían lo que hacían. Ese reclutamiento es una de las mayores heridas de la selva. La ruptura de lazo entre las generaciones. La búsqueda de los cuerpos de quienes nunca volvieron. Los muchachos que perdieron la conexión con el pensamiento ancestral.

En la lógica militar del Estado había que proteger prioritariamente los territorios integrados. Allí donde está la economía, el PIB, la plusvalía. Todos los números que construyen el capitalismo. Empujaron la guerra hacia los márgenes, hacia la selva, hacia la

Tras la colonización llegó el narcotráfico; y tras este, la guerra. Coca y metralla fatalmente entrelazadas. Los mapas de calor que se hicieron en la Comisión de la Verdad muestran cómo los ejércitos fueron invadiendo día a día la Amazonía. Veinte años trágicos, de mediados de los noventa hasta el acuerdo de paz de 2016, guerrilleros, ejército y paramilitares no hicieron más que medrar en la selva. Para los primeros, esta era el espacio de reproducción de su economía y su aparato militar. Para los segundos, una especie de Vietnam: otro país. Para los terceros, el botín en disputa.

frontera. Esa estrategia fue demoledora para los pueblos amazónicos: indígenas y colonos.

¿Cómo no iban a querer estos pueblos de la Amazonía un proceso de paz? A excepción de Caquetá, donde la mayoría repudió el acuerdo durante el plebiscito de 2016, los otros cinco departamentos amazónicos votaron por absoluta mayoría por el fin de la guerra que cargaron sobre sus hombros como una arremetida más del colonialismo.

Esa ventana de oportunidad para que el Estado colombiano se volcara a su territorio, lo abrazara con derechos, se esfumó muy pronto. La nueva vorágine, la de la deforestación, la de la coca y la minería, reprodujo en tiempo récord la presencia de ejércitos irregulares. Han cesado los bombardeos, pero no los reclutamientos. De nuevo el control, la desarmonía. Toca un nuevo comienzo. Volver a oponerse a esa mezcla de plata y metralla, símbolo de un capitalismo salvaje, desafiado, que se carcome al territorio.

Eso es lo que la selva no perdona: la codicia.

Texto basado en el *Informe final de la Comisión de la Verdad* y parte de su archivo audiovisual.







Protocolo de Río: «La paz amazónica»

Ha pasado casi un siglo del Protocolo de Río y su Acta Adicional, dos documentos que se perdieron de la memoria de los colombianos y, quizás, de los peruanos. Es el punto final de una historia de tres países que, a través de la conversación, se la jugaron por detener la única guerra internacional que enfrentó Colombia en el siglo xx.

El Protocolo de Amistad y Cooperación firmado el 24 de mayo de 1934 en Río de Janeiro no solo puso punto final a la disputa limítrofe entre Colombia y Perú. En el Acta Adicional que lo acompaña, se incluyó una fórmula para proteger a los indígenas de la esclavitud y de torturas en las caucherías, aunque explícitamente no se mencione.

El documento representa los esfuerzos de dos naciones por dejar a un lado su pasión guerrerista y solucionar sus diferencias por medio de la diplomacia y el diálogo, enseñanza poco destacada por historiadores. En el relato del único conflicto bélico internacional que enfrentó Colombia en el siglo xx se han exaltado las maniobras militares de su exiguo ejército, la donación de aviones por parte de la aerolínea SCADTA para crear una efímera fuerza aérea y los llamados nacionalistas del líder del Partido Conservador, Laureano Gómez, a la unidad del país y a la guerra «en la frontera contra el enemigo felón».

Colombia y Perú venían arrastrando viejas disputas fronterizas por el territorio conocido como el «Trapezio Amazónico». El extractivismo cauchero trajo, además de la muerte, la tortura y la esclavitud de las comunidades indígenas de la selva, una colonización impulsada por el gobierno colombiano de los territorios amazónicos ubicados más allá del río Caquetá.

En un arranque patriótero, un grupo de peruanos, descontentos con la cesión de Leticia a Colombia, en el Tratado Salomón-Lozano de 1922, decidieron invadirla. Al principio, esta ocupación fue considerada un pequeño incidente. En 1911 sucedió algo parecido en La Pedrera sin mayores consecuencias. Sin embargo, a medida que pasaban los días, la confrontación fue creciendo. Colombia, con sus exiguos recursos, compró unos barcos y formó una modesta fuerza aérea.

En enero de 1933, el enfrentamiento parecía inevitable con la incursión de los barcos colombianos por el río Amazonas. El 13 de febrero Colombia bombardeó

Tarapacá, donde había un asentamiento peruano. A partir de ahí, ambos países rompieron relaciones.

Sin embargo, debido al ascenso a la presidencia del general Óscar Benavides, precipitado por el asesinato del entonces presidente peruano, Luis Miguel Sánchez, el 30 de abril de 1933, ambos países emprendieron un camino diplomático que dio fin a las acciones militares. El 25 de mayo de 1933 una delegación de ambos países firmó, en la sede de la Liga de las Naciones en Ginebra, un pacto de cese al fuego y acordaron comenzar las negociaciones de paz.

El olvido del Protocolo de Río minimiza el camino escogido por Perú y Colombia para acabar la guerra. De esta historia pasan desapercibidas esas rondas de negociaciones llevadas a cabo entre finales de 1933 y los primeros meses de 1934 que dieron vida al Protocolo de Amistad y Cooperación y Acta Adicional entre la República de Colombia y la República del Perú. El acuerdo fue considerado por los observadores, políticos y diplomáticos de la época un documento vanguardista en términos de resolución de conflictos entre países.

Los diálogos en Río de Janeiro fueron seguidos por la prensa colombiana sin perder detalle y, a partir de mayo, ocupaban a diario un espacio en las primeras páginas. Llamó la atención de toda Suramérica. Cuando el país conoció que ese 16 de mayo de 1934 las delegaciones de Perú y Colombia habían perfeccionado el acuerdo, los artículos periodísticos narraban el minuto a minuto de las conversaciones finales; reproducían cables las agencias periodísticas en Perú, Estados Unidos, Brasil, Argentina, Ecuador; hacían análisis de la importancia del arreglo tanto para los países en disputa como para «el mundo civilizado» y hablaban de «estrechadas de mano» y «abrazos entre lágrimas» de diplomáticos peruanos y colombianos.

Hay que sumarle un hecho más al olvido: la «paz amazónica», como la denominaron algunos periodistas y columnistas de *El Tiempo*, no solo se logró por la buena voluntad de las delegaciones de Colombia y Perú, sino por la astucia del canciller brasileño Afranio de Mello Franco. Una vez comenzaron las negociaciones trabajó desde Río de Janeiro en una propuesta para que ambos países llegaran a la paz. Su compromiso absoluto alcanzó tal grado que, pese a su renuncia a la cancillería de Brasil, continuó ofreciendo sus oficios.

¿Qué tan importantes fueron las negociaciones en Río de Janeiro y la firma del Protocolo para la historia latinoamericana? La respuesta tiene dos partes. La primera, las conversaciones entre Perú y Colombia tenían su contracara: la guerra del Chaco que enfrentaban Bolivia y Paraguay. En mayo de 1934 cumplía dos

años con un saldo de, por lo menos, cuarenta mil personas muertas. Que Colombia y Perú hubieran optado por la negociación y el derecho internacional y no por una cruenta guerra fue tomado como «un precioso legado» que deberían haber seguido Bolivia y Paraguay para alcanzar la paz. No la hubo, la guerra del Chaco continuaría todavía un año más, con un saldo de cerca de noventa mil muertes.

Al respecto, el diario *El Comercio* de Perú escribió que el Protocolo significaba «la paz y la concordia internacional, el ejemplo de la solución diplomática de un grave conflicto entre dos partes; la derrota de la guerra como instrumento para solventar las controversias». Y un editorial de *El Tiempo*, publicado el 16 de mayo decía: «Por primera vez en la historia de una guerra las dos naciones se empeñaron celosamente en cuidar su reputación pacifista».

Franklin D. Roosevelt, el presidente de Estados Unidos de entonces, llegó a destacar el diálogo en un cable enviado al Gobierno de Colombia: «Este arreglo constituye un bello ejemplo para todo el mundo civilizado y en él encuentran mis conciudadanos, en común con los de todos los pueblos de las repúblicas americanas, un motivo de orgullo justificado».

Además de apelar al deber moral de «proscribir la guerra y solucionar política o jurídicamente sus diferencias», el Protocolo trae unos aspectos interesantes que constituyen la segunda parte de su importancia. En términos generales, ambos países acordaron respetar el tratado limítrofe firmado en 1922 (una de las razones por las que la guerra comenzó); crear una zona de libre comercio y movilidad en las cuencas de los ríos Putumayo y Amazonas que compartían, y proteger de la explotación laboral a los habitantes de la región. El acuerdo habla del derecho a la dignidad humana, la libertad y el bienestar de los «habitantes selvícolas» y prohíbe «todo trabajo forzado u obligatorio».

Esta protección de las comunidades indígenas estaba basada en la concepción liberal, eurocentrista y paternalista de la época, en la que se reconocía su humanidad, pero se llamaba a civilizarlos. El Acta Adicional instaba a Perú y a Colombia a llevar a cabo todas las acciones pertinentes de manera que en las poblaciones se preparara a los indígenas «para la vida civilizada en sus regiones de origen donde debe realizarse la tarea de atraer y preparar a sus compañeros».

La evolución de estos conceptos y la forma de relacionarnos nos ha llevado a transformaciones sociales que marcan un camino de construcción de paz cercano a lo que fue el espíritu de este Protocolo. Recoger su legado casi un siglo después nos obliga a imaginar conversaciones posibles.



Fronteras selváticas

La evolución del imaginario occidental y el espíritu de dominación de los últimos dos siglos sobre la selva generaron diferentes cambios en la forma de entender sus límites, fronteras y cuidados. ¿Cuáles son las narrativas que han ido transformando su lugar y sentido en nuestro mapa?

Imaginamos la selva como una frontera prístina, naturaleza fértil e inmaculada, un edén sin pasado y sin mancha. Este es el más grande de todos los mitos, un imaginario con enormes implicaciones y consecuencias: la selva como paisaje indómito que debe ser penetrado, fecundado y civilizado; la selva como un territorio de nadie, disponible y vacío; la selva como paraíso al margen del tiempo y ajeno a los procesos humanos. Todas estas ficciones han contribuido a invisibilizar la compleja historia social, económica, política y cultural de las fronteras selváticas y agravar los múltiples conflictos humanos y ambientales que allí ocurren.

Actualmente existe un acuerdo alrededor de que es necesario salvar la selva de la deforestación, de la ampliación de la frontera agropecuaria y de las actividades extractivas a gran escala, sean estas legales o ilegales. En efecto, muchas personas comparten hoy la noción de que las selvas húmedas tropicales deben ser protegidas como santuarios de la biodiversidad —e incluso de la pluralidad cultural—, como pulmones del mundo, o como ecosistemas estratégicos reguladores del cambio climático. Conservar la selva húmeda se ha convertido también en un asunto rentable, o al menos así lo promueven los impulsores del mercado de los bonos de carbono: diferentes comunidades indígenas, campesinas o afrodescendientes ganarán mucho firmando contratos con empresas que compran dicha protección para compensar el uso de combustibles fósiles y subsanar su participación en la emisión de gases de efecto invernadero. Vivimos en una época en la que, por lo menos teórica y discursivamente, se promueve tanto la defensa de las selvas tropicales como la de sus comunidades protectoras, al tiempo que cada vez más se condena internacionalmente su destrucción, particularmente cuando se trata de la deforestación como resultado de quemaduras para la expansión de la frontera agrícola.

Hoy puede parecer sorprendente comprobar que por lo menos hasta la década de 1970 predominara más bien el anhelo de la expansión de la frontera agropecuaria y la industrialización de la selva. Se soñaba con eliminar la selva húmeda tropical y remplazarla por paisajes agrícolas o pecuarios prósperos y modernos, laboriosamente administrados por colonos e inmigrantes industriales, que explotaran la riqueza de sus suelos y subsuelos. La selva —imaginada como un remanente virgen de espesa manigua que ocultaba grandes riquezas a la espera de ser aprovechadas—, era en gran medida considerada como un obstáculo al desarrollo, al igual que los indígenas que la habitaban —representados generalmente como bárbaros o ignorantes—. La «jungla» y sus «salvajes» parecían, por igual, seres anacrónicos destinados a ser civilizados o a desaparecer como consecuencia natural e inevitable de la expansión del progreso y de la modernidad, de la colonización, de la urbanización, de la industrialización.

Alexander von Humboldt, uno de los naturalistas europeos más prestigiosos de principios del siglo XIX, profetizaba que, gracias a la ciencia, el comercio, la agricultura moderna y la abolición de la esclavitud —por entonces aún vigente en Hispanoamérica—, las llanuras selváticas del Orinoco y del Amazonas se convertirían algún día en el mayor granero del mundo. En su *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* (París, 1826), escribió: «El habitante de las riberas del Orinoco y el Atapabo verá con admiración cuántas ciudades populosas y comerciales, cuántos campos labrados por manos libres ocupan estos mismos parajes en que, en la época de mi viaje solo se encontraban bosques impenetrables o terrenos inundados».

Un siglo después, Rafael Uribe Uribe, popular caudillo liberal colombiano y experto conocedor de los asuntos políticos y agrícolas del país, concebía una estrategia militar de defensa y explotación de las fronteras selváticas sustentada en su colonización por agricultores andinos mestizos y por inmigrantes blancos extranjeros. Los militares serían los encargados de realizar investigaciones topográficas y de agrimensura, de mapear las riquezas vegetales y minerales disponibles, de construir las vías de acceso necesarias para explotarlas, y de garantizar la seguridad de los colonos. La estrategia de Uribe Uribe requería, en este sentido, la «reducción» de los indígenas: «300.000 bárbaros que dominan las fronteras selváticas del territorio colombiano, donde no puede penetrar la civilización, por el obstáculo que le ponen esos miles de salvajes, [...] un embarazo para el progreso y un peligro que crecerá en razón directa de la multiplicación de los indios». Para Uribe Uribe, al igual que para los dirigentes nacionales de principios de siglo XX, la pacificación de los indígenas era condición necesaria para la entonces deseada culturización de la selva y la extracción de sus anheladas riquezas mineras y petrolíferas. Muchas comunidades indígenas del Amazonas habían sido

ya destrozadas por el sistema de endeude y esclavización del ciclo extractivo cauchero (1879-1912), y varios grupos resistían agrediendo a colonos, empresarios y misioneros. Sin dudar, Uribe Uribe escribió en *Reducción de salvajes, memoria respetuosamente ofrecida al Excmo. Sr. presidente de la República*, (Bogotá, 1907), que «no tardará el día en que tengamos que derramar su sangre y la nuestra para contenerlos. Los perjuicios y perturbaciones sociales que provendrán de esos conflictos muestran que todo esfuerzo que hoy se haga para asimilar el salvaje a nuestro estado social será productivo e incomparablemente menor que si por no prestar atención al asunto, nos viéramos forzados a exterminarlos sin contar lo inhumano de esta obra y lo perjudicial que es destruir población en un país que la necesita tanto».

Un par de décadas después, Henry Ford, fundador de la compañía Ford Motor Company y gran apóstol de la era industrial, también buscó implementar su propia versión del viejo sueño humboldtiano, imaginando que el fordismo facilitaría la «asimilación» del indígena —y de la frontera selvática— a la sociedad occidental moderna. El magnate no solo aspiraba a incrementar su prestigio y su poder industrializando la producción amazónica de caucho vegetal, un material que utilizaba en la fabricación de neumáticos y autopartes como mangueras, válvulas y tapones, y que los británicos habían empezado a cultivar exitosamente en Malasia Británica, Ceilán y en el África subsahariana, usando semillas amazónicas. Ford, sobre todo, pretendía posicionarse como el gran vencedor de una lucha titánica —que él y muchos otros imaginaban librar— entre una sociedad occidental «civilizadora» y el «salvajismo» de la selva húmeda tropical. Al fundar Fordlandia en 1928 —así llamó a su experimento Amazónico en las selvas brasileñas—, el veterano empresario aspiraba transformar el «infierno verde» en un paraíso agroindustrial tropical en el que los «nativos» adoptasen los valores norteamericanos de producción en masa. De lograrlo, presumía, también «corregiría» los excesos del capitalismo industrial que él mismo había ayudado a impulsar. Por ello, tanto los técnicos norteamericanos que administraban

Al fundar Fordlandia en 1928 —así llamó a su experimento amazónico en las selvas brasileñas—, el veterano empresario aspiraba transformar el «infierno verde» en un paraíso agroindustrial tropical en el que los «nativos» adoptasen los valores norteamericanos de producción en masa. De lograrlo, pensaba, también se «corregirían» los excesos del capitalismo industrial que él mismo había ayudado a impulsar.

Fordlandia, como los obreros asalariados «nativos» que aplicaban los principios agroforestales fordistas, debían todos incorporar las estrictas regulaciones morales y sociales que intentó imponer más allá del ámbito laboral, incluyendo la prohibición del alcohol y la prostitución. Ford —que además era vegetariano— también quiso impulsar la restricción del consumo de carne de res y leche de vaca entre los trabajadores de Fordlandia, restringiendo su alimentación al pan, el arroz integral y la avena. Por supuesto, la arcadia agroindustrial, puritana y vegetariana que intentaba imponer generó toda suerte de problemas, incluyendo diferentes tensiones, conflictos y violencias. Ni la plantación fordista de caucho prosperó como se esperaba, asediada por distintas plagas —en parte debido a que los expertos norteamericanos ignoraron con arrogancia el conocimiento botánico indígena—, ni las condiciones laborales, de vida y salubridad fueron bucólicas, pacíficas o armónicas entre «místeres» y «nativos». Pese

transformación de la selva tropical en extensos monocultivos. El gobierno militar de Brasil lanzó entonces una estrategia de explotación de la selva Amazónica conocida como *ocupar para não entregar* [ocupar la Amazonía para no perderla]. Los militares brasileños abrieron nuevos frentes de colonización dirigida, construyeron enormes carreteras de «penetración» de la selva —como la famosa «transamazónica»—, y desarrollaron grandes infraestructuras hidroeléctricas. La estrategia también incluyó un mapeo exhaustivo de toda la región amazónica mediante tecnologías de radar, láser y satélite. El objetivo era desplazar grandes cantidades de campesinos empobrecidos hacia zonas que prometían prosperidad agropecuaria, industrial y minera en la Amazonía. Aunque difundían esperanzas de progreso, integración nacional y desarrollo económico local y regional, estos frentes de colonización solo generaron ciclos cortos de *boom* económico extractivo, seguidos por largos periodos de crisis local.



a los esfuerzos de saneamiento, las tasas de mortalidad por malaria y fiebre amarilla fueron altísimas entre el personal técnico norteamericano. Y para los «nativos», las condiciones de trabajo, aunque asalariadas, no dejaron de ser extenuantes o represivas: en muchas ocasiones los administradores de Fordlandia llamaron a los militares brasileños para que estos les «pacificaran sus indios». Pese a que nunca logró producir caucho de manera industrial, Ford invirtió buena parte de su fortuna en Fordlandia, hasta que la producción de plásticos sintéticos acabó con el proyecto. Fordlandia pasó rápidamente al olvido como un estruendoso fracaso más en la larga lista de proyectos agroindustriales fallidos en las selvas húmedas tropicales.

Pero fue solo hasta la llegada de las promesas de la Revolución Verde —el uso intensivo de fertilizantes, pesticidas y de la mecanización agrícola— cuando en los años sesenta y setenta se iniciaron los mayores esfuerzos de expansión de la frontera agrícola y de

A las tradicionales problemáticas de deforestación por la apertura de innumerables frentes de expansión agroindustrial o de ganadería extensiva en toda la cuenca amazónica, y a los permanentes conflictos de tierras entre campesinos, terratenientes, colonos e indígenas, se sumó el incremento de la minería ilegal y de los cultivos ilícitos. Por décadas se ha debatido si los enormes costos humanos, sociales, económicos, políticos y ambientales pagados por la expansión de la frontera agropecuaria de las últimas décadas valieron o no la pena, y cuáles fueron sus legados y consecuencias. Para algunos, el balance es apenas agrídulce, para otros más bien de gran desengaño, en medio de complejas contradicciones y de profundos conflictos socioambientales.

Aún no hay consenso en cuanto a las implicaciones y las complejidades del cambio de perspectiva en curso —el paso del ideal de colonización y agroindustrialización al ideal de la defensa de la selva por las

comunidades indígenas o nativas—, pues este cambio no ha estado exento de enormes tensiones, contradicciones y paradojas. La antigua descalificación de los pueblos indígenas como «brutos» y atrasados, junto con la celebración del colono como valiente conquistador de la frontera agrícola, ha experimentado una inversión. Si el indígena ahora es idealizado como el sabio defensor de la selva, el campesino colonizador tiende a ser vilipendiado como el agente ignorante, retrógrado y destructivo. La conexión ancestral de los pueblos indígenas con la selva fue enaltecida como un modelo utópico de coexistencia armónica con la naturaleza, lo que dio lugar a la emergencia de la noción de un nuevo imaginario con el que ahora se le atribuye al «indio» la enorme responsabilidad de preservar la biodiversidad del planeta. Mientras, se estigmatiza al campesino como agente de la insostenibilidad y la degradación ambiental. La inversión de estereotipos no solo simplifica la realidad e ignora la diversidad de

En la actualidad, las economías del colono, del campesino y del indígena terminan siendo gradualmente criminalizadas, especialmente en el contexto colombiano, donde las estrategias de erradicación forzada de cultivos ilícitos han consolidado la percepción de que ellos son los principales responsables o cómplices de la proliferación de la coca y de las actividades de los grupos armados ilegales y, por ende, de la degradación ambiental de la frontera selvática. Mientras tanto, en Brasil, Colombia, Venezuela, Perú, Ecuador y Bolivia se continúa impulsando el desarrollo nacional agroindustrial, extractivo, minero y energético en fronteras selváticas, territorios indígenas y áreas protegidas.



prácticas socioambientales dentro de las comunidades indígenas y campesinas, sino que, adjudicando la responsabilidad de la protección de la selva a los primeros, no solo estigmatiza a los segundos, sino que denigra a los propios indígenas que no cumplan con la mitología occidental contemporánea del «indio ecológico».

Baste un ejemplo famoso: presionado internacionalmente por los elevados índices de deforestación a principios de 2020, el entonces presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, no dudó en culpabilizar a indígenas, colonos, pescadores y caboclos —campesinos mestizos— de la deforestación en la Amazonía: «Todos ellos tienen sus cultivos de subsistencia en la selva y le prenden fuego para preparar la tierra para nuevas cosechas, y ahí empiezan los problemas», acusaba Bolsonaro, negando cualquier responsabilidad suya o de sus políticas de gobierno en el aumento de la deforestación de áreas protegidas.

Fields Cleared of Trees, Fordlandia, Brazil. 1934. Deforestación de árboles nativos para la posterior siembra en monocultivo de caucho por la Companhia Ford Industrial do Brasil, Aveiro, Pará. Foto anónima. Colección The Henry Ford.

p. 66 El poderoso raudal del Jirijirimo es el más emblemático del río Apaporis y una entidad sagrada para los pueblos de esta parte de la Amazonía. Este lugar es considerado la Cama de la Anaconda. Es una parte fundamental de la historia y la existencia de estas comunidades, 2020. Foto de **María Andrea Parra**.

El Paraíso en la selva

Las primeras representaciones occidentales de la Amazonía la ilustraban como el Paraíso: mientras Europa se hundía en los delirios de la inquisición, la selva fue una utopía de salvación. Cuatrocientos años después, sigue siendo una esperanza para el planeta.

A mediados del siglo XVII, entre 1645 y 1650, Antonio de León Pinelo, oidor del rey en Perú, se embarcó en una empresa intelectual y geográfica sin igual en su tiempo al escribir *El Paraíso en el Nuevo Mundo. Comentario apologético, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, Islas de Tierra Firme del Mar Océano*. Aunque este texto aparentemente no se publicó en su época, representa un intento singular por situar el Paraíso en un lugar concreto: la selva amazónica. Cuatrocientos años después, la búsqueda emprendida por León Pinelo podría considerarse un reflejo de las sociedades contemporáneas, donde la búsqueda del Paraíso continúa.

León Pinelo escribió cinco tomos sobre el tema, con varias páginas en las que compiló, junto con sus propias tesis, los planteamientos de al menos 17 autores que sostenían que la ubicación del Paraíso estaba en la tierra. Esto mostraba la erudición que se había desarrollado durante siglos sobre este tema. Como muchos otros hombres de su época, León Pinelo se sustentaba firmemente en las creencias miticorreligiosas y en el imaginario tardomedieval, que tenía mayor peso que sus propias observaciones. Desde esta perspectiva, en sus escritos se articulaba una representación de América poco fiel a las realidades objetivas del nuevo continente, pero coherente como representación simbólica con su imaginario de hombre del siglo XVII.

Su trabajo fue profundamente influenciado por las sagradas escrituras y por las expediciones europeas en busca del jardín del Edén que se realizaron desde la Edad Media, alimentando así la creencia en la existencia física de este lugar primordial. Aunque no se sabe con certeza si León Pinelo emprendió el viaje al interior de la selva amazónica en su búsqueda, se sabe que investigó exhaustivamente toda la producción de la que disponía —desde su escritorio— para respaldar sus escritos sobre dicha existencia. El Amazonas, encontrado por exploradores en 1542, se convirtió en un lugar

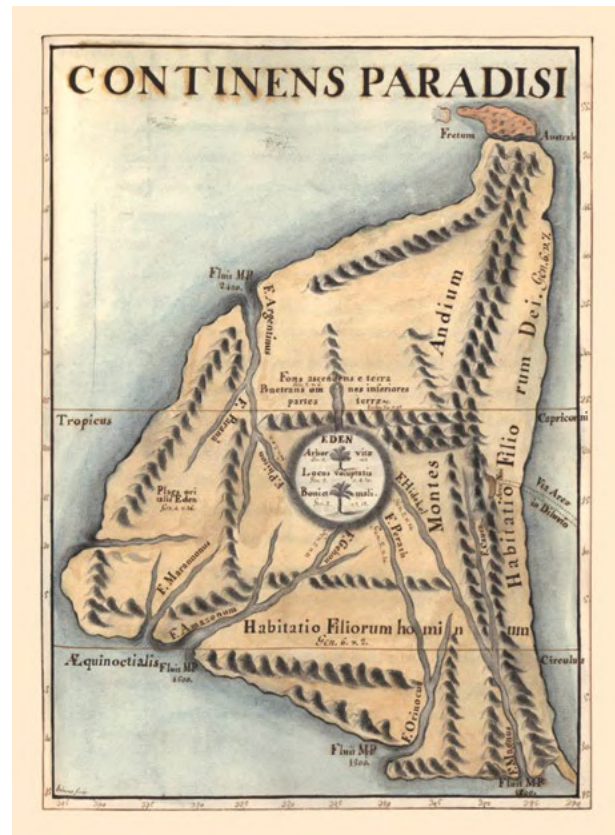
inexplorado e impenetrable que desafiaba a los expedicionarios, los rendía o los tragaba. En torno a él, su imagen de lugar inhóspito y, por ende, secreto, se consolidó como el escenario de las historias más extrañas.

Además de apoyarse en autores reconocidos como santo Tomás, Américo Vespucio o Cristóbal Colón, León Pinelo apuntó con gran énfasis datos que sustentaban su propuesta, como la ubicación exacta del Paraíso en lo que sería la actual región amazónica. En sus análisis y formulaciones denota un afán de rigurosidad tal, que estableció las medidas de la extensión del Paraíso en 160 leguas de diámetro por 460 de circunferencia, y sugirió que los ríos Paraná, Amazonas, Orinoco y Magdalena constituían los cuatro ríos de los cuales se hablaba en el Génesis. Entre todas las argumentaciones, propuestas y análisis que planteó León Pinelo, tal vez la más llamativa fue la realización de un croquis dibujado por él, titulado *Continens paradisi*, en el que se mostraba la ubicación geográfica exacta del Paraíso en la selva.

La llegada a América revivió la idea de aquel Paraíso perdido que se les había negado a los hombres por causa del pecado. La esperanza parecía revivir y los relatos de viajes, cartografías e imágenes de este lugar se enriquecieron con la exuberante naturaleza americana. La selva amazónica se manifestó como un territorio promisorio, una nueva oportunidad para alcanzar, un lugar para volver a empezar. Así, iconográficamente, el tema del Paraíso cobró fuerza con imágenes donde el paisaje adquiriría mayor relevancia y elementos como la selva y sus animales se incorporaban a las representaciones visuales de los siglos XVI y XVII. En las pinturas de la época que se difundieron, el tema habitual de Adán y Eva, los primeros habitantes del Paraíso, fue representado cada vez más pequeño, mientras que los follajes, las guacamayas, los monos y los felinos reclamaban un lugar en la narrativa, dando vida a un Paraíso terrenal lleno de vida y exuberancia americana.

La concepción del Paraíso en la selva amazónica reflejó la búsqueda humana de un destino idílico, influenciada por el cristianismo, que lo consideraba un lugar tanto físico como espiritual y teóricamente accesible. Sin embargo, en el siglo XVIII, con la Ilustración, los avances científicos, las expediciones y la mayor precisión cartográfica, junto con la primera vez que se cuestionaron los textos bíblicos, las ideas del Paraíso como un lugar tangible comenzaron a desvanecerse para convertirse en meras anécdotas de la credulidad humana.

La representación del Paraíso se modificó con el tiempo, pasando de ser un lugar terrenal a un destino celestial del más allá, una esperanza y un ideal que guiaba a las sociedades hacia un futuro mejor sin ubicación geográfica específica, inalcanzable. Desde allí, se consideró que esta historia era simplemente un mito fundacional de algunas religiones y que ese lugar en sí no existía. Se asumió que el Paraíso nunca había estado en la tierra. Era solo un deseo.



León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, ca. 1590-1660. Real Biblioteca de Palacio, Madrid, Patrimonio Nacional, II/3015, fol. 125r.

Llegado el siglo XIX se experimentó un cambio drástico en la percepción de la selva, convirtiéndola en un lugar temido por diferentes razones. La falta de exploración y conocimiento detallado de estas regiones generó un sentido de lo ignoto y lo salvaje, alimentando el miedo a lo inexplorado y lo impredecible que allí podía encontrarse. La selva, concebida como un Paraíso imaginado, se transformó en un lugar siniestro y monstruoso, asociado con dolor y muerte para las comunidades que la habitaban, y como una fuente de recursos explotada por una sociedad de consumo insaciable. Se convirtió en la frontera entre lo civilizado y lo salvaje, abandonando su representación anterior como el Paraíso descrito por León Pinelo para transformarse en su total opuesto: el Infierno. ¿Era este el fin de aquel Paraíso en la tierra?

Si bien la selva no está anclada a un pensamiento religioso y barroco, sí representa un lugar anhelado. En la actualidad, hemos vuelto a creer en la existencia de ese Paraíso terrenal, aunque la ilusión parecía perdida. ¿No es acaso la Amazonía el último bastión de esperanza para una sociedad que consume y desecha a su paso el lugar donde habita? ¿No es la selva nuestra última oportunidad para salvar el planeta? A principios del siglo XXI, este lugar idílico medieval aún persiste, ya no como el habitáculo de Adán y Eva, sino más bien como el lugar que nos desafía y nos brinda una última esperanza.





Jonier Marín

Jonier Marín es una figura singular en el panorama del arte colombiano de las décadas del setenta y ochenta. Por su «exilio voluntario» en Brasil y Europa, se aisló de los canales de legitimación del arte nacional y, por lo tanto, del sistema de premios y exposiciones. Elusivo como pocos, Marín huyó sistemáticamente, no solo en un sentido geográfico, sino también de una identidad fija. Inició su carrera indagando en las posibilidades estéticas de los objetos cotidianos —palas, cepillos de dientes, alambres de púas, radios—, pero pronto derivó hacia una estética próxima al movimiento Fluxus, al dimensionar como artísticos los actos banales y cotidianos: regalar monedas en una calle en Italia, rasgar un billete e intentar vender sus pedazos, dormir en una hamaca en Nueva York, caminar por la selva amazónica. Abrazó el arte conceptual al llegar a Brasil y renegó de él en los años ochenta, cuando comenzó a pintar cuadros en la oscuridad de una galería o lanzando grandes chorros de pintura verde y roja en alusión a la **Amazonía**. Incursionó en el videoarte cuando tuvo acceso en 1974 a la tecnología, e incluso experimentó con las instalaciones, en pleno auge de este tipo de propuestas. Aunque tempranamente incursionó en la *performance* y en el foto-conceptualismo, no abandonó una compulsión irrefrenable por un dibujo de trazos quebrados que comenzó cuando era estudiante de bachillerato en el Colegio Externado Nacional Camilo Torres, a mediados de los sesenta en Bogotá. Como buen brasileño de adopción, Marín podría considerarse un surfista de las tendencias. ¿Oportunista o camaleón? Posiblemente ninguna de las dos, o ambas. Es una de las razones por las que es tan difícil ubicarlo de acuerdo a las taxonomías usadas en la historia del arte nacional. Juan Bermúdez Tobón

Dos tierras de promisión

Entre 1972 y 1974 Jonier Marín vivió en Zúrich, donde trabajó una serie de *plasticollages*: composiciones abstractas hechas en papel aluminio, bolsas plásticas derretidas y pintura en aerosol sobre paneles de madera. Como referencia literaria para la realización de estas obras, Marín se inspiró en *Tierra de promisión* (1921), colección de sonetos de José Eustasio Rivera —un poemario que anticipa la sensibilidad que comenzó a cultivar el escritor y que luego desarrolló en su obra más famosa: *La vorágine*—. Como lo señaló Julio Paredes, *Tierra de promisión* recrea de forma nostálgica la geografía y los territorios afectivos de la infancia y primera juventud de Rivera en el recién fundado departamento del Huila. La colección de sonetos se abre a través de un prólogo que introduce al yo poético: *Soy un grávido río, y a la luz meridiana / ruedo bajo los ámbitos reflejando el paisaje*. Ese río en el que se representa Rivera es el Magdalena y en él despliega una búsqueda artística que, poco a poco, mimetiza

su espíritu con el territorio. Mientras el interés creativo de Rivera unió el yo poético al paisaje, Marín se detuvo en aquello que lo interviene. De allí se revela una tercera naturaleza: una vida mutante que surge después de la intervención humana en el mundo natural. GACETA presenta en este dossier una selección de *plasticollages* que vuelven a ser vistos en su conjunto casi total en Bogotá, luego de su presentación en 1981 en la sala de exposiciones de la Biblioteca Luis Ángel Arango.



Jonier Marín
Serie *Tierra de promisión*, 1972-1974
Cortesía del artista y de Espacio El Dorado, Bogotá
Registro fotográfico de Tangrama

Páginas siguientes en secuencia:
Plasticollages Soneto XXXII *La palmera*, Soneto XXIV *En la estrellada noche*,
Soneto XXVII *Los potros*, 1972-1974
cada uno de 68 x 86,5 cm



GACETA 70



NAVY
LIBRARY
BBEIS
OHIO
DC

Home
72







Las huellas visuales de *La vorágine*

El influjo de *La vorágine* está presente en la cultura colombiana de maneras insospechadas, gracias, en parte, a las adaptaciones que de ella se han hecho para el cine, la televisión y el teatro. Sandro Romero recorre algunas versiones en las que se percibe el influjo de esta novela inmortal.

Cine

Todo parece indicar que la idea de llevar *La vorágine* a la pantalla comenzó con el mismo José Eustasio Rivera. En la novela *La otra selva*, el escritor Boris Salazar construye una ficción basada en el viaje final de Rivera a Nueva York, donde pretendía no solo atender sus problemas de salud, sino conseguir la traducción de su libro al inglés e intentar vender los derechos para su paso a la pantalla de plata. Rivera murió en 1928, un año antes se había estrenado *The Jazz Singer*, considerada la primera película sonora de la historia. Quiere decir que los anhelos de Rivera estaban concentrados en el cine silente. El proyecto nunca se materializó y la película a partir de *La vorágine* tendría que esperar casi veinticinco años.

Se sabe que, en 1935, el actor y director Julián Soler, quien ya había protagonizado la versión para la gran pantalla de la novela *Doña Bárbara* del escritor venezolano Rómulo Gallegos, manifestó su interés por adaptar el libro de Rivera. Pero, como tantas veces sucede en la historia del cine, el proyecto no llegó a feliz puerto. Doce años después, los productores mexicanos reunidos bajo la sigla DYANA (Directores y Autores Nacionales Asociados) echaron a andar el proyecto de realización de *La vorágine*. DYANA estaba conformada por, entre otros, nombres consagrados de la realización en México. Allí estaban Fernando de Fuentes, Miguel Zacarías y Juan Bustillo. Aunque se consideró a Fernando de Fuentes como la primera opción para la dirección del ambicioso proyecto, dado que él había realizado la adaptación de *Doña Bárbara* (película que ayudó a consolidar el mito de María Félix), sería Miguel Zacarías el director escogido, tras haber redactado un guion más que convincente. La aventura comenzaba. Y con ella, su propio misterio.

Es muy probable que la película terminara llamándose *Abismos de amor* por un asunto de derechos internacionales, aunque el afiche original de la película





Cartel de la película *La vorágine: abismos de amor*, 1949.
Director: Miguel Zacarías.

reza *La vorágine: abismos de amor*, para no separarse de sus raíces literarias. La película terminó costando más de lo esperado y puso a tambalear la estabilidad de DYANA. No obstante, los gestores de *La vorágine* estaban apostándole a un éxito inminente, no solo por las calidades de la historia, sino por las figuras del reparto, entre quienes se encontraban Armando Calvo, René Cardona (padre) o la actriz de origen colombiano Alicia Caro (seudónimo de Beatriz Segura Peñuela, cuya historia daría para todo un largometraje). Pero justo por estas ambiciones el presupuesto del proyecto se desbordó. La obsesión de su director por sacar adelante un film de grandes dimensiones chocó con los números reales de sus productores.

Al parecer Zacarías, como Arturo Cova y sus acompañantes, también fue casi devorado por la selva. Filmada en Tuxpan (Veracruz), las condiciones del rodaje de *La vorágine: abismos de amor* fueron muy complejas y casi echan al traste los esfuerzos por sacar el proyecto adelante. El primer corte de edición era larguísimo. Zacarías propuso sacar dos largometrajes de todo el material filmado, pero sus socios se opusieron de plano. El asunto no terminó bien, porque serían Juan Bustillo y Fernando de Fuentes los encargados del

abrupto *final cut* de la película donde quedaron en evidencia serias fallas en la continuidad. No obstante, la película tuvo buenas críticas en México. En Colombia, en cambio, saltaron los familiares tanto de los autores de ciertas canciones incluidas en el film como los herederos de Rivera, quienes exigieron que la película fuese incinerada después de dos años de explotación. En la actualidad, conseguir una copia de *La vorágine* de 1949 no es tarea fácil y se ha convertido en un acertijo y en una curiosidad. Dos definiciones propias de las llamadas películas de culto. La investigación sobre el film de Zacarías aún no termina.

Televisión

La relación entre «la pantalla chica» y la literatura en Colombia ha sido muy estrecha. La televisión colombiana comenzó en 1954, bajo el gobierno de Gustavo Rojas Pinilla y, más allá de sus claras intenciones políticas, también se centró en los anhelos educativos y culturales que sirviesen para consolidar la unidad del país. Esta obstinada intención por brindar el conocimiento a través de un medio masivo había comenzado el 1 de febrero de 1940 con el nacimiento de la Radio Nacional, adscrita al Ministerio de Educación. Primero se les dio paso a los radioteatros y, cuando la televisión fue un hecho, nacieron los dramatizados, hijos de los escenarios y de la palabra escrita. Directores como Bernardo Romero Lozano, Fausto Cabrera, Santiago García o Manuel Drezner, entre otros, realizaron sendas adaptaciones de clásicos de la narrativa. Pero, con el correr de los años, la televisión debió convertirse en una herramienta de promoción comercial para que se mantuviese su existencia. No obstante, la literatura sirvió de base para muchas creaciones sostenidas en las columnas del melodrama.

A mediados de los años setenta, la programadora RTI produjo una telenovela basada en el libro de Rivera. Hay toda suerte de especulaciones con respecto a la realización de dicha serie y se suma al gran problema de los archivos audiovisuales en Colombia que, desde la adaptación de *María* (primer largometraje nacional, realizado en 1922 por Máximo Calvo y Alfredo del Diestro, hoy desaparecido) hasta las producciones televisivas realizadas en los años ochenta, tienden a perderse en bodegas sin destino.

La versión de *La vorágine* de 1975 fue dirigida por Eduardo Gutiérrez, a partir de los libretos escritos por Norberto Díaz Granados. En la inmensa *Historia de la Televisión Colombiana* de Fernando Fabián Sarmiento, donde se compilan recortes de prensa y archivos fotográficos de colecciones privadas, se recogen datos significativos sobre dicha aventura. En la calle diecinueve, en el centro de Bogotá, comenzaron

a construirse los Estudios Gravi, donde se produjeron realizaciones con una mayor tecnología. Todo parece indicar que *La vorágine* fue la primera serie de sesenta capítulos realizada en color (aunque emitida en blanco y negro, porque aún no existían en el mercado los receptores adecuados), presentada por la Cadena Uno de lunes a viernes a las nueve y treinta de la noche. La versión dramatizada de la novela de Rivera se hizo casi en su totalidad en dicho estudio, con bejucos llevados todos los días a Gravi a las cuatro de la mañana. Sin embargo, se grabaron en 16mm algunos exteriores en los Llanos Orientales, en Araracuara y en el Caquetá, en la región del Yari. Los protagonistas fueron el actor de origen argentino Julio César Luna y la actriz santandereana Mariela Hijuelos. Pero la producción fue signada por la tragedia.

Hacia el final de las grabaciones, Hijuelos, de veinticinco años, falleció tras una intervención quirúrgica. La producción debió asumir decisiones de fondo y optaron por remplazar a la joven intérprete por María Cecilia Botero. No hubo ninguna justificación dentro de la historia para el cambio de actriz, salvo una aclaración sincera sobre los tristes acontecimientos sucedidos. RTI vendió la serie como un producto concebido «para la televisión internacional». Tanto la actriz Lucero Galindo como el actor Julio César Luna recibieron grandes reconocimientos por sus destacadas interpretaciones. En conversación personal con Julio César Luna, el actor se explayó con estupendas anécdotas sobre la grabación, la cual se realizó casi toda en estudio, con las excepciones exteriores ya contadas, donde los sistemas de seguridad fallaron y el actor arriesgó su vida al ser arrastrado por las aguas de un río. De *La vorágine* de 1975 solo quedan, para el acceso público, las fotos, los afiches promocionales y los cada vez más contados testimonios de sus protagonistas.

No sucede lo mismo con la versión que la entonces programadora RCN produjo en 1990, bajo la dirección del cineasta Lisandro Duque. A lo largo de la década del ochenta, realizadores que venían del mundo del cine (Jorge Alí Triana, Pepe Sánchez, Carlos Mayolo, el mismo Duque) les brindaron otros aires a los nuevos formatos audiovisuales. De acuerdo con la conversación que sostuve con Lisandro, el director consideró que la razón por la cual Samuel Duque, productor de RCN, se interesó en la adaptación de textos clásicos, fue por la preocupación de los futuros canales privados para que no se les estigmatizara por monopolizar los contenidos del entretenimiento, *ad portas* de la naciente Constitución de 1991.

Durante casi tres meses se grabó entre Melgar, Puerto López y Leticia, para recrear las tres atmósferas que componen las tres partes de la novela. En cada una de las regiones tuvieron serias escaramuzas con culebras que no eran precisamente las del presupuesto. La serie se emitió entre el 15 de abril y el 27 de mayo de 1990.

Escogiendo entre las decenas de anécdotas de Lisandro, el director recuerda que, al partir de Leticia, al terminar las grabaciones, alcanzó a ver una botella de Pepsi flotando en el río. Nunca dejó de sentirse culpable de ese pequeño símbolo de la fatalidad contemporánea.

Por lo demás, García Márquez quería que Lisandro Duque dirigiese su adaptación de *María*, de Jorge Isaacs, para la televisión. Pero el escritor sospechaba que el director de *Visa USA* no tenía el ritmo para trabajar en video. «Haz primero *La vorágine* y aprendes», le dijo. Lisandro, obediente, escribió toda la adaptación y se fue para los llanos y la selva a tener su bautizo de sangre. Un año después, estaba grabando la *María* en el Valle del Cauca. *La vorágine* de Lisandro Duque aún puede verse y se complementa con otras realizaciones de la época que sacaron las cámaras a lugares de alto riesgo, mucho antes que la dupla Cristina Gallego/Ciro Guerra lo hiciese en producciones ejemplares del cine colombiano, como la nominada al Óscar *El abrazo de la serpiente*.

Tres años atrás, antes de *La vorágine* de RCN, RTI había programado la versión especial del libro del periodista Germán Castro Caycedo titulado *Mi alma se la dejo al diablo*, dirigida por el entonces joven realizador Andrés Agudelo. De cierta manera, este largometraje le abrió las puertas creativas a la aventura de la segunda versión televisiva de *La vorágine*.

Teatro

De manera paradójica, ha sido el mundo de la escena, el arte efímero por excelencia, el que conserva, de manera viva, una de las adaptaciones más intensas de *La vorágine*, la cual permanece en la memoria de sus espectadores y continúa superando las más de cuatrocientas representaciones sostenidas en escenarios nacionales e internacionales.

El responsable de dicha versión para las tablas (literalmente «para las tablas», teniendo en cuenta que el montaje estaba hecho con quince tablones de treinta centímetros de ancho y uno noventa y cinco de altura) fue el director del Teatro Tierra, Juan Carlos Moyano. Moyano fue invitado para dirigir el montaje de grado de los estudiantes de último año de la Academia Superior de Artes de Bogotá en 2006. El trabajo tuvo tanto éxito que pronto pasó a formar parte del repertorio de su propio grupo y, durante seis años, se encargaron de rodar por selvas y grandes escenarios, impresionando por la fogsidad ritual de su puesta en imágenes.

El actor Daniel Maldonado estuvo durante todo el proceso de gestación de un montaje que no nació de una adaptación escrita, sino de la búsqueda de composiciones plásticas extraídas de la dimensión poética del libro. Maldonado conserva sus diarios y sus recuerdos intactos. Estrenaron en la maloka del kilómetro 11, a las afueras de Leticia, donde los Uitoto

fueron sus primeros espectadores. Allí se enteraron de cómo la recreación de *La vorágine* no se limitaba a la reconstrucción de una novela, sino a «destapar el canasto» de la memoria de comunidades que aún exigen disculpas oficiales por todos los horrores vividos durante la fiebre del caucho.

En el 2024, a cien años de la publicación del libro de Rivera, Moyano insiste en la resurrección de su *Vorágine*, a todas luces, uno de los más grandes montajes del teatro colombiano del nuevo milenio.

Recuperar *La vorágine* del Teatro Tierra es un esfuerzo necesario. Por lo demás, uno de los grandes problemas, aún no resuelto en Colombia, es el adecuado registro audiovisual de las experiencias de la escena. Existe un video del esfuerzo de Moyano y su ejército de creadores. Pero se trata de una grabación que, si bien es cierto da cuenta del espíritu general de la puesta, no ayuda a hacer la inmersión espiritual que un montaje como el citado ha podido conseguir en vivo.

Ahora bien: ¿para qué adaptar una novela perfecta? Quizás la respuesta está en aventuras creativas como la que logró Moyano con los estudiantes de la ASAB y luego con sus diversas reposiciones para el Teatro Tierra. El desafío es lograr la intensidad del verbo a través de una extensión de lenguajes plurales: dirección de arte, música, vestuario, coreografías, sonorización. Es otro mundo. Casi nunca se consigue una traducción exacta. Pero hay excepciones escénicas que reconfiguran la regla.

Los directores de cine que han filmado la selva (de John Boorman a Werner Herzog) aseguran que se debe inventar una calidad visual «ficticia» para que la

sensación del espectador se conecte con la experiencia viva. Nada más lejano a una aproximación realista que la que buscaba Juan Carlos Moyano con su interpretación del libro de Rivera. Incluso, no hay en su propuesta una reproducción ilustrativa de la novela. Por el contrario, lo conseguido es una traducción poética de los acontecimientos, en un espacio casi vacío, donde los actores son los protagonistas de las emociones y los tabloneros erectos los encargados de conseguir las atmósferas propias de un libro implacable.

En los diarios de trabajo del actor Daniel Maldonado, como en los diarios de Arturo Cova, está el testimonio de una aventura que transformó para siempre el espíritu de sus protagonistas. Hoy por hoy, quienes pasaron por la experiencia escénica de *La vorágine* han sido devorados, no solo por la selva, sino por los tabloneros del montaje y las tablas de los escenarios.

Coda

Como anotan Erna von der Walde y Margarita Serje a cien años de publicado el libro de José Eustasio Rivera: «La novela ha pasado del ámbito de la literatura al de la cultura como un referente que prescinde, casi, del texto mismo y se eleva un poco por encima de él para multiplicarse como referente en diversos ámbitos». Al terminar este escrito leo a Andrés Caicedo: en junio de 1976 había tecleado en sus diarios psiquiátricos: «Antes, mucho antes de que me prendara de mujer alguna, mi corazón ya había sido ganado por la violencia». Luego recordé los ecos de *La vorágine* en la novela *Los pasos perdidos*, de Alejo Carpentier. Uno empieza a hacer asociaciones y es posible que jamás termine.



Arqueología de un instante

A partir de la segunda mitad del siglo XX, antropólogos e investigadores han ido recogiendo testimonios sonoros de la selva y sus habitantes, que pueden ser consultados en el Centro de Documentación Musical de la Biblioteca Nacional.

**¿Qué nos cuentan esas grabaciones?
¿Qué transformaciones se manifiestan al escucharlas hoy?**

Diferentes muestras breves de sonoridades selváticas se pueden encontrar en el catálogo en línea de la Biblioteca Nacional. En su colección física permanecen cintas de carrete abierto que comenzaron a ser grabadas a partir de los sesenta. Conservan, en su entero contexto, un archivo que habla de realidades construidas desde un territorio que se ha ido transformando desde entonces.

En agosto de 1968, por el 39° Congreso Eucarístico Internacional llevado a cabo en Bogotá, la Conferencia Episcopal de Colombia pensó un trabajo discográfico de distribución cerrada titulado *Aspectos de la cultura indígena* (Discos Orbe, sin número de catálogo). Un disco de larga duración con «música, canto y voces desde el escenario natural de las selvas colombianas», según la explicación del cuadernillo interno. Estaban todas las latitudes: desde la Alta y Baja Guajira hasta el Amazonas, pasando por el Cesar, el Urabá, Chocó, el Catatumbo, Arauca, Cauca y el Putumayo.

Fruto de los recorridos del Centro Antropológico Colombiano de Misiones, Ethnia, bajo la dirección de fray Javier Montoya Sánchez, el álbum incluyó relatos tradicionales y tonadas en voces e instrumentos autóctonos guajiros, yucos, catíos, motilonos, cunas, arhuacos, ingas, uitotos y paeces. El texto de presentación resalta el disco como «un valioso aporte de investigación que salva para la posteridad» todas aquellas manifestaciones «antes de que se transculturicen».

Cinco años antes de la aparición de este trabajo, el sacerdote y musicólogo José Ignacio Perdomo escribió lo siguiente en su canónica *Historia de la música en Colombia*: «La música indígena colombiana parece estar desprovista de realismo y de estética; se nota la ausencia de motivos aprovechables, se caracteriza por el estado primitivo y rudimentario que se nota en los principios de la historia de la música».

Monseñor Perdomo es también el autor de los textos del disco, que sugieren una posible «transculturación» de la música registrada en campo por la comisión Ethnia. Más allá de lo problemático de la pretensión de conservar las sonoridades de comunidades ancestrales en una urna que las mantenga libres de contaminación —como si no hubieran pasado más de 500 años por encima de ellas—, no existe garantía de manutención para dicha pureza en ningún momento histórico.

Cinco años después, en 1973, aparece otro disco similar: *The Indians of Colombia* (Lyricord, LLST 7365), resultado de grabaciones de campo del etnomusicólogo sueco Lars Persson por el Amazonas y los llanos colombovenezolanos a finales de la década del sesenta. En medio de ejemplos sonoros de las tradiciones musicales cuna, cuiva, motilona y arhuaca, un corte en particular llama la atención por su aparente trasposición del contexto: *Blind Indian Plays in the Midst of Heavy Traffic in Bogota*. La descripción completa del corte explica de qué se trata: «Indígena ciego toca en medio del pesado tráfico de Bogotá. Con el pie toca un tambor, mientras que con una mano sostiene la flauta y con la otra, unas maracas». ¿Acaso podría haber un contexto de mayor desarraigo y, a la vez, más lógico para esa grabación, en una Colombia que empezaba a testificar los rigores del desplazamiento?

La música registrada en campo habla exactamente del estado del arte del momento preciso en que se oprimía el botón REC de la grabadora Nagra. Un sustrato de tradición oral y de pasado inabarcable se mantiene presente, sí, aunque permeado en todo caso por varias circunstancias.

La década del setenta ofreció una nueva mirada de las músicas de raíz, contraria a la visión de un folclorismo tópico. Prueba de ello es el acierto de Persson y la aparición de proyectos como el Yaki Kandru, en el seno de la Universidad Nacional en Bogotá, colectivo multidisciplinar que revisó las posibilidades sonoras de los instrumentos musicales indígenas a partir de la premisa inevitable de la evolución, en conjunto con una visión política de izquierda.

Al Yaki Kandru perteneció el antropólogo Benjamín Yépez, director del Centro de Documentación Musical de la Biblioteca Nacional entre 1981 y 1993. Su acervo en calidad de colector se encuentra resguardado allí, junto a una treintena de muestras más de la música de comunidades amazónicas, huilenses, del Putumayo, Caquetá y Chocó. La colección da testimonio del empleo de instrumentos tradicionales, canciones dedicadas a las ceremonias, los festejos o las tomas de yagé, cantos para recordar a los ancestros o para conjurar enfermedades; incluso —volviendo a la transculturación— readaptaciones indigenistas del sanjuanito, el vals, el pasillo y otras disciplinas sonoras de indiscutible génesis europea.

El testigo del paso de antropólogos e investigadores por lugares en donde aquellas músicas acaso siguen funcionando en su contexto tradicional muestra una realidad que no necesariamente es la misma hoy. Sin embargo, resulta necesario y vital reconocer esas huellas sonoras que reconstruyen un espacio y una cultura que, en medio de la selva, continúa en permanente transformación.





Invenciones caucheras

Las novelas de cauchería inventaron, con ayuda de la herencia colonial, una figura despreciable y enigmática a la vez, «el indio», «la india». Para ello se sirvieron de las lenguas europeas, de falsas traducciones y hasta de vocablos auténticos. *La vorágine* (1924), de José Eustasio Rivera, en contra de lo que se suele decir, saca de un tajo las voces indígenas. Ellas representan un obstáculo estilístico. Tal exclusión postula la inferioridad cultural de quienes le producen asco. No hay nada que aprender de sus culturas porque el español puede explicar los saberes del bosque.

La decisión de Rivera tiene consecuencias narrativas: la experimentación y el lirismo están autorizados. No necesita ninguna coherencia con respecto a las culturas que menciona. Por boca de Arturo Cova, cuya poética persigue el «idioma desconocido de las cosas», se nos aparece Baudelaire: «¡Oh, selva! ¡Esposa del silencio, madre de la soledad y de la neblina!». Si tradujéramos esa frase al miníka, ¡A, jazíki! Ái yidai ite, daingódino nango iémo úiyie ie!, se comprendería el abismo cultural provocado por el español. La palabra *jazíki* [bosque] jamás tendría la connotación de selva. Mucho menos la de «cárcel verde». Además, ese vientre no se habría casado con el silencio, sino que sería la madre misma del silencio y de la neblina, es decir, de la vida. El bosque nunca representaría una amenaza para la salud mental. Los murui-muina coincidirían, en una posible traducción de la novela de Rivera al miníka, con la idea del «idioma desconocido de las cosas», bajo la condición de que las cosas [*ráníai*] no son objetos, sino personas.

En *Toá* (1933), de César Uribe Piedrahíta, Antonio de Orrantía, más culto que Arturo Cova, declara su deseo de aplicarse al estudio de las lenguas indígenas. Para la época, era uno de los pocos personajes que sabía algo de la lengua miníka. Y la utiliza a veces con acierto, a veces con desparpajo. No dejan de provocar risa sus deslices escriturales y admiración sus

juegos increíbles. Allí donde Rivera pone la palabra «FIN», Uribe Piedrahíta escribe «QUEIDEE». Estoy seguro de que ninguna otra novela colombiana termina con una fórmula retórica tomada del miníka. Claro, lo simpático es que el recurso se junta a una escritura equívoca. El narrador de la novela escuchó *feide* [termina] y él escribió *queidde*. Poco se ha explorado en la literatura colombiana la invención de lenguas fantásticas por corrupción fonética y escritural. No es un éxito menor. Jonathan Swift y Borges se sonreirían. El narrador de *Toá* titula los capítulos con palabras siona y miníka. En todos los casos las acompaña de su traducción, aunque no sea acertada. Pero al traducirlas acomoda el sentido asignado a la dinámica de la trama. Un capítulo se titula «Gadde». El narrador traduce: «Las aguas se secan». Un bello título, sin duda, para una novela de viajes. La traducción falsa funciona más que la traducción acertada: *gáide*, que le gusta a él o a ella. El supuesto rigor filológico nos seduce, nos lleva de la mano a un mundo ancestral desconocido en el que dominar su supuesta lengua provoca encantamiento.

Muchos ejemplos prueban que Uribe Piedrahíta se había tomado en serio el desafío literario de dar voz en lengua ancestral a sus personajes. En esto supera de lejos a Rivera. En *Toá*, cuando habla un inglés, se copian las palabras en inglés. Cuando habla un francés, se copian las palabras en francés. ¿Por qué no podrían tener las lenguas ancestrales la misma dignidad comunicativa y estética? Se trata de un ejercicio político que hoy todavía no tendría muchos partidarios en un país hispanófilo. Un capataz murui-muina, cómplice de los caucheros, grita a sus familiares y amigos: *Nájeri comuinevite! Arequina! Jamite! FuiGRETE!* Una pequeña corrección de escritura sería necesaria: *Afe jira daide komínina bi! Ráire! Jámairuite! Meríritimaki.* La traducción es perfecta y por tanto más despiadada: «Digan a los indios que vengan pronto. ¡Vagabundos! ¡Ladrones!». El punto doloroso se aparece en el hecho



Portada de *Toá*. Editado e impreso por Arturo Zapata, Manizales, 1933.

de que un murui-muina le grite a su gente en su lengua que se deben amoldar a las valoraciones negativas occidentales. Es un acto de degradación en la lengua propia.

El éxito de la cauchería, de las campañas de exterminio, no se debió exclusivamente a las acciones violentas que los blancos y los negros barbadenses contratados ejercieron sobre las comunidades ancestrales. Se debió, como en la guerra librada por Hernán Cortés contra Moctezuma, a las alianzas con la población indígena que perversamente masacraron a su propia familia. No era la guerra pintada en la lógica binaria blanco contra indio. Era la guerra de múltiples pueblos contra sí mismos aupados por el poder de las armas, el dinero, la religión, el alcohol y el comercio. Esa escena de *Toá* no tendría el mismo efecto desgarrador si el personaje lo dijera en español.

Au cœur de l'Amérique vierge (1924), de Julio Quiñones, es única y de una rareza enorme dentro de las letras colombianas. ¿Qué locura llevó a Quiñones a escribir una novela de cauchería en la lengua de Flaubert? ¿Perseguía el mismo propósito de Vicente Huidobro que escribió su *Altazor* en francés? Quiñones inventó la primera obra de la francofonía de tema, estilo y léxico murui-muina. Aquí no se trata de poner los títulos en miníka. No existe otra obra donde los personajes, absolutamente todos, incluido el aparecido Willy, hablan, sienten, piensan, narran, temen, aman y mueren desde una lengua ancestral. Las palabras de la novela son francesas, pero sus vibraciones provienen

de una cultura completamente ajena y lejana en términos lingüísticos, discursivos y poéticos.

En esta obra traducida al español por el mismo autor, los nombres de los personajes son conceptos creados en una de las lenguas murui-muina. Conceptos no inventados o creados por equívocos o por torpezas de traducción. Son elaboraciones poéticas en la lengua propia de los personajes. No son apodos o chistes flojos o insultos notariales. Son construcciones auténticas que tienen historicidad ecosistémica y profundidad semántica. *Quega* [Kega] es el guerrero que limpia con machete, que combate a los enemigos. El abuelo *Gitomagüeño* [Jitómagueño] debe su prestancia al saber femenino del clan Jitómagaro. *Moneycüeño* [Monákieño], la niña enamorada de Willy, es la mujer del amanecer.

Estas tres obras nos ilustran acerca de cómo inventar un personaje y su cultura respectiva. En Rivera, los «indios» son lo opuesto a los «racionales» y las niñas son mercancías que se cambian por sal, telas y cachivaches. En Uribe Piedrahíta, la niña *Toá* es fuego, como lo postula su traducción de una palabra de la lengua siona; por tanto, Antonio la describe con «senos cónicos y erectos». En Quiñones, por el contrario, los nonuyas tienen lenguas antiguas que Willy, *homme sans langage ni patrie* [hombre sin lengua ni patria], va aprendiendo y disfrutando, en medio de cantos y danzas.

Los cantos no podrían quedar por fuera. Sería caer en la trampa del colonialismo. La voz de quienes habitan los bosques no puede ser acallada. Cuidar el equilibrio de las relaciones ecosistémicas durante siglos no ha sido una tarea menor para el planeta. El clan Jitómagaro nos ha recordado una y otra vez, como lo canta Nóinui Jitóma, que *komi nitaiyi, komi nitaiyi, ari komi nitaiyi* [los seres de la vida están tejidos, los seres de la vida están tejidos, aquí arriba somos seres tejidos]. Difícil afirmar que las novelas de cauchería vieron y entendieron la sabiduría de las culturas ancestrales. A más de cien años de esa masacre nos cuesta todavía escuchar sus cantos.

En *Toá*, cuando habla un inglés, se copian las palabras en inglés. Cuando habla un francés, se copian las palabras en francés. ¿Por qué no podrían tener las lenguas ancestrales la misma dignidad comunicativa y estética?



Nofizazima: la reconstrucción del cuerpo del hombre

En la chagra de Nofizazima quedó brujería del tal Monayagone. Se levantó toda clase de plagas de animales: ratón, tintín, grillo, gusano... de todo, y dañaban las matas. Todo se lo comían. Nacían allí mismo esos animales; no venían del monte. Era brujería. Decía Nofizazima:

—¿Qué iremos a comer? Esos animales lo destruyen todo —y dirigiéndose a la mamá le decía—: Quédate con los muchachos que yo con mi mujer me iré a prender fogón en medio de la chagra.

Se quedaron ellos y él se fue con su mujer. Llevaban hamaca para descansar después del trabajo. Se fueron ya bien caída la tarde. Encendieron hogueras por todos los lados y en medio de la chagra. Pero tan pronto se apagaban los fogones, los animales esos empezaban a salir; pero no eran propios animales [verdaderos]: no era propio ratón, ni tintín, ni grillo, ni gusano; eran brujerías para perjudicar. Llegó la brujería y Nofizazima le dijo a su mujer:

—Estoy cansado. Vamos a descansar un rato. Amarre esa hamaca.

—Bueno. Voy a amarrarla —respondió la mujer.

Y la colgó en medio de la chagra. Vino el hombre y se metió con su mujer en ella y se mecían porque se sentía mucho calor. Pero al poquito tiempo el hombre se durmió, y su mujer también. ¡Brujeados, sería! La brujería de Monayagone era la que los mecía en forma de muchacha que cantaba y cantaba nombrando el sueño:

Yuti ... Yuti

Nofizazima ññ, ññ ...

Nofizazima ññ, ññ ...

Esa es Kirütjji. De ahí viene eso de mecer a los niños para dormirlos. Fue el origen de esa costumbre. Los dos, marido y mujer, se quedaron profundamente dormidos. Brujería de ese tal Monayagone, puesta en obra por su sobrina. Se durmieron, pero en el cielo. La hamaca se subió, bien arriba, hasta llegar a las nubes altas. La hamaca quedó amarrada [suspendida] en el vacío.

Entonces vino el viento zizizizizi... frío, de arriba. Ya Nofizazima se despertó con semejante frío y dijo:

—¡Ay, mujer!, despierta y atiza la candela.

Ella se volteó para bajarse de la hamaca, pero al hacerlo se cayó. Se vino desde arriba y se estrelló contra la tierra. Él no se dio cuenta y al ratico volvió a decir:

–¡Mujer! ¡Mujer! ¿A qué horas vas a atizar? ¡Rápido!

Pero también se quedó esperando. No supo que se había caído. Sacaba el pie de la hamaca y tanteaba buscando a la mujer... y nada.

Entonces se agachó a mirar. Le pasó el sueño. Escupió y el escupitajo se perdió sin que le llegara el ruido al golpear el suelo. Miraba asustado en derredor: cielo, cielo azul; abajo, azul; arriba, azul. Escupió otra vez y no vio que llegara al piso. No había piso.

Ahí quedó sin poder bajar. Amaneció y aclaró completamente. Entonces, en la maloka, la mamá de Nofizazima dijo:

–Hijos, vamos a mirar qué ha pasado, por qué sus papás no han regresado.

Ellos dijeron que bueno y se fueron a mirar. Pero nada. Buscaban por todas partes y nada. Las hogueras que habían encendido estaban apagadas y frías y hasta las cenizas estaban húmedas por el rocío. Fueron a mirar por el lado donde tenían puestas las trampas y tampoco los encontraron. Terminaron yendo donde los vecinos a preguntar por ellos. Nada. Les decían:

–No... Ni su nuera ni su hijo han llegado aquí.

Nadie, nadie daba razón. Los hijos regresaron con la Abuela a la maloka. Nadie sabía qué se habían hecho Nofizazima y su mujer. Los de la maloka regaron la noticia entre todos los seres vivientes para que ayudaran en la búsqueda. En eso estaban hasta las abejas, las golondrinas, todos esos animales que andan lejos, pero nadie encontraba a los perdidos. Entonces la Abuela, oyendo cantar a Faido, el pájaro mochilero, también cantó y le dijo:

*¿Acaso tú eres gente?
Tal vez estés llorando la pena por la ausencia de tu amo.
Mi hijo te crio y no aparece.
¡Búscalos!
Tú vives por él,
de no ser así te hubiera matado la gente para comerte
y hacer adornos con tus plumas.
Busca a tu dueño.
Tú, que vagas por el cielo,
¡búscalos!*

Faido oía eso. Entonces arrancó hojas del techo de la maloka, esas que suenan cuando sopla el viento, se las puso en las alas y voló. Es por eso que las alas del mochilero suenan cuando se esponja. Avisa de esa forma. Se fue *zazazazazaaaaa...* y entre tanto cantaba.

Nofizazima estaba secándose al sol, ¡con semejante calor! Flaquito estaba ya, en su hamaca. La boca seca, también los ojos. Solo, allá.

Llegó Faido y se posó en la punta de la hamaca. Gritaba, se sacudía, cantaba. Este pájaro acostumbra cantar a medianoche, sobre todo en las noches de luna llena, cuando es mediodía para los seres de la noche. Desde allá se vino *fufufufufúúúú... po...* y se posó en la rama de guama. Se puso a cantar. La viejita le dice cantando, que es la mejor manera como entienden los pájaros el lenguaje de los hombres:

*Acaso tal vez tú eres gente.
Tal vez vienes a avisar
que ya encontraste a tu amo:
Mi hijo, tan trabajador.*

* Relator: Abuelo José García. Quebradón Takana, Leticia, 1986. Compilador, comentarista y redacción final: Fernando Urbina Rangel.

*Tanta guama,
tanta uva,
tanto caimo de mi hijo desperdiciándose,
se están secando.
De todas esas frutas,
si encuentras a mi hijo,
bien puedes comer.*

Faido, sintiéndose autorizado, se fue a la punta de la rama llena de guamas y parta y chupe, parta y chupe, parta y chupe. Al final, sacó unas pepas y voló zozozozozozozozoooo... Llegó donde estaba Nofizazima. Su boca se estaba secando. Faido vomitaba en ella la guama, dentro de la boca del que se estaba secando. Primero vomitaba agüita, y puso en la lengua la guama [la película blanca que cubre las grandes semillas]. Otros Sabedores, al contar esta historia, dicen que eso blanco en lo que quedó convertido fue en los dientes, y otros más cuentan cómo fue con una hoja fresca de coca que se reconstruyó la lengua, que ya se le había secado al hombre completamente.

Es con esa agüita que nosotros vivimos. Eso quedó como saliva. ¿De dónde sale esa agua? Al coquear la boca queda seca; después, sale esa agua. Nadie la echa. Uno coquea cuando viene el sueño. Igual con el tabaco (ambil). El sueño se manda lejos. Es el sueño el que negrea las pepas del milpesos, las pepas de la uva caimarona, de todas esas frutas que se vuelven negras cuando maduran. Allá se manda el sueño.

Al aprendiz, el que está oyendo al Abuelo Sabedor, le quita el sueño; se despierta y el Abuelo coge ese sueño y lo manda a las frutas para que maduren. Esa guama es nuestra lengua.

Vino otra vez Faido *fafafafafaaaa...* y se posó en el palo de guama. Al verlo, la viejita le dijo cantando:

*¡Ay! Acaso tú eres gente
y vienes a avisar bien.
Encontraste a tu amo
y estás cantando eso.
Las frutas de mi hijo,
esas uvas que sembró con tanto trabajo,
se están desperdiciando.
Con esas frutas se podría mantener mi hijo.*

Entonces Faido se va al palo de uva y chupa y chupa y chupa. Es agua. Sacó dos pepas y con eso se marchó rápido, porque los ojos de Nofizazima se estaban secando. Entonces echa esa agua en un ojo y luego en el otro. Sus ojos estaban ya secos, pero por un huequito entraba el agua en su cuerpo, adentro. Puso esas pepas en sus ojos. Por eso las lágrimas son dulces y es por eso que tienen agua nuestros ojos. Es un agua que no se seca. Con eso que llevaba Faido, Nofizazima se estaba alentando.

Otra vez se vino Faido desde la hamaca que estaba en el cielo y se posó en la mata de guama. Y la mamá de Nofizazima dijo:

*Porque encontraste a mi hijo,
por eso llegas contento.
Mi hijo era muy trabajador,
se sembraba muchas frutas.
Se está desperdiciando el caimo.
De eso puedes darle
para mantener su cuerpo.*

p. 88 El Abuelo José García, de la Nación Feeneminaa (Muinane) relata una crónica en el mameadero de su maloka, en el quebradón Takana, afluente del Amazonas, en las vecindades de Leticia. El mame es la coca ritual: hojas tostadas, piladas, revueltas con cenizas de hojas secas de yarumo y cernidas. Se consume por vía oral y constituye un suave estimulante. La coca se considera un don de las Fuerzas que rigen el cosmos; les fue dado a los seres humanos para cuidar el mundo. El Abuelo José García murió en 1991, luego de una larga vida en que se posicionó como uno de los más reputados Sabedores. Foto de **Fernando Urbina Rangel**.

p. 93 Techo de maloka en Huitora, Caquetá, 2014. Foto de **Jorge Mario Múnera** (imagen original en color).

Faido ve que el caimo estaba bien maduro. Va y chupa y chupa y chupa. Saca agua. Se llenó y luego se lleva dos caimos en el pico *fufufufufúúúú...*

El pecho de Nofizazima estaba seco. Nosotros tenemos caimos en el cuerpo: son los pulmones, el pecho. Ahí hay agua. Son caimos. Con eso se estaba alentando. Faido, entonces, vuelve *cacacacacacacaaaa...* Y la viejita, que lo ve parado en el palo de guama, cantó:

*Mi hijo era muy trabajador
y sembraba tantas, tantas frutas.
El plátano se está desperdiciando.
Dale de comer,
con eso se puede mantener su cuerpo.*

En medio de la finca había un plátano maduro. Faido chupaba y chupaba y chupaba. Cogió dos plátanos y se vino. Se los puso a Nofizazima: son las clavículas. Ya con eso quedó completo. Ya Nofizazima hablaba con Faido y el mochilero decía:

—Yo fui criado por ti. De no haber sido así, me hubiera matado la gente. Te estoy muy agradecido.

Y Nofizazima le decía:

—Por favor, lléveme abajo.

—Pero ¿cómo?

—Pues allí hay algodón de balso. Traiga ese plumón y traiga la flor del uigiki, ese algodón, eso es para sentarse como un cojín.

Y así continúa el relato, desenvolviéndose en numerosas secuencias. Por desgracia, después de ser reconstruido el cuerpo y a pesar de su alianza con Faido, Nofizazima no pudo reintegrarse a la familia. Y esto por una imprudencia de sus hijos, a quienes encanta junto con la Abuela, su madre. Ellos quedan convertidos en pajaritos, y la anciana en ortiga, una de las plantas más utilizadas en la farmacopea indígena amazónica. Por su parte, Nofizazima queda transformado en todos los remedios vegetales. En ellos residen su espíritu y su fuerza.

Comentario a *Nofizazima: la reconstrucción del cuerpo del hombre*, por Fernando Urbina Rangel

La presencia simultánea de diferentes mitos que versan acerca del origen y la conformación del ser humano no debe ser vista como una falta de rigor, tal como se considera en el pensar del Occidente racionalista; para este, la univocidad se constituye en uno de los requisitos de la verdad. En otras orientaciones del pensar —que se antojan más comprometidas con la realidad, de suyo tan polifacética—, las diferentes versiones son consideradas variaciones complementarias que dan cuenta de los diferentes aspectos del asunto en cuestión.

La «definición» dentro de esta forma de conducir el pensamiento se logra mediante inclusiones relacionantes extensivas y no sobre exclusiones. Así, en tal imaginario incluyente la esencia del hombre resultaría vinculada a la del animal y a la de la planta. No hay saltos esenciales. Somos variaciones de la misma Vida; de ahí se deriva que debemos respetarla en todas sus manifestaciones y procurar su mantenimiento global.

Son numerosas las alusiones en los mitos y en las charlas formales e informales de los Uitoto y Muinane a una matriz vegetal de donde procedería la humanidad. Es continua la prédica de los

Abuelos Sabedores al respecto: «Somos frutas; hombres frutas». Se refieren siempre a las plantas cultivadas puesto que las silvestres quedan referidas a los animales.

Desde luego, también hay antropogonías en que la matriz es animal, como en el caso de la Serpiente Ancestral, o de unos seres con cola (monos), a quienes, por obra de un Demiurgo, a cambio de extirparles las colas prensiles (transmutándolos en humanos), se les confieren ciertas compensaciones que serán objeto de permanente envidia por parte de los bestias. Paralelamente, se cuentan mitologías que insisten en una proveniencia mineral y otras que, en definitiva, abogan por la matriz divina, toda vez que los humanos son considerados, también, la sombra y el eco de un dios.

Transcribo apartes de un muy largo relato recogido en julio de 1986 de labios de don José García, Sabedor muinane que vivió sus últimos años cerca de Leticia. En él aborda el tema de la reconstrucción del cuerpo de un hombre; tarea que se logra utilizando los frutos de varias plantas cultivadas.



NOCHE PERMANENTE

I

Todo era blando y lluvioso
y me acuerdo especialmente de sus noches.

Cálidas como el vaho del venado acezante
perseguido en la oscuridad pegajosa
sus estrellas dudosas apenas palpitaban
sofocadas por humedades morenas.

II

Tibia gruta y muy blanda
esta noche continua de mi infancia.

III

Yo escuchaba los ríos, mis amigos,
embriagándonos de tanta lluvia,
hinchándose,
enreciando su voz.

Ah, tanta lluvia cayendo
alimentando mi dulzura
haciendo crecer los bejucos
haciendo crecer el croar de los sapos
el brillo de mi piel.

IV

Había grandes manchones plateados
y charcos de claridad
donde el cielo se acomodaba.

Todos ellos estaban habitados.

v

Los ojillos siempre alertas del guatín olfateando
eran magníficos interlocutores
para esa charla nerviosa
que chisporroteaba en la negrura.

El caimito tenía una leche dulce
y la caña picada se disolvía en nuestras bocas.

La selva bramaba más allá de los ladridos de los perros
y su suspiro interminable
la colocaba para siempre de nuestra parte.

vi

Noche del Chocó, noche morena.

Noche eterna de mis diez años
bajo una lluvia permanente.

vii

Todo era blando y lluvioso
y no lo será nunca más.

Hermano mayor

En medio de mamá y papá amaneció el hermano mayor desde esa noche. Tiritando, apretando todavía los puños se acurrucó sobre sí mismo. Así todas las noches. Y pronto olvidó cuántas veces había dormido entre ellos.

La primera noche sintió que la respiración de papá era más fuerte y fangosa que la de mamá. Pero que mamá bombeaba sangre con mayor dificultad. Ambos roncaban, ambos dormían con la boca medio abierta; ambos daban la espalda al hermano mayor para que durmiera tranquilo, para que al menos lo intentara. Y tranquilo en esa posición no podía estar, porque el hueco que los papás dejaban en el medio era para un niño de once, como su hermano menor. Pero él no, él tenía trece cuando empezó a dormir entre mamá y papá, en ese hueco que era un río muerto: no abrazos, no sueños, no cuentos. Tampoco oraciones.

La habitación pequeña, sin cuadros ni ventanas. Una puerta de roble. Un chifonier con un televisor encima, que apagaban a las ocho.

Esa primera noche no cerró los ojos, tampoco la segunda. Meses pasaron antes de que el hermano mayor pudiera hacerlo. En la oscuridad del cuarto al que solo entraba un poco de luz por la hendidura de la puerta en noches de luna llena, una araña se descolgaba hasta la nariz del hermano mayor. Cada noche bajaba la araña. No sabía a qué hora, pero llegaba a la nariz, daba vueltas por la cara y subía de nuevo al techo. El hermano mayor tardó en darse cuenta de los paseos de la araña, pues, en cuanto apagaban las luces del cuarto y mamá y papá le daban la espalda, su cabeza volvía a la quebrada.

Una y otra vez volvía a la quebrada. Apretaba los puños como si aún tuviese agarrada la mano del hermano menor.

Dos niños y dos novedades tuvieron mamá y papá, que pasaban trabajando día y pedazos de noche para pagar la casa, para pagar la escuela, para pagar los zapatos, el maíz y las cuotas del televisor. Dos niños que para las fotos siempre posaban igual: el brazo derecho del mayor sobre los hombros del menor, como cuidándolo, porque al menor le daba miedo del diablo y por eso muchas noches le pedía que juntaran las camas, sí, que las juntaran, aunque entre ellas no cabía ni una mesita de noche. Dos niños que andaban agarrados de la mano, porque un hermano es la única parte del cuerpo que no viene pegada, como las orejas, como los dedos. Por eso cuando al menor lo mandaron a dibujar el sistema nervioso, dibujó dos cuerpos, uno más grande que el otro. El más grande con el brazo derecho sobre los hombros del

más pequeño. De la mano abrían la nevera buscando chocolates, tortas, buscando dulce de leche, pero no encontraban más que sopa, cebollas, limones y un par de tomates de aliño que comían con azúcar.

Esa primera noche, entre mamá y papá, también lloró con maña. Intentó recordar lo que había pasado porque al día siguiente vendrían a preguntárselo, eso había dicho mamá. Unos señores le pedirían que contara todo. Entonces repasó: por la tarde salieron a montar en bicicleta, los dos en la misma. El mayor manejaba, el menor iba de pie en los tacos de la llanta de atrás, con una sonrisa de arcoíris. Primera vez solos en la carretera. El mayor, pedaleando con el viento; el menor, sintiéndose más alto, más grande, sin pensar en el diablo. No recuerda cuánto tiempo anduvieron, pero sí que ya sudados y con sed, habiendo dejado el pueblo atrás, se bajaron de la bicicleta y se metieron al monte a buscar una quebrada pequeña que se escuchaba desde la carretera y que, según decían, de vez en cuando crecía como río. La bicicleta la cargó el mayor. El menor detrás arrancaba yuyos y perseguía collares de hormigas; hablaba del pantano que le manchó los zapatos, del olor a pájaro que, según él, tenía el monte y del cielo del monte que eran las hojas. El mayor sonreía a medias, pues una sensación de estar lejos de casa y sin permiso le empezó a punzar las palmas de las manos.

Los árboles: manos levantadas y abiertas pedían la palabra; hacían sombra testigos del veneno del viento, de la suciedad del río, del sol implacable. Árboles hermanos de otros a los que, kilómetros más allá, sin importar adónde se mirara, también les negaban la palabra. Conectados todos los árboles del mundo, torcían algunas ramas con esfuerzo para señalar algo que nadie veía y en sus troncos dejaban escrita la historia del monte. El menor daba golpecitos a los troncos y decía: «Mío, mío, este también es mío». Y que al mayor solo le dejaría uno, el más viejo.

Salieron pues de entre las hojas y los recibió el viento, la corriente de la quebrada. Dejaron la bicicleta cerca de la orilla y se bañaron como patos, chapucearon con la ropa puesta, intentaron pescar con las manos. Imposible.

Al otro lado de la quebrada había más monte, «más árboles para mí», dijo el menor, que salió del agua en dirección a ellos. El mayor tras él, sin ánimo de tocar nada, pues cada vez le dolían más las manos. Dejó que el menor jugara un rato entre las hojas, que recogiera piedras pequeñas que, según él, el menor, eran monedas, y luego puso el brazo derecho sobre sus hombros: hora de volver a casa.

Cuando el mayor ajustó diez años durmiendo entre mamá y papá, la araña dejó de caminar sobre él, quizás porque ya era un viejo de veintitrés, quizás porque había cumplido su pena. Pero el mayor seguía sin la parte menor de su cuerpo. Y sin poder recordar.

Desde la tarde que desapareció el menor, mamá lo sentaba en la cocina, junto al fogón. Todos los días. Afuera lluvia, afuera sol, afuera el viento que agitaba los caminos, pero adentro mamá lo sentaba y le preguntaba: «¿Qué fue lo que pasó?».

Y él respondía cada cosa:

«Creo que se metió al tronco de un árbol, quería ser los pies del árbol y traerlo a casa, pero no pudo salir más. Metí las manos por un hueco que vi, cerca de las raíces, pero no alcancé nada. Solo tierra. Golpeé el árbol, le arranqué hojas, pero no salió, mamá. No salió».

Otro día: «No lo sé, mamá, cuando salimos del monte y llegamos a la quebrada vimos a unos hombres asando culebras al otro lado, hombres que parecían niños, niños al mediodía, tostados por el sol. A la orilla las lavaban, las partían por la mitad y no sé que les sacaban, luego al asador: una parrilla sobre dos piedras grandes. Vimos a los hombres

niños llevarse pedazos de culebra a la boca con ambas manos, como si fueran a beberlas. Se fue con esos hombres, mamá».

Un domingo: «Jugamos al que aguantara más bajo el agua. Cuando fue su turno, no volvió a salir».

Una noche: «Estaba buscando la hora en el cielo. Él me preguntó si escuchaba esas voces. ¿Cuáles voces? Le dije que no, que era hora de regresar. Pero desapareció».

La mañana que cumplió quince: «Tengo un nuevo recuerdo, mamá: cuando salimos del monte, la quebrada había crecido. Y el cielo también parecía más grande, más cerca de nosotros. Los pájaros hacían ruidos de hambre. O de miedo. Y los grillos empezaron a cantar, como si de repente hubiera oscurecido, pero no, creo que eran las seis. Y el viento, mamá, el viento parecía enojado. Entonces decidimos pasar la quebrada agarrados de la mano. De la mano, mamá, ¿entiendes? Nos metimos y luego... y luego... no sé, mamá. Lo tenía agarrado de la mano y después ya no».

Y de nuevo: «Los hombres de las culebras, mamá, él quería irse con los hombres de las culebras».

Era como si tuviera el recuerdo sumergido en la quebrada o sepultado entre las hojas. No podía mirar hacia atrás. Había regresado a la quebrada, pero su cabeza llegaba hasta un punto y luego empezaba a rodar una película, siempre diferente, que no le parecía un recuerdo sino una proyección.

Los años pasaron y el hueco de la cama se hizo más hondo, una cuna para quien, a pesar del paso del tiempo, parecía cada vez más niño.

Sin la araña las noches eran eternas y los recuerdos cada vez más brumosos, espesos, de árboles grandes y cielos encapotados. Desde la cama le parecía escuchar la quebrada, las hojas, al menor caminando entre las hojas.

Dejó de dormir entre mamá y papá cuando mamá murió. Con ella se fue de nuevo el menor, pues nadie más preguntó qué pasó. Ni mamá ni el mayor ni mucho menos papá, que había quedado en silencio total, fueron capaces de escuchar a los árboles. El mayor durmió de ahí en adelante con papá, y en medio de ellos un hueco que era un río muerto: no abrazos, no sueños, no cuentos. Tampoco oraciones.



Vaupés

Algunas comunidades, sitios sagrados, mitos y plantas medicinales de esta región de la Amazonía colombiana

1. PAPUNAGUA
Comunidades Sardinas, Garza, Morichal, Remanzo
2. PUERTO LLERAS
Comunidad Kubeo
3. PUERTO TOLIMA / RÍO CUDUYARÍ
4. PIRACEMO
5. CAMUTÍ
6. GARRAFA
7. PITUNA / RÍO CUDUYARI
8. CAÑO CUBIYÚ
Comunidades Sabana-Birabazú
9. YURUPARÍ
10. RÍO CUDUYARI
Comunidad Kubeo
11. SAN PABLO DE MANDÍ
Comunidad Wasai
12. MITÚ
13. VILLA FÁTIMA
14. SANTA LUCÍA
15. RÍO QUERARÍ
Comunidad Tapurucuara
16. MACUCÚ
17. PIRACUARA / PAPURÍ
18. ACARICUARA / RÍO PACA
19. YAPÚ
20. RÍO PIRA PARANÁ



Selva

A través del Movimiento Selva 2030, GACETA recogió diferentes ideas sobre qué es la selva. Participaron periodistas del diario *Marandúa* (Mitú, Vaupés), *Caquetá al Día* (Florencia, Caquetá), *El Canaletere* (Riosucio, Chocó) *El Morichal* (Inírida, Guainía), la emisora *Fantástica* (Leticia, Amazonas), *Marandua Stereo* (San José del Guaviare, Guaviare), la revista *Telegrama* (Mapiripán, Meta), y la Fundación Alisos.

Amancio Valoyes Nagles **Curandero del Chocó**

La selva es un epicentro vital, un refugio de vida con una invaluable riqueza medicinal, donde las plantas ofrecen esperanza de curación y supervivencia. Pero está amenazada y urge protegerla como un tesoro sagrado. La selva es esencial para la existencia humana y el equilibrio ecológico. Es necesario un manejo responsable y culturalmente arraigado para su preservación y es muy importante conservar y cuidar este santuario natural para las generaciones futuras. Debemos reconocer y valorar la selva como un pilar fundamental de nuestra existencia.

Rafael Torrijos Rivera **Gerente del Comité Departamental de Ganaderos de Caquetá**

La selva para nosotros es el origen del agua y el agua es la madre de la carne y la leche que se produce en la ganadería. Por lo tanto, la selva es ese manto protector que nos permite a los ganaderos sostenibles avanzar con una productividad que es cada vez más amigable con el agua, el suelo, el paisaje y, por supuesto, con el árbol, el cual es un elemento fundamental de la cobertura boscosa de la selva. Nos proponemos devolver ochocientas mil hectáreas de nuevo al bosque caqueteño.

Martha Isabel Galeano Abaúnza **Representante de la Asociación de Familias Productoras Capricho Guaviare (ASOFAPROCAGUA)**

La selva es vida, es fundamental en nuestro entorno, es como un órgano del cuerpo, sin él no funciona, es oxígeno, es agua, es vida para el ser humano, para las plantas, los animales, es lo máximo que tenemos que cuidar; económicamente para mi familia y mi comunidad representa un sustento, generando vida sana a través de los frutos y servicios que nos brinda. La selva nos ha permitido, como mujeres, empoderarnos a través del proyecto Las Caprichosas, donde transformamos los frutos como seje, asaí, copoazú, cocona, arazá y borjój; todos los encontramos en nuestro bosque y son tomados para insumo de los productos que vendemos en la panadería.

Josué Peña

Guía turístico para el avistamiento de aves en Guaviare

La selva es la fuente de vida que nos provee de nuestro alimento, nuestro refugio y nuestra medicina; en sus caños y en sus ríos nos refrescamos, navegamos. Con el paso de los años, comprendí el valor de ese ecosistema, el mismo que me dio una segunda oportunidad. Una vez fui minero, sé del daño y la contaminación que hice. Por eso es muy importante que aprendamos a cuidarla y a conservarla.

Jorge Enrique Picón Acuña

Pedagogo, especialista en Estudios Amazónicos (Universidad Nacional de Leticia)

Nuestra Casa Madre. La selva es la máxima expresión del verde y su multiplicidad de tonos. Arroja desde hace muchos siglos a seres humanos, la fauna y la flora en sus tiempos, en una comunión armoniosa para no afectar sus sensibles interacciones o ecosistemas. Después de ser maltratada a fondo por todas las oleadas extractivistas, de paso, afectando las sociedades ancestrales, hoy, casi que tardíamente, se empieza a entender todo el papel que cumple como el mayor regulador climático. ¡Estamos en las manos de la selva!

Nelson Muñoz

Descendiente del pueblo Tatuyo del Vaupés

La selva que vemos ante los ojos del mundo es solo la representación de seres invisibles que tomaron forma. Es una ciudad tanto para la gente cielo, la gente agua, la gente piedra, la gente pez, la gente anaconda y todos los pueblos indígenas congregados en este lugar. Todos venimos de un mundo espiritual para tener representación en este mundo. En pocas palabras, la selva somos gente, personas, seres que tienen vida, y nuestro propósito es producir comida en abundancia, del más diminuto al más grande. Los árboles, más conocidos como la tribu Yukû Mahâ, gente árboles, son muy respetados. Los Sabedores debemos pedir permiso para tumbar la chagra, para la buena cosecha; mediante el rezo, mediante la prevención; nosotros le hacemos curación y así evitamos accidentes, enfermedades. De otra manera los seres invisibles no nos dejarían vivir. Lo que el hombre conoce como el calentamiento

global es conocido antiguamente como Royeturike, la venganza del sol: si atacamos a los seres invisibles o asesinamos a los pueblos indígenas que los representan, como lo hicieron los grandes conquistadores de Europa, el Yukû Mahâ cobra venganza y permite que ingresen las enfermedades del sol.

Keila Juliana Bustos

Habitante de Mapiripán, Meta

La selva es un bosque espeso con millones de hectáreas y muchísimos ríos, caños y humedales. Es una inmensa manzana sobre la que a su alrededor hay países, ciudades y pueblos con gentes que aprendimos a convivir con ella y con sus habitantes naturales: la fauna y nuestros hermanos indígenas viven dentro del monte espeso. Son los indígenas y la fauna la razón de ser de la conservación de lo que queda de frondosidad hasta el momento. La selva es un ser especial que requiere con urgencia la protección de todos y todas. Es una fábrica de agua y una fábrica de oxígeno. Nos provee parte de la lluvia que requerimos los habitantes más próximos para nuestros cultivos, pastizales y animales de granja en general. Sus nubes cargadas de agua y su aire cargado de oxígeno se esparcen por los países del mundo llevando vida a pueblos lejanos, pueblos que ignoran que la selva es tan grande como vulnerable y solo quienes tenemos contacto con ella sabemos del cuidado requerido para dejarles fuentes de vida a nuestras generaciones futuras, nuestro hijos e hijas.

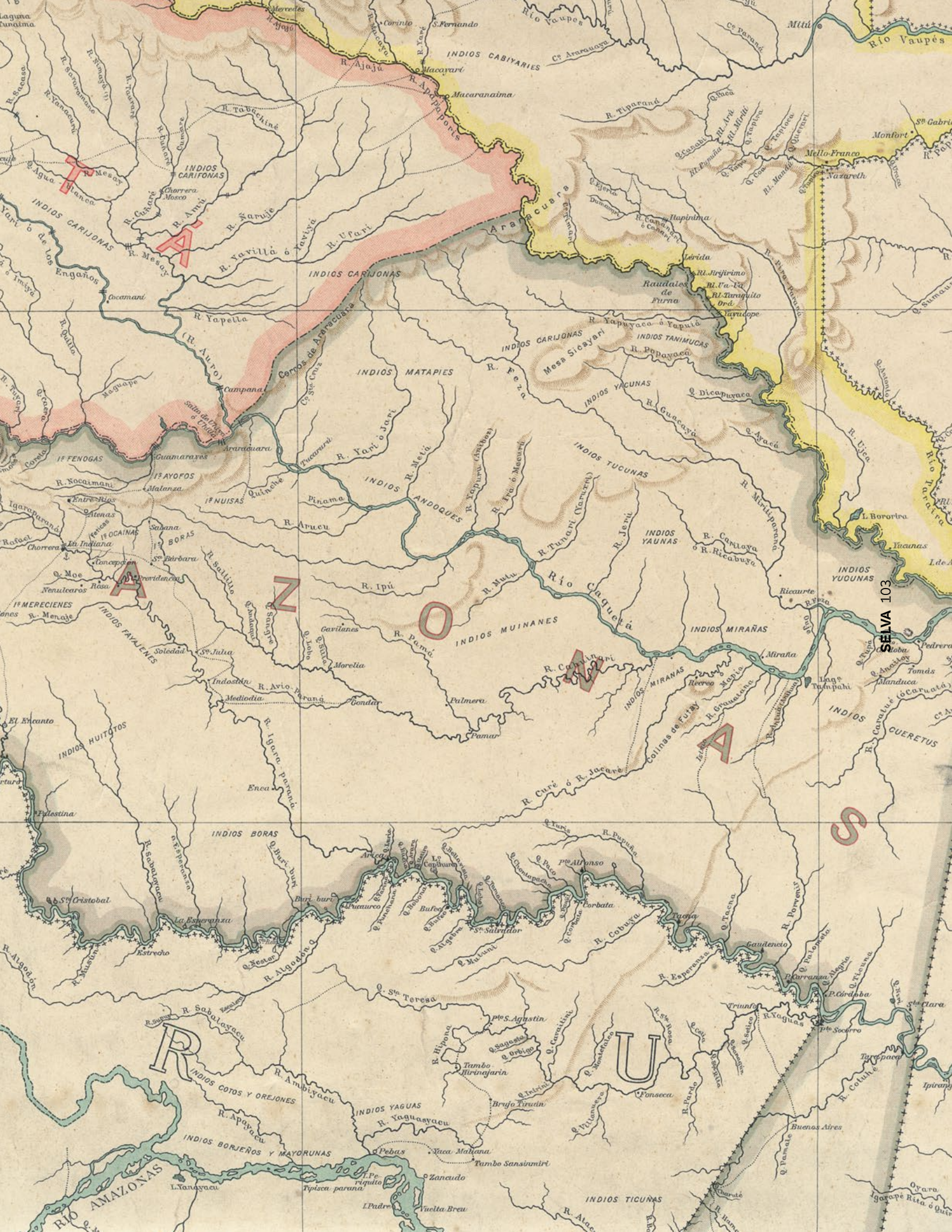
Diana Quigua

Directora de Poblaciones del Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes

La selva es el espíritu, origen y camino que gobierna a la Amazonía. Ni buena, ni mala. Con sus reglas: no tocar, no hacer ruido y pedir permiso. Mantiene el equilibrio entre el mundo físico y el mundo espiritual. Si aceptamos que la selva es parte nuestra y nosotras parte de la selva, hay abundancia, salud, fortaleza espiritual, podemos convivir en armonía entre los dos mundos. La selva alimenta nuestro espíritu, el cuerpo físico y el territorio que habitamos. Si ella está bien, todos, todas y todes estamos bien. En tiempos de crisis climática, el mandato es comprender que todes somos selva y por lo tanto debemos cuidar el espíritu del mundo.

p. 100 *Cartografía del Vaupés*, 2023. Realizada por Nómada Ediciones junto a veinte comunidades de esta región en el marco del proyecto **El Museo Relacional: Compartiendo Saberes sobre Epidemias y Crisis en el alto del río Negro (Brasil y Colombia)**. Incluye dibujos de estudiantes del Programa de Formación Complementaria de la ENOSIMAR de II y IV semestre (área de Etnolingüística, Lengua Materna). Proyecto financiado por la VolkswagenStiftung (2020-2022). Versión adaptada para GACETA del original de 150 x 180 cm.

→ Detalle de Mapa de Colombia. Oficina de Longitudes, Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia. Realizado por el Instituto Geográfico de Kümmerly & Frey, Berna, 1939.



SELVA 103

A

Z

O

A

A

S

R

U

T

RIO AMAZONAS

R. Yaguayacu

INDIOS TICUNAS

Buenos Aires

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS MATAPIES

INDIOS ANDOQUES

INDIOS TUCUNAS

INDIOS YAUNAS

INDIOS MIRAÑAS

INDIOS YUUNAS

INDIOS GUERETUS

INDIOS MUINANES

INDIOS MIRANAS

INDIOS GUERETUS

R. Paruru

R. Cobiayu

R. Esparanza

R. Paruru

R. Paruru

R. Paruru

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CARIBONAS

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

INDIOS CABIYARIES

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

R. Vaupes

Federico Ríos

Ganador del premio ICRC Humanitarian Visa d'or 2023 en Perpignan y Fotoperiodista del año Poy Latam 2023. En 2020 publicó su libro *VERDE* sobre diez años documentando la guerrilla colombiana de las FARC-EP. Su trabajo más reciente se centra en la migración y el cruce de personas por el tapón del Darién.

Fernando Urbina Rangel

Filósofo, poeta, fotógrafo y educador. Por décadas dirigió cátedras, seminarios y trabajos de investigación sobre mitología comparada, oralidad, arte rupestre amazónico y plantas-maestras en la Universidad Nacional de Colombia. Autor de noventa y cinco artículos académicos, nueve libros, veintiséis exposiciones fotográficas individuales, dos series de televisión educativa, y dos series de radio. Sus libros *Las hojas del poder* (1992), y *Dĩjoma. El hombre serpiente águila* (2004), son publicaciones visionarias que tejen la imagen, la poesía y el ensayo.

Jaime Andrés Monsalve

Periodista, jefe musical de la Radio Nacional de Colombia. Su más reciente libro es *El ruido y las nueces. Historias asombrosas de la música en Colombia* (Editorial Malpensante, 2023).

Jon Landaburu

Lingüista y filósofo de La Sorbona, Francia. Investigador de las lenguas indígenas colombianas, profesor de la Universidad de los Andes. Doctor en lingüística de la Universidad de París (1976), fundador y director del programa de Magister en Etnolingüística de la Universidad de los Andes (1984-1996), cofundador y director del Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes/CCELA (1988-2000), director del Centro de Estudios de Lenguas Indígenas de América/CELIA del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (1981-1988 y 2001-2006). Se desempeñó como Coordinador del PPDE - Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística del Ministerio de Cultura. Ha estudiado múltiples lenguas colombianas, especialmente el ika y el andoque.

Jorge Cote

Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, periodista e investigador. Ha sido editor de la revista *Semana* y *Diario Criterio*. Ha sido docente universitario y ha publicado artículos sobre movimientos sociales y la izquierda en Colombia. Fue investigador en la Comisión de la Verdad e hizo parte del grupo que produjo el informe *No Matarás*. En 2023 obtuvo un reconocimiento en los Premios Simón Bolívar.

Jorge Mario Múnera

Su trabajo se ha centrado en la fotografía documental y editorial. Su obra abarca distintos aspectos de la sociedad colombiana y su patrimonio cultural y ambiental.

Juan Arredondo

Periodista visual con enfoque en derechos humanos y conflictos sociales en Latinoamérica y Estados Unidos. Sus fotografías se han publicado en *The New York Times*, *National Geographic* y otros medios.

Juan Bermúdez Tobón

Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana y magister en Historia del Arte de la Universidad de Barcelona. Investigador y docente de la Universidad de Antioquia y de la Universidad Pontificia Bolivariana en las áreas de arte y de literatura. Ganó la Beca de investigación en Patrimonio Cultural de la Secretaría de Cultura de Medellín en 2015. Fue finalista de los reconocimientos a la Crítica y el Ensayo: Arte en Colombia, del Ministerio de Cultura y la Universidad de los Andes.

Juan Cárdenas

Es escritor. Su libro más reciente es *Peregrino transparente*.

Juan Carlos Flórez

Historiador, escritor, activo participante de la vida pública. Promueve una amplia coalición de ciudadanos e instituciones públicas y privadas para celebrar el primer centenario de *La Vorágine*. Ha sido profesor y director del Departamento de Historia en la Universidad de los Andes. Ha ejercido una política contraria a la corrupción. Es autor de *Los que sobran*, 2021.

Lorena Salazar Masso

Es publicista y escritora. Magister en Narrativa por la Escuela de Escritores de Madrid. *Esta herida llena de peces* (2021), su primera novela, ha sido traducida a más de una decena de idiomas. *Maldeniña*, su segunda novela, fue publicada en Colombia y España a finales de 2023.

Lorena Velasco

Su trabajo documental está enfocado en la investigación de las dinámicas sociales con comunidades. Se caracteriza por ser introspectivo, en búsqueda de identidad en temas culturales y familiares. En su trabajo la fotografía se presenta a partir de diferentes reflexiones, sobre territorio, identidad y memoria, desde lo afectivo y lo simbólico. De esta forma suele recurrir al archivo, los objetos, las emociones y el cuerpo para trabajar su percepción crítica sobre los acontecimientos.

María Andrea Parra

Artista Visual de la Pontificia Universidad Javeriana y Máster en Fotografía Documental y Artística de la Escuela TAI de Madrid, actualmente se desempeña como fotógrafa documental y realizadora audiovisual. Su trabajo sobre comunidades rurales ha sido exhibido en Colombia y España.

Marta Ruiz

Periodista y excomisionada de la Verdad en Colombia. Ha cubierto diversas dimensiones de la guerra y la paz en su país, por lo que ha recibido premios como el Rey de España, el Simón Bolívar o el premio de la SIP. Hizo parte del equipo de revista *Semana* hasta 2017. Trabajó en otros medios escritos y en televisión, incluso en dramatizados. Ha pertenecido a diferentes organizaciones defensoras de la libertad de prensa. En la Comisión de la Verdad se enfocó en los procesos de reconocimiento de responsabilidad y la investigación y escritura del *Informe Final*, entre otros. Actualmente trabaja en el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes.

Mauricio Builes

Comunicador y periodista de la Universidad de Antioquia, especializado en Estudios Políticos de la Universidad EAFIT y próximo a graduarse de la Maestría en Literatura de la Universidad Iberoamericana de Puebla. Fue corresponsal de la revista *Semana* en Medellín, editor de los portales Verdad Abierta y Connectas, jefe de comunicaciones del Centro Nacional de Memoria Histórica y profesor universitario en Bogotá y Medellín. Actualmente trabaja en el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes.

Mónica Naranjo

Artista colombiana multidisciplinaria. Se interesa por los territorios, entendiéndolos como cuerpos vivos. Se centra en entornos naturales y geografías específicas a través de su proyecto Nómada Ediciones, en el que publica mapas, libros de artista y fanzines de otros artistas y propios.

Patricia Nieto

Profesora, periodista, guionista y cronista colombiana. Forma parte del grupo Nuevos Cronistas de Indias. Es doctora en comunicación de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina (2013). Se doctoró con la tesis *Relatos autobiográficos del conflicto armado en Colombia. El caso reciente de la ciudad de Medellín* y tiene una maestría en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia (1998). Desde 2006 ha dictado talleres de escritura creativa con víctimas del conflicto armado colombiano. De ahí vienen los temas centrales que influyen su obra de cronista.

Roberto Pineda

Doctor en Sociología y especialista en Antropología Social de la Universidad París 3. Máster en Historia y antropólogo de la Universidad de los Andes. Ha estudiado la historia de la Amazonía y la etnología de los indígenas de las regiones del Caquetá y Putumayo. Ha trabajado en los campos docente, investigativo y aplicado de las ciencias sociales; en programas de evaluación de políticas sociales y en estudios sobre grandes obras de ingeniería. Es profesor asociado del departamento de Antropología de la Universidad Nacional, miembro de número de la Academia Colombiana de Historia y miembro de la Academia de Historia Española.

Samuel Jaramillo

Poeta, narrador y ensayista. *Altavoz rescatado del Titanic* (2017) reúne sus siete libros de poesía publicados entre 1973 y 2014. Ha publicado *Diario de la luz y las Tinieblas* (Norma 2000) *Dime si en la cordillera sopla el viento* (Alfaguara 2015) *El planeta de los susurros* (Rocca 2021 Cuentos) y *Pisadas en la hojarasca* (Ibáñez 2021 Ensayo). Su poema publicado en **GACETA** pertenece al libro *Selva que regresa*, Premio Nacional de Poesía de la U de Antioquia 1988.

Sandro Romero Rey

Escritor, realizador, director de teatro, docente y periodista cultural. Profesor de la Facultad de Artes-Asab. Estudios teatrales en el Instituto de Bellas Artes de Cali. Máster de la Universidad de París VIII. Doctor de la Universidad de Barcelona. Entre sus montajes recientes se destacan *Fascinación mariana* y *Pola ardiente*, ambas de su autoría. Algunos de sus libros publicados: *Memorias de una cinefilia*, *Género y destino: la tragedia griega en Colombia*, *Oraciones a una película virgen* y *¿Qué pasó con Seki Sano?*, entre otros.

Sebastián Díaz Ángel

Politólogo e historiador con Maestría en Geografía. Cofundador y coordinador de Razón Cartográfica, red de historia de las geografías y cartografías de Colombia. Profesor e investigador de la historia de la cartografía, con experiencia como curador y catalogador de mapas antiguos.

Selnich Vivas

Premio Nacional de Poesía (2011) por *Lass uns die Worte finden / Déjanos encontrar las palabras* (2020). Autor de *Abina ñue onóieyeza* (2019), *Nada detenía nuestra danza* (2023) y *Bosque desovando* (2024). Doctor en Germanística y Romanística de la Universidad de Friburgo, Alemania. Profesor de Literaturas indígenas y afrodescendientes en la Universidad de Antioquia.

Sergio Zapata León

Fue redactor en *El Espectador* y colaborador de la revista *Arcadia*, *Nuevas hojas de lectura*. Formó parte del Plan Nacional de Lectura y Bibliotecas y fue asesor de la Biblioteca Nacional de Colombia. Autor de *Aquí se puede leer* y de *Calenturas de un pobre diablo*. Algunos de sus relatos han aparecido en la revista *Matera*. Actualmente trabaja en el Ministerio de las Culturas, las Artes y los Saberes.

Sigrid Castañeda

Historiadora, curadora y jefe de la sección de educación de la Unidad de Artes del Banco de la República.

Wendi Andrea Kuetgaje Muñoz - Fieragiza

Indígena uitoto del clan Fieraiiai.

Descubre la oferta académica del Instituto Caro y Cuervo (ICC), líder en investigación científica y formación desde 1942



El Instituto Caro y Cuervo, institución de educación superior de posgrado, salvaguarda el patrimonio lingüístico de Colombia a través de la formación, la investigación y la apropiación social del conocimiento. A través de su Facultad Seminario Andrés Bello ofrece cinco programas de maestría.

Conoce los programas con inscripciones abiertas en 2024

Maestría en Enseñanza de Español y Lengua Extranjera - virtual

Maestría en Enseñanza de Español y Lengua Extranjera - presencial

Maestría en Literatura y Cultura

Maestría en Estudios Editoriales

Maestría en Escritura Creativa

OFERTA
EDUCATIVA



VIDAS CAMPESINAS



CUIDEMOS LO NUESTRO PAZ E INTERCULTURALIDAD

Conoce más sobre las vidas campesinas en:
vidascampesinas.icanh.gov.co





ARCHIVO
GENERAL
DE LA NACIÓN
COLOMBIA

UN ARCHIVO *QUE DIALOGA* CON LA NACIÓN

FONDO: ENRIQUE PÉREZ ARBELÁEZ

En la Biblioteca Nacional de Colombia habitamos y cuidamos la memoria del país

Sala de lectura y consulta

Hemeroteca

Red Nacional de Bibliotecas Públicas

Plan Nacional de Lectura, Escritura, Oralidad y Bibliotecas

Ferias Itinerantes del Libro

Depósito legal

Charlas y talleres

Exposiciones

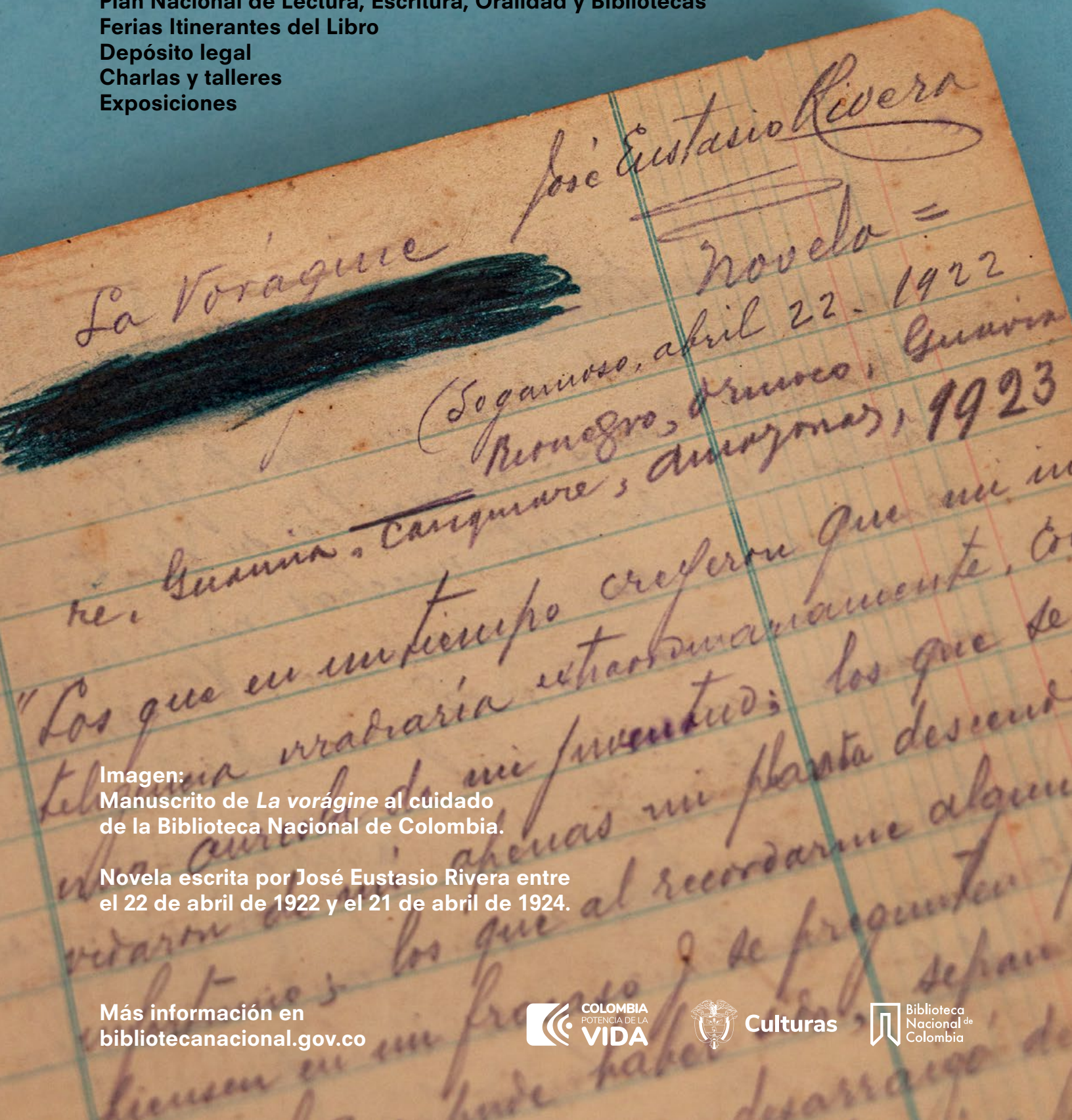


Imagen:
Manuscrito de *La vorágine* al cuidado
de la Biblioteca Nacional de Colombia.

Novela escrita por José Eustasio Rivera entre
el 22 de abril de 1922 y el 21 de abril de 1924.

Más información en
bibliotecanacional.gov.co



Culturas



Biblioteca
Nacional de
Colombia

TRABAR LA LENGUA

**HABLAR DE ARTE EN
COLOMBIA 1954 - 1985**

Durante 2024

Sala Memoria en Movimiento, primer piso Museo Nacional

ORGANIZAN



Culturas



Museo
Nacional
de Colombia



APOYAN



RTVC



Delia vive

Conoce nuestra
programación
en eldelia.gov.co



fotografía: ©Vanderbilt University



Parcelar la selva	Sergio Zapata León	11
La secreta voz de las cosas	Juan Cárdenas	21
Muerte y resurrección del pueblo Andoque	Juan Carlos Flórez - Jon Landaburu - Roberto Pineda	27
Jééji	Patricia Nieto	33
Tras los pasos de mi bisabuela Boracoño: el miedo a llorar su dolor	Wendi Andrea Kuetgaje Muñoz - Fieragiza	36
La enfermedad de la selva	Entrevista a Lina Pinto-García	40
El nuevo abandono de la Casa Arana	Mauricio Builes	44
La selva perdona, occidente no	Marta Ruiz	51
Protocolo de Río: «La paz amazónica»	Jorge Cote	57
Fronteras selváticas	Sebastián Díaz Ángel	60
El Paraíso en la selva	Sigrid Castañeda	64
Dossier	Jonier Marín	68
Las huellas visuales de <i>La vorágine</i>	Sandro Romero Rey	76
Arqueología de un instante	Jaime Andrés Monsalve	82
Inventiones caucheras	Selnich Vivas Hurtado	86
Nofizazima: La reconstrucción del cuerpo del hombre	Abuelo José García	89
Noche permanente	Samuel Jaramillo González	94
Hermano mayor	Lorena Salazar Masso	96

SELVA es una maraña en la que se entrelazan lenguas, saberes y memorias, tanto como ambiciones y violencias. **GACETA** revisa las dinámicas de conquista y arrasamiento que ha enfrentado la selva y la propone como un lugar para imaginar futuros posibles.

Editorial	7
Selva	101
Colaboradores	104