

**LOS SALADOS NATURALES UN REFERENTE PARA LA ACTIVACIÓN DE LA
MEMORIA BIOCULTURAL EN LOS RESGUARDOS INGA DE LA ASOCIACIÓN
TANDACHIRIDU INGANOKUNA
CAQUETÁ-COLOMBIA**



Foto 1. C, Jimenez. (2014). Mayores del resguardo de Brisas

**CAROLINA JÍMENEZ QUIROGA
COD: 2009110034**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE BIOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
JUNIO 2014**

**LOS SALADOS NATURALES UN REFERENTE PARA LA ACTIVACIÓN DE LA
MEMORIA BIOCULTURAL EN LOS RESGUARDOS INGA DE LA ASOCIACIÓN
TANDACHIRIDU INGANOKUNA
CAQUETÁ-COLOMBIA**

CAROLINA JIMÉNEZ QUIROGA

COD: 2009110034

**Trabajo de grado como requisito parcial para
Optar al título de Licenciado en Biología**

Directora:

**LEIDY MARCELA BRAVO OSORIO
Licenciada en Biología**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE CIENCIA Y TECNOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE BIOLOGÍA
BOGOTÁ D.C.
SEPTIEMBRE 2014**

DEDICATORIA

A mis padres Euclides y Myriam por no dejarme desfallecer en los momentos en que he intentado caer, por brindarme el apoyo incondicional y constante en todo los proyectos que me propongo, por ser mi luz y mi guía cuando me siento en un túnel oscuro y profundo, por compartir a mi lado los momentos de felicidad y tristeza, y por regalarme una excelente formación que me permite ser como soy.

A mi hermano Jesús por comprenderme en los momentos en que nadie lo hacía, por darme una voz de aliento y de fuerza, por escuchar todas mis historias y regalarme momentos de alegría, por compartir lágrimas al verme llegar del Amazonas , por su autenticidad y manera de pensar que lo caracterizan y lo distinguen del resto del mundo.

A mis hermanos Gerson y Andrés por rescatar mis mejores cualidades ante los demás, por concebirme como un ejemplo a seguir y por intentar comprender la esencia que me describe.

A la comunidad Inga del Caquetá, por enseñarnos otra forma de ver la vida, por acogernos con un gesto de calidez y de humanidad, por brindarnos guarapo para estrechar unas palabras, por mostrarnos un mundo indescriptible ante los ojos de muchos, por brindarnos la posibilidad de ver la vida con humildad y de la manera como ellos la entienden, por compartir espacios como la selva y el río y dejarnos atrapar por su energía, por sus encantos y misterios.

Aquella persona que por amor ha desnudado y me ha permitido narrar mis más profundos pensamientos, por ser mi complemento y darme más de un motivo para apasionarme por la biología, por ser aquella compañía irremplazable con la que se construye día a día un lazo más fuerte que el amor.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Pedagógica Nacional por ser un espacio que nos permite pensarnos como sujetos políticos, aquel lugar que moviliza el pensamiento, que nos posibilita enfrentarnos a una realidad y a una sociedad que necesita de los educadores para superarse.

Al departamento de biología y en especial aquellos profesores por amar lo que hacen, por ver en sus estudiantes una posibilidad para formar personas con un sentido crítico, por ser ellos los que comparten una pasión por algo y hacen lo imposible para transmitirla y permitir que nosotros también la encontremos; por esa forma en que algunos enseñan creando un espacio tan cálido y ameno, en el que muchos daríamos lo que fuera para que no se acabara. Por esos esos maestros que en vez de abordar un contenido académico en su clase, nos comparten algo de su vida y de su experiencia, nos ponen los pies sobre la tierra y nos brindan herramientas para posicionarnos como sujetos frente a una sociedad que cambia rápidamente.

A la comunidad Inga del Caquetá, y en especial a los Resguardo: Iura Iaku, San Miguel, Brisas, y San Rafael, que me acogieron con aprecio y calidez, dándome la oportunidad de vivir una experiencia única e irrepetible que me permitió reconocer la alteridad y la diferencia, cautivando en mí el interés por activar la memoria biocultural a partir de los agradables y extensos conversatorios con los mayores, sujetos de sabiduría e inteligencia, que entre sus memoria guardan el legado de una cultura.

Agradezco especialmente al Mayor Alvaro Mutumbajoy, del Resguardo de San Miguel, por acompañarme desinteresadamente en los recorridos territoriales, convirtiéndose en espacios donde convergían historias inimaginables e

interesantes y en donde también es posible construir conocimiento. También agradezco a su esposa la señora Libia Díaz, por acogerme en un hogar lleno de humildad, regocijo, alegría y fraternidad, demostrando que se puede ser Inga, sin tener en sus genes la herencia indígena.

A la línea e investigación “Configuración sobre los conocimientos de los vivo y de la vida” por ser ese espacio que acoge propuestas que se salen de lo normal, teniendo en cuenta otras miradas y otras formas de hacer biología, por ver en los estudiantes una oportunidad para educar desde otros referentes como es el de la interculturalidad.

Al docente Rodrigo Torres por ser mi inspiración más fuerte en la biología, por compartirme su pasión y permitirme apoderarme de ella, porque aunque no es formado en el campo de la pedagogía es todo un ilustre en el arte de la didáctica y la enseñanza. Por todas sus historias increíbles que me permiten entender la disciplina que escogí y que permanecerán en mi mente por el resto de mi vida, guardándolas en el pensamiento con total nitidez. Por su amor a lo que más quiere, por su odio a la mediocridad y hacia la indisciplina. Porque al tener tantas cosas en su mente y olvidar constantemente a sus estudiantes, él sabe que existo y eso es muy gratificante.

A la profesora Leidy Marcela Bravo quien nos abrió el camino para que camináramos por otras formas de ser, de sentir y de mirar. Por hacer que en muchas ocasiones nuestras mentes entraran en conflictos cognitivos por cosas que verdaderamente vale la pena pensar y cuestionarse, por compartir otra forma de ser persona, de ser maestro y de ser estudiante. Por darnos la oportunidad de enfrentarnos en situaciones tan extrañas que muchas veces dan miedo pero que con el tiempo las vamos entendiendo, por darnos una voz de aliento y de ánimo cuando nos veíamos perdidas y desorientadas y que con solo una palabra nos guiara hacia donde correspondía. Por ser esa persona que aparte de ser maestra nos sacaba de lo cotidiano, de lo monótono y nos permitía simplemente volar.

A mis compañeras y amigas Ángela y Lorena por ser como son, por compartir momentos de alegría, de miedo, de tristeza y melancolía. Por comenzar y terminar esto, que por ahora se convierte en nuestro sueño máspreciado. Por esos espacios que solo las tres vivimos y quedaran por siempre en nuestras mentes y corazones.

RESUMEN ANALÍTICO EDUCATIVO- RAE

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	Los Salados Naturales un referente para la activación de la memoria biocultural en los Resguardos Inga de la Asociación Tandachiridu- Inganokuna, Caquetá.
Autor(es)	Jiménez Quiroga, Carolina
Director	Bravo Osorio, Leidy Marcela
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2014, 157 p. 190
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	Territorio, Resguardos Inga, Caquetá, renovación, memoria biocultural, salados naturales, enseñanza de la biología

2. Descripción
<p>Esta investigación es desarrollada en los Resguardos Inga del Caquetá, con el fin de activar la memoria biocultural a partir de la conversación sobre salados naturales con los mayores y mayoras.</p> <p>Se realizan procesos de renovación de la memoria del territorio, mediante la apropiación de un enfoque metodológico cualitativo- interpretativo, y se hicieron uso de las siguientes técnicas y estrategias investigativas: observación participante, cuaderno de campo, conversatorios, recorridos territoriales y estrategias propias que plantea el proyecto etnoeducativo del Pueblo Inga.</p> <p>como resultados finales: Se caracterizan los conocimientos asociados a los salados, en términos de las creencias, los conocimientos y las prácticas; sin embargo se encuentra que existen unas dificultades sociales, que impiden la activación de la memoria biocultural de los salados, algunas de estas dificultades son: la violencia, la guerra, las fumigaciones en las chagras, los cultivos ilícitos, la implementación de los monocultivos, los desplazamientos forzados, entre otras. Estos factores están acabando con la vida del indígena y con la de todo un pueblo, contribuyendo al olvido de las prácticas culturales.</p> <p>De tal manera que ponemos en discusión categorías como territorio, memoria biocultural y</p>

enseñanza de la biología, para ampliar el panorama de la enseñanza de las ciencias en Colombia, en donde no es tenido en cuenta las representaciones del territorio en el aprendizaje, por lo que la exclusión responde a una educación no contextualizada.

3. Fuentes

El trabajo se fundamenta conceptualmente a partir de 63 referentes bibliográficos, en los cuales se hace alusión a la memoria biocultural, al territorio, la enseñanza de la biología, los pueblos indígenas y la interculturalidad. Además se utilizan referentes metodológicos relacionados con la investigación cualitativa y sus correspondientes técnicas. A continuación se señalan los más relevantes:

- Centro de investigación, formación e información para el servicio amazonico. (2003). *“LA CHAGRA: un espacio de roles, aprendizajes y autoabastecimiento”*. Puerto Leguizamo: Convenio CIFISAN.
- Centro de Memoria Histórica. (2013). *¡ basta ya! colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá : Centro Nacional de memoria histórica.
- Guber, R. (2001). *la etnografía metodo campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: PAIDOS Estudios de comunicacion.
- Montes, V. G. (2010). *el arte de investigar y sus implicaciones*. Mexico .
- Quiroga, C. J. (2013). *el Indio sin territorio no es Indio*. Bogotá D.C.: Universidad Pedagógica Nacional.
- SINCHI. (2001). *la chagra en la chorrera*. Bogotá D.C: instituto sinchi.
- Toledo, V. M. (2012). La Etnoecología hoy: panorama, avances, desafíos. *Etnoecológica*, 1-16.
- Vasco, G. (2002). *Entre selva y paramo- viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá.: CORCAS Ltda.

4. Contenidos

El trabajo de investigación: los salados naturales un referente para la activación de la memoria biocultural en los resguardos Inga de la asociación Tandachiridu Inganokuna Caquetá- Colombia. Se estructura en ... que se describen brevemente a continuación:

CAPITULO 1: Se describe el contexto en el cual se realiza la investigación, relativo a los resguardos Inga del Departamento del Caquetá.

CAPITULO 2: se describe la problemática de la investigación.

CAPITULO 3: Presenta el propósito que tiene la investigación y cómo se lleva a cabo.

CAPITULO 4: Presenta el ¿por qué? y el ¿para qué? de la investigación

CAPITULO 5: Expone los referentes conceptuales desde los cuales se fundamenta la investigación, describe conceptos como: territorio, memoria biocultural, memoria histórica, enseñanza de lo vivo y de la vida e interculturalidad.

CAPITULO 6: Describe las diferentes investigaciones que anteceden a la investigación y que se encuentran relacionadas con las siguientes temáticas: investigaciones hechas por los Inga, salados naturales, memoria histórica, memoria biocultural, etnoecología y territorio.

CAPITULO 7: Describe el referente metodológico desde donde nos posicionamos, mencionando ¿Qué significa investigar?, el lugar del investigador y del sujeto investigado, además describimos el lugar de las técnicas de investigación utilizadas, como: la observación participante, los conversatorios, los recorridos territoriales, el diario de campo, entre otras.

CAPITULO 8: se menciona las actividades que ejecutamos abordando tiempos, lugares y personas, y las técnicas utilizadas.

CAPITULO 9: se analizan e interpretan los resultados obtenidos en la investigación, por lo tanto se retoman autores y se incluye la palabra de las personas que participaron.

CAPITULO 9.1: los salados como manifestación de la naturaleza: se da a conocer el conocimiento ecológico y tradicional que tienen los mayores sobre los salados naturales, utilizando la metodología propuesta por la etnoecología, se analiza la memoria biocultural de los salados a partir del complejo K-C-P. Además se analiza las transformaciones que han tenido estos lugares y su influencia en el territorio.

CAPITULO 9.2: los animales en la cultura Inga: se da a conocer los conocimientos relacionados con la práctica de la cacería en la comunidad Inga, así mismo se expone las consecuencias que ha traído la transformación de esta práctica y la desaparición de los animales.

CAPITULO 9.3: los niños y la guerra: en este capítulo se recoge las historias que los niños Inga narran sobre la violencia que han tenido que vivir, se analiza los impactos negativos que el conflicto armado ha ocasionado en los niños de Colombia.

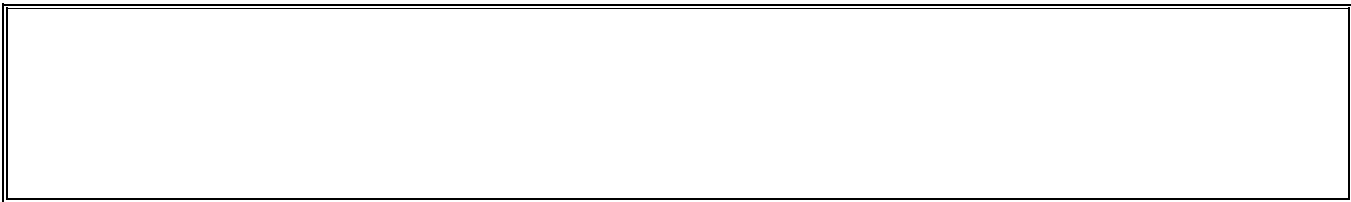
CAPITULO 9.4: En la memoria de los viejos también está presente la guerra: en este capítulo se cuenta la manera en que la guerra afecta los mayores de las comunidades, las implicaciones sociales, económicas y políticas que genera el asesinato de líderes espirituales, además se hace un paralelo,

CAPITULO 9.5: De la coca solo me quedó el cansancio: en este capítulo se describe la forma en que llega la coca a los indígenas, no como un elemento de sanación, sino como un producto que genera ganancias, analizamos el involucramiento de las poblaciones indígenas en los cultivos ilícitos y su incidencia.

CAPITULO 9.6: La chagra como espacio de vida: en este capítulo describimos el significado de la chagra en las comunidades indígenas, además mencionamos las transformaciones de los cultivos, a causa de las fumigaciones, los fertilizantes, la implantación de los monocultivos, que actualmente comprometen la seguridad alimentaria de las comunidades indígenas.

CAPITULO 10: memoria biocultural y territorio: en este capítulo, se describe la forma en que los Inga recuerdan lo que saben, se pone en discusión la localización del conocimiento indígena y se analiza la relación que guarda la memoria biocultural con el territorio.

CAPITULO 11: La enseñanza de la biología y su relación con el territorio y la memoria biocultural: en este capítulo se cuestiona la enseñanza de la biología, como un espacio desterritorializado y sin memoria, en este sentido planteamos la enseñanza de este campo del saber partiendo del respeto por la identidad cultural y por la otredad, concibiéndolo como lugar construido socialmente en donde es posible incluir las categorías de memoria biocultural y territorio.



5. Metodología

La investigación posee un enfoque cualitativo, situado en el paradigma interpretativo. Las técnicas utilizadas fueron fundamentalmente: la observación participante, los recorridos territoriales, los conversatorios y el diario de campo.

6. Conclusiones

La relación entre los grupos y territorios es una de las variables que explica la diversidad social en términos de organización, normatividad, potencialidades económicas, vínculos cosmogónicos, entre otras. Esto nos posibilita pensar la cultura de los resguardos Inga del Caquetá, como algo propio, auténtico y único, que no se va encontrar en otra parte, puesto que las interacciones depende de los actores y el lugar donde se establecen.

La transformación del territorio corresponde en parte a esa apropiación que le ha dado la cultura occidental como ese bien material que genera beneficios económicos, por tal razón los planes y políticas territoriales de los Departamentos ocasionan tantas consecuencias, trayendo consigo el despojo, desarraigo, estrechamiento y desaparición del territorio, al no tener ese consentimiento fundamentado, encaminado a fomentar acciones que favorezcan a las comunidades indígenas.

La tensión provocada por las tensiones territoriales ha generado una gran transformación del territorio de los resguardos del Caquetá, afectando las relaciones entre los seres y existencias que habitan en esta zona, además se ha generado un profundo impacto y cambio en las siguientes prácticas culturales: medicina tradicional, lengua materna, caza y pesca, carnavales, construcción de instrumentos artesanales, construcción de viviendas, entre otras.

Los Inga poseen el conocimiento acerca de su cultura, sin embargo no quieren hablar de ello, verdaderamente quiere hablar de ¿Cómo se ha transformado el territorio?, de las condiciones

sociales que los afectan y que están provocando su desintegración como pueblo y cultura, de la violencia que han tenido que vivir a causa de actores sociales, que los han ninguneado, relegados y negado ante el país. Su voz se activa ante estos aspectos concretos porque si siguen como están hoy en día van a morir, ahora se encuentran muertos en vida, por ser desterrados de sus tierras y tener que acogerse a otra forma de vivir, pero más adelante si sus condiciones no cambian, van a extinguirse completamente.

Para la investigación la memoria de los mayores de los resguardos Inga en el fundamento de la propuesta, a través de los conversatorios se recogen las manifestaciones de una cultura, desafortunadamente nuestros abuelos van a morir y es poco posible que los jóvenes se apropien de la cosmovisión como lo hicieron ellos. El territorio se configura como testimonio de los trasegares de un pueblo y es ahí donde se puede evidenciar los cambios y transformaciones dadas, por lo tanto recorrer el territorio es la forma más apropiada para renovar la memoria biocultural, ya que caminando se recuerda y se activa lo que está latente, así se resignifica el territorio.

En este sentido la memoria biocultural es entendida como todas las manifestaciones de conocimientos portadas por un pueblo, producto de la interacción constante entre el territorio y los sujetos que colectivamente comparten una identidad, esta memoria se convierte en un artefacto humano, construida por procesos tanto biológicos y culturales, que representa la forma de supervivencia de una cultura, que expresa su lenguaje a través de la oralidad, por esa razón su transmisión sucede a las próximas generaciones a través de la palabra.

Elaborado por:	Carolina Jiménez Quiroga
Revisado por:	Leidy Marcela Bravo Osorio

Fecha de elaboración del Resumen:	11	05	2014
--	----	----	------

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	16
1. EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN.....	19
1.1 Migraciones de los Inga al Caquetá.....	26
1.2 El Caquetá en la actualidad	29
2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	32
3. OBJETIVOS	38
4. JUSTIFICACIÓN.....	39
5. REFERENTES CONCEPTUALES.....	44
5.1 Memoria histórica	44
5.2 Memoria biocultural	47
5.3 Territorio	48
5.4 Enseñanza de lo vivo y la vida	51
5.5 Interculturalidad.....	53
6. ANTECEDENTES	55
6.1 Investigaciones hecha por los Inga.....	56
6.2 Investigaciones sobre Memoria histórica	60
6.3 Investigaciones sobre memoria biocultural y etnoecología	66
6.4 Investigaciones sobre los salados naturales	73

6.5	Investigaciones sobre territorio	76
7.	REFERENTE METODOLÓGICO.....	83
7.1	¿Qué implica investigar?	83
7.2	Lugar del sujeto investigado y del investigador	86
7.3	Los aportes de la investigación cualitativa.....	89
7.4.	El lugar de las técnicas de investigación	92
8.	DISEÑO METODOLOGICO.....	3
8.1	Práctica I	3
8.2	Práctica II.....	4
8.3	Trabajo de grado	7
9.	ANALISIS DE RESULTADOS.....	12
9.1	los salados naturales como manifestación de la naturaleza.....	13
9.2	los animales en la cultura Inga	24
9.3	Los niños y la guerra.....	39
9.4	En la memoria de los viejos también está presente la guerra	46
9.5	De la coca solo me quedó el cansancio.....	51
9.6	La chagra como espacio de vida.....	59
10.	Memoria biocultural y territorio	68
11.	La enseñanza de la biología y su relación con el territorio y la memoria biocultural.....	75
12.	CONCLUSIONES	80
13.	BIBLIOGRAFÍA	84

TABLA DE FOTOS

Foto 1. Taita Apolinar

Foto 2. Taita Apolinar

Foto 3. Mayor Agustín Mutumbajoy

Foto 4. Guarapo ofrecido antes de empezar un conversatorio

Foto 5. Conversatorio en la tulpa

Foto 6. Recorrido territorial en el resguardo lura laku

Foto 7. Estudiante que cuenta la historia de la violencia en su resguardo

Foto 8. Pareja de borugas visitando uno de los rascaderos del salado el Loro.

Foto 9. Bandadas de loros (más de una especie) haciendo uso del rascadero de mayor tamaño y referente de la comunidad Inga, salado el Loro.

Foto 10. Corona del Taita Alfredo Mojomboy

Foto 11. Loros del Caquetá

Foto 12. Loros del Caquetá

Foto 13. Marrano del Resguardo de Brisas

Foto 14. Bodoquera

Foto 15. Mayor Gonzalo Buesaquillo

Foto 16. Luna llena

Foto 17. Collar de colmillos del Taita.

Foto 18. Mayor Eusebio Becerra

Foto 19. Uchumanga

Foto 20. Cerrillo visitando el rascadero identificado dentro del salado la Danta

Foto 21. Estudiante que cuenta la historia de la violencia en su resguardo

Foto 22. Niños Inga observando el impacto ecológico producido por los grupos armados

Foto 23. Niños del ciclo 3 han vivido el conflicto armado

Foto 24. Mayora Natividad Mutumbajoy

Foto 25. Mayores de los resguardos Inga, de izquierda a derecha son los mayores

Foto 26. Mayores conversando acerca de la transformación del territorio, mayora Natividad Mutumbajoy y mayor Patricio Jojoa

Foto 27. Taita Patricio Jojoa

Foto 28. Cultivos de coca en el resguardo de San Rafael, Baja Bota Caucana

Foto 29. Mayor Eusebio Becerra

Foto 30. Estudiantes aprendiendo en la chagra en el colegio Inga Yachaikury

Foto 31. estudiantes aprendiendo en la chagra en el colegio Inga Yachaikury

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación es desarrollado en el contexto de los Resguardos Inga del Departamento del Caquetá, el propósito es activar la memoria biocultural a partir de la conversación sobre los salados naturales con mayores y mayoras, teniendo en cuenta que los salados son sitios sagrados y de suma importancia para los Inga, pues aparte de encontrarse los remedios medicinales, también se realizan prácticas como la caza, lo que provee a las comunidades alimento con alto contenido en proteína y materiales para la elaboración de artefactos utilizados en los carnavales y en la ceremonia de Ambiwaska¹

La necesidad de activar la memoria biocultural, surge a partir del contexto de la investigación, en donde es notable la pérdida de las prácticas culturales a causa de las fuerzas de poderes que se han dado por la apropiación del territorio, originando de esta manera tensiones que han provocado una notable transformación de los resguardos, tales cambios han afectado negativamente a los Inga, puesto que han acogido otras prácticas que no son propias contribuyendo al olvido de los conocimientos auténticos de las comunidades, los procesos de desterritorialización originan la pérdida de identidades colectivas, producto de la interacción entre los sujetos y el territorio; los conflictos armados y la violencia siembran miedo y terror en los habitantes, trayendo consigo la pérdida de la autonomía territorial y por ende la desintegración de los pueblos.

La importancia de trabajar con los mayores de los resguardos radica en que ellos son los que poseen los conocimientos y saberes del territorio, y esto corresponde a la esencia de la memoria, asimismo mediante la activación de la memoria biocultural, es posible guardar sus significados mediante distintos lenguajes, dando así la posibilidad de que las generaciones jóvenes accedan de manera

¹ Planta medicina ancestral utilizada por los abuelos nativos para la convivencia (sanación, revelación, solución)

sencilla a la esencia de las prácticas culturales que representan a los Inga en Colombia.

La investigación se acoge a una metodología con un enfoque cualitativo, fundamentada desde una perspectiva interpretativa, teniendo en cuenta la subjetividades de las personas involucradas, lo que nos permite la construcción colectiva del conocimiento, priorizando la palabra de la gente que transita y conoce su territorio, asimismo incluimos en la propuesta investigativa la metodología propia que plantea la comunidad Inga, que fundamenta los caminos de aprendizaje y de conocimiento.

Como referente biológico, se escoge el tema de salados naturales, puesto que son sitios sagrados que actualmente están a punto de desaparecer, debido a problemáticas tanto ambientales como sociales, en ese sentido en de suma importancia indagar sobre los conocimientos que guardan los Inga sobre estos lugares y que se encuentran latentes en el territorio.

Los salados naturales se convierten en un referente fundamental que nos posibilita recorrer el territorio y con ello evocar la memoria de los mayores en cuanto a otros temas que también integran el territorio tales como: caza y pesca, plantas medicinales, cultivos en la chagra, entre otros. De tal manera este tema nos posibilita comprender la problemática de una manera holística, interpretando la realidad del pueblo Inga sin dejar de lado los elementos que configuran la historia y que es necesario ponerlos en discusión.

Se obtuvieron resultados que nos permitieron recoger y guardar los conocimientos y saberes que tienen los Inga del Caquetá en cuanto a los salados y que actualmente se están perdiendo por la lucha del territorio, derivada de los intereses económicos de las personas de afuera, que ante el afán de obtener dinero y poder acaban destruyendo sitios importantes y sagrados para los Inga, que tienen un valor más allá de los monetario y económico, poseen el valor de lo simbólico y de la cosmovisión de toda una cultura, que se pone en riesgo de desaparecer ante la fuerte y prologada transformación del territorio.

Como se va a mencionar en la metodología, hay que concebir a las personas que se investigan como sujetos de conocimiento, participando activamente de la construcción de la propuesta investigativa, por lo tanto es importante tener en cuenta lo que las personas quieren hablar, aparte de lo que se les pregunta, en nuestro caso los mayores efectivamente hablaron sobre los salados naturales, pero al mismo tiempo querían conversar sobre las situaciones que han originado la transformaciones del territorio y que en estos momentos los ponen en riesgo de la extinción como pueblos indígenas de Colombia, ellos quisieron hablar sobre la violencia que han tenido que vivir en su territorio, sobre el efecto negativo de los cultivos ilícitos y la autoridad impuesta para obligarlos a cultivar, además hablan de su pobreza debido a la perdida de sus cultivos y de sus chagras.

Estos son los temas fundamentales que permiten renovar memoria histórica, para evidenciar los factores que han intervenido en el cambio de las prácticas culturales de las comunidades, con estos conversatorios se teje una historia que no ha sido contada oficialmente y que necesita ser publicada para que el país evidencie las atrocidades que se han cometido, y que en este caso documentamos específicamente las del pueblos Inga.

La propuesta de trabajo de grado nos invita a reflexionar sobre la enseñanza de la biología en un país declarado supuestamente pluriétnico y multicultural, pero que en la realidad hace caso omiso a la diferencia y homogeniza las prácticas educativas en las instituciones, se hace necesario como docentes tomar un posicionamiento totalmente diferente, inscrito en el contexto, en la alteridad y en la aceptación de otros conocimientos totalmente válidos, de tal manera que se convierte en un llamado a incluir el territorio en la escuela, pero no ese territorio fragmentado, parcelado y deslegitimado, es necesario partir del territorio propio que construyen nuestros estudiantes.

1. EL CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

El pueblo Inga se localiza principalmente en el Valle de Sibundoy, a 2200 msnm, en el departamento del Putumayo. Son descendientes de los Incas y arribaron a la región como avanzadas militares en el proceso de expansión del imperio.

De acuerdo con algunos investigadores los Inga son descendientes de la gran familia Inca, entraron al territorio colombiano por diferentes razones y rutas. Se cuenta que en 1492 los Incas entraron en el territorio Quijos, entre los ríos Cocoa y Aguarico y las tierras de los Kofanes, entre el Aguarico y el Guamuéz, subieron por la cordillera y se asentaron, algunos en Mocoa y otros en el Valle de Sibundoy, lugar estratégico desde que se planeaban y se desarrollaban incursiones al territorio de Pasto (Inga, 2011).

Desde Putumayo, las comunidades que hoy se conocen como Quillangas o Incas de la Luna, ocuparon la vertiente del río Juanambú y exploraron la Cocha. Otros grupos subieron por las cabeceras del río Caquetá. Pero cada vez había más divisiones en el imperio y se debilitaba la lucha contra los Pastos, quienes resistían con bastante éxito.

Con la llegada de los españoles los Inga quedaron aislados del centro del Imperio Inca y se ubicaron en diferentes asentamientos: Aponte, Yungillo, Valle de Sibundoy, Mocoa y Condagua. En posteriores migraciones fueron ocupando Puerto Limón y de allí se desplazaron hacia Waia laku, Villagrazón, Puerto Guzmán, Caquetá y Baja Bota Caucana (Inga, 2011).

Las migraciones son causadas principalmente por la presión colonizadora sobre la tierra, las bonanzas, la indiferencia de las autoridades estatales, la presencia de religiosos capuchinos y dominicos, quienes satanizaron las costumbres y pensamiento de este pueblo. Las crónicas sobre la misión capuchina en el Valle de Sibundoy lo documentan y describe detalladamente Víctor Daniel Bonilla en su libro "Siervos de Dios y amos de indios": El Estado y la misión capuchina en el Putumayo". Víctor Daniel Bonilla es licenciado en filosofía y letras de la

Universidad Nacional, ex alumno de derecho de la universidad el Externado de Colombia y de Sociología y desarrollo en la Universidad de París. Su profesión de investigador socio- económico lo llevó a conocer la zona rural de todo el país. Viajó al sur de Colombia y recorre Caquetá, Putumayo y el Amazonas. Allí estableció contacto y comunicación personal con los indígenas de estas regiones, al punto de escandalizarse por la situación en que vivían: prácticamente del modo más inhumano y degradante. Por lo tanto este personaje se dedicó a reconstruir al historio dela misión capuchina, dándonos a conocer la forma en que fueron negadas sus costumbres y enajenados sus territorios (Bonilla, 1969)..

A continuación describiremos las prácticas realizadas por los capuchinos en pro de la evangelización y en contra de las tradiciones del pueblo Inga:

La población indígena Inga estuvo sometida durante varios años a: abusos de poder, intervenciones políticas, violaciones o aplicaciones acomodaticias de las leyes nacionales e incautamiento de sus propiedades. Actos basados en el deseo de los colonos codiciosos por atesorar tierras y/o en la necesidad de dotar a la misión capuchina de bienes terrenales, acompañados por incesantes atropellos a los derechos humanos de este pueblo (Bonilla, 1969).

En primer lugar se cristianizaron a los indígenas de forma habitual: adoctrinamiento masivo por medio de otro indio que medio hablara español, posteriormente lo bautizaban.

Al iniciarse el siglo XVII se habían impuesto en el altiplano nariñense explotaciones económicas bajo el sistema de *encomiendas*, esta correspondía a una ley que se debía hacer cumplir en el territorio de Nueva Granada, puesto que estaban al mando de la corona española.

“Es importante tener en cuenta que la encomienda de entonces era la institución mediante el cual el rey encomendaba cierto número de aborígenes a sus más distinguidos servidores americanos; quedando obligados los nativos a pagar el tributo indígena a cambio del adoctrinamiento cristiano. También se establecieron

los resguardos como zonas comunales de propiedad de las tribus aborígenes a fin de que los pobres indígenas pudieran trabajar sus propias tierras y mantener un nivel alimenticio que les impidiera seguir muriendo de flacos. Se ejecutaba una ley denominada quintos o conciertos, en donde se designaba la quinta parte de los individuos de cada parcialidad obligados a alquilar su fuerza de trabajo a los colonos ibéricos. Esta era una medida protectora, que sirvió en la práctica para mantener la servidumbre indígena; este sistema era insostenible para los indígenas, puesto que los conciertos agricultores tenían un salario de 12 pesos, de los cuales debían pagar 6 al tributo y 1 al cura, siéndoles vertido lo restante en semillas podridas, además le cobraban el valor de las ovejas muertas accidental o naturalmente” (Bonilla, 1969).

Finalizando el periodo de las encomiendas y comenzando el periodo de Nueva Granada se incrementó notoriamente la actividad volcánica en el macizo andino, acompañado de movimientos sísmicos de gran intensidad. En 1834 se destruyó la ciudad de Pasto y levantó los contrafuertes montañosos de Patascoy y Portachuelo, aumentando la inundación en el Valle de Sibundoy. Las consecuencias de tales desordenes geológicos fueron graves: tanto por acentuarse la inundación del Valle, como la migración de los Ingas de la Encillada hacia San Andrés. Muchos comerciantes se dirigían de Amazonas- Colombia hacia Manaus y Belén, estos viajeros empleaban como cargueros a Ingas y Sibundoyes, tradicionalmente reputados por su fortaleza física y sus conocimientos geográficos. Este contacto biológico con las tribus visitadas, trajo consigo enfermedades desconocidas, que causaron repetidas mortandades.

Un cronista llamado Felipe Pérez narra lo siguiente sobre el estado en que se encontraban los Inga:

“estos indios a quienes llaman Inga en vez de Incas, porque hablan aun la lengua peruana antigua, se diferencian de los del Caquetá abajo en que han aprendido a ir a la iglesia al toque de la campana, y saben arrodillarse durante la misa. También saludan al viajero arrodillándose y pronunciando

malamente y con las manos juntas las palabras “Santísimo sacramento del altar”, como el resto de aborígenes de toda la Unión. Costumbre humillante y que revela cuanta era la piadosa soberanía de los conquistadores” (Bonilla, 1969).

Otro cronista describe lo siguiente sobre el estado espiritual de las tribus: *“los indios son todos cristianos y de costumbres apacibles. Hablan todavía el castellano, por los menos ordinariamente, si bien se dan a entender en ese idioma” (Bonilla, 1969).* Con esta afirmación se da a entender hasta qué punto el sincretismo cultural operado en sibundoyes e Ingas era una adquisición definitiva. Por lo tanto la evangelización y apropiación de las creencias religiosas de occidente ya era todo un hecho. En este momento lo importante para los misioneros era ocuparse de las relaciones entre los indígenas y blancos asentados en Sibundoy.

“Los blancos que ingresaron al Valle de Sibundoy empezaron a traer animales como vacas y cerdos que dañaban las chagras de estos indios, por esta causa muchos de ellos decidieron irse a los alrededores de Sibundoy, además porque los trataban como esclavos y algunas veces como bestias, les robaban lo poco que tenían, los obligaban a trabajar las tierras sin recompensa alguna. Los indígenas en un momento ya estaban cansados de tanta explotación, entonces decidieron apartarse de los doctrineros. Muchos se internaron en las montañas y esto era considerado por los misioneros como el colmo de la ingratitud. Y lo concibieron como una manifestación de salvajismo de sibundoyes e Ingas. Asimismo esta no era la única manifestación de resistencia, tampoco querían que sus hijos fueran instruidos en la escuela fundada por primera vez en Sibundoy Grande. Es preciso decir que la invasión blanca estaba poniendo en peligro los bienes, tradiciones y supervivencia de un pueblo” (Bonilla, 1969).

Se tenía la percepción de que los pobres salvajes del Caquetá eran los que necesitaban más de la evangelización, para ello se utilizaron métodos duros para

domar a aquellos salvajes, esto notablemente agudizó la resistencia de los nativos, hasta transformarla en una acallada guerra de liberación. Por una parte estaban los Ingas: veteranos, viejos, comerciantes y curanderos afamados, habían entrado en contacto con el interior del país y con el Ecuador, transculturizándose en mayor grado que sus primos del antiguo Sibundoy Grande. Esto les permitía sobrellevar sus relaciones con los capuchinos que los consideraban buenos discípulos. En cambio los sibundoyes, pacíficos y conservadores, estaban menos preparados para enfrentar la nueva situación.

“En los dos primeros años de experiencia misional de los catalanes de Monteclar y las Corts, se obligó a los indígenas a la construcción de obras públicas, carreteras, iglesias, poblados. Se creó un reglamento para el Gobierno de Indígenas que se expidió en 1908. En sus 47 artículos recopiló todas las normas que había puesto en ejecución para civilizarlos. Ante esto los Ingas y Sibundoyes se resistían porque era raro en su tradición puesto que se les había impuesto el hábito de la propiedad privada. En este sentido los indígenas menos dóciles huían definitivamente y los más débiles se suicidaban o se sometían al nuevo sistema imperante” (Bonilla, 1969).

“Con la llegada de las hermanas maristas se impusieron otras costumbres, como el empleo del látigo para enseñar a los escolares a usar pantaloncillos bajo sus tradicionales vestidos, dada su enorme resistencia a usar esta prenda. Se impuso el corte de cabello para constituir una nueva moda, y se enseñó a jugar a los niños quienes no sabrían de eso debido a su estado de salvajismo.

Cuando se inició la construcción de la vía, Mocoa- Pasto, se utilizó la mano gratuita de los indígenas; sin embargo ellos también impusieron resistencias puesto que por ese camino entrarían caballos, y estos les harían la competencia en el transporte de las cargas que algunos blancos introducían en el territorio, no quedándoles medio alguno para ganar reales que necesitaban para comprar la sal” (Bonilla, 1969)..

La apertura del camino Mocoa- Pasto incrementó la invasión blanca. Muchos llegaron al Valle de Sibundoy poseídos por su ambición inmensa que los indujo a cometer los más detestables atropellos contra los indígenas, en este sentido despojaban a los indígenas de sus tierras, de sus siembras, a algunos se les rompían las cercas que guardaba su propiedad. A otros se les obligaba a vender el terreno por precios miserables. Terminado una vez el camino llegó el telégrafo, a partir de ese momento se echaban de menos los instrumentos tradicionales.

Fray Fidel un general conquistador justificaba la colonización blanca de la siguiente manera:

“para civilizarse necesitan los indios del contacto con el blanco, en su combinación aprenden pacíficamente sus usos y costumbres, que por malas que sean, son de civilizados, y por consiguiente, menos repugnantes...”
(Bonilla, 1969).

El único inconveniente de Fray Fidel era de orden legal. El derecho reconocido, inclusive por los capuchinos, de los indígenas sobre el Valle. Por lo tanto la solución sería declarar legalmente “baldío nacional”. Nariño respaldó esta iniciativa y les prestaron su apoyo parlamentario indispensable para la realización. Con esta ley se repartieron las hectáreas desproporcionalmente, dejando a los indígenas que no tuviesen ni un trozo de tierra con solo 2 hectáreas, esto consagraba la inferioridad legal frente a los colonos; convertía a Ingas y sibundoyes en minifundistas, y al recortarles toda posibilidad de ascensión económica, los condenaba a servidumbre.

Las creencias y prácticas ancestrales con que los indígenas complementaban su viejo catolicismo, fueron calificadas de impías e idolátras

Hubo una cerrada oposición a cambiar lo que los misioneros y sus amigos blancos denominaban “manera indecente de vestir”. Es decir que se obligaba a los varones a desechar su tradicional *cusma*- túnica que llegaba hasta las rodillas; a

abandonar los *capisayos* –poncho alargado de rayas azules o rojas; y a desprenderse de las *chaquiras* –collares de colores-.

“La celebración del carnaval que particularmente durante los tres últimos días ofrecía el aspecto repugnante de inmunda bacanal dando lugar a numerosos suicidios” (Bonilla, 1969).

“Se ejecutó la institución del cepo para privar de la libertad a los detenidos por delitos menores y la flagelación por las faltas de menor cuantía; sin embargo por parte de los indígenas hubo resistencia a la reinante escolarización por temor a que los niños se hicieran blancos” (Bonilla, 1969).

Estas prácticas y situaciones provocan diferentes formas de resistencia, lideradas por los abuelos. “... Hacía el año 1650, **Carlos Tamabioy**, taita de taitas, natural de Manoy, actualmente Municipio de Santiago en el Valle de Sibundoy, lidera la recuperación del territorio ancestral del pueblo, por una parte, haciendo uso del derecho ancestral y colonial deja un testamento en el que asegura como herencia para el pueblo Inga, territorios en el Alto Putumayo, Cauca, Aponte y sus alrededores. Por otra parte organiza la ocupación de lugares estratégicos, como es el caso de Aponte, poblado principal del Resguardo Inga con el mismo nombre, en el departamento de Nariño” (Pueblo Inga, 2012). Este personaje fue tan influyente importante en los Inga, que se escuchan diferentes leyendas e historias sobre él. Una de las más representativas es la siguiente:

“Carlos Tamabioy vino a la vida un día por la mañana, pero no como nacen todos los niños, sino ya grande y desarrollado. Siete amas de leche (nodrizas) murieron de inanición, tratando de satisfacer el apetito descomunal del recién nacido, quien crecía de manera prodigiosa. Al mediodía, el niño era ya adulto. Por la tarde reunió a todos los indios de Sibundoy, les hizo escritura de todas las tierras, para ellos y sus descendientes, amojonó las parcelas, se las entregó con linderos fijos y murió con el sol de ese mismo día” (Friede, 1945).

Además a Carlos Tamabioy se le decía el señor de Tamabioy, es decir se le rendía una veneración religiosa. Estas creencias demuestran como un pueblo transforma en su mentalidad aquellos hechos históricos y aquellos problemas sociales que no es capaz de enfrentar. “nuestro señor de Sibundoy”, no es más que una proyección, en plano ideal de los problemas del indio de Sibundoy en sus aspectos económicos y políticos. Como este indígena, el Cristo viste cusma y capisayo; como a él, el Cabildo castiga a Cristo a latigazos y, como el indio mismo, trabaja Cristo duramente en el camino de San Francisco a Mocoa, construido bajo la dirección de los Padres Misioneros.

1.1 Migraciones de los Inga al Caquetá

Muchos indígenas ya estaban cansados de la esclavitud, queriendo desplazarse a otras tierras, por ejemplo para el caso del Caquetá, “Taita Apolinar cansado de la esclavitud y el maltrato, decide huir a la selva donde encuentra tranquilidad espiritual y el conocimiento de lo visible e invisible.

La emisora Ingakuna estéreo relata detalladamente la historia de Apolinar con ayuda de testimonios de abuelos que son los descendientes de este taita. Esta es la historia.

Para no estar escondido y sólo en la selva quien para estar bien en su territorio recorrió caminos...



“De aquella época de historia de los Inga a la llegada del Caquetá se da inicio a los territorios ancestrales por medio del conocimiento de los abuelos que le heredaron su sabiduría de su temprana edad a Apolinar. Apolinar es

el abuelo de los Inga en la mayor parte Foto 2. C, Jimenez. (2014). Taita Apolinar Del Pie de Monte Amazónico Caqueteño, es quien lleva la sabiduría, sabio de lo invisible y visible del conocimiento de la selva ancestral.

A principios del siglo XX, Taita Apolinar era –chaski- mensajero de Mocoa-Putumayo hacia Florencia- Caquetá, no se sabía qué cartas llevaba pero se cree que eran cartas o papeles de los padres capuchinos. Pero se cansó de ser el mandadero y se fue al Caquetá a buscar buenas tierras para vivir. Él se escondió en la selva porque obligatoriamente lo iban a seguir buscando para que estuviera al servicio de los sacerdotes. Él decidió escaparse a la selva porque era el único lugar estratégico para sentirse bien en salud y en armonía, conocía muy bien la selva en el Fragua, Yurayaco, San José del Fragua hasta llegar a Florencia. Además le servía de refugio para que lo dejaran en paz, en ella no tendría por qué sufrir. Sin embargo, con el tiempo Taita Apolinar estaba cansado de comer en la noche y dormir en el día para que no lo descubrieran, por eso decidió hablar con un amigo militar para ir a ver a su familia.

Apolinar llega a Mocoa como un guerrero triunfante de la selva, por fin llega para ver de nuevo a su familia y su comunidad; sin embargo la iglesia no se quedará con los brazos cruzados con el acto de rebeldía, que supuestamente cometió Apolinar. Es así que lo siguen persiguiendo hasta culparlo de ser inmoral con una mujer. Entonces lo metieron a la cárcel y lo obligaron a que se casara con una mujer Inga llamada Mauricia, los dos duraron siete días en la cárcel. Ya casado con Mauricia y libre de los militares y capuchinos, se comunica con su familia para salir de Mocoa y viajar a un lugar donde nadie los molestara. Es de esta manera que propone que se fueran a unos territorios que él conocía muy bien, los mismos que lo ocultaron en un tiempo y que conoció cuando era mensajero de los capuchinos. Un lugar en el Pie de Monte Amazónico, en donde había muchas plantas medicinales, maderables y artesanales. En el viaje descubrió y bautizó ríos y plantas a la vez fue dejando semillas cuando llegaba a un sitio estable. En este recorrido tuvo que llevar de todo un poquito: semillas y herramientas para cazar y pescar.



Foto 3. C, Jimenez. (2014). Taita Apolinar

En cada sitio iba construyendo los materiales para preparar los alimentos. De Mocoa salió en horas de la noche con toda su familia: Mauricia, sus papás y hermanos (Benito, Gabriela, Crisanto, Elías y Ascensión). De esta manera se da el poblamiento y apropiación del territorio. Ellos cuentan que llegaron primero a

Belén de los Andaquies, pero se regresaron hasta Fragueta y después se devolvieron para Yurayaco. Fue en esta última donde les dejó a hijos y nietos la herencia de lo ancestral, el buen manejo de los territorios con aguas limpias y abundantes, cacería, pesca, árboles maderables, plantas medicinales y el conocimiento y aprendizaje de la medicina tradicional y los sitios sagrados de lo visible y lo invisible que hay en la selva. Está es la historia de los Ingas del Caquetá que lucharon por la vida cultural de su pueblo con esa cosmovisión que no existe, con ese afán de no olvidar la historia de un pueblo. (Ingakuna stereo, 2010).



Mojombo, quienes desde 1917 Foto 4. C, Jimenez. (2014). Mayor Agustín Mutumbajoy

Por otra parte Agustín Mutumbajoy hijo de Taita Apolinar se casa con Ascensión Jacanamijoy, una de las hermanas de Taita Apolinar. Viajan a Mocoa y hacia 1943 bajando por el río Fragua, se encuentran con la familia de Cesario Becerra² y Anita

consolidan el proceso de poblamiento del río Fragua (Inga, 2011).

“Taita Higidio Peña, reconocido como “pueblante” y máxima autoridad espiritual, se ubica con su familia en la bocana entre los ríos Caquetá y Waiu laku logrando su legalización como resguardo. Muere aproximadamente en la década del 60 transmitiendo conocimiento y poder a su hijo Taita Hilario Peña, sinchi muy respetado y reconocido que asume la orientación no solo de su comunidad sino de personas de otros lugares. Su familia se ha caracterizado por liderar procesos organizativos, pero con su muerte, el Taita Hilario deja un gran vacío, que desestabiliza la región” (Inga, 2011)

Como ya se mencionó los Ingas del Caquetá vienen desde Mocoa y Puerto Limón hace más de 80 años, buscando sitios donde vivir y con mucha montaña para cazar, pescar cultivar, criar animales y conservar las plantas medicinales. Las primeras familias que llegaron fueron las de: Apolinar Jacanamijoy y Mauricia Muchavisoy, Benito Jacanamijoy e Ismelda Cuellar, Cristiano Jacanamijoy y María Luisa Jojoa, Agustín Mutumbajoy y Ascención Jacanamijoy, Elías Jacanamijoy y Encarnación Chika, Emilia Muchavisoy y Gabriela Jacanamijoy, Jacinto Mutumbajoy, Laureano Becerra, Concepción Mojomboy.

1.2 El Caquetá en la actualidad

La historia común y la preocupación para garantizar la pervivencia del pueblo ha forjado la acción colectiva de distintos pueblos del país, construyendo de esta manera un Proyecto Etnoeducativo en la que han participado: autoridades tradicionales, líderes, etnoeducadores, comunidades e instituciones del Estado del orden, nacional, regional, departamental y municipal.

Este proyecto hace parte del tejido cultural y los procesos sociales que se desarrollan como pueblo, contextualiza saberes generando sentido de pertenencia y la participación activa de las autoridades tradicionales y la comunidad (Pueblo Inga, 2012).

“El proceso educativo en las escuelas y colegios está organizado en ejes,

proyectos, contenidos y saberes que aportan asu desarrollo, los ejes son los siguientes: eje Nukanchipa alpa luai- Territorio y cosmovisión-: es la columna vertebral, se aborda desde los proyectos memoria histórica y significado del territorio y chagra; Eje lenguaje y significados: Es un eje transversal que se desarrolla desde todos los proyectos, pero que se expresa con mayor fuerza desde el proyecto de arte y tecnología, pensamiento matemático, idioma Inga, otros idiomas y lenguajes propios y apropiados de la cultura; Eje Espiritualidad y medicina ancestral Inga: el desarrollo de este eje debe garantizar que la medicina, la ceremonia de Ambiwaska y todos los conocimientos ancestrales relacionados perduren, se recreen desde la existencia, desde el ser como particularidad y colectivo y Eje organización social: uno de los objetivos es escrudñar en la memoria de los mayores, mayores, en documentos, en las huellas del territorio, para recrearlas y actualizarlas con los elementos organizativos que se han construido y apropiado” (Pueblo Inga, 2012).

Los resguardos que quedan en Departamento del Caquetá son los siguientes: Niñeras, Laura Laku, San Miguel, Kosumbe y Brisas

En estos territorios anteriormente se obtenía todo lo necesario para vivir. Se tenía la montaña, allí se cazaban los animales para comer, entre ellos se encontraban: borugas, venados, micos –maiceros, chichicos, churucos, bebe leche, araña, tintines, marimbas y cariblanco-, puercos, cerrillos, guaras, armadillos, gallinetas, dantas, saínos, pavas, pajuales, panguanas, guacamayos y muchos más, que daban carne, sus plumas se utilizan para coronas, los cueros para los bombos –tambores” (Pueblo Inga, 2012).

Además sacaban la madera para construir viviendas con techos de hojas de palma de iraca, bombona y guadua. La montaña daba frutas de muchas clases, aceites, hormigas, mojoyes y algo muy importante, las plantas medicinales para el cuidado de la salud y para mantener la medicina tradicional (Pueblo Inga, 2012).

En la montaña se tenía muchos sitios sagrados. Habían muchos ríos, chuquias y lagunas por donde se comunicaban y pescaban en abundancia: bocachicos,

sábalos, barbudos, temblones, puños, rayas, guarajas, cachiris, pintadillos, cehos, jachos, mojarra, sardinas, picalones, bagres, cuchas, doradas y muchos más.

El conocimiento amplio y complejo de los mayores sobre el manejo de la naturaleza, les permitía saber cuándo, cómo y cuándo cazar, pesar y recolectar. Además en esas tierras habían muchos sitios para sembrar chagras, allí se cultivaban toda clase de plantas medicinales, alimenticias y bastantes frutales.

Sin embargo hace años a esos territorios empezaron a llegar personas que venían atraídas por la inmensa riqueza de la quina, el caucho, la madera y el oro. Otros campesinos venían del Huila, Tolima, Antioquia, Valle, Cundinamarca y otros lugares del país donde no podían seguir viviendo. Este contacto provocó las siguientes transformaciones en el territorio: Se estrecharon los territorios, Se empezó a acabar la pesca, la cacería, los materiales para las artesanías y las plantas medicinales; sembraron otros cultivos y de la manera como lo hacen en otros lugares, cambiaron los conocimientos de los mayores por otras personas, empezaron a comer muchos alimentos de afuera y los niños empezaron a recibir educación para campesinos.

La transformación del territorio fue producto de tensiones territoriales provocando: alteración de las dinámicas ecológicas, disminución de la población indígena Inga, la violencia ha disminuido el intercambio provocando la posibilidad de menos matrimonios y por lo tanto la pérdida de la lengua, de semillas, de prácticas ancestrales. Se han transformado las prácticas alimentarias y también se ha transformado el cuerpo. Todas estas transformaciones se evidencian cuando uno recorre el territorio y se da cuenta que ya no es el mismo, y que al reducirse todas las prácticas tradicionales empiezan a desaparecer pues Nukanchipa Alpa Mama ofrece al Inga: la medicina tradicional, la construcción de la cultura material, el alimento diario, el espacio y los elementos para realizar el Kalusturinda, los materiales para la construcción de las casas, entre otros. Es decir la vida propia para el Inga se encuentra en el territorio y sin él no se puede tener un buen vivir. (Jiménez, 2013).

2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Primero que todo es importante entender que la memoria en el pasado lejano se constituyó como un elemento para la supervivencia de la especie humana. Sobrevivir fue durante siglos la meta singular de la mayoría de los seres humanos. Ante el afán de darle continuidad a la memoria y trasmitirla a las siguientes generaciones surgió el lenguaje, expresando en distintas manifestaciones tales como: corporales, orales y visuales (Florescano, 1999).

Sin embargo “desde la implantación del dominio español la memoria indígena se convirtió en una memoria marginada, perseguida y contingente. La Conquista española quebrantó el canon indígena que hasta entonces había servido para relatar el nacimiento maravilloso del cosmos, el origen de los seres humanos y la fundación de los reinos. En lugar de esa concepción del pasado, la Conquista impuso la interpretación cristiana de la historia y la idea de un desarrollo lineal del devenir humano” (Mases, 2010).

Además en los relatos de los conquistadores o del cronista europeo el indio no era sujeto de historia: se concebía como un sujeto pasivo, que debía civilizarse para convertirse en un ciudadano del Estado- Nación, al perseguir este gran propósito se satanizaron sus costumbres, hasta el punto de llegar a asesinarlos si no cumplían con lo que se pedía, por tal razón se dio un genocidio en toda Latinoamérica. De la misma manera se pensaban los indios como sujetos del pasado, que ya habían vivido una época de la historia y por lo tanto ya se debían abandonar las formas de ser primitivas y salvajes, también se consideraba como un ser incivilizado al que no se quería exterminar, aunque sí se deseaba que desapareciera como tal, puesto que se le consideraba como una expresión de barbarie incrustado en la civilización, por lo tanto optaron por cristianizarlo y educarlo mediante imposiciones. Esta mirada del indígena como un ser bárbaro y violento está presente en la mirada de intelectuales, políticos y religiosos de aquella época (Mases, 2010)

En esta mirada, en el que aparece el concepto de Estado asociado a Nación, da por hecho que los indígenas no pueden tener derechos políticos, es decir ser ciudadanos, reconociéndose como parte de una sociedad diferente, puesto que el estado burgués es negador de la diversidad sociocultural interna. De esta manera, todas aquellas manifestaciones socioculturales que contradigan o no estén incluidas en este modelo deben desaparecer; sin embargo esta desaparición no significaba necesariamente el aniquilamiento físico sino, por el contrario, creían que en ese contacto con la civilización este mismo indígena evolucionaría hacia formas superiores y que necesariamente modificaría sus costumbres, sus hábitos y hasta su propia condición física (Mases, 2010).

Cuando empezó la organización del estado a partir de distintas congregaciones de pueblos se dio la pérdida de la memoria étnica y el desarrollo de una nueva identidad, el resultado fue la creación de una nueva memoria histórica, la historia de un pueblo, esta pérdida de la antigua memoria indígena llevó a los pueblos a aceptar las creencias religiosas, las normas políticas y la organización social española, pero adaptándolas ingeniosamente a sus propias tradiciones, en este sentido se adoraban santos con celebraciones y rituales indígenas, era evidente el sincretismo religioso que operaba.

Los Inga, también fueron víctimas de la colonización española, y por consiguiente la memoria historia de este pueblo también fue marginada e invisibilizada, puesto que se dio la enajenación del territorio, trayendo consigo migraciones y desplazamiento a causa de la presión colonizadora sobre la tierra, las bonanzas, la indiferencia de las autoridades estatales, la presencia de los religiosos capuchinos y dominicos, quienes satanizaron sus costumbres y pensamientos, especialmente el que orienta su relación con Nukanchipa Alpa Mama. (Inga, 2011) Estas migraciones provocaron que los Inga se asentaran en los siguientes departamentos: Cauca, Nariño, Putumayo y Caquetá. Para el caso del Caquetá se localizaron en cinco resguardos reconocidos legalmente, su reconocimiento fue necesario puesto que tiempo después de su poblamiento los colonos que

provenían de otros departamentos empezaron a estrechar el territorio mediante la realización de las siguientes acciones: la tala de madera, la implantación de cultivos ilícitos, la introducción de monocultivos, la caza y pesca indiscriminada, el uso de químicos y fertilizantes para los cultivos, la introducción de formas de construir casas, fumigaciones que afectaron las chagras, entre otras.

El conflicto armado es una causa importante que ha afectado el territorio, puesto que ha ocasionado el distanciamiento entre distintas comunidades, además siembra miedo en las comunidades, puesto que ya no se puede recorrer el territorio tranquilamente. En años pasados el departamento de Caquetá vivió una fuerte oleada de violencia, afectando significativamente a familias indígenas, obligándolas a abandonar sus tierras. En este sentido las prácticas de los colonos fueron apropiadas por los indígenas, empezaron a incluir otros tipos de alimentos a su dieta, aprendieron el castellano en las escuelas obligatorias, cambiaron la forma de sembrar e implantaron la de los colonos, muchos dejaron de hablar la lengua materna, empezaron a vestirse como los colonos, entre otras prácticas.

La presencia de tantos colonos en estas tierras provocó la desaparición del territorio y por lo tanto la pérdida de la memoria indígena de los Inga, debido a que sin territorio es imposible renovar la memoria histórica, puesto que este territorio provee a los Ingas de conocimientos, en él está todo lo necesario para la supervivencia.

Por lo tanto se crearon otras formas de ser en el territorio, diferentes a las que los Inga tenían previamente; sin embargo los Inga no se sienten bien en las condiciones actuales, puesto que ya no tienen un buen vivir, su territorio ya no les ofrece gran cosa, los recursos los tienen que comprar al mercado y cada vez son menos, los mayores están desapareciendo y los jóvenes emigran cada vez más a las ciudades.

Las transformaciones del territorio Inga se han sido producto de las tensiones que se originan por el capital de ese campo, en donde los sujetos caracterizados por un tipo de habitus intentan apropiarlo. Para los Inga el capital está representado en las siguientes maneras: económico, cultural, social y capital adquirido en forma de educación y conocimiento. Sin embargo para los otros actores que viven en ese campo el capital es considerado únicamente económico. Esta lucha de intereses por el capital, ha hecho que un tipo de actores se apropien mejor del capital que los otros, pues hacen parte de centros de poder que buscan un único propósito material. Por tal razón los Inga han ocupado papel de subordinados, dejando sus prácticas tradicionales, pues por el afán de subsistir y no dejarse morir de hambre han apropiado prácticas económicas tales como la siembra de cultivos ilícitos.

Ante este panorama, los Inga buscan recuperar su cultura, y la renovación de la memoria biocultural se convierte en un elemento clave para rescatar las tradiciones y no dejarlas perder del todo.

Los Inga actualmente se encuentran con el problema del fraccionamiento del territorio y se hace imprescindible para ellos formular acciones que los posicionen como sujetos políticos, frente a una sociedad capitalista que solo busca la explotación de recursos. Tal es el punto que debido a los procesos de individualización de la propiedad colectiva, la titulación de la tierra a personas no Inga, el desplazamiento provocado por la violencia armada y por el desarraigo cultural, muchos de los lugares sagrados como los nacederos de agua, salados, lugares de descanso, se están deteriorando hasta el punto de desaparecer. Esto obliga a los Inga a renovar memoria desde sus ancestros y asumir con responsabilidad el liderazgo de estos caminos de conocimiento. (Inga, 2011)

Se renueva memoria en el territorio, puesto que para los Inga el territorio es la vida misma, por lo tanto el indio sin tierra está muerto, de tal manera que los Inga a través de su plan de vida pretenden la recuperación de sus territorios ancestrales,

puesto que actualmente se ven obligados a mantenerse en pequeños asentamientos y resguardos que no les permiten vivir con dignidad. (Asociación Tandachiridu Inganokuna, 2002)

Renovar memoria histórica, es volver al pasado a través del recuerdo, se puede renovar memoria sobre cualquier cosa que involucre la vida, como: la medicina tradicional, la lengua materna, la construcción de artesanías, el carnaval, formas ancestrales de cazar y pescar, manejo del suelo para los cultivos y sobre los seres y existencias que incluyen animales, plantas, rocas y sitios sagrados.

Uno de los referentes de activación de la memoria son los salados, considerados sitios sagrados, la palabra sagrado es castellanizada, en Inga no existe, para hablar de lo sagrado se utilizan los términos *Allilla* y *Michan*, que se refiere a lo que es puro y lo que es impuro. Los Inga consideran que en donde está sembrado el Yagé y las plantas medicinales es un sitio sagrado. Para ellos el tigre, el loro, el guacamayo y el oso tienen poderes y son compañeros del Yagé, por eso también son animales sagrados y el lugar en la montaña donde caminan y viven también es un lugar sagrado.

Por lo tanto para los Inga, los salados naturales son sitios sagrados y venerados, una de las formas para activar memoria sobre este lugar son los recorridos territoriales, pues permiten construir significados individuales y colectivos en relación con el territorio, incentivando prácticas acordes con la cosmovisión, que fortalezcan lazos de unidad con Nukanchipa Alpa Mama. Sin embargo actualmente la visita a los salados naturales no se hace con mayor frecuencia debido a los siguientes factores:

- Algunos salados naturales han sido destruidos a causa de la construcción de carreteras, aparición de potreros y pastizales y elaboración de viviendas.
- Los conflictos entre la fuerza pública generan miedo en los indígenas, por lo tanto se niegan a ir a los salados naturales.

- Debido a la caza indiscriminada de los animales que visitan los salados por parte de colonos, los Inga ya no encuentran en los salados, animales para cazar sosteniblemente.
- La delincuencia y robos recurrentes en los salados, imposibilitan la visita de indígenas e investigadores.
- Las condiciones climáticas provocan deslizamientos e imposibilitan el paso de las personas.
- Los niños y jóvenes no conocen los salados a causa de la falta de mayores que acompañen los recorridos territoriales.
- Los mayores frecuentan los salados muy pocas veces puesto que los recorridos demandan gran cantidad de tiempo y no pueden dejar de realizar sus labores diarias.

Estos factores impiden que se realicen ejercicios de renovación de memoria biocultural de los salados naturales, puesto que no se puede recordar algo que no se conoce, no basta que alguien le cuente la historia, o los conocimientos de estos lugares si no se es capaz de recorrer y caminar la palabra. Por tal razón se formula la siguiente hipótesis de investigación:

En la actualidad los salados naturales se están debilitando como referentes de memoria biocultural debido a las presiones colonizadoras y a la interacción con otros actores sociales.

3. OBJETIVOS

General

- Activar memoria biocultural del territorio a partir de la conversación sobre salados naturales con mayores y mayores de los resguardos Inga de la Asociación de Cabildos Tadachiridu Inganokuna.

Específicos

- Recorrer el territorio para activar conocimientos tradicionales relacionados con los salados.
- Identificar relaciones entre los salados naturales y la activación de memoria biocultural del territorio.
- Caracterizar los conocimientos de los mayores de los resguardos Inga a propósito de los salados naturales y del territorio.

4. JUSTIFICACIÓN

La memoria es un componente fundamental de los seres humanos, pues les permite recordar los eventos del pasado. Como los individuos, las sociedades poseen una memoria colectiva, que se concibe como una construcción social; sin embargo como especie humana también tenemos una memoria que se ha establecido con la naturaleza, está ha permitido a los seres humanos mantenerse y sobrevivir en un ambiente cambiante, por lo cual se ha hecho necesario adaptarse. A diferencia de la memoria biológica de otras especies, la nuestra es la única que se puede hacer consiente, revelarse así misma mediante los recuerdos que integran su propia historia en la naturaleza.

En el tiempo geológico se han manifestado varias olas de diversificación, encontramos las siguientes diversificaciones tanto biológicas como humanas: diversificación biológica, genética, lingüística, cognitiva y paisajística. Todas estas conforman el complejo biológico- cultural originado históricamente entre las culturas y sus ambientes naturales, este complejo se puede asimilar como el ensamblaje de la diversidad de la vida humana y no humana, lo que representa la memoria de la especie.

Sin embargo no todas las sociedades actualmente conservan esa memoria, debido a los procesos de urbanización y modernización se ha visto interrumpido este elemento, debido a que la vida moderna es instantánea y aparentemente no necesitan de la memoria biocultural. El occidente la considera arcaica, obsoleta, primitiva y hasta inútil. De lo contrario hay comunidades que todavía la conservan y son fundamentales para la pervivencia de la cultura, se localizan en lugares tropicales, por lo cual la memoria biocultural tiene una estrecha relación con aquellos ecosistemas que demuestran altos índices de diversidad (Toledo, 2012).

El estudio de la memoria biocultural es relevante y necesario para las comunidades indígenas de Colombia que se encuentran a punto de desaparecer, debido a que estas sabidurías localizadas que existen como <<conciencias históricas comunitarias>>, una vez conjuntadas en su totalidad, operan como la sede principal de los recuerdos de la especie y son consecuencia, el hipocampo del cerebro de la humanidad, se convierte entonces en el reservorio nemotécnico que permite a la especies adaptarse continuamente a un mundo complejo que cambia de manera permanente (Toledo, 2012).

Es evidente que los resguardos indígenas Inga del Caquetá han sido víctimas de la colonización, debido a las bonanzas, la evangelización, los desplazamientos, los procesos extractivistas de: la quina, el caucho, pieles finas, ganadería y cultivos de coca; el despojo de los territorios por la reforma agraria y las multinacionales. Todas estas causas han provocado la transformación del territorio y por consecuente la pérdida de muchas prácticas culturales que han sido remplazadas por otras propias de la cultura occidental. La reducción del territorio ha dificultado los procesos de renovación de la memoria biocultural, pues él se encuentran los conocimientos sobre el buen manejo de la tierra. Al no tener este espacio de vida, muchos de los indígenas se han visto obligados a salir de sus lugares de origen, para asentarse en lugares urbanos y ciudades.

Por otra parte la historia de las migraciones de los Ingas de Colombia es censurada por muchos medios masivos de comunicación, puesto que la evangelización se convirtió en medio poderoso para la destrucción de la cultura, la lengua nativa fue reemplazada por el castellano; se implantaron formas de castigo como el juete y la cárcel, se obligó a los Inga a dejar de reproducir su cultura, mediante el adoctrinamiento de la religión, causando de esta manera un sincretismo religioso que se evidencia actualmente en el pensamiento de todas las comunidades. El Inga se convirtió en objeto de esclavitud y marginación, gracias a ellos muchos de los pueblos y municipios del Departamento del Putumayo fueron construidos por la abusiva autoridad que tuvieron los capuchinos al tomarlos como

mano de obra barata; fueron varios los indígenas que murieron a causa de la barbarie de la colonización, otros prefirieron suicidarse al no tener libertad para ejercer sus propias prácticas.

Sin embargo esta historia no es contada, por lo tanto los Inga se convierten en sujetos enajenados, acallados y ninguniados, además se han convertido en objeto de tratos discriminantes que consolidan su desigualdad cultural, social, política y económica. La memoria en este caso se convierte en un campo de tensión donde se construyen y refuerzan o retan y transforman jerarquías, desigualdades y exclusiones sociales.

Por lo tanto las condiciones en las que se encuentran actualmente los Inga del Caquetá responde a un devenir histórico que ha sido influenciado fuertemente por diversas instituciones de poder, que ante el afán de homogenizar el pensamiento para llevar a cabo un propósito capitalista, ha deslegitimado formas diferentes de ser. En este sentido para nuestra investigación el territorio y la memoria se convierten en categorías fundamentales de analizar, puesto que en una están impregnadas las huellas que han dejado distintos actores sociales y la otra se convierte en nuestro instrumento para sacar a luz todas esas historias que los indígenas tienen que contar para reconstruir su pasado y posicionarse como sujetos de conocimiento en las condiciones actuales.

Por tal razón es fundamental reactivar esos conocimientos sobre el territorio, debido a que se convierte en un forma de resistencia de un pueblo que ha sido despojado de su cultura y de su territorio, el hecho de volver a recordar es una forma de reactivar las prácticas culturales que por años no se han materializado, es volver a retomar la cultura, apropiándola y reproduciéndola a las siguientes generaciones. Cuando se recorre el territorio en compañía de los mayores, salen a flote una cantidad de sabidurías y conocimientos sobre los seres y existencias que habitan los ecosistemas, se evocan las voces de personas que han tenido un

manejo de la naturaleza a partir de la memoria biocultural que por miles de años se ha configurado.

Sin embargo la presencia de otros actores ha ocasionado la pérdida de lugares sagrados importantes para los Inga y que irremediamente ya no se pueden recuperar debido a que su formación responde a procesos biológicos, en que la mano del hombre no puede intervenir, al tratarse de algo natural y azaroso. Uno de estos lugares es el salado natural en donde los animales de la selva realizan la endofagia, es decir chupan la arcilla de los lamederos para desintoxicarse de los alimentos que consumen diariamente, este espacio es considerado sagrado pues en él se encuentran los dueños espirituales de cada animal, y están presentes plantas medicinales.

Por lo tanto escogemos este sitio como un referente para la activación de la memoria biocultural, al tratarse de un lugar especial para los Inga, pues en él se configuran distintas prácticas tales como la cacería y la extracción de partes de los animales que son utilizados por los Taitas de las comunidades.

Por otro lado el trabajo de investigación se convierte en una apuesta educativa para la enseñanza de la biología, teniendo como eje central la interculturalidad, puesto que se realiza un análisis profundo sobre la escuela como espacio desterritorializado, argumentando que es fundamental el reconocimiento del contexto cultural en el proceso educativo, pues los resultados del trabajo nos muestran claramente la memoria de un pueblo que necesita ser activada, dándole una representación diferente al territorio que el resto de comunidades del país, por lo tanto las escuelas no deben optar por un desconocimiento de los sujetos culturales que lo habitan, y especialmente los que han vivido la violencia de manera cruda, por lo tanto la esencia de la educación debe centrarse en reconocer que cada escuela está implantada en un espacio diferente, en un contexto diferente y con unas condiciones que son propias de ese espacio.

La renovación de la memoria biocultural se convierte en una estrategia de enseñanza y aprendizaje, activando conocimientos sobre los territorios en donde están presentes las escuelas, para de esta manera construir una representación de él en compañía de los actores que lo habitan y legitiman sus prácticas. Incluir la interculturalidad como elemento básico del sistema educativo implica que se asume la diversidad cultural desde una perspectiva del respeto y la equidad social.

Por otra parte se hace un aporte significativo a la línea de investigación “configuración de los conocimientos acerca de lo vivo y la vida”, puesto que se hace un reconocimiento de otras formas de construcción del conocimiento, partiendo desde la idea que cada sociedad tiene una racionalidad diferente, algo que se constituye como reflexividad, además se toma en cuenta la forma en que está comunidad indígena se ha apropiado de su territorio, esto nos permite entender la escuela como un espacio territorializado, en el cual se establecen unas relaciones de poder, conocer y ser. Además abarcamos en profundidad las condiciones de la producción de los conocimientos de un pueblo, que actualmente se enfrenta a un proceso de mestizaje ideológico.

5. REFERENTES CONCEPTUALES

“si nosotros no hablamos de todo a nuestra gente, tantas cosas que han pasado con nosotros, y si no nos acordamos de la historia, si no hablamos de historia, si a la gente nueva que viene atrás le damos así en la mano una cosa servida, hoy que hay tantos problemas quedaríamos nosotros sin ningún argumento para decirles nada a ellos. Hay que hablar de la historia, que los mismos blancos dicen así: hay que hacer la historia para hacer nuestra vida”
(Centro de Memoria Historica, 2012)

5.1 Memoria histórica

Antes de comenzar a conceptualizar el término memoria histórica, se hace pertinente hallar las diferencias y convergencias entre la historia y la memoria como conceptos a parte. En primer lugar cuando se refiere al término memoria es necesario verbalizarlo en plural, porque ninguna sociedad tiene una memoria única ni unívoca, por más que una trate de ser dominante, (Moreno, 2010). La historia se debe hablar en singular, ya que se trata de un saber que trata de construirse científicamente como la disciplina crítica para el conocimiento de las experiencias humanas del pasado. Así la historia, como ciencia social del pasado, se considera epistemológicamente un saber unitario, por ésta razón se define en singular (Moreno, 2010).

En todo caso, las memorias, como realidades sociales, y la historia como saber que pretende la verdad comparte una misma materia: el pasado. Es algo obvio, ya que los referentes de cada memoria se amasan necesariamente con los hechos del pasado y la historia por su parte, se define como la ciencia social que versa sobre el pasado humano, (Moreno, 2010). Asimismo en nuestra vida cotidiana mezclamos y solapamos los contenidos y afanes de las memorias con la realidad

de la historia, y a la inversa. De esta manera se hace conveniente establecer con claridad las diferencias entre las memorias y la historia, porque responden a usos sociales del pasado muy diferentes en formas, contenidos y propósitos; esto se afirma ya que la sociedad de la información combina de modo permanente y contradictorio el objetivo de verdad de la historia, por un lado, y el objetivo de veracidad y fidelidad de la memoria, por otro (Moreno, 2010).

Por otra parte encontramos un gran diferencia entre estos dos conceptos, en primer lugar el proceso de construcción de cada memoria siempre es una elaboración política, pues las memorias de los diferentes colectivos sociales se refieren siempre al modo en que se justifica o explica ese colectivo que necesita la memoria para argumentar su presente y para defender un determinado futuro.

Por el contrario, la historia es un saber que, si se pretende científico social, tiene que desmontar y desvelar mitos y mixtificaciones, por más que estos afecten a los anclajes de una u otra memoria social. Además, la historia, como ciencia social, ofrece el conocimiento crítico de las experiencias políticas del presente y no pretenden de ningún modo el análisis de todos y cada uno de los aspectos de la realidad, sino la fidelidad a una determinada parte del pasado, (Moreno, 2010).

Las memorias, por tanto, no son acumulativas, como es lo propio de cada saber, sino que son siempre selectivas y, en cierta medida, también son excluyentes; este mecanismo de selección hacen que las memorias reproduzcan hechos seleccionados del pasado, (Moreno, 2010). Además al tratarse de una entidad simbólica representativa de un grupo, puede ser adjetivada como memoria colectiva, pero sin olvidar que los actos de memoria son siempre actividades individuales.

En mención a hechos que han ocurrido en el pasado y que necesitan ser recordado se ha consolidado recientemente el proceso de Recuperación de *Memoria histórica* (RMH), éste es:

“un movimiento social, pero es también una perspectiva, una forma de mirar la realidad que nos rodea y, especialmente, es una demanda social en contextos que han sido marcados por la represión y la violencia política” (Centro de estudios Andaluces, 2007)

En el marco de Colombia, el proceso de recuperación de la memoria histórica se lleva a cabo por el Área de Memoria Histórica, como se menciona en el planteamiento del problema ésta es:

“Un área de investigación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) de Colombia que tiene como misión elaborar una narrativa integradora e incluyente sobre las razones para el surgimiento y la evolución del conflicto armado interno, sobre los actores e intereses en pugna, así como sobre las memorias que se han gestado en medio del mismo, con opción preferencial por las memorias de las víctimas y por las que han sido hasta ahora suprimidas, subordinadas o silenciadas”, (Área de Memoria Histórica- CNRR-, 2009).

Sin embargo la conceptualización que se le da a la Memoria histórica en nuestro país tiene otro panorama de debates y discusiones, que parte de lo siguiente. Todo orden social se sostiene sobre el enaltecimiento de unas memorias particulares que consagran un cierto tipo de versión de la historia. Estos relatos, glorifican unas personas al otorgarles el estatus de héroes; estos relatos por lo general pertenecen a ciertos sectores de clase, grupos políticos, un sexo en particular, una opción particular y una etnia. En este sentido las narrativas del pasado, enaltecen a unos grupos y devalúan a otros transformando sus diferencias en justificaciones para que sean objeto de tratos discriminantes que consolidan su desigualdad cultural, social, política y económica, de esta manera muchos relatos alternos que son producidos por los subordinados son excluidos. Por lo tanto la memoria es un campo en tensión donde se construyen y refuerzan o retan y transforman jerarquías, desigualdades y exclusiones sociales, (Área de Memoria Histórica- CNRR-, 2009). también es una esfera donde se tejen legitimidades, amistades y enemistades políticas y sociales. Por tan razón se parte

de reconocer que construir memoria es un acto político y una práctica social, (Area de Memoria Histórica- CNRR-, 2009).

5.2 Memoria biocultural

La configuración de los seres humanos, como animal social se ha logrado gracias a la memoria biocultural que permite a los individuos recordar lo eventos del pasado. Como los individuos, las sociedades poseen también una memoria, colectiva una memoria social, que ha sido crucial porque ayuda a comprender el presente y en consecuencia da elementos para la planeación del porvenir y sirve para remontar eventos similares ocurridos anteriormente, y aún sucesos inesperados (Toledo, 2008), aunque la mayoría de los organismos vivos tienen memoria que les da la posibilidad de responder a los cambios ambientales y les permite adaptarse y sobrevivir a distintas circunstancias, la especie humana es la única que puede hacer consciente, revelarse a sí misma, los recuerdos que integran su propia historia con la naturaleza, (Toledo, 2008). Esa conciencia que es antinomia del instinto, ha hecho al ser humano como aquel sujeto capaz de transformar la naturaleza, utilizando al conocimiento como medio eficaz para lograr dicho objetivo.

La memoria de la especie humana tiene tres niveles: genético, lingüístico y cognitivo, expresándose en la variedad o diversidad de genes, lenguas y conocimientos o sabidurías, las dos primeras expresiones mencionadas permiten de alguna manera trazar la historia de la humanidad ubicándola en sus diferentes contextos espaciales, ecológicos y geográficos, mientras que la tercera sintetiza y explica esa historia al revelar la manera como los diferentes segmentos de la población humana se fueron adaptando a la amplia gama de condiciones (especiales, concretas, específicas, dinámicas y únicas) de la tierra, (Toledo, 2008).

La memoria biocultural se pone de manifiesto entre varios procesos de diversificación, y específicamente entre la diversidad biológica, genética,

lingüística, cognitiva, agrícola y paisajística. Todas estas expresiones en su conjunto conforman el complejo biológico- cultural originado históricamente y que es producto de los miles de años de interacción entre las culturas y sus ambientes naturales, (Toledo 2008).

La especie humana logró la expansión geográfica debido a su capacidad para adaptarse a las particularidades de cada hábitat del planeta y sobre todo por la apropiación y reconocimiento de la diversidad biológica y paisajística, en este sentido el asentamiento de varios grupos humanos estuvo acompañado por el aprovechamiento de las particularidades de cada paisaje o entorno local, cubriendo de esta manera las necesidades de tipo material y espiritual.

Sin embargo la memoria biocultural ha tenido más trascendencia es aquellos grupos selectos y específicos de seres humanos culturalmente articulados que mantienen los recuerdos de las experiencias pasadas, (Toledo, 2008). Es decir que se trata de aquellas comunidades que han sido capaces de mantener una tradición mediante la continua agregación de elementos novedosos, por medio de lo cual han logrado existir en un solo sitio durante periodos muy largos de tiempo.

Por otra parte la memoria biocultural debe ubicarse en un espacio y tiempo, para hallar esta ubicación hay que tener muy en cuenta los campos que involucran la diversidad biológica, la diversidad lingüística y la diversidad agrícola, éstos se relacionan proporcionalmente con la distribución de las <<sociedades rurales tradicionales>>, pues son el sector de la especie humana cuyas actividades están basadas en formas de manejo de la naturaleza no-industriales y en formas de conocimiento no-científico, es decir, en expresiones que se remontan a un pasado lejano. Con esta descripción hallamos a los tres componentes escenográficos y a los actores, es donde es factible observar la memoria biocultural.

5.3 Territorio

En cuanto a definiciones generales sobre territorio, la real Academia Española de la Lengua (RAE), señala que el territorio es una “porción de la superficie terrestre perteneciente a una nación, región, provincia, etc.” (Aros, 2009). Desde esta perspectiva parece bastante básica y difusa, trayendo consigo más preguntas que respuestas, en este sentido se propone otra definición que señala al territorio como:

“ el espacio geográfico adscrito a un ser, a una comunidad, a un ente cualquiera de la naturaleza, física o inmaterial: el espacio de vida de un animal, el área de aparición de una especie vegetal, el ámbito de difusión de una lengua o de cualquier otra práctica social Cuando se atribuye a un grupo humano complejo (un pueblo, una nación una sociedad) se convierte en uno de los integrantes fundamentales de su proyecto común: en soporte y recurso básico, ámbito de vida, paisaje propio e invariante en la memoria personal y colectiva. En definitiva en el espacio geográfico en el que se vive y que corresponde manejar y administrar para el bien de los individuos y el conjunto de la comunidad” (Aros, 2009).

Con respecto a la forma cómo el territorio se crea por medio de un sentido de pertenencia y complementando la idea de que éste puede originarse a partir de un origen inmaterial, nace el concepto de territorialidad la cual se asocia con apropiación y ésta con identidad y afectividad espacial, que se combinan definiendo territorios apropiados de derecho, de hecho y afectivamente. (Montañez y Delgado, 1998). De esta manera es imposible considerar el territorio sin el concepto de territorialidad, es decir hacer territorio (Aros, 2009).

La territorialidad según Montañez, (1998) "es el grado de control de una determinada porción de espacio geográfico por una persona, un grupo social, un grupo étnico, una compañía multinacional, un Estado o un bloque de estados"(Montañez, 1997; en Montañez y Delgado, 1998). De esta idea se desprende que en el territorio es posible encontrar distintos niveles de ejercer la territorialidad y que no todos los actores que forman parte del territorio tendrán el mismo poder o control del mismo (Aros, 2009)

Sin embargo si hacemos una aproximación cultural al concepto de territorio, encontraremos otro concepto, el territorio que habitamos es producto de un paciente y largo proceso de conformación que ha tomado muchos años y muchas vidas, que tiene las huellas de los antepasados, el territorio no es simplemente lo que se ve, es mucho más que montañas, ríos, valles, asentamientos humanos, puentes caminos, cultivos, paisajes, es el espacio habitado por la memoria y la experiencia de los pueblos (Restrepo, 2010). el territorio es espacio construido por el tiempo, cualquier región o cualquier localidad es producto del tiempo de la naturaleza y del tiempo de los seres humanos y los pueblos; es decir en lo fundamental, el territorio es producto de la relación que todos los días se entretiene entre la naturaleza y las personas (Restrepo, 2010)

No obstante es necesario conceptualizar lo que significa el territorio indígena. Desde la proclamación de la Constitución en Colombia, éste es entendido como una identidad constituida por uno o más pueblos o comunidades indígenas sobre un espacio delimitado, tienen un régimen especial atendiendo a sus formas de organización social, tradiciones y costumbres. Esta definición responde al mismo supuesto de territorio colombiano, en donde se concede cierta “autonomía territorial” (Bravo, 2009)

Los pueblos indígenas les han dado otras definiciones al territorio, que van más allá de la concepción material de las cosas, sus principios están basados en el pensamiento de la cosmovisión, la relación del hombre con la tierra, el bien y el mal, el cielo y el infierno, la luz y la oscuridad, dos componentes unidos, inherentes al ser, lo espiritual y lo material (Agredo, 2006).

Para el indígena no existía en su mentalidad la noción del espacio regulado, del espacio trazado; la racionalidad de territorio es una imposición de carácter occidental, concepción que fragmenta al individuo, lo limita y lo obliga a hablar de propiedad o posesión, esto es más evidente desde el momento de la conquista, cuando el indígena se desplazaba libremente sin ataduras, hasta sus caminos y poblados, que eran delineados orgánicamente, acomodados a la topografía natural.

El significado de territorio para los pueblos indígenas se basa en su principio de autonomía, no como una situación de dominio sobre un lugar, sino que implica y requiere la posibilidad de toma de decisiones sobre lo que les pertenece por naturaleza propia. Para ellos sencillamente no puede existir la demarcación, comarca, zona, faja o franja, debido a que ellos se consideran uno con el universo (Agredo, 2006).

5.4 Enseñanza de lo vivo y la vida

La enseñanza de la biología en Colombia ha estado permeada por instituciones de poder económicas, políticas y administrativas que han ejercido una fuerza dominante sobre el conocimiento biológico que se imparte en la educación. Fuente Esta problemática se ha hecho más aguda debido a las tendencias globalizadoras contemporáneas que inciden de manera directa en el desconocimiento de los saberes y en la falta de reconocimiento de la diversidad territorial y cultural.

Esto se traduce en políticas públicas educativas reducidas a planteamientos homogenizantes alrededor de las competencias para el trabajo y lo productivo, lo que genera exclusión de diversas formas, particularmente de los derechos sociales, negando incluso el acceso al conocimiento de las comunidades, especialmente de las regiones con alta diversidad cultural. Colombia se considera hoy un país pluriétnico y multicultural, este reconocimiento se inició apenas en la década del setenta, cuando las organizaciones indígenas movilizaron un proceso de reafirmación y consecuencia de su identidad que dio como resultado que la multiculturalidad del país fuera reconocida en la Constitución Nacional de 1991.

Sin embargo esto solo fue una intención por parte del Estado, pues a pesar de la legalidad y legitimidad de las acciones de las comunidades indígenas, la falta de voluntad política regional, los prejuicios culturales, el temor a perder protagonismo político y poder, hacen que muchas de estas normas no se desarrollen.

“dieciocho años después de la constitución de 1991, el sistema educativo escolarizado sigue siendo ajeno a la cultura, puesto que no puede ser propio un espacio en el que continúan teniendo el control político y cultural, quienes históricamente se consideran superiores y se otorgan el derecho a orientar la educación de las jóvenes generaciones Inga. Es pues así que la apropiación de los procesos educativos van más allá del nombramiento aislado de los maestros indígenas, más allá del reconocimiento de una coordinación de etnoeducación, más allá de la transformación de métodos y técnicas de aprendizaje” (Inga, 2011).

En las condiciones contemporáneas exigen un pensamiento crítico y transformador y más en el ámbito educativo (Castaño, 2011). Por lo tanto si nos situamos en nuestro campo de conocimiento que es la enseñanza de la biología, también deberíamos pensar en otras formas de apropiación, construcción y enseñanza de este conocimiento, teniendo en cuenta las particularidades que tiene cada contexto, pues como se ha visto la enseñanza de la biología en Colombia solo responde a un tipo de necesidades de una cultura en particular, que es la occidental; a partir de esto, en dónde dejamos otros espacios educativos que involucran otros actores sociales (Castaño, 2011).

Durante muchos años se ha anulado la mirada del otro y también se ha colonizado epistemológicamente el conocimiento de distintas culturas, llevando consigo el desarraigo cultural y la transformación de las prácticas tradicionales que se generan al mismo tiempo por tensiones entre dos formas de pensamiento, en donde una deslegitima a la otra para reproducir intereses específicos (Castaño, 2011).

Por lo tanto es pertinente que como maestros en formación nos proyectemos como personas que reconocen la diferencia y se hacen desde el otro, que gestemos propuestas que respondan a las necesidades de la sociedad, pues parece que la escuela está en una burbuja de cristal, que no entra en contacto directo con las realidades pertinentes de transformar.

Desde la investigación que hacen Chona & Castaño & Cabrera (1998) se plantea que la enseñanza de la biología en Colombia ha sido influenciada por elementos de poder y de saber provenientes de diferentes instituciones normalizadoras. El proceso de consolidación de la biología como área obligatoria en la educación formal tiene una historia que el maestro de biología no debe desconocer, puesto que se ha desdibujado y se descentra la atención en los procesos de comprensión e interpretación de lo vivo; en este sentido es importante reconocer que también existen otras formas locales de ciencias, que los pueblos indígenas y campesinos tienen unos conocimientos acerca de lo vivo y la vida, que también han demostrado ser eficaces para la protección de la naturaleza y estas concepciones pueden constituirse en alternativas pertinentes para la enseñanza de la biología (Castaño, 2011).

En cuanto al papel que desempeña el docente en la enseñanza, este debe ubicarse como un mediador cultural dada la realidad de una confrontación tácita entre formas distintas y validas de ver el mundo: la de los maestros y la de niños, adolescentes, [integrantes de las comunidades u otros actores] ; la del pensamiento occidental y los conocimientos locales. En este sentido la acción educativa es comunicativa, que confronta la vida cotidiana, que es dialógica, que es reconstructiva (Castaño, 2011).

5.5 Interculturalidad

Es importante reconocer que actualmente el tema de la diversidad se está poniendo de moda, el estado de Colombia y sus órganos gubernamentales están adoptando una política para alcanzar la integración de toda la población, reconociendo que los grupos étnicos y afro también tienen derecho a ser incluidos dentro de una política educativa. Es preciso decir que la necesidad de la construcción de este proceso que abordar la interculturalidad como su plataforma, es el resultado de las luchas de los movimientos sociales- ancestrales y sus demandas por reconocimiento y derechos; también puede ser vista desde otra perspectiva: la que liga a los diseños globales del poder, capital y mercado, esta

perspectiva el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierten en una nueva estrategia de dominación, que no tiene como propósito la creación de sociedades más equitativas e igualitarias, sino que por el contrario se proyecta el control del conflicto étnico y la conservación de la estabilidad social con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo económico neoliberal, es así como se han implantado políticas educativas que supuestamente responden a las necesidades de un país pluriétnico y multicultural, pero que sencillamente caen en los mismos esquemas de una escuela tradicional, en este sentido se nos muestra un concepto enmascarado y disfrazado que encubre y deja de lado las estructuras de la sociedad- sociales, políticas, económicas y también epistémicas- que posicionan la diferencia cultural en términos de superioridad e inferioridad (Walsh, 2008).

A esta perspectiva se le denomina interculturalidad funcional, *“aquí la perspectiva de la interculturalidad se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida; sin embargo no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales, tampoco cuestiona las reglas del juego, por eso es perfectamente compatible con la lógica del modelo neo- liberal existente”* (Walsh, 2008).

Muchos autores la han definido como la “nueva lógica multicultural del capitalismo global”, una lógica que reconoce la diferencia, sustentando su producción y administración dentro del orden nacional, neutralizándola y vaciándola de su significado, por lo que su meta más importante es incluir a los grupos históricamente excluidos en su interior, de esa manera compensa o solventa todo el daño ocasionado a aquellos pueblos diferentes, producto de la colonialidad del conocimiento, la lógica del colonialismo hace referencia a las relaciones de dominio y explotación que necesita la modernidad para expandirse.

La otra perspectiva a la que hay que apuntarle con mayor fuerza, corresponde a la interculturalidad crítica, con esta perspectiva no se parte del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural- colonial- racial.

Desde esta posición, la interculturalidad se entiende *“como una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente- y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Requiere de la transformación de las estructuras, institucionales y relaciones sociales, y las condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas”* (Walsh, 2008).

“La interculturalidad entendida críticamente no existe, es algo por construir. Por tal razón se entiende como una estrategia, acción y proceso permanentes en relación y negociación entre, por lo tanto requiere de unas condiciones para que pueda ser validada, estas son: respeto, legitimidad, simetría, igualdad y equidad. Además es importante su entendimiento, construcción y posicionamiento como proyecto político, social, ético y epistémico – de saberes y conocimientos-, que afirma la necesidad de cambiar no sólo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización y discriminación” (Walsh, 2008).

Por lo tanto la interculturalidad como proyecto político de transformación no debe pensarse simplemente como un simple reconocimiento a la diferencia, esto implica re- conceptualizar y re- fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, además se debe realizar una transformación estructural y socio- histórica, fomentando la construcción de una sociedad realmente distinta, sin embargo es importante que se materialice, no quedando en el enunciado o en la mera imaginación.

6. ANTECEDENTES

Al delimitar un interés investigativo son muchas las rutas o caminos que uno puede transitar a medida que se conoce, que se experimenta, que se nutre de saberes, que se permite tejer con otros conocimientos que tienen una importancia significativa para las comunidades indígenas, pues es esa sabiduría es la que les ha permitido sobrevivir a lo largo de miles de años, la que les posibilita ser.

Es preciso anotar que el interés por enfocarme en una ruta de investigación encaminada a investigar ¿Cómo se renueva memoria histórica en el resguardo Inga de San Miguel, a partir de la comprensión de sus seres y existencias? surge por el hecho de que rara vez nos enseñaron a reconocer la existencia de una experiencia, de una cierta sabiduría, en la mente de millones de hombres y mujeres que día con día laboran la naturaleza mediante especies, técnicas y sistemas que les permiten apropiarse de ella.

Para la elaboración de los antecedentes se tuvo en cuenta la construcción de categorías, para poder darle mayor organización y claridad a la lectura, las categorías investigativas son: Investigaciones hecha por los Inga, investigaciones sobre memoria histórica, investigaciones sobre memoria biocultural y etnoecología, investigaciones sobre salados naturales e investigaciones sobre territorio.

6.1 Investigaciones hecha por los Inga

Jacanamijoy & Bastidas (2007) en su trabajo de estudio sobre los simbolismos en las manifestaciones artísticas visuales de la comunidad indígena Inga de Santiago de Putumayo se proponen indagar como interpretan ancianos y ancianas, lideres, artesanos y artesanas de las comunidad Inga de Santiago Putumayo los simbolismos de las manifestaciones artísticas visuales propias (tejido, cestería y tallado). Para ello, metodológicamente conforman un equipo de estudiantes interdisciplinario (artes plásticas y antropología) con el objetivo de consultar, conversar y desarrollar actividades con los jóvenes y adultos orientados por el siguiente interrogante: ¿cómo interpretan ancianos y ancianas, lideres, artesanos y artesanas de las comunidad Inga de Santiago Putumayo los simbolismos de las manifestaciones artísticas visuales propias (tejido, cestería y tallado).

Como técnicas se utilizaron entrevistas y conversatorios con artesanos Inga, partiendo de un enfoque cualitativo, fundamentado desde lo interpretativo.

En cuanto a los resultados encuentran que: las manifestaciones artísticas de los Inga tienen alta influencia de occidente; las expresiones se hacen relevantes y en el fondo la representación icnográfica relata anécdotas, creencias, mitos, cuentos, leyendas, que dan cuenta del contacto entre el Inga y el Colono, por lo tanto el arte inga es un conocimiento integral; las artesanías tienen un significado doble: el simbólico y el comercial, es decir el de alimentar el pensamiento Inga y el de satisfacer las necesidades básicas para la subsistencia; el arte Inga es una arte que hace parte de una hibridación cultural. Las concepciones son sincréticas y la identidad de los Inga obedece a esos cambios históricos que hoy se combinan con un movimiento mercantil de consumo, la elaboración de máscaras corresponde aún a protesta a la marginación cultural y el arte Inga entremezcla cultura, economía, política y territorio. Por eso promover su fortalecimiento y recuperación es un medio para hacer frente a toda clase de desafíos y presiones provenientes de dificultades internas y de otras culturas.

Se concluye que las producciones materiales estéticas de los tejidos, tallado y cestería entremezclan pensamientos, creencias e hibridismo y esta investigación ha dado pie para mostrar que el conocimiento indígena es válido. De manera que se ha construido la concepción de arte visual Inga en un espacio donde la globalización quiere apoderarse de todo lo que el mundo contiene. La construcción de una red de comunicación no se hace observando, reflexionando y analizando, sino actuando en la reconstrucción de un conocimiento propio, aunque interrumpido (Chasoy, 2007).

Delgado (2006) en su trabajo elaboración de una propuesta para la protección y manejo sostenible del páramo Banseyaco con participación de la comunidad indígena Inga del Municipio de Santiago de Putumayo, se propone elaborar una propuesta para proteger y manejar la oferta ambiental del páramo Banseyaco para ayudar al rescate de valores y prácticas culturales de la comunidad indígena Inga y de la gente colona que vive alrededor de este páramo y del Municipio de

Santiago. Para ello metodológicamente se basa desde una perspectiva descriptiva, permitiendo identificar problemas y construir colectivamente alternativas de solución. Concluye que: el Indígena contribuye, a la diversidad cultural, armonía social y ecológica de la humanidad; el conocimiento tradicional, así como el territorio, le pertenecen a las comunidades, porque todo va unido. Por eso es necesario que el gobierno no se comprometa a firmar convenios que comprometan los derechos, porque se viola los derechos de los grupos étnicos; es indispensable hacer uso de instrumentos propios que permitan agilizar los trámites de constitución, ampliación, saneamiento y reestructuración de los resguardos indígenas (Delgado, 2006)

Rodriguez (2010). En su trabajo uso y manejo tradicional de plantas medicinales y mágicas en el Valle de Sibundoy, alto Putumayo y su relación con procesos locales de construcción ambiental, se propone generar conocimiento etnobotánico y experiencia comunitaria aportando a procesos locales de construcción ambiental desde el reconocimiento, valoración y fortalecimiento de las formas tradicionales de uso y manejo de las plantas medicinales y mágicas entre las etnia Inga, Kamentzá y Quillacinga que habitan el Valle de Sibundoy.

Para ello metodológicamente se acude a los métodos etnobotánicas, se reconocieron y caracterizaron etnobotánicamente los cinco agrosistemas chagras en qué se trabajó. Con los taitas y conocedores se seleccionaron las plantas medicinales mágicas más utilizadas criadas en la chagra. La recopilación de la información se realizó a través de entrevistas. Por otra parte la investigación Acción Participativa (IAP) hizo parte de la metodología, articulándolo con el método descriptivo observacional a las ciencias biológicas con las sociales.

Como resultados se obtuvieron que en cuanto al uso de plantas medicinales, se investigaron para los tres grupos étnicos las sesenta y siete especies de plantas medicinales más utilizadas por los taitas y conocedoras. Todas estas especies provenían del agroecosistema chagra; en cuanto al uso de plantas mágicas; se

registraron las veintidós especies de plantas mágicas más utilizadas por los taitas Inga y Kamentzá quienes participaron en el estudio. Los taitas entrevistados las llamaban plantas mágicas por encontrarse ligadas a lo ritual - religioso, a la salud espiritual, aspecto de exclusivo manejo por parte de los taitas; en cuanto al manejo del agrosistema chagra tradicional las etnias ingas, kamentzá y quillacinga realizan el manejo del tiempo de siembra y cosecha basado en el conocimiento de las diferentes fases de la luna, y de las épocas climáticas. En cuanto a la construcción el ambiente es concebido como la integración de lo natural, social y cultural, como la integración del territorio habitado por la memoria, por las experiencias de las comunidades, por los seres que existieron y que existen, integración que abarca desde lo mental, espiritual y lo físico del hombre y la mujer indígena.

Concluye que: Las plantas son elementos culturales, desde los cuales se generan y tejen las diversas relaciones de estas comunidades indígenas que habitan el Valle de Sibundoy; El Valle de Sibundoy es un sitio con una considerable concentración de plantas mágicas cultivadas y es una gran reserva de conocimiento botánico, esto gracias no solo a la ubicación geográfica y condiciones climáticas, entre otras, sino también a la memoria indígena, ya que a través de la cotidianidad las comunidades han vivido conociendo y entendiendo su entorno, creando su cosmos; La chagra es eje o punto de partida desde donde las comunidades construyen ambiente, ya que desde ésta se trabaja por el bienestar natural, social y cultural en la región y los procesos de construcción ambiental en el Valle de Sibundoy se relacionan con el uso y manejo tradicional de plantas medicinales y mágicas, bajo un sistema médico tradicional (Rodríguez, 2010)

Estos trabajos son realizados en el Valle de Sibundoy, el resguardo más grande Inga de Colombia, son de vital importancia porque involucran la participación activa de los indígenas Inga quienes son portadores de un conocimiento tradicional y válido que transmiten de generación en generación.

Estos trabajos que portan la voz de los Inga corresponde a un tipo de resistencia para dar a conocer la situación actual en que se encuentran, por la pérdida de su territorio, tanto plantas como manifestaciones artísticas como el mismo páramo de Banseyaco corresponde a seres y existencias del territorio. Por ejemplo en el trabajo de manifestaciones artísticas se evidencia claramente el contacto con el blanco, sus artesanías evidencias el sincretismo religioso y la memoria de aquellos años en que fueron tratados como esclavos.

En cuanto al trabajo sobre una propuesta para la protección y manejo sostenible del páramo Banseyaco se hace un llamado a tener en cuenta la participación del indígena optando por planes de manejo territorial propio que respondan a las necesidades de este pueblo y sobre todo a su cosmovisión ya que tienen un concepto totalmente diferente sobre territorio y ambiente concepto que para los Inga es concebido como la integración de lo natural, social y cultural.

El indígena es un sujeto político ya que ha tenido la capacidad de movilización social y de visibilización de sus culturas y saberes, por lo tanto debe tomar decisiones frente al manejo de su territorio debido a que la construcción de megaproyectos fomenta el deterioro del ambiente y repercute fuertemente en la sostenibilidad y desarrollo de las comunidades. La noción de territorio para los Inga va más allá del espacio e incorpora una noción común de historia donde los antepasados abren los caminos para las nuevas generaciones.

6.2 Investigaciones sobre Memoria histórica

Espinosa (2007) en su trabajo memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia, se propone examinar, en términos conceptuales, las formas de subjetividad política o los modos políticos de “lo indígena” expresados en algunas narrativas indígenas de los siglos xx y xxi, producidas por individuos y comunidades indígenas del suroccidente colombiano.

Metodológicamente hace una revisión documental, además hace uso de narrativas orales y escritas de indígenas. Como resultados se obtiene que: la memoria cultural es una forma de socialización e instrucción colectivas; Lo que está en juego dentro de las prácticas colectivas de juntar recuerdos de los pueblos Misak, Nasa y Pijao es una forma politizada del recuerdo; en otras palabras, la manera como estos grupos memorizan y rememoran su pasado, forjan una conciencia histórica y establecen un vínculo moral entre el pasado y el presente; la memoria moral, trae a la escena política el problema de la justicia y lo carga de sentido a partir de la memoria de injusticias pasadas que se han transformado en situaciones de injusticia, exclusión y desigualdad estructural en el presente.

En otras palabras, estas memorias nos hacen ver que “de la realidad forma parte también algo que no existe” y recuperar memoria significa desarrollar múltiples estrategias de revitalización cultural mediante el uso y reinterpretación de documentos legales escritos legales, el desarrollo de ceremonias cotidianas de marcación territorial, la toponimia, El relato de historias de origen y mitos, y la puesta en escena de canciones, danzas y rituales.

Concluye que la memoria moral de los indígenas y sus prácticas incorporadas evocan, rememoran y señalan que la justicia tiene un vínculo indisoluble con la memoria, y que la memoria tiene un vínculo indisoluble con el cuerpo y los afectos y la memoria es un acto incorporado, encarnado en prácticas testimoniales, hábitos, rituales y estrategias del recuerdo (Arango, 2007)

Este trabajo es producto de la reflexión de memoria que se da a partir de una novela, precisamente es un ensayo.

Vazquez (2008) en su trabajo la hija del Puma: la recuperación de la memoria, se propone explorar las dimensiones existenciales asociadas con la recuperación de la memoria histórica, asimismo se ilustra el significado del recuerdo y del olvido en un país que enfrenta innumerables problemas para reconocer las diferencias étnicas y culturales. Metodológicamente hace una revisión documental. Como resultados obtiene que: la comisión de esclarecimiento histórico considera que la

memoria histórica, individual y colectiva, es el fundamento de la identidad nacional. La memoria de las víctimas es un aspecto fundamental de la memoria histórica y permite rescatar los valores y las luchas por la dignidad humana; la hija del puma presenta una visión del drama humano provocado por la violencia ocurrida en una comunidad indígena. La novela cubre aproximadamente tres años de la vida de una muchacha que fue bautizada como Angelina, pero prefería ser llamada Aschlop. Que lleva a cabo un proceso de recuperación de memoria histórica de su pueblo (Gonzalez, 2008)

Vargas & Perez (2009) en su trabajo la memoria colectiva en las comunidades indígenas, una estrategia para la construcción de la identidad, se proponen hacer algunas reflexiones teóricas sobre la memoria y los vínculos con la identidad, desde el caso de la comunidad de Meseta P'urhépecha, en Michoacán- México.

Metodológicamente se hace uso del método etnográfico y de la historia oral, como estrategias se utilizan la observación participante y los conversatorios. Como resultados se evidencia que: la construcción de la identidad cultural en los grupos étnicos es un proceso dinámico que implica una continua recreación, y es en las actividades rituales, como las fiestas, donde se fortalece la memoria colectiva y, por ende, el sentido de pertenencia; quienes comparten una identidad étnica, se autorreconocen como parte de un grupo determinado, por lo que con frecuencia, marcan fronteras culturales.

Concluye que este acercamiento a la forma de vida de esta comunidad, permite comprender un poco cómo los procesos de memoria colectiva y de olvido contribuyen a reforzar o a perder el vínculo y el sentido de pertenencia y llama la atención el hecho de que, a pesar de que en todo el pueblo (en las casas, la escuela y la calle) se escucha a toda la gente hablar en p'urhépecha, el número de niños y jóvenes que están dejando de usar su lengua en la vida cotidiana ha ido en aumento; aunque lo entienden y sus familiares mayores les hablan en su lengua, ellos contestan en español. No se puede reducir la cultura a la lengua, sin

embargo, hay que recordar que desempeña un papel fundamental en esos procesos de memoria-olvido, principalmente por la cosmovisión que encierra. Asimismo, el uso del vestuario tradicional también empieza a perderse (Vargas, 2009).

Echeverry, (2010) en su trabajo canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho, se propone enfocar la atención en las maneras como los descendientes de los grupos que fueron esclavizados bajo el régimen de la casa Arana negocian con las memorias del tiempo de caucho.

Metodológicamente realiza su investigación con un enfoque cualitativo a partir de una revisión documental, se hace uso de estrategias de investigación como la historia oral, recogiendo los testimonios de los indígenas. Asimismo se utiliza los conversatorios y los recorridos por del territorio.

Como resultados obtiene que: los descendientes de los grupos que sobrevivieron al auge cauchero se refieren a las memorias de ese tiempo como pertenecientes a lo que llaman "el canasto de las tinieblas". En contraste con ese oscuro canasto de malas memorias, hablan también de un "canasto de vida", donde están colocadas las semillas del futuro, mirando el crecimiento de las nuevas generaciones y dejando atrás los peligrosos recuerdos de violencia y brujería del pasado; el impacto de la industria del caucho sobre los indígenas Muinane fue enorme.

La población total fue reducida tal vez al décimo entre los años 1900 y 1930 y los supervivientes fueron forzosamente asentándose sobre el río Putumayo y más al sur. Su organización social, política y ceremonial fue severamente fracturada y su territorio fue despoblado; el territorio, una palabra en español que escasamente traduce el significado del concepto muinane: no solo es un pedazo de tierra que puede ser mapeado o legalmente titulado; ese territorio es la inscripción de la vida y la memoria en el paisaje -y es la vida y esa memoria quedaron imputadas desde tiempos de la Casa Arana; una de las razones para extrema precaución de estos

indígenas de dejar a lado la memoria de la violencia es porque no solo se trató de la violencia de los patrones caucheros contra los indios, sino de la violencia entre los mismos indígenas a raíz del caucho, que exacerbó condiciones preexistentes de guerras intertribales; el canasto de la vida se refiere al discurso político ceremonial que comparten la "Gente del centro" que incluye seis grupos etnolingüísticos. A este canasto de la vida pertenece la ética del trabajo hortícola, la crianza de los niños, la producción de comida, la celebración de rituales; la mitología para estos grupos que encierran a seres caníbales, malignos, asesinos y vengativas que destruyen y pervierten a la verdadera humanidad. Estas historias son guardadas en el canasto de las tinieblas. En este canasto también hace parte el terror del caucho.

Finalmente concluye: los huérfanos de la casa Arana son ahora ancianos y necesitan recuperar esa vida y esa memoria que habían querido enfrentar por décadas. Pero para eso es necesario revisar el territorio y enfrentar sus memorias; Para los muinane volver a recorrer su territorio ancestral es fundamental puesto que este es la base de su educación, de su gobierno y de su organización social y ceremonial, además necesitan volver con sus hijos allá para mostrarles y retomar el hilo de sus vidas; son nietos de muinane que son descendientes de los muinane esclavizados en la época del caucho lidian con el pasado del territorio de una manera profundamente histórica, precisamente por el hecho de evitar recordar. En lugar de mirar hacia atrás, ellos miran hacia adelante, reconocen que el pasado de muertes y esclavitud al evitar sus memorias; en los muinane existen dos tipos de representación para guardar la memoria, por un lado los mayores a través de conversaciones orales, y por el otro lado los jóvenes que hacen observaciones y escritos en español (Echeverry, 2010)

Bastidas, (2008), en su trabajo sobre Historia y memoria: Simbolizaciones sobre el territorio en algunas comunidades rurales de Mérida y Barinas, ubicadas en el país de España, se propone mostrar cómo se entremezclan conocimientos

ancestrales y modernos, cargados de significados para construir el espacio y la historia, entendiéndose aquí el espacio como un determinante sociocultural.

Metodológicamente se hace una revisión documental, partiendo de un enfoque cualitativo.

Como resultados obtiene que: la representación que tienen hoy, tanto indígenas como campesinos criollos, de la Cordillera de Mérida en relación con la concepción del territorio y de su historia está asociada al hecho de ser sociedades híbridas, con influencias culturales prehispánicas, coloniales y modernas; tanto indígenas como mestizos han elaborado mitos y conservan en su tradición oral narraciones que dan explicación sobre la existencia de sus tierras y el derecho legítimo para ocuparlas, pues no le satisface la explicación historiográfica, extraída de la documentación colonial y republicana que sobre dichas tierras se encuentra en archivos y bibliotecas; indígenas y campesinos también reelaboran o reestructuran tal información, convirtiéndola en su verdad, al mezclar su propia representación del mundo con la de la cultura oficial dominante; En la tradición oral se entremezclan conocimientos oficiales y tradicionales, produciéndose una reinterpretación o reestructuración de la historia.

En este análisis de la etnografía de la Cordillera Andina de Mérida (Norte y Sur) y el piedemonte se observa cierta uniformidad en la representación del espacio y de la historia que tienen los habitantes de la región estudiada; no obstante, es evidente la diversidad étnica, pues al mencionar la ocupación de territorios, la fundación y los límites territoriales, queda claramente expresado que cada comunidad o pueblo tenía sus espacios geográficos delimitados; se puede decir que los pobladores actuales de la zona estudiada representan el territorio como símbolo de pertenencia social y como espacio de contactos culturales entre los diferentes pueblos indígenas que ocupaban esta región, con culturas europeas e incluso africanas durante la colonia y La aplicación del método etnográfico y la recolección de testimonios orales nos permitieron conocer la representación que hoy tienen los moradores de las zonas ya mencionadas de su mundo, de su historia, de los espacios que ocupan y por ende, del origen histórico y/o mítico de

tales espacios, estableciendo un vínculo entre el pasado y el presente (Valecillo, 2008).

6.3 Investigaciones sobre memoria biocultural y etnoecología

Guevara, (2010) en su trabajo sobre la percepción cosmogónica de la etnobotánica de los o Ingas del Putumayo, se propone reflexionar, en primera instancia en los aspectos epistemológicos que tienen influencia sobre el conocimiento y uso de las plantas de esa etnia. Mostrar como conoce y opera la percepción a través de un estudio etnolingüístico con orientación étnica y señalar como se refuerza ese conocimiento de identidad con el que tiene occidente respecto a la botánica.

Metodológicamente la investigación es de corte cualitativo, a partir de un estudio etnolingüístico. El estudio se realizó con los Ingas residentes tanto en su sitio original, el municipio de Santiago (Alto Putumayo), como en algunas ciudades del Valle del Cauca: Cali, Buga, Palmira, Tuluá y Buenaventura.

En cuanto a los resultados se obtuvo: La composición de las plantas es para los Ingas del Putumayo un factor en el proceso de conocimiento, pues en ella entra la cosmovisión de la naturaleza y en especial, la satisfacción de las necesidades que busca el grupo; se encuentran distintas visiones de los Inga del Putumayo en cuanto a su percepción etnobotánica, las que se producen por el lado de la aculturación, y por otro lado las que tienen por el conocimiento tradicional; en el proceso de conocimiento de las plantas entran elementos muy significativos como el olor, el sabor, la forma como debe ser preparado el remedio. además de dónde, en qué circunstancia y con quién hacerlo; las plantas que ya conocen se les debe tratar con mucho respeto, pues manifiestan que el crecimiento de su sociedad depende de la mala o buena relación con ellas; el modelo etnomédico de curación y prevención por la botánica, se convierte en un medio de resistencia y en especial de un medio de mantener la identidad cultural del grupo social con respecto a la

sociedad mayor y la búsqueda de la armonía y el equilibrio del cuerpo, es la razón de ser del curandero botánico Inga del alto Putumayo.

Finalmente se concluye: la búsqueda de la armonía y el equilibrio del cuerpo, es la razón de ser del curandero botánico Inga del alto Putumayo; a manera como perciben las plantas los Inga está en el reconocimiento que hacen del saber y entender botánico de los ancianos que son los que educan a las generaciones y la identidad de los Inga en la ciudad es el de ser y desarrollarse, es decir nacer y hacer.

Los trabajos que se presentan a continuación fueron hechos por estudiantes de licenciatura en biología de la Universidad Pedagógica Nacional en la sede La Chorrera- Amazonas

Hichamón & Kuegajima (2013) en su trabajo Hacia el reconocimiento y valoración de la rana comestible Ooño (*Osteocephalus taurinus* Steindachner, 1862) desde una perspectiva biocultural en la etnia Murui, comunidad de San José (Corregimiento El Encanto-Amazonas, Colombia), se proponen diseñar una estrategia de reconocimiento y valoración de la rana comestible Ooño (*Osteocephalus taurinus*) desde una perspectiva biocultural en la etnia Murui de San José, corregimiento del Encanto, departamento del Amazonas. Metodológicamente el estudio se desarrolló en tres fases. Una de ella correspondió al trabajo de campo en donde se realizaron mambeos y encuestas. La segunda fase correspondió a la caracterización del hábitat de la rana Ooño, en este fase se utilizaron estrategias investigativas como la cartografía social y la tercera fase correspondió a la propuesta de un material didáctico.

En cuanto a resultados: Se identificaron tres mitos que narran el origen de la rana comestible Ooño;; se describen en cuanto a mitos: el mito de Oogaro na+ra+, Jubizitoma, Amuiy+zi y el mito de R++ño y Zikaño, los cuales lo aprendieron de sus papás, de sus abuelos y/o de los sabedores en la maloca y en cuanto a la representación cultural de la rana, los resultados fueron los siguientes: ocho personas afirman que no saben la representación cultural (53%); para cuatro

personas que representa el desarrollo del ser humano (27%); dos le atribuyen el significado de mujer (13%); y solo para uno que representa lo maligno (7%). Concluyen que: la relación que establece el Murui con esta rana se da de una manera muy especial, ya que dentro de su creencia el origen de este anfibio se presenta de manera contraria a la teoría de la evolución.

El conocimiento local viene siendo una importante herramienta que contribuye a desarrollar lineamientos de investigación local sobre esta fauna anfibia, lo cual implica incorporar valores culturales como sus creencias, prácticas, tradiciones, conocimiento ecológico y manejo y conservación, y otras valiosas informaciones que siempre se encuentran relacionadas a su realidad específica y El conocimiento local es cambiante ya que recibe influencias de otras fuentes de información y éstos modifican e incluso hasta llegan a reemplazar las ideas originales (Kuegajima, 2013).

Martínez, (2013) en su trabajo Mero-jagai o cerrillo (pecarí tajacu) en la cultura Murui (Uitoto) de la comunidad de caisamla Chorrera (amazonas), se propone Contribuir a la conservación del Mero o Cerrillo (Pecarí tajacu) a través de un material educativo con un enfoque biocultural en el pueblo Murui (Uitoto) de la comunidad CAISAM, Caracterizar el conocimiento tradicional, prácticas y creencias que tiene la comunidad de Caisam en relación al mero-cerrillo (Pecarí Tajacu).

Metodológicamente se enfocó en un corte cualitativo, se hicieron uso de estrategias investigativas como la encuesta, la cartografía social. En cuanto metodos de investigación propia se llevó a cabo JIIBIB+R+ (mambeaderos) JAGA+ (Mito), URIYA (Diálogo) a partir del canasto de conocimiento.

En cuanto a resultados: las categorías de análisis fueron las siguientes: Creencias, tradiciones, Prácticas, Conocimiento ecológico tradicional ,Manejo y cuidado; Antiguamente, para obtener la cacería era un trabajo colectivo, mediante el ambil y el mambe se hace ritos para salir de cacería y por ende, se inspira al espíritu pidiendo permiso a la naturaleza para obtener la cacería requerida; los relatos

míticos hacen posibles ilustrar el concepto de transformación ligado al devenir de los seres y a los procesos de cambio en las relaciones entre ellos.

En el caso de la mitología de los indígenas Murui, la existencia se concibe como el resultado de una serie de transformaciones, a través las cuales el ser humano puede haber dado origen a algunos animales o ser el producto de la transformación de estos; De acuerdo a los diálogos de saberes, todos los animales tienen un homenaje de alabanza cuando se lleva en un baile tradicional. Según esta cultura cuando un iya+ma(maloquero) sentado en su maloca desarrolla un rito de baile z+k+i (baile de animales) prepara el ambil con diferentes tipos de sal vegetal y lo distribuye como invitación a la población humana y hacer cacería para llevar al baile como el pago del ambil que se prueba.

Se concluye que el mito del mero jagai en la cultura indígena es un ejemplo de cómo el mito se convierte en un discurso educativo, en el que se encuentra concentrado los diferentes canastos de conocimiento, que con su narración actualiza los conocimientos y los transmite de generación a generación; La comunidad manifiesta la pérdida paulatina de conocimiento y prácticas tradicionales entorno al mero jagai, lo cual se atribuye diversos factores como la presión de culturas ajenas. En lo que refiere al conocimiento cultural, al ser esto de transmisión oral son muy pocas las personas que lo saben o recuerdan, pues la memoria es muy frágil haciéndolos vulnerables a su pérdida. Concluye que de una manera integral la naturaleza es la fuente principal de la economía propia de esta comunidad indígena. Ella encierra una idea espiritual, en donde cada uno de los seres tiene un dueño espiritual, quien lo cuida y a quien se debe pedir permiso, para uso y manejo y de satisfacer una necesidad (Martinez, 2013).

Martinez, (2013). En su trabajo la transmisión de los conocimientos tradicionales del hongo ekirua+ (*lentinula raphanica*) bajo la orientación de algunos mayores del clan jifkuen+ de la etnia Uitoto en la chorrera, Amazonas-Colombia, se propone Caracterizar los conocimientos tradicionales que conservan los mayores del clan Jifkuen+ de la etnia Uitoto de La Chorrera- Amazonas en torno al uso,

mitología y naturaleza de Ekuirua+ hongo comestible, como aporte a la trasmisión de los mismos en la comunidad.

La metodología propuesta es de carácter cualitativo utilizando con enfoques etnográfico y memoria colectiva y se empleó técnicas como observación participante, entrevista no dirigida, registro visual, entrevista semi estructurada, cartografía, y la identificación caracterización de los actores sociales.

Como resultados se obtuvo que: las preguntas en torno a la identificación de los conocimientos tradicionales y sus formas de enseñanza propia con respecto al Ekuirua+, se organizaron en categorías por matrices y allí se presentan las formas, las prácticas y los procesos, que aplicaron para acceder al conocimiento tradicional relacionado con la enseñanza-aprendizaje de Ekuirua+. Se organizaron las preguntas en seis categorías de análisis de las cuales cinco están relacionadas con la identificación de conocimiento tradicional que son: categoría de creencias, categoría de formas de recolección, categoría de preparación para el consumo, categoría de relaciones y categorial de representaciones. Y una categoría relacionado con la identificación de los espacios de enseñanza y aprendizaje de conocimiento sobre Ekuirua+ que se denominó categoría de enseñanza propia.

Se concluye que: los grupos étnicos y clánicos tienen una forma propia para conservar las sabidurías ancestrales basados en la espiritualidad, eje transversal porque mediante el cual se establecen relaciones con el entorno y con Moo Buinaima ,fortaleciendo las bases mediante los elementos fundamentales como el ambil la coca ,propicios para hacer amanecer la palabra en obra que ocupan parte de la cotidianidad de las familias, en esa medida se evidenció que los mayores de clan Jifikuen+ de la etnia Uitoto mantienen los conocimientos en torno a Ekuirua+ y continúan transmitiendo a niños y jóvenes; todo lo que existe en la naturaleza, tiene origen, ekuirua surge del cerebro de la mujer, La enseñanza-aprendizaje está fundamentada en la oralidad transmitida en los espacios propios la chagra ,la maloca ,la selva y el río donde el núcleo familiar es el encargado de la transmisión de los conocimientos dependiendo de cada género (Martinez F. D., 2013)

Gaguama (2013). En su trabajo komaie. (*Oenocarpus bataua*) en el grupo “uitoto” murui-de la comunidad de mue-la Chorrera Amazonas, se propone caracterizar las prácticas, creencias y tradiciones en torno a la palma milpesos dentro de la comunidad indígena de MUE.

En cuanto a la metodología el tipo de investigación se aborda desde una hibridación metodológica desde lo cualitativo y lo cuantitativo. Dentro de los instrumentos empleados por el método cuantitativo, se diseñó y se implementó una encuesta. Pero que además se trabajó el método de la parcela, para determinar la abundancia de la población de la palma de milpesos dentro del bosque inundable cerca a la comunidad; como método cualitativo se implementó una técnica propia que es el dialogo con los sabedores. La aplicación de estos métodos tuvo el propósito de recoger Información sobre unas categorías plenamente preestablecida como las practicas, tradiciones y creencias en torno a la palma de milpesos (*Oenocarpus bataua*), dentro de la comunidad de MUE.

En cuanto a resultados en primer lugar se socializó el proyecto de investigación recibiendo ideas y aportes de la comunidad; en la segunda fase, en donde se realizaron diálogos se indagó en la comunidad sobre el conocimiento tradicional de la palma Milpesos- Komaña, sugen las siguientes categorías: de creencias, denominada Kosmos, origen de la palma de Milpesos desde la cultura indígena, conocimiento ecológico tradicional, denominado corpus, el Friage y la relación con la fenología de Milpesos, categoría tradiciones- corpus, categoría manejo y cuidado, categoría conocimiento ecológico tradicional, categoría práctica- praxis-, usos de las palma de milpesos, densidad poblacional.

Se concluyó que desde la cosmovisión del grupo étnico “Uitoto” Murui-m+n+ka el origen de la palma de milpesos se sustenta en dos mitos el mito de jitoma fa+ririyama y Komaid+fo, estos mitos de origen están ligados con la abundancia, entendida desde la diversidad y desde la abundancia de la chagra; las familias de la comunidad mantienen un amplio conocimiento sobre la ecología de la palma de milpesos, por lo que se relacionan de manera directa con este recurso natural, manejando un calendario ecológico para su uso y el manejo de la palma de

milpesos está determinado por el cuidado a la población, que realiza la comunidad lo que permite la perpetuidad de las especie ,ya que es una de los recursos que mayor utilidad brinda a la población (Jaita, 2013)

En esta categoría se evidencian trabajos que toman como referente la memoria biocultural. Debido a que los investigadores renuevan el conocimiento tradicional sobre distintas elementos del territorio, tales como: plantas, hongos, animales, entre otros. Sin embargo otros trabajos se especializan en hacer uso de metodologías propuestas por la etnoecología en donde se realiza un estudio integrado del sistema de creencias (kosmos), el conjunto de conocimientos (corpus) y de prácticas productivas (praxis). Es pertinente hacer una discusión en término de que disciplina integra los trabajos mencionados, la etnobiología o la etnoeología.

En primer lugar la etnobiología está ligada a un reconocimiento de los saberes indígenas sobre la vida, hecho por los científicos de occidente; sin embargo esto lo hacen en forma de espejo, no como un reconocimiento total con base en los criterios y condiciones propias de aquello. Lo que se hace es tomar lo indígena y pasarlo a una matriz, el de nuestra propia visión, el de nuestras propias concepciones, el de nuestras propias categorías (Toledo, 2012).

En este sentido cuestionamos por que la etnobiología se divide en campos como: la etnomedicina, etnoastronomía, etnolingüística, etnozología y muchas más, teniendo en cuenta que para los indígenas el conocimiento no existe separado, estos consideran a la sociedad como una totalidad no solo en lo cotidiano sino en los procesos de conocimiento. Para estas sociedades, los objetos y las concepciones sobre los objetos no están separados porque para ellas, a diferencia de lo que ocurre en las nuestras, en el desarrollo de su vida, de su cultura y de su pensamiento, sus conceptos no se originaron y crecieron con base en una separación entre el trabajo intelectual y el trabajo material contrario, tuvieron su fundamento en la relación indisoluble entre materia y pensamiento. Por ello, no se trata de conceptos que se expresan con términos abstractos, sino de cosas-conceptos, de ideas plenamente cargadas de materialidad.

En este sentido hay que tener en cuenta los verdaderos intereses de un campo de la etnoecología, que a la botánica económica disfrazada de etnobotánica en donde se hacen procesos de bioprospección para aplicar los conocimientos de medicina tradicional a la sociedad occidental en pro de su beneficio (Toledo, 2012).

Por otra parte la etnoecología no se restringe al estudio de conocimientos de plantas, animales y hongos, ignorando que las culturas locales también poseen conocimiento sobre el mundo físico, químico y geológico, tales como suelos, aguas, nieves, rocas, geformas, climas, astros, tiempos, paisajes, territorios y sus respectivos procesos, y que en conjunto estos conocimientos sirven de base intelectual al proceso general de apropiación de la naturaleza. Por lo tanto el objeto de estudio de la etnoecología no son ya los conocimientos sino las sabidurías, pues los conocimientos tradicionales, indígenas o locales, en verdad forman parte de una *sabiduría tradicional*, que es el verdadero núcleo intelectual y práctico por medio del cual esas sociedades se apropian de la naturaleza y se reproducen a lo largo de la historia. Lo anterior parte de la premisa central que las formas de conocimientos locales o tradicionales no existen (como es el caso de la ciencia) separados de otras dimensiones de la vida cotidiana: las creencias y las prácticas. (Toledo, 2012).

6.4 Investigaciones sobre los salados naturales

Molina (2010). en su trabajo salados naturales, claves para la cultura Inga, útiles para la ordenación de su territorio, el desarrollo de prácticas tradicionales y la conservación de la biodiversidad, se propone delimitar a partir de la presencia de salados naturales, un área potencial adyacente al Resguardo indígena San Miguel, a ser incluida en el mismo y plantear lineamientos para el desarrollo de acciones particulares de manejo, que busquen su sostenibilidad ecológica y la conservación de la cultura tradicional asociada. En cuanto a la metodología para localización inicial de salados se acudió al conocimiento de los habitantes del

Resguardo San Miguel, preguntando directamente por su localización a personas mayores o que desarrollan actividades de caza.

Cada uno de estos sitios fue visitado para su georreferenciación, caracterización estructural y toma de muestras de suelo. La ubicación de cada uno de los salados fue registrada en un GPS (Garmin ExTrex), logrando una precisión de por lo menos 5 m. Para el registro de la localización en cada sitio, se trabajó con el sistema de coordenadas geográficas WGS 84, también usado para el manejo de la cartografía temática trabajada.

Los resultados de la investigación fueron los siguientes: se dio la localización de 5 salados que son utilizados por la comunidad del Resguardo de San Miguel y Se hizo una descripción general de los salados tradicionalmente por el resguardo, en donde se tuvieron en cuenta los siguientes aspectos: localización, estado de conservación, forma, estructura y variables físico-químicas.

Por último se indagó los conocimientos tradicionales de los salados, en donde se investiga las formas de caza en los salados, las transformaciones que han tenido los salados durante los últimos años, la frecuencia con que los animales van a visitar a los salados, los poderes curativos que brinda los salados, entre otros conocimientos.

Finalmente se concluye que: la caracterización realizada de los lugares utilizados tradicionalmente por la comunidad Ingana coincide ampliamente con las características reportadas para salados naturales alrededor del mundo, de ahí que sea posible corroborar la presencia de este tipo de sitios al interior del Resguardo Ingano de San Miguel y en sectores aledaños; las evidencias recolectadas por medio de su uso y el registro de avistamientos directo y rastros, permiten decir que estos sitios están siendo utilizados en la actualidad como sitios en donde se desarrolla el comportamiento de geofagia; En relación a la importancia de los salados para la comunidad Ingana que habita el resguardo San Miguel, aún cuando se identificó una disminución en la importancia dada a los salados como

sitios de caza, a causa del proceso de defaunación experimentado en el área como resultado del procesos de colonización la zona y la consecuente transformación del paisaje, los salados son aún sitios de suma importancia para la cultura Ingana y la conservación de su prácticas tradicionales, configurándose como elementos que permiten la apropiación de su espacio de vida, es decir la conformación de su territorio, a través de su vinculación a sus mitos de origen y siendo categorizados como sitios sagrados, en donde es posible encontrar medicinas tradicionales y especies animales también categorizadas como sagradas y las evidencias encontradas indican que los salados naturales son elementos claves dentro de las dinámicas ecológicas de la comunidad silvestre presente en el área de trabajo y la comunidad del Resguardo San Miguel (Gonzalez E. M., 2010)

Lozano (2010). En su trabajo “efecto de la acción humana sobre la frecuencia de uso de los salados por las dantas (*Tapirus terrestris*) en el sureste del Trapecio Amazónico Colombiano”, se propone evaluar el efecto de la acción humana sobre la frecuencia de uso de los salados por las dantas (*Tapirus terrestris*) como un eventual indicador de su efecto sobre la disponibilidad de cacería. En cuanto a la metodología en primer lugar se desarrolla el trabajo de campo, se concreta específicamente entre los meses de septiembre y diciembre del año 2003. Se realiza una primera visita a 17 de los 23 salados que los habitantes identifican en el área de estudio. En cada caso se registró la ubicación por medio de coordenadas geográficas (GPS Garmin 45XL) y se registró la presencia/ausencia de rastros de danta.

Por otro lado se hizo la caracterización de los salados seleccionados, en donde se tuvieron en cuenta los siguientes aspectos: nombre del salado, área del salado, características físicas, frecuencia de uso de salados por dantas y frecuencia de visitas a cazadores a salados. Los resultados de la investigación fueron los siguientes: el análisis de regresión múltiple determinó que existe una dependencia intensa, positiva y significativa entre las variables naturales seleccionadas de los

salados y la frecuencia de uso de salados por dantas y en todos los casos, los valores de las correlaciones simples entre la frecuencia de uso de los salados por las dantas y cada variable de perturbación, no fueron significativos.

Por último se concluye que en este estudio se propuso estimar si la tendencia de la frecuencia de uso de un recurso se correlaciona con la respuesta a perturbaciones directas e indirectas de origen antrópico. Los resultados sugieren la necesidad de relacionar o estimar el número de individuos a diferentes tasas de perturbación, a través de diferentes sitios o de zonas entre sitios (Barrero, 2010).

6.5 Investigaciones sobre territorio

Zapian (2011), en el artículo de investigación “Reflexiones identitarias del territorio contemporáneo. La construcción colectiva de Lugar. Caso de estudio de la Vega de Granada” se propone como objetivo participar en el debate actual sobre las nociones que conduce al mantenimiento y desarrollo de un territorio con identidad.

La investigación estudia las implicaciones territoriales de la vida cotidiana y de los significados atribuidos a su paisaje- territorio. Por tal razón se ubica dentro de la metodología subjetivista, pues se aborda el objeto de estudio desde la propia experiencia de los sujetos protagonistas. Además se utilizaron técnicas cualitativas, tales como: la recopilación de la información documental existente, la observación directa en el campo de estudio y las entrevistas a profundidad. el lugar de estudio corresponde a una comarca Española, situada en la parte central de la provincia de Granada, conformada por 24 municipios, por lo que se busca indagar la transformación que ha tenido esta área rural en la que se ha generado una extensa urbanización periurbana.

En cuanto a los resultados se obtuvieron los siguientes: Para los habitantes de la Vega el paisaje es un conjunto de interpretaciones y significados de un territorio, socialmente elaborados y compartidos. Por ello, antes de proceder al estudio de los procesos identitarios, se busca la imagen colectiva del paisaje de la Vega

granadina; los «territorios identitarios» carecen de límites precisos y su extensión no puede ser considerada como un dato a priori (CABRERA, 2009), sino como un constructo donde la percepción de esos límites por parte de la población toma un papel fundamental para su propia definición; Las respuestas de entrevistados no dejan lugar a dudas sobre la identificación de los granadinos con la Vega. La mayor parte de las respuestas confirmaron a la Vega como seña de identidad, aunque muchos declararon que esa identificación era parcial y que sólo ciertas personas expresaban un vínculo real con el territorio. Esta diferenciación es reveladora. Por un lado, manifiesta la percepción de la desvinculación territorial de los más jóvenes y por otro, una clara distinción entre los locales y los «foráneos».

Se concluye lo siguiente: La lucha por la identidad y el territorio no es un asunto del pasado, sino la expresión política de la defensa de la variabilidad social, la calidad de vida y la democracia, como un proceso de construcción social y cultural; en el artículo se intenta demostrar la necesidad de analizar las nociones de «territorio» y «paisaje» desde su dimensión identitaria, como conceptos tremendamente complejos y donde los habitantes plasman sus anhelos, preocupaciones y amores; y los procesos de difusión urbana, y la subsiguiente propagación de la influencia socioeconómica y cultural de la ciudad de Granada, están afectando drásticamente a la estructura física y social de la Vega, cuyas consecuencias son claras: a la vez que se produce la pérdida de los usos, funciones y significados asociados tradicionalmente a su territorio, se ha originado un verdadero proceso de desterritorialización.

Los trabajos presentados a continuación fueron presentados por estudiantes pertenecientes a la línea de investigación “Configuración de los conocimientos acerca de lo vivo y la vida”, en la Universidad Pedagógica Nacional

Bernal (2013), en el trabajo de grado Ires y venires por el camino, la vereda Cascajal- Canoas y el Parque Natural Chicaque: luchas y resistencias por el territorio, se propone como objetivo principal caracterizar las tensiones territoriales que se generan en la comunidad de la Vereda Cascajal- Canoas, por el establecimiento del Parque Natural Chicaque.

En cuanto a la metodología, se posicionó desde un enfoque metodológico, utilizando estrategias y técnicas investigativas tales como: diario de campo, conversaciones de experiencias y aprendizajes, las fotografías como documento social, y la cartografía social.

En cuanto a los resultados: en primer lugar se hizo una detallada descripción de los actores sociales de la zona y de su estatus, abordando las siguientes caracterizaciones y sus posiciones frente a un lugar en donde el territorio se convierte en un espacio de interés y de lucha: el campesino de la región, el campesino ciudadero, el campesino que se quedó en el parque, el campesino que llegó y se amañó. Por otra parte se hace un riguroso ejercicio de renovación de memoria histórica del parque, tratando de contar esa historia poco contada, que ha llevado a construir las condiciones actuales de este lugar.

Además se pone en discusión las formas de nombrar el territorio, hecho importante en la conformación de la territorialidad de las gentes, como forma de apropiación del territorio, los nombres de los lugares responden a un carácter histórico y cobran una notable importancia para la configuración de identidades colectivas e individuales.

Por otra parte se hace una fuerte crítica al parque como monopolio turístico, esto genera cambios en las relaciones sociales y tensiones en el territorio, así mismo pone en riesgo las prácticas tradicionales de agricultura, ganadería, cosecha de agua y otros conocimientos relacionados al campo que tienen los campesinos y los habitantes de la vereda.

Finalmente se concluye: al caracterizar las tensiones territoriales, que se han generado en la comunidad de la vereda Cascajal-Canoas que vive en los alrededores del Parque Natural Chicaque, se pueden reconocer las siguientes formas de constitución territorial: Las formas de nombrar o toponimia, historicidad asociada a la memoria, formas de recorrer, fronteras y relaciones productivas con el territorio; Las instalaciones ecoturísticas como el Parque Natural Chicaque y el Parque Boquemonte, pueden llegar a proporcionar una visión de fantasía en vez

de ayudar a los visitantes a comprender los serios problemas sociales y ambientales que existen en estos territorios; En la medida en que más gente local acceda a una economía basada en el dinero, sus valores, costumbres y relaciones con la naturaleza pueden perderse a lo largo del espacio-tiempo; El otro aspecto de fondo en la discusión, es quién tiene el legítimo derecho sobre el territorio: los campesinos que los ocupan desde hace mucho tiempo, o un actor social ajeno, que los considera parte vital de una estrategia ambiental, y Todos estos planteamientos, ponen a discusión el discurso del profesor que enseña biología en Colombia: un discurso caracterizado por argumentar la conservación de la biodiversidad, el valor intrínseco de los organismos vivos, la protección de los ecosistemas por los servicios ambientales que prestan, entre otros aspectos, que divulgan la importancia de establecer áreas protegidas, como la mejor manera de conservación. Discurso y pensamiento, que ha sido influenciado por los diferentes medios de comunicación, la experiencia del gusto por la biología, porque lo importante es conservar la biodiversidad, desconociendo las realidades del establecimiento de estas áreas.

Escarraga & Bustos (2012), en su trabajo de grado titulado “niños, plantas y saberes: escenario para la construcción de nuevas identidades hechas territorio” se proponen como objetivo principal: caracterizar la relación entre las plantas y el territorio a través de los saberes que tienen los niños de la comunidad Amorúa, Sikuni y Ilaneros del internado Caño Hormiga.

Con respecto a la metodología: la investigación es de tipo cualitativo, basado en la descripción, categorización y comprensión de los saberes que presentan los niños del Internado caño Hormiga respecto al territorio y su relación con las plantas. Las técnicas implementadas son la entrevista, el diario de campo, la observación y el dibujo.

En cuanto a los resultados: en primer lugar se indaga sobre la historia propia del internado la Hormiga, posteriormente se profundiza sobre los elementos espaciales y vínculos con las relaciones sociales, para el desarrollo de este

apartado se muestran por cada comunidad cuatro espacios en donde se tejen relaciones con el territorio, tales son: el lugar donde vivo, el lugar donde estudio, los caminos que recorro y los lugares que recuerdo.

Por otra parte se investigó las ideas que tienen los niños sobre territorio, se establecen categorías de análisis a partir de los dibujos de los escenarios que se indagaron, encontrándose como resultado, elementos específicos de la naturaleza. Además se establecieron otras categorías de la relación entre el territorio y las plantas

Finalmente se concluye que: las ideas del territorio de la comunidad Amorúa están asociadas en mayor medida a elementos de la naturaleza, como la roca de Guaripa, río, caños. Los elementos socioculturales aunque se representan son esporádicos, especialmente las casas, vínculo directo con las personas de la comunidad. Dentro del territorio las plantas se asocian con el alimento y los ecosistemas en los cuales se mueven, el morichal, la sabana, el bosque o monte están asociados principalmente a las características de las plantas que se pueden encontrar allí; la comunidad Sikvani y sus ideas respecto al territorio giran principalmente en torno a los elementos socioculturales, la unidad familiar y étnica. Los elementos de la naturaleza están presentes dentro de la idea de territorio, pero estos se asocian a plantas y animales domésticos o que tienen un uso específico para la comunidad; y las ideas respecto al territorio se asocian a otros elementos especialmente la memoria, que representa una historia, el presente y los anhelos del futuro, los niños construyen esas ideas de forma paralela. El territorio como concepto transdisciplinar constituye la posibilidad de hacer simbiosis con otras disciplinas donde sea posible el reconocimiento de las relaciones que entablan los niños con su ambiente, elemento esencial para la construcción de una escuela incluyente.

Bravo (2009), en su trabajo de grado titulado “Pensamiento, palabra, acción y territorio: Senderos que serpentean, rodean, atraviesan, forman y conforman el ser de la gente del Caquetá”, se propone como objetivo principal Precisar la relación

entre los discursos y prácticas relacionados con el ambiente, que se presentan en el marco de la implementación del proyecto ecología participativa para el manejo integral de humedales y el recurso pesquero de la cuenca del río Caquetá (Amazonia colombiana) (EPPH) y los procesos de constitución territorial, por parte de los pobladores del margen izquierdo de la cuenca del bajo río Caquetá (CBRC).

La investigación realizada es de carácter cualitativo, utilizando técnicas y herramientas del método etnográfico, como el diario de campo, la observación participante, entrevista no dirigida, registro visual (fotográfico y manual) y la identificación de actores sociales. Desde esta perspectiva, la investigación se realiza en tres fases.

En cuanto a los resultados: en primer lugar describe detalladamente los actores o protagonistas sociales de la investigación, dándoles a cada uno un posicionamiento como sujeto y se establecen las siguientes caracterizaciones: colono enraizado, colono, blanco de afuera y paisano. Además se pone en discusión el pensamiento como práctica y discurso; esto es pues lo que lleva a la necesidad de caracterizar la manera de conocer de dichos grupos poblacionales y mostrar cómo desde ellos se viabilizan maneras de afrontar los procesos que acaecen en la actualidad. Lo que propone esta investigación es que esas maneras de generar conocimiento están íntimamente ligadas con algo que ellos denominan el pensamiento, desde él se conoce y conociendo se constituye territorio.

En el capítulo denominado “No es cuestión de nombre y palabras”, el autor hace la reflexión en cuanto a que las personas con su vivir dan cuenta de eso que saben, piensan, aunque en el largo proceso de compaginación e incursión en procesos actuales, dentro de ellos el ordenamiento territorial, no se les de el peso que tienen dentro de las comunidades.

Además, se da explicación desde los conocimientos de los pobladores a temas como: los orígenes de agua y peces, la subienda y llegada de los peces, la distribución y origen de los peces, los bailes y otras maneras para pedir permiso y curar el mundo-

Finalmente concluye que: comprender el tipo de relaciones establecidas desde el pensamiento como palabra de vida, orden y consejo, abarca entender la territorialidad de los pobladores en términos de la importancia de sus conocimientos referidos al ambiente. En este sentido, se resalta la importancia a la hora interpretar dichas realidades, de sus declaraciones, relatos, explicaciones, maneras de recorrer el territorio, ya que esto posibilita pensar en un ordenamiento territorial desde y para ellos, con sentido y significado dentro de sus contextos, por ende más acertado en las decisiones que se tome; en cuanto a los discursos y prácticas que orientan la intervención del “blanco de fuera”, se tiene que se caracterizan por una visión del ambiente como problema para solucionar, enfocando todos los esfuerzos desde ideas conservacionistas. Dicho ambiente, contrario a lo que expresan los discursos, se percibe segmentado en la práctica, además de dar preponderancia al subsistema natural; y respecto a la relación existente entre los discursos y prácticas de los “blancos de fuera” con los procesos de constitución territorial se puede decir que precisamente por sus disimilitudes, implican expropiación de territorios, pueden llegar a ser una barrera impasable que modifica prácticas y hasta discursos interrumpiendo de manera permanente procesos de constitución territorial.

7. REFERENTE METODOLÓGICO

7.1 ¿Qué implica investigar?

A lo largo de la historia de la humanidad, la visión del mundo ha sufrido diversos cambios: los descubrimientos de nuevos territorios y la construcción de diversas formas de conocimiento han permitido a las sociedades transformarse continuamente, en este conocer del mundo, los grupos sociales se apropiaron de distintos saberes, por un lado la sociedad occidental se apropió de un saber práctico que se transformó desde la cotidianidad en un saber científico, dando como resultado la construcción de la ciencia, y así un ordenamiento del conocimiento. Por otro lado las sociedades no occidentales, que son consideradas minoritarias han desarrollado otro tipo de conocimiento distinto a la ciencia, que ha perdurado por miles de años y se ha constituido recientemente como la memoria biocultural de los pueblos ancestrales, la forma de construcción de conocimiento es totalmente diferente, no se busca la reducción, cuantificación, atomización, y fragmentación del mundo (Montes, 2010)

La investigación científica no es un cuerpo muerto que yace sin fuerzas en libros o laboratorios, sino es una de las actividades más creativas que ha desarrollado el hombre. Es tan humana, es decir tan llena de sorpresas, fracasos y logros. Es una de las formas para conocer y comprender el mundo y la sociedad, además se configura como una práctica individual y social que intenta plantearse preguntas, resolver problemas y darle sentido aquello que estudia.

En el desarrollo de las ciencias en general la sistematización del conocimiento se ha logrado a partir de distintas formas de conocer, es decir de métodos y formas de tratar los problemas o de explicar los fenómenos naturales. Los métodos y metodologías desarrollados en el devenir de la ciencia son diversos y susceptibles de perfeccionamiento. De esta manera encontramos metodologías distintas para

las ciencias sociales y naturales. Desde la investigación encontramos dos perspectivas, la cualitativa y la cuantitativa. La forma de acceder al conocimiento independientemente cual sea la perspectiva supone una mirada teórica o ideológica del que investiga. Para las investigaciones de corte cuantitativo, el referente ideológico del investigador no es importante y en la medida de lo posible no se toma en cuenta, puesto que se pretende tener la mayor objetividad posible para no afectar los resultados de la investigación, por tal razón se instrumentaliza al sujeto, dándole cualificaciones como la de un investigador neutral y objetivo, convirtiéndose en un medio más para alcanzar los objetivos de la investigación, en las metodologías cualitativas el papel que desempeña el investigador y sus referentes ideológicos se han convertido en un aspecto más para analizar (Montes, 2010)

El proceso de investigación supone varios momentos en los cuales está inmerso el investigador, se investiga desde una idea, un relato, o incluso desde una condición de vida, así que durante el proceso de investigación se entrelazan constantemente el hacer cotidiano y el hacer científico; es decir, existe una implicación del investigador sobre aquello que va a indagar, esta implicación influye en la elección del tema sobre lo que se va a investigar, no es una elección azarosa, sino que está determinada por el área de conocimiento que se estudia y más específicamente por el énfasis en el que uno se va a encaminar, por lo tanto el investigador al tener un conocimiento y dominio sobre un área específica, va identificando constantemente problemas que se pueden o no resolver (Montes, 2010).

El acto de investigar supone una forma de interpretación, al realizar la interpretación se debe tomar en cuenta que todo lo que un individuo siente, piensa y valora es producto de sus relaciones sociales y se encuentra contextualizado en una época, un lugar geográfico y un tiempo, haciéndolo portador de un saber, el cual se resignifica constantemente. Para poder interpretar es necesario conocer los códigos y los símbolos; el acto de interpretar no es lineal, se concibe a través de un proceso dialéctico; es preguntarse constantemente sobre lo dicho y no

dicho, sobre el lenguaje oral, corporal, escrito, sin dejar de lado la posibilidad de ser aquel que interpreta a su vez su interpretado, de esta manera se involucra diversos procesos subjetivos. “toda mirada (como toda escucha) está trasnochada por un conjunto de elementos personales manifiestos o latentes, reconocidos o ignorados” (Bautista, 2012). Así pues, para interpretar necesitamos construir una mirada que nos permita ver más allá de lo aparente, de lo manifiesto, tomando en cuenta toda mirada o escucha, lo cual supone una postura ideológica.

La investigación supone, por sí sola un arte, una forma de realizar una tarea; en el diccionario dice que arte “es una manifestación de la actividad humana mediante la cual expresa una visión personal y desinteresada que interpreta lo real o imaginado con recursos plásticos, lingüísticos o sonoros, imaginados para aquel que la realiza; una forma de mirar el mundo, misma que se va ampliando, o cambiando según los intereses del investigador; en este sentido, el arte de investigar, el quehacer cotidiano del científico social, que interviene en problemas concretos de su realidad, supone una interpretación no lejana. Es decir, existe una implicación del investigador. Sus referentes culturales, los discursos que se construyen alrededor del proceso de investigación, la forma que se nombran los hechos o sucesos que se observan, permiten al investigador construir una realidad de lo que ve a través del otro; es decir que nos construimos a través de la percepción de los otros, lo cual permite que se construyan nuestras representaciones simbólicas que son la forma en la que abordamos el mundo. De esta forma, al mirar interpretamos todo aquello que nos toca; lo percibido se entrelaza con nuestra ideología, nuestros símbolos, nuestras pautas culturales, codificando y decodificando para llegar así a la interpretación, misma que conlleva cierto grado consciente o inconsciente de ampliación (Montes, 2010).

7.2 Lugar del sujeto investigado y del investigador

Por otra parte se hace necesario e importante dar a conocer el papel que tiene el investigado y el investigador. En primer lugar es fundamental que el investigador aprenda las formas en que los sujetos de estudio producen e interpretan su realidad para aprehender sus métodos de investigación, esto es a lo que Roxana Guber, denomina **reflexividad**, que es considerada una propiedad del lenguaje, junto con la indexicalidad, la reflexividad considera que las descripciones y afirmaciones sobre la realidad no solo informa sobre ella, la constituyen. Esto significa que el código no es informativo ni externo a la situación sino que es eminentemente práctico y constitutivo, es decir cada sociedad tiene su propia reflexividad puesto que sus miembros a medida que actúan y hablan producen un mundo y de la racionalidad de lo que hacen; sin embargo no son conscientes de la reflexividad de sus acciones, en este sentido para poder conocer, el investigador debe participar e interactuar constantemente de todas las situaciones de las comunidad, por lo tanto el investigador se convierte en el principal instrumento de investigación y de producción de conocimientos (Guber, 2001).

El investigador debe tener en cuenta que su objeto de estudio no es algo neutro, los datos de campo no vienen de los hechos sino de la relación que mantiene con los sujetos de estudio, por lo tanto se deben tener en cuenta las tres reflexividades que están permanentemente en juego en el trabajo de campo; por un lado está la reflexividad del investigador en tanto que es miembro de una sociedad o cultura, la reflexividad del investigador en tanto que al ser investigador posee una perspectiva teórica, unos interlocutores académicos y unos habitus disciplinarios, y por últimos se encuentra la reflexividad de la población de estudio.

El investigador debe intentar transitar la reflexividad de la población de estudio, pero esto no es tarea fácil, demanda en primer lugar, establecer una buena relación con los miembros de esa sociedad, por eso es importante que se dé a conocer a toda la comunidad los propósitos de la investigación, la forma en que se va a realizar, y los métodos y técnicas que se van a utilizar para la construcción

del conocimiento. Las relaciones continuas entre el investigador y el investigado van a permitir el reconocimiento de las diferencias, el investigador sabrá de sí mismo después de haberse puesto en relación con los pobladores, precisamente porque al principio el investigador solo sabe pensar, orientarse hacia los demás y formularse preguntas desde sus propios esquemas, pero en el trabajo de campo se abre la posibilidad a que reconozca otros marcos de referencia con los cuales necesariamente se compara (Guber, 2001).

La reflexión que se hace en cuanto al papel del investigador es pertinente, puesto que en la mayoría de veces el investigador impone sus propios métodos y técnicas para obtener la información, es el que decide cómo se presenta a la comunidad, a quien va a entrevistar, cuánto tiempo se va a quedar, entre otros aspectos, de tal manera que como investigadores creemos que somos los únicos sujetos que investigamos, que las comunidades solo se pueden ver como ese objeto de conocimiento, y esta relación configura al sujeto de una cierta manera, proyectándolo con ciertos atributos y maneras de actuar, en este sentido el que investiga debe seguir un formalismo o protocolo en donde se plantean técnicas supuestamente neutrales, que no son otra cosa que un conjunto de instrucciones para convertir en un perfecto objetivador, por lo tanto el sujeto que investiga debe seguir una serie de recetas que cuidan hasta el menor detalle de cómo hay que comportarse en las sociedades indígenas, este personaje se convierte en un instrumento para realizar prácticas que no están aportando nada a las comunidades, antes se están convirtiendo en uno de sus enemigos.

En primer lugar, porque como blancos cargamos un peso de la sociedad a la cual pertenecemos, sociedad que ha despojado a los nativos de sus tierras, ha impuesto su cultura dominante mediante: colonos, misioneros, funcionarios, terratenientes, entre otras personas. Por lo tanto no es fácil poner en amistad relaciones que se caracterizan únicamente por la subordinación y la explotación.

En segundo lugar como investigadores ponemos los conocimientos que construimos a partir de la experiencia en el campo, al servicio del capitalismo, se entrega tal conocimiento a la sociedad a la que pertenecemos, una vez obtenidos

los resultados tan esperados el contacto se rompe, y ya nada tengo que ver con ellos. Esta forma de ser tan grosera y descortés ha hecho que los indígenas y otras comunidades se rebelen, puesto que los conocimientos o resultados que se obtienen no son devueltos a las comunidades, quienes son los que más las necesitan y a quienes interesan primordialmente, ellos mismos reclaman otras formas de hacer investigación y de hacer metodología, puesto que se ven como esas personas relegadas, que desempeñan la función de solo ser conocido.

Es importante que se reestructuren otras formas de hacer metodología, pues si no se hace nada al respecto se seguirán reproduciendo continuamente las mismas prácticas de explotación y dominación en la investigación cualitativa. Se hace necesario entonces replantear las relaciones de fuerza que existen entre los investigadores y los sujetos investigados, esta relación debe ser de solidaridad de colectividad, para que como investigadores llevemos la voz de los indígenas a otras sociedades, para que sean escuchados y sean tenidas en cuenta sus necesidades, que si bien son urgentes de responder.

Esta relación debe ser de igualdad, y sobre todo se les debe dar a las comunidades el estatus de sujetos productores de conocimiento, para lo cual es relevante reconocer que existen otras formas de hacer conocimiento, por ejemplo para las comunidades indígenas conocer es recorrer el territorio, *“que para conocer hay que andar mucho, que su trasegar ha dejado impreso en su territorio el conocimiento, la manera de ser, la historia de las sociedades, de sus relaciones con el medio, y que por lo tanto, recuperar el territorio era la vía para irlo recuperando todo, para volver a ser ellos mismos, para buscar una autonomía, y que caminar era el método para recoger todo eso, para captarlo en nosotros, y no únicamente en nuestra mente, sino también principalmente, en nuestros cuerpos y en nuestras vidas”* (Vasco, 2002).

Es indispensable trabajar colectivamente la metodología con la comunidad, si las propuestas que planteamos responden positivamente a sus necesidades, si son convenientes de poner en marcha o no, si los objetivos de la investigación son pertinentes o es mejor plantearlos nuevamente, todo esto para decir que nosotros

como científicos y sujetos de una comunidad académica no somos la única autoridad de las comunidades; además ellos tienen sus propios caminos de conocer, sus acciones están orientadas por mayores y sabedores que debemos respetar.

7.3 Los aportes de la investigación cualitativa

La investigación cualitativa es pertinente a trabajar como enfoque metodológico, debido a que la construcción del conocimiento se hace a través del diálogo, implica la captación a través de la interpretación y el diálogo del sentido de lo que el otro o los otros quieren decir con sus palabras o sus silencios, con sus acciones o sus inmovilidades, además da la posibilidad de construir generalizaciones que permitan entender los aspectos comunes a muchas personas y grupos humanos en su proceso de producción y apropiación de la realidad social y cultural en la que desarrollan su existencia.

Del mismo modo se convierte en un enfoque necesario y coherente a utilizar dentro de la metodología, ya que presenta una modalidad de diseño flexible, esto significaría que durante el trabajo de campo en el resguardo lura laku, las hipótesis o preguntas problemas que se han formulado previamente, pueden estar sujetas a cambios; se trabaja desde un enfoque heurístico o generativo, lo que indica que cada descubrimiento se convierte en un punto de partida de un nuevo ciclo investigativo dentro de un mismo proceso de investigación (Rodríguez R., 2007).

Las siguientes características, realzan la importancia de trabajar con el enfoque cualitativo. Al ser *inductiva*, el descubrimiento y el hallazgo configuran la ruta metodológica, dejando de lado la comprobación o la verificación desde una mirada objetiva. Su carácter *holístico*, posibilita al investigador, ver al escenario y a las personas en una perspectiva de totalidad; los indígenas, el resguardo y la comunidad no se reducirán a variables, sino serán considerados como un todo integral. Al ser *interactiva* y *reflexiva*, los investigadores serán sensibles a los

efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de estudio. Al ser *naturalista*, contribuye a que los investigadores traten de comprender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas. Al ser *abierto* no se excluirán de la recolección y el análisis de datos puntos de vista distintos, pues para el investigador todas las perspectivas son valiosas. Al ser *humanista*, el investigador cualitativo buscará acceder por distintos medios a lo personal y a la experiencia particular del modo que la misma se percibe, se siente, se piensa y se actúa por parte de quien la genera o la vive (Rodríguez R. , 2007)

El método cualitativo, desarrollado a partir de los enfoques hermenéuticos fenomenológicos, parte de una lógica completamente distinta al método cuantitativo. Los momentos de esa lógica son: observación- datos- hipótesis- teoría. Este proceso de conocimiento se funda en una lógica de descubrimiento, en este sentido no se busca datos predecibles, puesto que la observación de los fenómenos particulares es el punto de partida para la formulación de hipótesis y búsqueda de fundamentos (Ponce, 2008).

La puerta interpretativa de este método nos permite aproximarnos a una manera distinta de conocer, pues en vez de buscar patrones, tendencias y escenarios, se trata pues de comprender el significado que las personas dan a sus acciones, vidas y experiencias, es poder darle un sentido distinto al significado que tiene un hecho o un acontecimiento histórico en la vida de los participantes y espectadores (Ponce, 2008)

El corte cualitativo nos posibilita entender los datos que obtenemos desde un contexto, pues es ahí en donde adquieren un significado. El tiempo, el espacio y las condiciones de producción conforman un todo inseparable del dato mismo. En este sentido cada dato es irreplicable y único en función de la historicidad de su contexto de producción, es ese contexto que nos da las herramientas esenciales para poder interpretar la información, y en donde el investigador debe interactuar para poder transitar las otras reflexividades desde el campo, que está condicionado por un capital y por unos habitus.

Por otra parte, las propuestas de investigación que adoptan una metodología cualitativa tienen un diseño más flexible tanto en la formulación del protocolo como en el desarrollo del proceso de investigación. El hecho de asumir un diseño de investigación flexible implica reconocer que el proceso de investigación es abierto y se desarrollará en una dinámica interactiva de la problematización y la conceptualización en el trabajo de campo. Es importante tener en cuenta que este diseño no implica renunciar a la falta de claridad y rigor, ni mucho menos abrir paso a la confusión, es solo que el método cualitativo abre las puertas a la identificación de nuevas dimensiones o aspectos no considerados inicialmente, pues es en el trabajo de campo en donde el investigador se va a confrontar con sus intereses y propósitos investigativos.

Dentro del enfoque de investigación cualitativa, se presentan distintas perspectivas, entre ellas, nos inclinaremos por la **perspectiva interpretativa**, debido a que pretenden la comprensión y explicación de situaciones dentro de contextos sociales en los que se interactúa. Concurren bajo esta modalidad el **método etnográfico** y el **histórico**. Encaminaremos la investigación por el método etnográfico, ya que implica no solamente describir sino interpretar y teorizar.

El antropólogo polaco Branislavo Malinowski definió al **método etnográfico** como:

“... el trabajo de campo durante el cual el investigador observa, comparte y participa de la vida cotidiana y otros eventos sociales locales; se debe aprender la lengua, documentar los casos estadísticamente, detallar los imponderables de la vida social y sobre todo, tratar de constituir la totalidad y el punto de vista de los actores locales sobre su propia vida social”
(Rodríguez R. , 2007)

Sin embargo optaremos por la etnografía hermenéutica, en donde el investigador comprende a través de estrategias interpretativas que los actos sociales tienen una significación para los propios actores; conoce y entiende a las personas y sus vidas para captar lo normal de lo exótico, describiendo la cotidianidad, y haciendo

que lo familiar se convierta en extraño, que el lugar común se haga problemático, que lo invisible se haga visible, que lo documentado se escriba (Rodríguez R. , 2007).

7.4. El lugar de las técnicas de investigación

Por otra parte es relevante abordar el lugar de las técnicas e instrumentos de investigación, teniendo en cuenta la reflexividad, que debe acompañar el desarrollo de las técnicas, dado que los sujetos en compañía de los otros dan sentido a las situaciones que vivencian en su cotidianidad, compartiendo sus experiencias y vivencias. Se trata pues de hacer consciente el lugar desde donde se ubican los sujetos para comprender su realidad, los sentidos que le otorgan a las situaciones, las visiones de futuro y las posibles soluciones que plantean a los problemas.

Observación participante:

Cuando el investigador se cuestiona la realidad, de hecho, ya está observando; pero esa observación la puede realizar “participando”. “la participación pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a entrar dentro de la sociedad estudiada. Estar dentro significa ser parte de la población estudiada y ser parte del problema analizado.

Diario de campo: el diario de campo es uno de los instrumentos que a día a día nos permite sistematizar nuestras prácticas investigativas; además, nos permite mejorarlas, enriquecerlas y transformarlas. Según Bonilla y Martínez “el diario de campo debe permitirle al investigador un monitoreo permanente del proceso de observación. Puede ser útil al investigador en él se toma notas o aspectos que consideres importantes para organizar, analizar e interpretar la información que está recogiendo” (Martinez, 2007).

El diario de campo permite enriquecer la relación teoría-práctica. La práctica es una técnica de investigación de fuentes primarias, que necesita de una planeación

para abordar un objeto de estudio o una comunidad a través de un trabajo de campo (práctica), la teoría como fuente de información secundaria debe proveer de elementos conceptuales dicho trabajo para que la información no se quede simplemente en la descripción sino que vaya más allá en su análisis, de esta manera tanto la práctica como la teoría se retroalimentan y hacen que los diarios de campo adquieran cada vez mayor profundidad en el discurso porque, en la investigación existe una relación recíproca entre la práctica y la teoría (Martinez, 2007).

Realizar un diario de campo requiere de ciertas capacidades y desempeños, en primer lugar la descripción, en donde se debe detallar lo más objetivo posible, es importante registrar tal cual como observamos y escuchamos, por el otro lado la argumentación, para ello es importante hacer uso de la teoría para poder comprender como funcionan esos elementos dentro del problema u objeto de estudio (Martinez, 2007).

Por otra parte el diario de campo debe ser el instrumento metodológico en donde se guardan los significados que se construyen en los recorridos territoriales, en los conversatorios, en la participación de asambleas, Mingas y fiestas, en la participación de actividades ritualizadas que se orientan a través de la ceremonia de Ambiwaska, todas estas estrategias metodológicas se convierten en caminos de investigación y de construcción de conocimiento. Todo lo que se vive y se experimenta en una comunidad debe estar escrito y es importante, pues son los hilos que se entrecruzan en un tejido, que es la vida misma para los indígenas. Por tal razón es fundamental registrar todo lo que ocurre, día a día, y no pasar por desapercibido a situaciones que podemos considerar irrelevantes de describir, pero están cargadas de significados.

Como mencionábamos arriba, como investigadores somos productores de conocimiento, y el diario de campo se convierte en nuestra memoria personal, se recrea como un instrumento o herramienta (de investigación, de autoformación y de evaluación) que nos ayuda a configurar y recrear nuestros pensamientos, sentimientos y sobre todo nuestra palabra y nuestra acción; asimismo debe ser

considerado como parte del proceso de aprendizaje, puesto que es una herramienta básica de investigación y formación, que nos permite la recolección de información significativa, además de la reflexión sobre la misma, su análisis y sistematización. Como el diario es personal y único nos permite tener unos referentes que refleje la realidad sentida de quien escribe el diario, para después dar un salto a una comprensión mayor de la información, situaciones o emociones recogidas (Jurado, 2011).

Conversatorio: abordaremos esta estrategia en vez de la entrevista, debido a que la entrevista se concibe como un conjunto de reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y sus informantes, dirigidos hacia la comprensión de la perspectiva que los informantes tienen respecto a sus vidas, experiencias y situaciones (Torrecilla, 2011). Esa condición de informantes es la que queremos superar, puesto que a los indígenas no se les debe considerar únicamente como informantes, como aquellos que nos proporcionan la información y ya, es necesario tener en cuenta varios aspectos del sujeto con el que vamos a entablar una conversación, un sujeto no está en el vacío, está sujeto a un contexto, a unas condiciones sociales y culturales, las cosas no valen por sí mismas, sino lo que representan para los sujetos, y por la relación que tienen con otras cosas, donde los signos, los símbolos, los lenguajes y los códigos llevan a una temporalidad que corresponde a movimientos históricos y costumbres culturales.

A partir de una conversación más amena y amistosa con el otro, en donde como investigadores logramos un alto grado de confianza con la población de estudio, es posible revisar el pasado de los actores sociales, descubrir los discursos que han sido acallados e invisibilizados desde la maquinaria institucional. Al entrar en la voz, autoconciencia y en los imaginarios de las personas, grupos o instituciones, se pueden identificar las fisuras, las grietas que tienen las estructuras y los aparatos de saber y poder, al igual que las personas que lo ejercen.

Para los indígenas de Colombia el conversatorio es una estrategia fundamental para la construcción del conocimiento, y el lugar donde se realiza no es cualquier,

dependiendo de la cultura se escoge lugares significativos o sagrados, en donde la conversación va acompañada de ciertos elementos espirituales.

Para los Uitoto el tabaco cumple la función de enfriar el pensamiento y la Coca de endulzar la palabra, dos requisitos en el arte de conversar: el pensamiento frío es profundo y sereno y la palabra dulce es sabia y eficaz, para llegar al corazón del interlocutor o interlocutora. El espacio de la conversación es un espacio ritual y sagrado ya que al ser culturas orales, los momentos de más transcendencia en relación con la formación y trasmisión del conocimiento, se producen en el mambeadero. La conversación no es una manifestación más de la oralidad sino la más privilegiada y ritualizada de las formas de ella (Rodríguez E. C., 2009).



Foto 5. Cardenas, A. (2013). guarapo ofrecido antes de empezar un conversatorio

En la comunidad Inga, los conversatorios en ocasiones van acompañados del Guarapo, que les da fuerza y los revitaliza y con mayor frecuencia se realiza en la tulpa, además la familia, la comunidad, los mayores, las autoridades y los sinchikuna metodológicamente abren los caminos del saber, ellos tienen la capacidad de escuchar a la madre tierra, por lo tanto poseen la palabra y la sabiduría para anticipar y dar continuidad a esos caminos. Por esta razón en un conversatorio es fundamental la presencia de un mayor pues son ellos quienes dicen cómo se debe actuar, dan los consejos para el buen manejo del territorio. La oralidad para los Inga se convierte en una estrategia metodológicamente transversal, puesto que la palabra hablada se construye a diario en todas las actividades (Inga, 2011).



Foto 6. Cárdenas, A. (2013). Conversatorio en la tulpa

En muchas comunidades se utiliza la técnica del canasto, esta metáfora hace relación al tejido que forman las voces y los conocimientos de cada uno de los hablantes, que se entrecruzan como los hilos de un tejido, resultando al final un artefacto imaginario que recoge la producción colectiva del saber y merece un nombre y un lugar en el mundo (Rodríguez E. C., 2009).

Recorridos territoriales: los recorridos territoriales se configuran como una metodología en la investigación en distintas comunidades indígenas, como por ejemplos los Inga y los Guambianos; quienes dicen “que recorrer es conocer” (Vasco, 2002) .Esta estrategia constituyen una forma de conocimiento, sean ellos físicos o realizados por la mente. Para los Inga “al andar el territorio tejemos la palabra recreando la historia, los significados, los conocimientos, los caminos y los afectos”. Los recorridos territoriales son una estrategia que permite realizar ejercicios de renovación de memoria histórica y más si se es acompañado por la mayores, quienes andando el territorio recuerdan las condiciones que caracterizaban el espacio en que se vivían anteriormente, son los testimonios de los mayores que permiten explicar las causas por las que el territorio se ha transformado; de esta manera se hace pertinente que esos significados que se construyen cuando se camina la palabra, se guarden en bitácoras o diarios de campo, para que su voz perdure en las generaciones venideras y se mantenga viva. Es urgente de poner en práctica esta metodología en la investigación, ya que

es las condiciones actuales de muchas comunidades indígenas los taitas, mayores y abuelos están desapareciendo, y muchos jóvenes ya no quieren ser seguidores, ya no hablan la lengua nativa y poco a poco se van desarraigando de las prácticas culturales que enmarcan la cosmovisión en una cultura.

Es pertinente anotar que los recorridos son una fuente de producción de conocimiento para la comunidad indígena Inga, puesto que “la persona **-runa-** puede conocer y saber, alguien sabe es porque lo ha vivido, lo ha conocido, lo ha andado; o sabe porque otro se lo ha contado, se lo hizo saber. Y el pensar es como la lanzadera de ese tejido, lo que lo conduce a uno por ese camino de conocimiento, relacionándolo, tramándolo”. Precisamente por esta razón es que el conocimiento se está perdiendo, el territorio para los Inga es vida, el indio sin territorio está muerto, al estrecharse el territorio, al irse perdiendo, el conocimiento también va desapareciendo y los procesos de renovación de memoria histórica se van complicando puesto que no se pueden recorrer ni andar. Por esta razón se pretende la recuperación del territorio, debido al fraccionamiento que ha tenido como consecuencia de la colonización, por eso es fundamental que en las condiciones actuales se realicen las siguientes acciones: *“andar el territorio, explorarlo, reencontrarse con los ñambikuna o caminos ancestrales visitar a nuestros parientes y comunidades, renovar memoria, profundizar en sus significados y lecturas desde la cosmovisión y desde la búsqueda de explicaciones a eventos naturales y sociales, hacer cartografía individual y social, ubicarnos espacialmente, recrear historias, restablecer alianzas desde el intercambio de pensamiento y de cultura material”* (Inga, 2011).



Foto 7. Jiménez, Q. (2013). Recorrido territorial en el resguardo lura laku

Trabajo en campo: Para realizar un trabajo de campo, es importante en primera medida abordar el significado y sentido del campo en la investigación. Para Rosana Guber, el campo en una investigación es un referente empírico, es la porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen. Se compone, en principio, de todo aquello con lo que se relaciona el investigador, pues el campo es una cierta conjunción entre un ámbito físico, actores y actividades. Es un recorte de lo real que "queda circunscrito por el horizonte de las interacciones cotidianas, personales y posibles entre el investigador y los informantes" (Guber, 2005)

Para Bourdieu el campo se encuentra determinado por la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación, de esta manera en el campo surgen constantemente una serie de tensiones que derivan de los intereses particulares de los actores que lo constituyen, ese capital representa algo diferente para cada sujeto, quien tiene una posición diferente a los demás, de modo que se configura una estructura determinada por una serie de relaciones que guardan entre sí los actores involucrados.

En los campos los individuos ocupan una determinada posición de acuerdo a la forma de capital que poseen, por tal razón en el campo se expresa claramente la lucha entre clases, de tal manera que el campo es un escenario de conflictos entre subordinante y subordinado, con el fin o propósito de obtener el mayor beneficio

posible de los recursos que ofrece tal capital. Existe diferentes tipos de capital, entre ellos se destacan: el económico, que se encuentra constituido por los recursos monetarios y financieros; el capital social; el capital cultural del cual se derivan el capital adquirido en forma de educación y el capital simbólico (Bourdieu); sin embargo un capital puede tomar diferentes sentidos dependiendo de los intereses de los actores, puede ser considerado capital cultural o capital económico.

Por ejemplo el territorio de un resguardo indígena puede ser pensado por una petrolera como capital económico al obtener bienes monetarios, por el contrario para los indígenas de ese resguardo el territorio puede representarse como capital económico al brindarle los recursos para la subsistencia o como capital cultural pues el territorio es parte esencial de la cosmovisión de un pueblo.

Es necesario precisar que el conflicto que surge en el campo, obedece a que a lo largo de la historia, se ha acumulado capital y existen poseedores y desposeídos de ese capital, no todos pueden acceder a él, solamente los que tengan los medios económicos y simbólicos

Por otra parte en el campo los actores, se caracterizan y diferencian por poseer un habitus, que consiste en las disposiciones adquiridas y comunes de actores que pertenecen a un grupo en particular, el habitus existe en la cabeza de los actores, en sus prácticas sociales, en la interacción, en la conducta y en las maneras de hablar y de hacer las cosas (Bourdieu). Por lo tanto es importante que al realizar el trabajo de campo caractericemos el habitus de nuestra población de estudio, teniendo en cuenta su contexto, sus condiciones sociales, políticas, históricas y económicas.

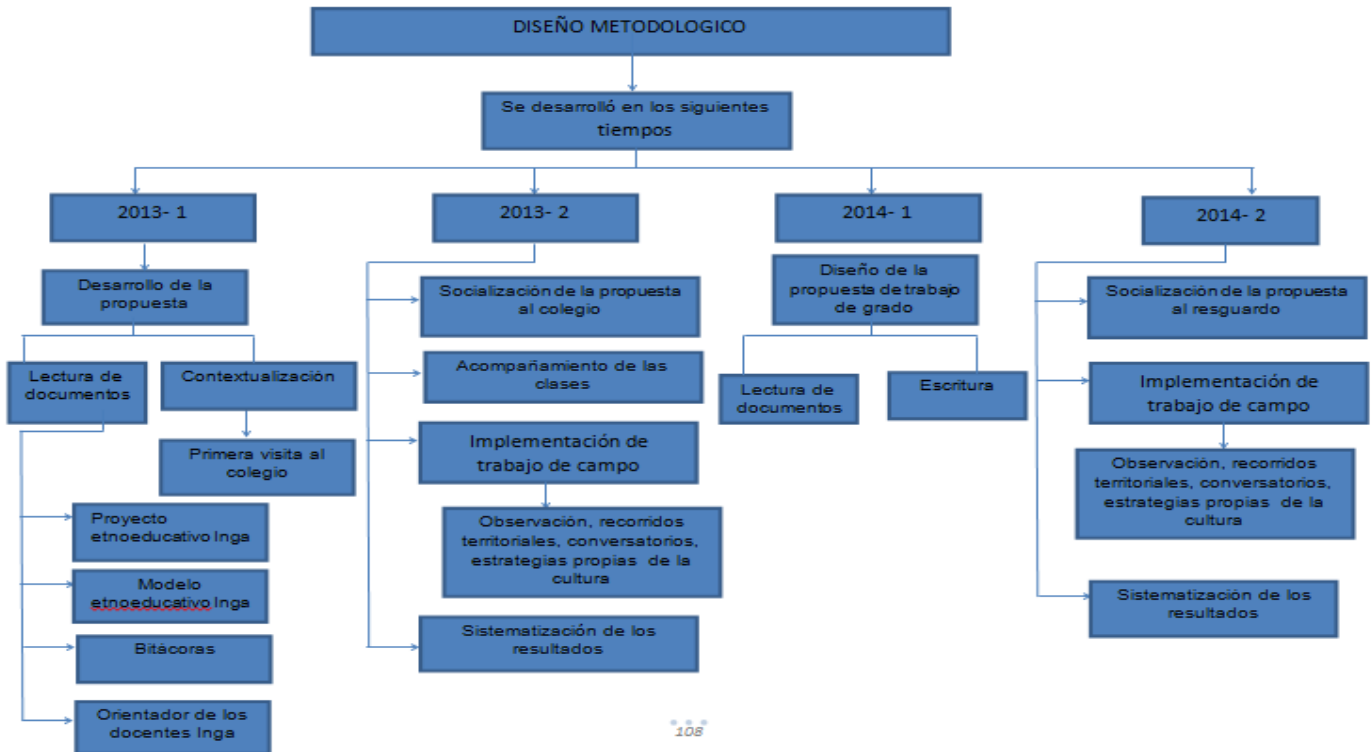
El trabajo de campo trasciende más allá de lo que queremos estudiar, el campo como se mencionaba anteriormente está condicionado por distintos factores y no involucra únicamente a las personas a las que queremos estudiar, esas personas están sujetas a unas condiciones y a un contexto, las prácticas que realiza la

gente son esenciales de comprender a la hora de plantear una propuesta, puesto que la cotidianidad de los sujetos se convierte en nuestro fenómeno social a investigar.

Los hallazgos de las investigación pueden ser totalmente diferentes a lo que se esperaba, en este sentido el investigador debe tener una actitud flexible y abierta, que esté dispuesto a cambiar los intereses investigativos iniciales, en la medida en que se van recogiendo los datos. Además esta teoría nos permite desarrollar la capacidad de la creatividad, pues al apartarse de los presupuestos y certezas que caracterizan las premisas iniciales, posibilita construir una mirada abierta hacia un nuevo orden de las cosas.

Esta forma de analizar los resultados es pertinente, pues la propuesta desarrollada se caracteriza por ser flexible y estar dispuesta a las modificaciones que sean necesarias, por lo tanto proporciona una margen de libertad para explorar el fenómeno con total profundidad (Manzano, 2010).

8. DISEÑO METODOLOGICO



108

Este diseño metodológico está dividido en tres partes: en primer lugar encontramos la práctica I, puesto que en este espacio se diseñó la propuesta investigativa, en la que se dio un primer acercamiento conceptual y físico a la comunidad indígena Inga, además se plantearon los primeros intereses a desarrollar, segundo lugar se plantea la Práctica II, debido a que los resultados de la investigación nos permiten darle continuidad al trabajo de grado, además la información que se obtuvo fue relevante para los resultados y su análisis, en este sentido en este espacio se realiza un trabajo de campo riguroso, y por último encontramos el trabajo de grado, en donde se hace un segundo acercamiento al campo, planteando estrategias y técnicas metodológicas cualitativas orientadas por unas preguntas, debido a que se hicieron conversatorios en la mayoría de los encuentros con los mayores.

8.1 Práctica I

Antes de planear cualquier propuesta de investigación es pertinente aproximarnos conceptualmente a la comunidad indígena en donde se va a trabajar, hay que leer sobre aspectos que caracterizan esta cultura, la forma en que conciben el mundo, las prácticas culturales que realizan en la comunidad, la manera en que viven actualmente, los procesos que adelantan para que su cultura perdure, entre muchos otros.

En este sentido fue necesario leer cuidadosamente el Proyecto etnoeducativo y el Modelo etnoeducativo Inga, en donde se encuentra la forma en que se concibe la educación, cómo funciona la educación y bajo qué pilares y fundamentos se rige, la lectura debe ser tan cautelosa ya que nos estábamos enfrentando a: otro tipo de sociedad, a otra forma de escuela, a otros tipos de contenidos curriculares, a otros componentes académicos socializados en la escuela, a un tipo de maestro totalmente diferente, y a otras prácticas educativas que giraban en torno a la

cultura. Por tal razón el encuentro con esa cultura no es fácil de asimilar y mucho menos de comprender, este proceso abarca más o menos tres meses, en donde constantemente realizamos escritos para afianzarnos y empaparnos de los conocimientos y formas de ser y hacer de la comunidad.

Para realizar la contextualización fue necesario visitar la Institución educativa con el fin de tener un acercamiento con los niños, docentes y directivos de la institución, esto nos permite observar la realidad del colegio, nos muestra pasos claves que debemos tomar en la investigación, pues ante todo queremos fortalecer el Proyecto Inga Etnoeducativo y responder a algunas necesidades educativas que se presentan y para eso estamos para aportar algo significativo a la institución.

De tal manera que no podemos plantear y escoger cualquier pretexto biológico para desarrollar la propuesta, pues los contenidos de la escuela giraban en una lógica totalmente distinta, la biología como asignatura no se abarcaba, varios conocimientos biológicos occidentales impartidos en la formación de la universidad no eran conocidos por los docentes y niños. Por tal razón es necesario empezar a construir colectivamente esa propuesta de investigación con la comunidad, valorando el pensamiento y los intereses de los otros, se convierte en una apuesta hacia el reconocimiento de la diferencia y aceptación de otros saberes que son válidos en las comunidades y que construyen a partir de otras formas.

8.2 Práctica II

Como resultado de la práctica pedagógica I, surge una primera propuesta investigativa, se presenta formalmente en un consejo académico de la Institución Educativa Inga Yachaikury, en este espacio los docentes dan a conocer sus inquietudes y preguntan la forma en que se va a desarrollar la metodología, sin embargo estas primeras intenciones investigativas se modifican al observar las dinámicas educativas que nos posibilitaba nuestra experiencia en esta institución educativa, y nos damos cuenta que los nuevos descubrimientos respondían a necesidades importantes para el pueblo Inga; de modo que deben ser estudiadas

a partir de otro proyecto de investigación; es decir que se tuvo en cuenta la flexibilidad que nos brinda un enfoque metodológico cualitativo.

En la formulación de la propuesta inicial se tiene como objetivo general: Renovar memoria histórica del resguardo de lura laku a partir de los primates no humanos, este objetivo se reformula y queda de la siguiente manera: Renovar memoria histórica del territorio del resguardo de lura laku a partir de sus seres y existencias. Como se puede evidenciar se reemplaza los primates por la categoría de seres y existencias, la razón de ello se debe a que está última categoría es integradora e incluye a todo aquello que tiene vida para los Inga, por tal razón sería más pertinente identificar las transformaciones que ha tenido el territorio en relación a los elementos de esta categoría.

Así mismo considero que al haber estudiado solo primates no humanos la investigación había tomado una perspectiva reduccionista y fragmentada pues se hubiera dejado de lado otros aspectos relevantes para la investigación. En este sentido la comprensión de las particularidades del contexto y del vínculo con la población contribuyó a la formulación de una propuesta más contextualizada.

Los objetivos que se desarrollaron fueron los siguientes, general: renovar memoria histórica del territorio del resguardo de lura laku a partir de la comprensión de los seres y existencias, y específicos: recorrer el territorio en compañía de los mayores, estudiantes y comunidad en general; aproximarse al conocimiento de los seres y existencias del territorio y guardar memoria de los significados construidos en relación con los seres y existencias del territorio.

El grupo de estudio son los estudiantes de ciclo III - Sinchiachisunchi iachaita. Los mayores, las autoridades, taitakuna, los sinchikuna o iachagkuna, iachachidurkuna- médicos tradicionales- etnoeducadores- y padres de familia.

Como la educación está organizada en ejes, en el que se trabaja corresponde al eje de **Nukanchipa Alpa luiai, territorio y cosmovisión**. Cada eje se desarrolla desde distintos proyectos pedagógicos, el pertinente a trabajar es “**Memoria histórica y significado de nuestro territorio**”. Tanto el eje como el proyecto

pedagógico tienen unas rutas pedagógicas específicas a desarrollar entendidas como “caminos de aprehendizaje, en donde confluyen y se organizan actores, escenarios colectivos de aprehendizaje, propósitos, contenidos, estrategias y cultura material. Estas rutas son dinámicas, se recrean desde la práctica de acuerdo a cada uno de los contextos en donde estamos ubicados” (Inga, 2011) y es desde estos iachai ñambikuna –caminos de conocimiento- que orienta el recorrido de esta.

8.3 Trabajo de grado

Con el fin de continuar el proceso de práctica pedagógica, planteamos el trabajo de grado, con el propósito de profundizar en las categorías que quedaron planteadas, tales como: territorio y memoria histórica, puesto que se hace pertinente ahondar en el problema de investigación, para describir y explicar los elementos que constituyen la pregunta investigativa, es necesario visualizar el problema desde una mirada holística y sistémica y sobre todo concebir los trabajos de práctica y trabajo de grado como algo procesual y consecuente, debido a que se relacionan y se articulan como un todo.

Por otra parte el desarrollo de la práctica nos permitió conocer muchos aspectos del pueblo Inga, entender sus condiciones actuales, los procesos que han desarrollado para no dejar desaparecer su cultura, la resistencia que han impuesto frente a instituciones de poder que buscan homogenizarlas, acallarlas y negarlas frente a la sociedad, una de estas formas de resistencia es la educación, en la que todos los resguardos han participado activamente para plantear unos pilares y principios educativos propios. Han materializado sus intereses mediante la construcción del Proyecto Etnoeducativo Inga, es una construcción social y colectiva en la que los resguardos Inga de Colombia se empeñan por apropiarse, aunque a veces hayan condiciones que impidan que todo lo que está consagrado en el documento se lleve a cabo con total cabalidad.

En el proceso de diseño de la propuesta investigativa se realiza una exhaustiva lectura de documentos que permitieron la apropiación de ciertos referentes conceptuales para el diseño de la propuesta.

Las estrategias, técnicas e instrumentos metodológicos que se desarrollan en la fase de campo son los siguientes:

Observación participante: Se participa de la vida cotidiana de la comunidad, la oportunidad de vivir en el colegio nos permitía participar activamente de todas las

prácticas cotidianas que se desarrollaban a diario, de tal manera que se crea lazos fuertes con las personas que se encontraban en el colegio, fortaleciendo día a día el sentido de pertenencia por la Institución educativa, con los niños compartimos todo el tiempo, los acompañamos pedagógicamente las clases, organizamos talleres con el fin de crear espacios lúdicos, acompañamos a los niños en sus actividades de ocio y diversión como los recorridos a los ríos del resguardo, la participación en campeonatos de fútbol y en los días culturales que programa el colegio, realización de cine foros y días deportivos.

Todas estas actividades nos permiten acercarnos positivamente a la comunidad. Esto nos posibilita tomar decisiones en algunas ocasiones para fortalecer algunos aspectos educativos. En este sentido pudimos comprender las razones y el significado de costumbres y prácticas tal como los mismos individuos las entienden y viven (Restrepo & Tabares, 2000). Como técnica de recolección de información se utilizó el cuaderno o libreta de campo, cámara fotográfica, cámara de video y grabadora de voz.

Recorridos territoriales: desarrollamos varios recorridos con mayores y estudiantes, con el propósito de evidenciar las transformaciones que había tenido el territorio del resguardo, identificando las causas y consecuencias de esa transformación. Además los recorridos constituyen una estrategia metodológica propia de las clases que se desarrollan en el colegio, por lo tanto nos apropiamos de esta metodología, para lo cual fue pertinente el desarrollo de guías, revisadas previamente por el docente del eje en el que se desarrollará la actividad. Los recorridos territoriales fueron desarrollados por los estudiantes del ciclo III, y con los siguientes mayores e indígenas: Taita Patricio Jojoa, Mayora Natividad Mutumbajoy y la Indígena Yolanda Jacanamijoy

Conversatorios: los conversatorios se desarrollan con mayores de los siguientes resguardos: Iura Iaku, San Miguel, Brisas del Fragua y San Rafael. Algunos conversatorios se realizan en espacios en los que la gente experimenta cotidianamente tales como: estar lavando en el río, alrededor de la tulpa o fogón,

cortando la madera, tomando guarapo, bajando chontaduros de la palma, sembrando en la chagra o en la huerta, entre otros. Antes de comenzar un conversatorio se explica la intención y propósitos del trabajo de grado y el aporte significativo que brinda a la comunidad.

Para realizar algunos conversatorios fue necesario trasladarnos a pie de un resguardo a u otro, lo cual implicaba una gran distancia. Don Álvaro, mayor del resguardo de San Miguel fue mi compañero y guía en la mayoría de los recorridos, antes de iniciar el conversatorio él debía presentarme con el mayor y entablar una pequeña conversación en Inga.

Es importante rescatar que cuando se inicia un conversatorio, la familia del mayor ofrece alguna bebida típica (guarapo, anduche o chicha), o comida que se tenga y puedan preparar en el momento.

Los mayores con los que se desarrollaron los conversatorios fueron los siguientes:

Resguardo de Iura Iaku: Mayora Natividad Mutumbajoy, Taita Patricio Jojoa

Resguardo de San Miguel: Mayor Alvaro Mutumbajoy, Mayor Adan, Mayora Antonia Mutumbajoy, Mayora Fidelia Mutumbajoy

Resguardo de Brisas: Mayor Gonzalo Buesaquillo

Resguardo de San Rafael: Mayor Eusebio Becerra

Resguardo la Floresta: Taita Alfredo

Las preguntas que orientaron los conversatorios fueron las siguientes:

Temática: territorio

- ¿Cómo era el territorio en el momento de la llegada de ustedes: extensión, cuando se consolidó como resguardo este territorio
- ¿Cómo se siente usted aquí con estas condiciones y sus hijos?
- Con qué tipo de madera se construían las casas los instrumentos musicales, las artes de pesca, las canoas, los remos
- Con quienes compartían el territorio (finqueros, colonos, otros grupos étnicos)

- Que familias hay en el resguardo
- ¿Cómo se hacía el carnaval antes y como se hace ahora?
- Sus hijos hoy en día participan del carnaval, comen pescado
- El uso de los agroquímicos por parte de los finqueros ha ocasionado cambios en los cultivos, como han cambiado estos?
- ¿Qué otras personas hacen uso de los salados?
- Ustedes les dan permiso para que entren a sus salados

Temática: Salados naturales

- ¿Para ustedes que es un salado natural?
- ¿Conoce otro nombre para denominar a los salados naturales?
- En Inga ¿Cómo se le dice a los salados naturales?
- ¿Qué animales habitan los salados naturales?, puede nombrar los en Inga.
- ¿Qué plantas habitan los salados naturales?
- ¿Por qué los animales van a los salados?
- ¿Qué tienen los salados naturales para que atraiga a tantos animales?
- ¿Cómo se originaron los salados?
- ¿Los dueños espirituales habitan los salados? ¿Por qué?
- Conoce historias sobre los animales y plantas que habitan los salados
- ¿Por qué los animales de los salados se alimentan del barro?
- ¿Cuál es el origen de los animales y plantas que habitan los salados?
- ¿Qué alimentos consumen los animales del resguardo del salado?
- ¿Qué usos tradicionales se les da a los animales de los salados?
- ¿Cazan actualmente?, ¿Qué técnicas utilizan?,
- ¿Cazan de una manera sostenible?, ¿Qué métodos utilizan
- ¿Van constantemente a los salados naturales?
- ¿Con que frecuencia van los animales a los salados?
- ¿Qué causas hacen que los animales no vayan constantemente a los salados?

Temática: memoria biocultural:

- ¿Cómo hace para recordar lo que sabe?
- Para los Inga ¿en dónde está el conocimiento?
- ¿Qué es recordar?
- ¿Usted cree que los conocimientos o saberes se recuerdan?

9. ANALISIS DE RESULTADOS

Introducción de los análisis de resultados

En primer lugar se explica ¿Qué es un salado?, ¿posibles hipótesis de la razón por la cual los animales visitan a los salados?, ubicación de los salados y animales que van a los salados, posteriormente se da a conocer los conocimientos que tienen los mayores sobre los salados naturales, para ello se utiliza la metodología de la etnoecología, en donde propone un complejo: creencias, conocimientos y prácticas, además se establece una relación entre los salados naturales el territorio y la memoria biocultural.

Después se dan a conocer algunos factores que impiden que la comunidad indígena visite a los salados y se expone las implicaciones y consecuencias que esto trae en términos de las cosmovisión, el territorio y la cultura.

Como resultados emergentes se expone y analiza minuciosamente algunas dificultades que impiden cabalmente la activación de la memoria biocultural y que además imposibilitan los recorridos al territorio; la gente en los conversatorios prefiere hablar de esas dificultades que los están llevando a la extinción y que están transformando su forma de vivir, no quedando más alternativa al indígena que apropiarse prácticas culturales de la sociedad occidental.

9.1 los salados naturales como manifestación de la naturaleza

Los salados son sitios a los que acuden frecuentemente especies herbívoras, principalmente mamíferos y aves, para consumir suelo o agua lodosa, comportamiento conocido como geofagia.

Dentro del grupo descrito como salados naturales en la cuenca amazónica, es posible diferenciar dos tipos, diferenciables por las características de los lugares en donde se concentra la actividad de geofagia. En el primer grupo los animales consumen materiales procedentes de paredes, lo que termina por formar pequeñas cuevas o cárcavas, conocidas como “rascaderos”, los cuales se encuentran a diversas profundidades respecto a la superficie del suelo. En el segundo tipo de salado la geofagia se da por el consumo de barro o agua turbia, por lo que los sitios específicos de consumo son conocidos como “chupaderos”, los cuales se encuentran a nivel superficial.

Existen diferentes hipótesis, que intentan explicar el uso de esos sitios por la fauna silvestre. La primera alude a que es una estrategia para complementar una dieta herbívora, escasa en ciertos minerales, particularmente en zonas con suelos pobres, como la Amazonía, puesto que se ha encontrado un aumento en el nivel del sodio en los salados, esto posibilita pensar que la visita a los salados se da por la necesidad de complementar la dieta, especialmente durante los periodos en los que hay crías lactantes.

Otra hipótesis se basa en que la visita a los salados se da por el consumo de ciertos tipos de arcillas allí presentes (por ejemplo caolinitas) permitiendo la detoxificación de compuestos secundarios (alcaloides), propios de su dieta herbívora. Otras hipótesis planteadas se refieren a una posible acción antiácida, anti diarreica y al control de endoparásitos.

Por otra parte algunos autores afirman que la presencia de los salados naturales en algunos hábitats puede tener efecto sobre la densidad y estructura de las poblaciones animales e influir en la capacidad de carga de dichas áreas (Gonzalez E. M., 2010).

Para las comunidades humanas que tradicionalmente ha utilizado los salados, son considerados como sitios claves, puesto que las visitas a estos lugares se hacen con el propósito de cazar de manera eficiente y sostenible, en ausencia de los salados la actividad de caza requiere de búsquedas intensivas o del conocimiento de la localización exacta de otros sitios atrayentes de fauna (Gonzalez E. M., 2010).

Los salados ubicados en el Resguardo de San Miguel, que hace parte del Parque Indi Wasi son los siguientes: salado del Loro, Salado la Filanga , salado Don Victor, salado Norato y salado la Danta (Gonzalez E. M., 2010).

Los siguientes animales visitan frecuentemente los salados: loros, pavas, aves zancudas, torcazas, monos cotudos, faras, borugas, Guagua, armadillos, cerrillos, puerco Espín, felinos y murciélagos (Gonzalez E. M., 2010).

Los salados naturales son para las comunidades indígenas, sitios a partir de los cuales es posible conseguir elementos a los largo del año, que de otra manera requerirían de un mayor tiempo de búsqueda. Los elementos no solamente se representan en forma de carne para el consumo, sino que además existen otros tales como: partes de animales para la elaboración de coronas, tambores, colmillos de animales poderosos para la toma de Yagé por parte de los Taitas, obtención de plantas medicinales, por ejemplo el Yagé, plumas de los loros y guacamayas para los carnavales, entre otros usos materiales y simbólicos, por tal razón se configura una relación entre estos lugares sagrados y los Inga, debido a que se da un cruce de diversas actividades, relacionadas tanto con la autosubsistencia material, como con la expresión de un modo de percibir y actuar sobre el medio, esta relación está fundamentada desde la cosmovisión que caracteriza a los Inga (Gonzalez E. M., 2010).

Es posible hablar de los salados naturales como recursos clave para los sistemas ambientales desarrollados por la cultura Inga, en la medida que su remoción alteraría notoriamente el funcionamiento del ecosistema, de tal manera que se perdería sus características esenciales; en este sentido es importante anotar la importancia que tiene los salados, desde un punto de vista ambiental- ecológico; pero haciendo mayor hincapié en lo que representa para los Inga como pueblo indígena que depende de este para el desarrollo de varias actividades.

Al pasar los años el pueblo Inga han acumulado unos saberes locales, entorno al manejo adecuado de los salados naturales, estos fueron construidos con base en la experiencia de los mayores y abuelos, de tal manera que se configuran como conocimientos trans- generacionales; sin embargo cabe aclarar que los conocimientos no son estáticos ni permanentes, están en una constante adaptación a las dinámicas tecnológicas y socioeconómicas.

Toledo (2009) *Nos dice “Para comprender de manera adecuada los saberes tradicionales resulta entonces necesario entender la naturaleza de la sabiduría local, la cual se basa (está conformada) en la compleja interrelación entre las creencias, los conocimientos y las prácticas, a esto se le denomina desde la etnoecología en el complejo kosmos- corpus- praxis. Este complejo permite comprender cabalmente las relaciones que se establecen entre la interpretación o lectura, la imagen o la representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos”.*

En los salados naturales se presenta este complejo, para el caso de el Kosmos (creencias), los Inga conciben a estos espacios, como lugares sagrados y lo dotan de un dueño espiritual, quien es el encargado de cuidar los animales que los visitan. A continuación se presentan conversatorios de algunos mayores, en donde nos cuentan las creencias asociadas a los salados:

El **mayor Gonzalo**, nos cuenta lo siguiente sobre los salados:

“Los salados tienen un dueño, un amo quien los dirige, por medio de la ciencia del Yagé, tomando remedio se mira eso es verdad, yo no digo mentiras y así es. Ahí en el salado hay una persona como humano, él es tomador de remedio, sabe toda la ciencia de los animales, él es un jefe donde lleva a todo animal y ya está muerto. El despacha el animal que se quieren llevar así se encuentre muy cerca”

La **mayora del Resguardo de Niñeras** cuenta lo siguiente:

Los taitas y tomadores nos han dicho que cuando un taita se muere, no muere sino que se revive y se transforma en cualquier animal, el reúne los animales y entonces hace un saladillo por aquí, ahí trae los loros o cualquier animal. Pero son los tomadores que curan, los que se vuelven tigres. Cada salado tiene su dueño, cada animal tiene su dueño.

El **taita Alfredo** nos narra porque son considerados los salados como sitios sagrados:

Donde hay salados hay bastantes plantas medicinales y curativas, para cualquier clase de enfermedades, cuando los taitas se mueren dejan espíritus para que cuiden los salados, es peligroso ir a los salados cuando una persona no tiene conocimiento, los salados tienen su amo, y vemos los espíritus en el Ambiwaska, el que es aprendiz no mira eso, en cambio el que lleva más tiempo como 20 o 30 años ya es un experto en eso.

En cuanto a los conocimientos, los Inga los relacionan a las siguientes prácticas: la cacería es la fuente de alimento de esta comunidad indígena, es la principal causa de visita de los mayores a estos lugares, los conocimientos que deben apropiarse los cazadores son los siguientes: cuidados que debe tener el cazador, elaboración de técnicas y trampas para la caza, conocimiento sobre las épocas de reproducción y alimentación de los animales, conocimiento sobre en qué luna cazar y qué animales cazar dependiendo de cada fase, ubicación de los salados

que se encuentran en el Parque Indi Wasi, conocimiento producto de las tomas de Yagé que les posibilita convertirse en buenos cazadores. La otra práctica asociada la constituye la recolección de las plantas medicinales, para lo cual el indígena debe poseer los siguientes conocimientos: identificación de las plantas para la cura de cada enfermedad, conocimiento sobre la hora en que es pertinente visitar el salado, conocimiento sobre la preparación de remedios y un conocimiento particular que tiene el Taita y es el relacionado a la recolección de la planta del Yagé.

Otro conocimiento se encontró con regularidad en casi todos los conversatorios, está asociado con que cada animal tiene su salado, es decir existe un salado para loros, para cerrillo, para boruga, para puerco manaus.

En cuanto a la praxis, ya las hemos mencionado; sin embargo existen elementos importantes que se derivan de ellas; por ejemplo la cacería no tiene como único propósito obtener la carne de monte para complementar la dieta alimenticia, existe una cacería exclusiva de loros y guacamayos, con el fin de obtener sus plumas para la elaboración de las coronas, este es considerado un elemento simbólico que le dota al Taita sabiduría e inteligencia para la cura de las enfermedades la ceremonia de Ambiwaska, anteriormente en estas ceremonias participaban más de un Taita, lo que confiere un alto potencial de energía, para disipar esto, los Taitas se perforaban las orejas y se ponían una pluma de guacamayo en cada una, esto lo hacían para contrarrestar el efecto dañino o perjudicial producido por el otro Taita, otro uso tradicional que de desencadena de la cacería, es la obtención de dientes y colmillos de animales como el tigre y el cerrillo, que dotan al Taita de un gran poder y gran energía, estos elementos son utilizados solamente por ellos, ya que es algo muy sagrado.

Por otra parte explica porque se utilizan las plumas de los guacamayos y los colmillos de algunos mamíferos en la toma de Ambiwaska:

El **taita Alfredo**, nos cuenta porque utilizan las plumas y los colmillos de animales:

“Las plumas para nosotros y todo lo que nos ponemos, cuando tomamos Ambiwaska nos da bastante energía y valor para poder curar y para la profesión de nosotros mismos. Seleccionamos a las guacamayas y no a los loros porque ellas tienen más fuerza para curar a los pacientes, eso nos da protección y nos permite curar a pacientes que están bien enfermos, además nos representa como médicos tradicionales. Las guacamayas nos sirven para la alimentación y para la protección. Siendo nosotros los indígenas cualquier no se puede colocar los collares y las coronas, porque nosotros tenemos un grado más alto. Por otro lado también utilizamos colmillos de tigre y de cerrillo, puesto que no da energía y protección”

Otra práctica relacionada con los salados, es la elaboración de platos y ollas a partir del barro o arcilla, del cual se alimentan los animales.

Es importante reconocer que los elementos de este complejo están netamente interrelacionados, no sucede como en la ciencia occidental en donde la teoría está separada de la práctica, en las sociedades indígenas “ *los conocimientos tradicionales existen siempre en permanente conexión con otros dos ámbitos del fenómeno humano: la práctica, que permite la satisfacción material de los individuos, y la creencia que conduce hacia la satisfacción espiritual y, por lo tanto, ordena a su vez a la práctica. Este hecho distingue el cuerpo de conocimiento tradicional de otras formas cognitivas como la ciencia*” (Toledo V. , 2009).

A partir de lo descrito anteriormente los salados naturales, se convierten para los Inga en una parte fundamental de su cultura y de su territorio, se concibe como un sistema complejo, en el que emergen una relaciones interdependientes entre los seres y existencias que habitan este lugar y los indígenas, y como se mencionaba si llegara a desaparecer este sitio sagrado, se verán así comprometidas diversas prácticas; la memoria biocultural se activa con unas prácticas culturales y si están se transforman o desaparecen, la memoria del pueblo indígena también se verá afectada.

Es imprescindible decir que hace unos años el salado de los loros estaba por fuera del resguardo de San Miguel, la comunidad optó por comprarlo, pues era necesario poseer esta parte del territorio, que se configura desde lo material y lo simbólico, además el territorio está vinculado estrechamente con la identidad y los Inga al ver que ya no era parte de su territorio el salado, se comprometieron a rescatarlo pues el sentido de pertenencia hacia este lugar es muy fuerte, además en el transcurso del tiempo se han tejido lazos de apropiación del territorio, *“está dinámica de apropiación adquiere la forma que se expresa en la multidimensionalidad del territorio. De tal manera que puede ser una práctica que emana de múltiples e interrelacionados dispositivos: mitos que recuperan el origen ligado a la tierra y al territorio, sacralización por medio de ritos, festividades, costumbres y tradiciones, reconocimiento de mojones, ciclos vitales de producción o de reproducción social, reivindicaciones y resistencias, expolio o despojo, así como formulaciones y estrategias políticas cuando representan intereses y proyectos diferenciados, contradictorios y/o antagónicos en torno al territorio como totalidad o parcialidad”* (Velasquez, 2012).

para los indígenas, el territorio no es tomado únicamente como elemento económico, para ellos el realizarse como cultura cobra un imperativo mayor, puesto que su permanencia en el tiempo no solo es de unos pocos años, se han prolongado por miles de años, y las construcciones que se han dado se convierten en una fuente de supervivencia para el desarrollo de esta comunidad indígena, para los Inga el territorio se conceptualiza más allá que un espacio geográfico, delimitado por fronteras, este debe abarcarse con mayor profundidad, de tal manera que debe concebirse como *“ un espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de existencia y lo que reivindican al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de su reproducción y de los recursos de que dependen”* (Velasquez, 2012).

A partir de la apropiación del territorio se generan territorialidad o territorialidades, *“este es el resultado de la apropiación social del espacio, de su contenido, en donde juega un papel importante lo significativo y los procesos de construcción de identidades territoriales que permiten y generan la organización y estructuración social”* (Velasquez, 2012).

Los salados naturales se constituyen lugares clave para el territorio y actualmente se configuran como elementos para la construcción de ordenamiento territorial; sin embargo durante las últimas décadas, se ha dado una fuerte transformación que los está llevando casi a la extinción.

El **mayor Eusebio** nos narra cómo eran los salados anteriormente: *“Por acá habían muchos salados para adentro, pues en el otro lado donde están los mesones, la quebrada del Alberto y las vegas de Sabaleta para acá son puros pastales. Del resguardo para atrás solo hay puros potreros que ya parecen haciendas, hay no más pasa la carretera, allí estaban los salados de danta, de puerco manaus, de boruga, de venado y eso ya ahorita no se nota en donde quedaban los salados.*

La entrada de los salados es como ver un camino de bestias, puro barrial. Los animales iban tanto porque es el sitio de alimentación para ellos, hay salados de afuera y de adentro, eso se metían y se perdían. Anteriormente cuando había tanto animal y cuando yo era pequeño, mis abuelitos cuentan que este era el pasadero de toda clase de animales para el Putumayo, cuando ellos querían salir o entrar por allá. Aquí habían puerco manaus, un cantidad suficiente, todos esos se perdieron”



Foto 8. E, Gonzalez. (2010). Pareja de borugas visitando uno de los rascaderos del salado el Loro



Foto 9. E, Gonzalez. (2010). Bandadas de loros (más de una especie) haciendo uso del rascadero de mayor tamaño y referente de la comunidad Inga, salado el Loro.

La mayora del resguardo de Niñeras nos cuenta lo siguiente:

Antes si se escuchaban las guacamayas y venían a comer pepas, ahora de vez en cuando se escuchan. Hace como un año me contaron que habían ido al salado una personas y colocaron veneno en la arcilla, eso las loros caían muertas, eso recogieron y se las llevaron. Se murieron porque como las loros comen ese barro. Ese barro anteriormente lo usábamos para hacer ollas de barro o platos”

El **mayor Adán** nos traduce el nombre salado en Inga, se le dice **uritosalado**, nos cuenta:

“antes los salados eran una peña grandísima, una vez que fui a cazar con mi padrino matamos 300 loros, eso los palos se caían de tanto loro que se posaba en ellos.

Yo conozco artos saldos, salado de los loros, de danta, de venado, eso había un salado cerca a la quebrada el papagayito y eso entraba de toda clase de animal hasta tigre y churucos”

Los mayores demuestran la preocupación frente a la transformación de los salados naturales, perjudicando enormemente a la comunidad, pues impide el desarrollo de las prácticas culturales.

En el problema de investigación se aborda la manera en que están desapareciendo los salados naturales y se dan a conocer los factores que alteran y disminuyen las visitas de los mayores y en general de la comunidad a estos lugares sagrados, algunas de estas causas son las siguientes:

- Algunos salados naturales han sido destruidos a causa de la construcción de carreteras, aparición de potreros y pastizales y elaboración de viviendas.
- Los conflictos entre la fuerza pública generan miedo en los indígenas, por lo tanto se niegan a ir a los salados naturales.
- Debido a la caza indiscriminada de los animales que visitan los salados por parte de colonos, los Inga ya no encuentran en los salados, animales para cazar sosteniblemente.
- La delincuencia y robos recurrentes en los salados, imposibilitan la visita de indígenas e investigadores.
- Las condiciones climáticas provocan deslizamientos e imposibilitan el paso de las personas.
- Los niños y jóvenes no conocen los salados a causa de la falta de mayores que acompañen los recorridos territoriales.

- Los mayores frecuentan los salados muy pocas veces puesto que los recorridos demandan gran cantidad de tiempo y no pueden dejar de realizar sus labores diarias.

Estos factores han llevado a que la memoria biocultural que se tiene sobre los salados no se active, no es posible evocar el recuerdo si no se recorre el territorio, de tal manera que se está poniendo en peligro de desaparición los conocimientos tradicionales y ecológicos de un sitio tan importante, al no verse impedidas las visitas, los conocimientos se guardan y quedan como en estado de reposo, pasando desafortunadamente al olvido.

Además el hecho de que no estén los salados cambia sustancialmente el territorio, puesto que no se puede apropiarse de la misma manera, al perderse gran mayoría de las prácticas culturales que fundamentan la cosmovisión; cambia así mismo la forma en que se organiza y se gobierna.

Sin embargo existen otras causas o dificultades que impiden recorrer el territorio y por lo tanto activar la memoria biocultural de los salados naturales, cada dificultad es abordada detalladamente en los próximos capítulos, en donde se relacionan directamente con el impacto a la memoria biocultural y al territorio, estas dificultades se constituyen como uno de los resultados más importantes de la investigación, y surgen como propiedades emergentes.

A continuación se aborda el capítulo de “**animales en la cultura Inga**” en donde se puntualiza como se ha transformado esta práctica en los últimos años y como se han cambiado las formas de consumo y las técnicas de caza.

9.2 los animales en la cultura Inga

Cuentan los mayores que anteriormente tenían muchas formas diferentes para cazar a los animales. Entre estos se encontraban la Bodoquera, la fecha, el arco, la lanza y el pito. Para realizar la cacería se tenía en cuenta las fases de la luna, para esto la más recomendada para los mayores es la luna llena porque era preciso que el animal pasara muy temprano. Asimismo tenían en cuenta las épocas para cazar, los mayores lo hacían con mayor frecuencia cuando la alimentación de los animales abunda y lo realizan con dos propósitos: el primero es para aprovechar a los animales que están gordos y segundo porque las hembras no están enrazadas ni tienen hijos pequeños. Por otra parte en tiempos anteriores la cacería se encontraba en abundancia ya que las personas que realizaban esas prácticas las hacían moderadamente, evitando causarle daño a los animales.

Mama Nativa nos narra otros usos tradicionales que se le daban a los animales, además explica cómo han cambiado las formas en que se cazaba antiguamente y que prácticas han apropiado de los colonos, cuenta:

“Las plumas de las guacamayas las utilizábamos para la decoración de las coronas, también tienen poderes para los taitas. La carne del loro y las guacamayas es de alimento y dan mucha inteligencia. En ese tiempo en que yo llegue había muchas guacamayas. Se fueron por falta de alimento y por los tiros que provoca la gente. Habían micos maiceros, cotudo, chichico, mono bombo, esos micos se oían muy cerca de por acá. Ahora que hemos dejado ese pedazo de monte para que se alimenten de las frutas. En el monte de más arriba no hay fruta, mas antes había cacao existían cuatro clases.”



Foto 10. C, Jiménez. (2014). Corona del Taita Alfredo Mojomboy

La gente que venía de otras tierras tumbó el monte, venían porque todo estaba baldío, no había mucha gente para venir a titularlo. Actualmente la juventud no ha aprendido a coger una escopeta para ir de cacería. Por lo menos mis hijos no aprendieron eso, solo el papa utilizaba la bodoquera, los animales morían con veneno que provenía del Perú, ahora es prohibido traer ese veneno. Nosotros no fabricábamos ese veneno pero sé que lo hacían los Kofanes, ellos habían aprendido, pero como todos los venenos provienen del monte, ahora no se puede extraer debido a que solo es posible evidenciar cicales y potreros, de tal manera que no hay plantas de donde proviene el veneno” (Mutumbajoy N. , 2013).



Foto 11. C, Jimenez. (2014). loros del Caquetá



Foto 12. C, Jimenez. (2014). loros del Caquetá

La Mayora Brígida Janacamijoy nos da a conocer que animales cazaban antiguamente, además nos explica que distancia tenían que recorrer para ir de cacería, ella recuerda como cazaba su padre Taita Apolinar y nos dice:

“En términos de animales, eso había toda clase de animales, hasta danta cazábamos. También había venados, cerrillos, puerco manaus. Cuando yo era pequeñita la cacería no quedaba lejos eso mi papá se iba desde por la mañana y ya al medio día regresaba con animales. Cuando eso no comprábamos ni remesa ni carne ni panela, era puro maduro. pero eso si la leche, el queso, los pollos, y los marranos no nos faltaban, todos tenían marranos por esta razón no podíamos vender puerco pequeño sino que los engordábamos y ya grandes si lo comercializábamos.



Foto 13. C, Jimenez. (2014). Marrano del Resguardo de Brisas

El rio está más poquito, más mermado pues anteriormente teníamos que pasar en bestias o en canoas, no era así bajitico como ahora y más cuando estamos en verano uno casi ni se moja pasando con botas.

Mi papa como tenía un territorio grande, eso había casería, había muchos pescado de toda clase, había dorada, sábalo y bocachico en cantidad, uno iba al rio y les tiraba un maduro y eso salían los peces como nubes, así como las sardinas.

Por otra parte **la Mayora Antonia Mutumbajoy**, nos cuenta tristemente como se ha transformado la cacería:

“la bodoquera existe pero solo la muestra. Se dejó de utiliza este método de caza; Para utilizar eso se necesitaba de veneno, tenían que traer veneno de Brasil, nuestros compañeros indígenas los preparaban; pero ahora no lo hay. Así mismo los hijos de mi papá no se preocupan por aprender y se va acabando. Ya no existe ni para conocer. Después de que ya no hubo el veneno para matar, yo si me acuerdo que mi papá antes para matar no utilizaba la escopeta sino el veneno.

Eso contaba mi papá que toca hacer silencio, que apuntaba y le daba como a cuatro micos, y los otros que quedaban, no se daban cuenta porque mi papá se escondía, se quedaban mirando; necesitan matar muchos, porque no había quien los cargara; así pasaba igualmente con las loras, le sacaban las plumas para los carnavales, los que son médicos tradicionales la utilizan para hacer las coronas, en la ceremonias. Pero ahora ya todo eso se acabó, no queda ni para conocerlas, nosotros las alcanzamos a conocer, pero nuestros hijos y nietos no las conocen”



Foto 14. Google imágenes (2014). Bodoquera

Por otro lado el **mayor Gonzalo Buesaquillo** , hace un fuerte intento por activar su memoria y recordar la época en que era cazador, como lo hacía y los cuidados debía tener un buen cazador, además explica que no hay ningún machismo a la hora de cazar, las mujeres son excelentes cazadoras y hasta pueden ganarle al hombre en puntería, también nos narra cómo tenían en cuenta los ciclos lunares para la caza, esta es la historia:



“Cuando yo aprendí a ser cazador, era porque nuestros padres y abuelos nos enseñaban como era que debíamos hacer cacería. Para cazar utilizábamos la bodoquera, a mí me enseñaron a raspar flecha como ramitas, aprendí a flechar. Yo mataba loros con flecha,

Foto 15. F, Macas (2014). Mayor Gonzalo Buesaquillo

con buen veneno; tenía mi plumaje, tenía buenas coronas de puros loros, matándolos con bodoquera. Nosotros hacíamos un ranchito en el salado de los loros y ahí caían loros pero en cantidad, ahí es en donde uno recogía las plumas para las coronas, uno raspaba 60 o 70 chuzos envenenábamos con buena bodoquera.

Desde pequeños nos enseñaban a manejar la bodoquera, para poder flechar se tenían ciertos cuidados, se tenía que tomar yoco y nunca comíamos comida caliente. Cuando uno se iba se cacería la patrona, mayora o abuela le cocinaba a uno temprano, si uno come caliente le dañaba la fuerza, el calor de la candela lo daña a uno, además no hay que comer sal para el día de la cacería, hay que comer simple. Hasta ahora yo casi no como sal, como poquito, a mí me han dicho que la sal es mala.

Para los mayores es lo mismo, los mayores tomaban yoco a las 4:00 am y les daban fuerza, a puro yoco iban a cazar loros. Fuera de la loros matábamos otros animales como: el churuco, puerco manaus, cerrillo, pava, mico.

Para los carnavales tenían un cazador nombrado y tenían que cumplir sus deberes, solo con bodoquera, en ese tiempo no había escopeta. Las mujeres también practicaban la cacería, a las mayoras les gustaba, mis dos abuelitas eso para la bodoquera casi le ganaban a los maridos, eso el marido le entregaba las flechas y no tenía que caminar mucho.

mira no te miento al otro lado del río ya se encontraban los animales, de mañanita se escuchaban a los micos chichando, la danta a las 7:00 am tomando agua, hoy en día usted para que pueda conocer una danta toca verla en un papel pintada.

En luna nueva se tenía en cuenta para cazar animal bajo, lo que es el gurre, la boruga, el guara por lo que ellos viven encimita, ellos no se entierran, hacen sus nidos debajo de los palos y cuevas. Para el animal grande por ejemplo, el cerrillo y puerco manaus en cambio en luna vaya al saladillo, ahí tiene seguro la cacería.



Foto 16 . A, Cardenas (2013). Luna llena

Además nos cuenta cómo influye la toma de Ambiwaska para ser un buen cazador o pescador; “cuando uno dice por ejemplo por favor yo quiero ser pescador (menos mal que el bocachico no tiene colmillo) la cacería también tiene mucho que ver, por ejemplo si a usted le van a mostrar la cacería, el taita que viene le va a mostrar a usted cacería por medio del Yagé y usted se va asustar, le van a llegar animales amontonados a morderlo y usted va a gritar del susto. Asimismo el amo le entrega y le muestra todo, a ver si usted es capaz de sostenerse o no y si no es capaz pues lo hacen gritar, por esta razón hay suerte de toda cacería.

El pescador vive en el agua, usted va a mirar un esqueleto en el agua, él es el amo del pescado. Por ejemplo usted quiere tener buena suerte para

pescar, cuando usted toma, usted mira cogiendo pescados con anzuelos, se le va a dar el gusto de mirar, de pronto se le presenta un pescado que se lo va a tragar, usted se va asustar, entonces no se asuste.



foto. 17. C, Jimenez. (2014). Collar de colmillos del Taita.

En la cacería para el monte es lo mismo, uno dice oiga ayúdeme que yo quiero ser cazador, todo tipo de animal se le va aparecer y eso a uno casi que lo hacen brincar, yo he brincado de hueco a hueco, están el puerco, el cerrillo, el tigre; mejor dicho no ahí para donde brincar lo tienen a uno todo acorralado, uno se asusta y esa es la pura ciencia del remedio”



El **Mayor Eusebio Becerra**, nos narra las formas sostenibles en que cazaba y como tenía en cuenta la época de alimentación y reproducción de los animales, él nos cuenta:

foto. 18. C, Jimenez. (2014). Mayor Eusebio Becerra

“anteriormente había cerrillo, había venado, puerco manaus, danta y tigre. Ahora se han acabado, pero una parte no es que se hayan acabado sino que se fueron.

Teníamos en cuenta la época de cosecha de frutas, que es donde los animalitos más llegan, así sean animales terrestres o aéreos. Además cazábamos los más grandes, no las crías, esa costumbre la tengo hasta ahora, para pescar sobre todo, porque ya cacería no hay, yo solo pesco los grandes y no en cantidad, solamente para el consumo.

Es notable que la cacería y la pesca se han transformado en el territorio, anteriormente se encontraban en mayor cantidad puesto que se cazaba de manera sostenible, tenían en cuenta la época de cosecha y de reproducción para no afectar la reproducción de las crías, además las costumbre los ancestros cuando cazaban en exceso y no se sentían capaz de consumir toda la carne, la compartían con sus vecinos, ellos no desperdiciaban nada, ni siquiera la menudencia, hacia uchumanga y el resto de la carne se ahumaba para darle una mayor duración, por esa razón la cacería les duraba mucho tiempo, ya que aprovechaban todo lo que pudieran.



Foto 19. C, Jimenez. (2014). Uchumanga

Los animales se encontraban en la pura montaña, pero con la construcción de potreros, monocultivos y pastizales se fragmentó el hábitat de los animales, provocando que ellos se refugiaran en otros lugares dentro de la selva. Además los colonizadores empezaron a comercializar las carnes, para lo cual fue necesario cazar en exceso, otra de las causas de la disminución de las poblaciones de especie fue la de cazar sin tener en cuenta las épocas de reproducción.

Por otra parte la pesca también se acabó debido a la contaminación de las cabeceras de los ríos y al uso de químicos que se utilizaban en los cultivos ilícitos.

Ante estas condiciones, los taitas optarían por encantar a los animales, esto significa esconderlos, para que se vayan para otro planeta que se

encuentra dentro de la tierra, esto daría la posibilidad de prolongar la existencia de los animales por mayor tiempo, evitando su desaparición.

*El Mayor **Eusebio** actualmente está liderando un proyecto d conservación, al otro lado del río tiene un criadero de gurre, boruga y yulo, él no permite que nadie se acerque a cazar a los animales, pues su propósito es cuidarlos y conservarlos, aunque ha tenido ciertos problemas con algunos cazadores que han intentado meter perros y se han armado con escopetas, ante esta situación el mayor les llamó la atención puesto que el lugar donde habitan estas especies hace parte del resguardo y por lo tanto no se puede tocar. Además en una laguna que está al frente del resguardo se encuentra una gran cantidad de bocachicos, cosa que llama la atención de algunos colonos que intentan sacarlos con atarraya o machete; sin embargo el resguardo no les permite realizar esta práctica.*

Por otro lado este mayor está esperanzado en que los animales no se exterminado, sino que por el contrario se han desplazado a otros tierras, un taita le confirmo que se encuentran dos entradas por las que cruzan los animales, esto explica porque hay momentos en que se pierden los animales. Los taitas dicen que las entradas están en el río Putumayo y el río Caquetá, en una entrada si cabe toda clase de animal, porque siempre es grande, no solamente animal terrestres pasan por ahí sino también animales que vuelan (pavas, guacamayas y loras). De vez en cuando salen, porque hace poco por aquí había arto papagayo, toda esa manada se recorrían toda esta región en grupo, y la otra entrada si es increíble, es muy pequeña y no se sabe cómo entran, en esa han pasado dantas y hasta puerco manaus”

Reflexión sobre la importancia de los animales en las comunidades indígenas

La fauna silvestre ha sido históricamente una parte integral de la existencia de los humanos, que es más relevante en el caso de los habitantes de los bosques de Sudamérica. La cacería provee la principal fuente de proteína animal para la subsistencia diaria de muchos pueblos indígenas.

“La carne de monte resulta tan importante para el bienestar de los pueblos indígenas, que influye en la organización social, ya que en muchos casos los mejores cazadores son considerados como líderes. Además del aporte a la dieta, la fauna ha servido como inspiración para la organización social, la cultura y la tecnología de grupos indígenas. De ella se ha aprendido que frutas se pueden comer, cómo construir una casa y cómo automedicarse. En muchos grupos étnicos el parentesco de cada persona se identifica por los zoónimos de las especies locales y los chamanes se relacionan a través del jaguar en el mundo de los espíritus” (Rumiz, 2004)

No todos los animales son igualmente importantes en la caza de subsistencia de los indígenas de Sudamérica; por ejemplo los mamíferos son más frecuentemente cazados que las aves o los reptiles.

Adicionalmente la fauna también ofrece servicios ambientales a través de sus complejas relaciones ecológicas con otros componentes de los ambientes naturales y los sistemas productivos humanos. Por ejemplo, en la polinización y dispersión de semillas participan desde los pequeños insectos hasta los grandes tapires, pasando por las aves, los murciélagos, los monos y una gran variedad de otros animales (Rumiz, 2004).

En todas las zonas de la Amazonía colombiana que cuentan con afloramientos, cavernas y abrigos rocosos es usual encontrar pictografías que cubren desde unos pocos motivos hasta enormes e impactantes secuencias gráficas. La aparición de motivos relativos a la fauna es muy frecuente, pero llama la atención la recurrencia del jaguar, animal emblemático, objeto de toda una carga simbólica

que lo ubica como el ser más imponente del bosque húmedo tropical. Otros animales que se encuentran con cierta regularidad son el venado y los monos, la danta, el borugo y la boa. De igual manera entre las pictografías se ven varios motivos vegetales, semillas, plántulas y árboles adultos en el que sobresalen las palmas, en asociación con motivos relativos a secuencias de cacería en grupo, rituales o actitudes guerreras, que en su conjunto expresan toda una serie de mensajes y señales relacionadas con las visiones chamánicas en áreas consideradas de especial energía en virtud de su cercana relación con los dueños espirituales de los animales.

Como vemos en los conversatorios, es regular escuchar a la mayoría de los indígenas hablar sobre los dueños espirituales que posee cada animal, de tal manera que se consideran sagrados y por ello es importante pedir permiso antes de practicar la cacería.

En las cosmovisiones de los indígenas amazónicos la mayor parte de los animales se conciben como personas dotadas de alma, lo que les confiere unos atributos absolutamente idénticos a los del ser humano (por ejemplo, la conciencia reflexiva, la intencionalidad, la vida afectiva o el respeto hacia unos preceptos éticos). Según los indígenas, la sociabilidad de los animales es parecida a la de los hombres y parten de las mismas fuentes: solidaridad y diferencia hacia los ancestros. Estos son los espíritus invisibles que presiden las migraciones de la caza, gobiernan su dispersión y se encargan de su regeneración. De tal manera que los animales difieren de los hombres únicamente por su aspecto, por su forma, por esta razón durante muchos rituales los abuelos pueden transformarse en animales, es decir cambian únicamente la forma, más no la esencia. Las envolturas corporales distintivas que generalmente muestran los animales no son más que disfraces destinados a engañar a los indios. Cuando visitan a estos en sus sueños, se revelan tal como son en la realidad, es decir bajo su forma humana

Pensar que la humanización de los animales es un simple juego mental es algo erróneo, no se le puede otorgar el calificativo de un lenguaje metafórico, esta

atribución que le dan las personas al animismo provoca que las historias contadas por los abuelos se les consideren únicamente como mitos o fábulas (Descola, 1998).

De lo contrario *“los indios expresan sin ninguna ambigüedad la idea de que la caza es una interacción social con entidades perfectamente conscientes de las convenciones que la rigen”* (Descola, 1998).

“En las sociedades indígenas de cazadores, la caza se convierte en una manifestación del respeto a los animales lo que garantiza su convivencia” (Descola, 1998).

Por lo tanto hay que evitar las masacres: matar, pero limpiamente y sin sufrimientos inútiles; tratar con dignidad huesos y despojos; no ceder a las fanfarronadas ni tampoco mencionar con demasiada claridad la suerte reservada para las presas. En el caso de los Inga como se mencionaba en los conversatorios la caza se realizaba de una manera sostenible, ellos dicen que comían hasta las tripas de los animales y con eso hacían la uchumanga, con el propósito de no desperdiciar ninguna parte del animal, además no se cazaba en abundancia, conservaban la carne por mucho tiempo, por lo tanto la cacería se realizaba de vez en cuando.

Las relaciones con los animales se pueden expresar en unos registros más específicos. La seducción por ejemplo, que configura la caza a imagen de un amante; o la coerción mágica, que anula la voluntad de una presa y la obliga a aproximarse al cazador. Pero la más corriente de estas relaciones, la que mejor destaca la igualdad entre hombres y animales, es el vínculo de amistad que el cazador estrecha a lo largo del tiempo con un miembro singular de una especie. El amigo de los bosques se concibe a la manera de un animal de compañía y servirá de intermediario cerca de sus congéneres para que estos se pongan sin disgusto al alcance del disparo del cazador. Una pequeña traición, sin duda, pero que no entraña consecuencias para los suyos, ya que la víctima del cazador se reencarna

poco después en un animal de la misma especie, siempre que sus despojos hayan recibido el tratamiento ritual prescrito (Descola, 1998).

Los pueblos indígenas albergan también un repertorio de conocimientos ecológicos, que generalmente son de carácter local, colectivo, diacrónico y holístico. De hecho, como los pueblos indígenas poseen una muy larga historia de práctica en el uso de los recursos, han generado sistemas cognitivos sobre sus propios recursos naturales circundantes, que son transmitidos de generación a generación. La transmisión de este conocimiento se hace mediante el lenguaje, de ahí que el corpus sea generalmente un conocimiento no escrito. La memoria es, por lo tanto, el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas (Alarcon, 2009).

Este cuerpo de conocimiento es la expresión de un cierta sabiduría personal y, al mismo tiempo, de una creación colectiva, es decir una síntesis histórica y cultural convertida en realidad en la mente de un productor individual. Por esta razón, el conocimiento contenido en la mente de un sólo productor expresa un repertorio que es, a su vez, una síntesis de información de por lo menos cuatro fuentes: (a) la experiencia acumulada a lo largo del tiempo histórico y transmitida de generación a generación por un cierto grupo cultural; (b) las experiencias compartidas socialmente por los miembros de una generación contemporánea o cohorte; (c) la experiencia compartida en el hogar o el grupo doméstico al cual pertenece el individuo; y (d) la experiencia personal, particular cada individuo, acumulada mediante la repetición de los ciclos anuales (naturales y productivos) y enriquecida por las variaciones percibidas y las condiciones impredecibles asociadas a ellas (Alarcon, 2009).

Es este sentido la cacería hace parte del corpus y como se menciona es transmitido a través del lenguaje, en esta práctica este conocimiento se transmite de generación en generación, de padre a hijo, representa una construcción social colectiva. Desafortunadamente este conocimiento se deteriora cada vez más,

puesto que ya no es frecuente cazar en la selva, por los motivos que los abuelos mencionan en los conversatorios, la colonización es la principal causa de la desaparición de los animales, debido a la caza indiscriminada y a la perturbación del hábitat, lo que ocasiona el desplazamiento de los animales a otros lugares en donde no sean molestados. Ante este problema los Inga han cambiado su alimentación, remplazando la carne de monte por la carne de animales domésticos. Como no es posible cazar, ese conocimiento ya no es transmitido a las siguientes generaciones, de tal manera que los jóvenes y niños ya no saben cazar, ni siquiera saben coger una escopeta.

Historias sobre algunos animales de caza

Historia del cerrillo

“Del cerrillo dicen que se ha vuelto un tomador, por eso es bravo, ese tomador se muere bravo y es por eso que los cerrillos son tan bravos. Los taitas se ponen plumas de loros porque eso les sirve para curar a los enfermos. Además cogen las plumas de las colas de los guacamayos rojos y hacen “chonbirinbinga”, eso se coloca en las orejas como aretes, finado mi suegro se las colocaba y eso es la defensa de ellos contra otro tomador. Por ejemplo hay un tomador y cualquier cosa que no le gusta le tiran la flecha y el que esta acá tomando ya está pendiente y cogen la flecha y si el lo quiere devolver, él lo devuelve, para eso son esas plumas que se colocan”. (Mayora del resguardo de Niñeras)



Foto 20. E, Gonzalez. (2010). Cerrillo visitando el rascadero identificado dentro del salado la Danta

Historia sobre el pescador

. Al pescador si lo he mirado, una vez yo me fui, cuando yo llegaba a pescar adelante otro tiraba la atarraya y miraba y no se veía nada. Me han dicho los mayores que a usted cuando un pescador se le adelanta es mejor que se vaya porque no va a pescar nada, pero dicen los mayores que si sigue molestando el pescador es mejor llamarlo, pero de corazón porque cuando él se le presente no puede quedar usted temblando, si uno logra hablar con el toca pedirle que le regale la suerte y cuando él le entregue váyase, devuélvase para la casa y si lo sigue persiguiendo váyase rápido no voltee a mirar, cuando uno llega a la casa, vea eso le va a sobrar a uno pescado

Historia sobre del yulo

Es una historia real que el yulo, será de viejo o que comen alguna planta y se convierten en boa. Directamente no lo he visto pero desde antes desde lo mayores se habla de esta historia. Hace aproximadamente como veinte años por el Caquetá bajo con uno perros de esos buenos cazadores se fueron en busca por una laguna, arriba el perro comenzó a ladrar y miraron que desde el tronco a la cabeza todavía era yulo desde el tronco a la cola ya se había convertido en boa. Esto es real.

9.3 Los niños y la guerra

El impacto que ha tenido el conflicto armado en los niños y jóvenes de Colombia desborda diversas dimensiones de análisis, puesto que son muchos los ámbitos de la vida de los niños que se ven vulnerados, trayendo consigo un panorama desolador para la infancia que se encuentra en zonas donde hay mayor presencia de la fuerza armada.

Una de las formas de participación de los jóvenes en la guerra es el reclutamiento, la mayoría pensaríamos que el reclutamiento forzoso es el mecanismo de mayor magnitud mediante el cual se logran engrosar las filas como se cree popularmente. Es increíble para los ojos de muchos, pero la modalidad más frecuente es la voluntaria. El informe de la defensoría del pueblo, considera que el 90% de los niños que se encuentran en la guerrilla, manifiestan haber entrado por voluntad propia. De ellos el 33% los atrajo las armas y los uniformes, a otro 33% fueron las condiciones de pobreza lo que los llevan a tomar esta decisión, el 16.6 % porque crecieron conviviendo con ella, y el 8.33% se vincula por enamoramiento, decepción amorosa o sentimiento de venganza y porque sus familias y bienes han sido destruidos (Pachon, 2009).

Un estudiante de la institución Educativa Yachaikury nos cuenta, las razones que lo llevaron a considerar la decisión de involucrarse en las filas de la guerrilla del Departamento del Caquetá:

“Anteriormente yo vivía en el resguardo Inga de San Miguel, con mis padres y mis hermanas. A la edad de 12 de años mis papás empezaron a discutir constantemente, hasta que un día mi madre con un palo le rompió la cabeza a mi padre, entonces decidieron separarse, mi papá se fue para la Baja Bota Cauca y mi mamá para Mocoa junto con mi hermana; yo me quedé solo en la casita del resguardo, estudiaba en un pueblo cercano llamado Sabaleta, eso era muy duró porque vivía solo y no tenía a nadie que me acompañara, estaba tan aburrido que pensé en irme para la guerrilla junto con un amigo del colegio, cuando estaba a punto de hacerlo

mis padrinos me suplicaron que no hiciera eso, ellos me acogieron como un hijo más y ahorita me encuentro trabajando en el resguardo” (Mutumabajoy, 2014).



Foto 21 8. Cardenas, A. (2013) estudiante que cuenta la historia de la violencia en su resguardo

En este sentido la decisión de hacer parte de las filas se asocia a múltiples factores. La descomposición social, el cubrimiento escolar de la región, los niveles de pobreza y de pauperización de la familia, las estructuras familiares resquebrajadas, además de la presencia de padres, hermanos, parientes o amigos dentro de estos grupos, estas son algunas de las causas más frecuentes que impulsan a los jóvenes a ingresar a los grupos armados.

Es irónico evidenciar que las personas que ingresan a las guerrillas no se ven impulsadas por un deseo de reproducir los ideales y principios de organizaciones revolucionarias, que justifican sus acciones por un propósito colectivo.

Para muchos niños y jóvenes, se convierte en una oportunidad de salir de la pobreza y de la miseria que los rodea, es tan cruel la vida de muchos jóvenes en donde piden abiertamente y de manera insistente su ingreso a la guerrilla y se han dado situaciones donde aún son las mismas madres, desesperadas por la orfandad en que se encuentran sus hijos y la miseria que ellas enfrentan, que consideran que la única opción de vida para sus pequeños es ingresar a las filas de los grupos armados irregulares.

De esta manera es preciso anotar que los niños son reclutados dentro de los sectores más desfavorecidos y desamparados de las comunidades, en las zonas de mayor conflictividad y entre jóvenes carentes de familia y redes sociales de apoyo, sin oportunidades concretas de trabajo y con un porvenir incierto (Pachon, 2009).

Las situaciones mencionadas anteriormente enmarcan comúnmente a muchas comunidades indígenas, que se encuentran en condiciones de pobreza debido a varios factores como: la enajenación y despojo de sus tierras, el daño a los cultivos productivos a causa de las fumigaciones (trayendo consigo la hambruna y la escasez de alimento), el desplazamiento ocasionado por la misma presencia de conflictos armados en zonas donde habitan indígenas, la falta de apoyo económico a las comunidades, entre otras.

Los niños y jóvenes indígenas de Colombia tienen mayor posibilidad de ser reclutados, esto ya que al pertenecer a territorios estratégicos del país son los que mejor resisten las dificultades de reclutamiento, conocen las formas de desplazarse dentro de las selvas y montañas, conocen de medicina natural, saben cazar, son los que menos desertan o abandonan las filas, entre otros.

Por otro lado, los niños y las niñas han experimentado la violencia de manera dramática y cruda. Han observado hechos atroces, como el asesinato y tortura de sus padres, madres, familias y vecinos, o la quema y destrucción de sus hogares, enseres, animales queridos y objetos personales. Pero no es todo, la guerra en Colombia ha causado la muerte de miles de niños y niñas, algunos en las masacres, otros en enfrentamientos entre actores armados, por causa de los campos minados o por las incursiones y ataques a sus veredas y pueblos, los menores de edad han sido víctimas de todas las modalidades de violencia.

Según los datos de RUV, al 31 de marzo del 2013, entre 1985 y el 2012, 2.520.512 menores de edad han sido desplazados, 70 han sido víctimas de violencia sexual, 154 de desaparición forzosa, 154 de homicidio y 342 de minas antipersonales (Centro de Memoria Histórica, 2013).

Un niño Inga del Caquetá nos cuenta los hechos que tuvo que soportar a causa de la presencia de los grupos armados:

“Anteriormente en mi territorio era sano, no se metían al territorio algunos grupos armados. Hace cinco años se metieron los paramilitares nos amenazaban, algunos los mataban amenazándolo como guerrillero, los torturaban, les cortaban la cabeza con motosierras. Nos dañaban nuestros cultivos. Las casas nos las tumbaban a plomo” (Gonzalez, 2013).

Los niños han sido testigos de las atrocidades impuestas por la violencia, ocasionando grandes daños emocionales, psicológicos, morales y socioculturales, marcando de por vida la memoria de las víctimas y creando sentimientos que permanecerán por mucho tiempo.

El impacto de los grupos armados en la infancia no solo afecta las dimensiones anteriormente descritas, sino que además causa alteración de la capacidad de atención, concentración, memoria y aprendizaje, el miedo intenso, la apatía, la rebeldía, la rabia y los sentimientos de venganza.

También hay que tener en cuenta las reacciones psicológicas de los niños, que se expresan en traumas ya que los eventos de vida severamente negativos juegan un papel importante, significativo en el incremento del riesgo de los trastornos psiquiátricos en niños y adolescentes.

Dependiendo de la edad los trastornos se van manifestando, por ejemplo, en niños menores de cinco años se pueden presentar conductas regresivas como orinarse en la cama, succión del pulgar o miedo a la oscuridad. Pueden tener dificultad para separarse de sus padres. Los niños pequeños experimentan terrores durante el sueño, pesadillas, regresión conductual de habilidades manifestadas como conducta de apego y aumento de pataletas (Ortiz, 2010).

Los niños entre 6 y 11 años pueden tener problemas de atención y en su rendimiento escolar. Los signos de ansiedad incluyen evitación de la escuela, quejas somáticas (cefaleas, dolores de estómago), miedos irracionales, problemas

de sueño, pesadillas, irritabilidad y descargas de rabia. Pueden estar deprimidos o aislados. Se pueden tornar obsesivos con detalles del desastre en un intento de alertamiento para prepararse a peligros futuros.

Con frecuencia demuestran la experiencia del trauma a través del juego y con conductas agresivas. También presentan alteraciones del sueño y ansiedad de separación (Ortiz, 2010).

Los adolescentes responden de forma parecida a los adultos e incluyen pensamientos intrusivos, hipervigilancia, insensibilidad emocional, pesadillas, alteraciones del sueño y evitación. Tienen riesgo incrementado para tener problemas con abuso de sustancias, problemas con pares y depresión. El trauma es con frecuencia asociado con sentimientos intensos de humillación, vergüenza, resultante del sentido de impotencia, y puede llevar a un sentido de distanciamiento y evitación. Los síntomas de ansiedad y depresión predominan (Ortiz, 2010).

Los niños también visibilizan los impactos ambientales que han ocasionado los grupos armados en el territorio, ellos dan a conocer las siguientes consecuencias, producto de la guerra:

“Los grupos armados afectan el territorio indígena por medio de la tala y discriminación de bosques por medio de bombas, muerte, dinamitas y causa muerte a muchas personas inocentes de sus territorios y por medio de minas, balas. Además matan muchos animales que se encuentran en la zona y afecta a los animales pequeños por la bulla de los explosivos” (Buesaquillo, 2013).

“Cuando las avionetas fumigan el cultivo de coca también fumigan los diferentes cultivos productivos. (Plátanos, maíz, caña y piña). Cuando hay bombardeos destruyen los cultivos productivos y también caen muertos” (Gonzalez, 2013).

“primero que todo que los enfrentamientos a partir de armas y explosivos ocasionan un gran daño al ecosistema, por tanto se ven afectados los peces, ríos, animales, plantas y la vida misma...

... También son conscientes del daño que ocasionan en los habitantes Inga, perjudicando enormemente a la cultura Inga, pues a partir de los enfrentamientos mueren Inga y esto provoca la reducción de los indígenas en las comunidades” (García, 2013).



Foto 22. Jiménez, Q. (2013). Niños Inga observando el impacto ecológico producido por los grupos armados

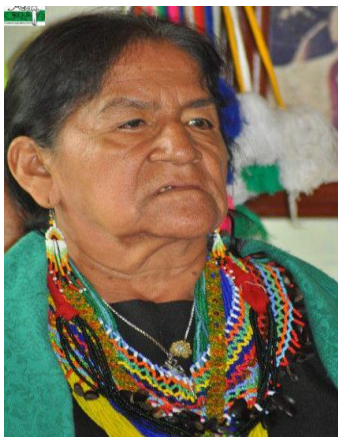
Los actores armados han incurrido en prácticas como la voladura de oleoductos, la contaminación de acueductos, la tala indiscriminada, la extracción de minerales, la alteración del cauce de los ríos, entre otras. Esto ha provocado daños ambientales gravísimos y que actualmente no han sido calculados. Se han provocados otros efectos negativos a los ecosistemas tales como: las tierras erosionadas por el abandono o uso inadecuado, fuentes de agua contaminadas por el efecto de derrame de hidrocarburos, especies de fauna y flora extinguidas o en riesgo de extinción.



Foto 23. A, Cárdenas (2013). niños del ciclo 3 han vivido el conflicto armado

Los daños en el ecosistema afectan directamente la vida de los indígenas, pues ellos tienen una relación espiritual con la naturaleza, los seres y existencias del territorio representan elementos sagrados para su cosmovisión, además los proveen de la alimentación y de remedios para la cura de enfermedades.

9.4 En la memoria de los viejos también está presente la guerra



La mayora Natividad Mutumbajoy, nos cuenta cómo era el territorio antes de que llegara la guerrilla:

“En el tiempo en que yo estaba joven no había nada de guerrilla, uno se levantaba cuando quería. Como en el año 1970 ya se oyó hablar de guerrilla, se les decían gente del monte. En un tiempo nos molestaban y preguntaban en qué trabajábamos, además nosotros tuvimos varias reuniones para

soluciona Foto 24. F, Macas. (2013). Mayora Natividad Mutumbajoy

problemas, pues la gente se inventaba comentarios que nos perjudicaban.

*... En términos del territorio llegamos a un acuerdo, como ellos ya habían comprado unos lotes les dimos dos años únicamente para que los trabajaran. Además **ellos** decían que no tenían problema con los indígenas porque estaban luchando por los mismos motivos, de no cazar indiscriminadamente, porque había gente que abusaba de la cacería”.* (Mutumbajoy N. , 2013).

La presencia de grupos armados acentúa las problemáticas territoriales de las diversas comunidades indígenas y campesinas de nuestro país afectado su integridad étnica. Por esta razón se están deteriorando las prácticas tradicionales, al vulnerarse los derechos de los indígenas.

El territorio de los pueblos indígenas se ha visto gravemente afectado por acciones violentas, que han puesto en riesgo su existencia, están son las principales consecuencias que ha ocasionado la guerra en las comunidades:

- A causa del conflicto armado, cada vez es más frecuente el desplazamiento involuntario de indígenas hacia las cabeceras municipales, hacia las grandes

ciudades del país e incluso hacia países vecinos como Venezuela y Ecuador principalmente, con pocas posibilidades de retorno voluntario sostenible.

Los indígenas se ven obligados a dejar su territorio, a dejar de reproducir las prácticas culturales que lo caracterizan y constituyen su cosmovisión, su identidad se ve alterada y vulnerada, pues cómo pensar la vida de un indio sin la tierra que es su vida, sin los elementos materiales y espirituales que lo identifican frente a los demás.

La vida del indígena ante el desplazamiento es interrumpida, se ven obligados a adoptar otras costumbres y creencias, el mestizaje ideológico se prolonga y se hace más constante. En pocas palabras los indígenas se ven sometidos a una vida que no tiene sentido, pues no pueden gozar de libertad y de autonomía para decir la forma en que deben y quieren vivir. (INDEPAZ, 2009).

Dejar la tierra ancestral que cobra un significado especial para todo un pueblo es condenarse al sufrimiento y a la desdicha de saber que no pueden ejercer con total libertad las prácticas y creencias que por miles de años se han mantenido, y que su proceso de recuperación puede que sea interrumpido por otros factores (INDEPAZ, 2009).

- Varios pueblos se han visto obligados a concentrarse en un reducido espacio de tierra para sobrevivir, lo que ha puesto en riesgo su cultura propia y ha generado conflicto con comunidades locales. Esto implica la negación del derecho a la tierra, es concebir que el territorio que por miles de años ha sido ocupado, tenga que ser desalojado por cuestiones de intereses territoriales de otras instituciones, es perder en un pequeño instante el fruto del trabajo que se ha forjado en largos periodos de tiempo, es verse relegados a la violación de un derecho que por ley les corresponde.

Este hecho trae muchas consecuencias en la vida indígena, al permanecer en un terreno de reducidas dimensiones, no es posible ejercer prácticas cotidianas tales como: la caza y pesca, la búsqueda de remedios en el monte, la expansión de los cultivos en la chagra, la obtención de recursos naturales para la fabricación de instrumentos que expresan el lenguaje y los sentidos de un pueblo, entre otras (INDEPAZ, 2009).

- Existen en el país procesos bélicos que involucran activamente a los pueblos y comunidades indígenas, y a sus miembros individuales, en el conflicto armado. “Entre estos procesos la Corte Suprema de Justicia, menciona el señalamiento: –incorporación o utilización de indígenas como informantes por parte de la Fuerza Pública o presencia temporal de las Fuerzas Armadas o los grupos armados ilegales en los territorios colectivos- y la ocupación de viviendas, edificios comunitarios, etc. , así como la apropiación y hurto de sus bienes; los homicidios selectivos de líderes y autoridades tradicionales; las amenazas, hostigamientos y persecuciones de individuos, familias y comunidades; los confinamientos y las limitaciones a la libre circulación de personas, alimentos, medicamentos, combustibles, bienes y servicios básicos y ayuda humanitaria, reclutamientos, irrespetos a las autoridades legítimas; la prostitución forzada, la violencia sexual y el enamoramiento de mujeres y jóvenes indígenas como táctica bélica y la utilización de las comunidades como escudo de guerra. Estas prácticas se atribuyen a los actores armados ilegales, y en algunos casos, a miembros individuales de la fuerza pública” (INDEPAZ, 2009).

En este sentido los pueblos indígenas se ven obligados a realizar prácticas que no son propias de su cosmovisión, se convierten en sujetos pasivos que son alineados o manipulados por grupos armados para llevar a cabo sus propósitos. El caso del asesinato de los líderes tradicionales, es un hecho repudiable y bélico, al tratarse de personas tan importantes para las comunidades, pues son ellos los que guían los caminos del conocimiento, los que transmiten la palabra y orientan espiritualmente las decisiones de un

pueblo, este acto produce en muchos casos la desintegración de los resguardos indígenas, puesto que se ve interrumpido un proceso de liderazgo, de enseñanza y de aprendizaje. Son sujetos irremplazables, cargados de saberes y conocimientos. De tal manera que a las nuevas generaciones se les niega la oportunidad de formarse y seguir los pasos de la autoridad tradicional.

- En muchos casos se realiza el despojo territorial por parte de actores con intereses económicos sobre las tierras y recursos naturales de propiedad de las comunidades indígenas. Muchas multinacionales se ven atraídas por la presencia de minas de oro, plata, carbón, así como los cultivos de palma africana y la producción de biocombustibles (INDEPAZ, 2009).
- Procesos socioeconómicos que, sin tener relación directa con el conflicto armado, resultan exacerbados o intensificados a causa de la guerra. Entre ellos se señala la pobreza, la inseguridad alimentaria y el debilitamiento étnico y cultural.
- La presencia de actores armados desestructura los tejidos sociales y altera la transmisión de saberes y prácticas de gran significado para las personas y las familias.
- Los indígenas han tenido que soportar la destrucción de bienes materiales que se convierten en una fuente de reconocimiento y de identidad para la cultura y que también garantiza la supervivencia y estabilidad económica de los pueblos. Los bienes, especialmente las casas, los enseres y los animales se convierten en muchas ocasiones en un legado de los ancestros, por lo tanto están cargados de significado, recuerdos y afectos. Para las víctimas la pérdida de los bienes no representa únicamente algo financiero, por el contrario se ilustra como una pérdida afectiva, de seguridad, de estabilidad, para algunos incluso la ruptura del equilibrio con el mundo y la naturaleza.



Foto 25. A, Cárdenas, (2013). Mayores de los resguardos Inga, de izquierda a derecha son los mayores: Patricio Jojoa, Natividad Mutumbajoy, Yolanda Mutumbajoy, Eudosia Jacanamijoy

Por tal razón, una de las cosas que se ha visto más afectada para las comunidades indígenas es el territorio. Debido a que la mayoría de los pueblos han visto que sus territorios han sido usurpados, usados, controlados y expropiados para distintos fines. Estas consecuencias mencionadas ponen en riesgo la pervivencia de los pueblos indígenas, puesto que para el indio el territorio es la base de su existencia, en él se expresan las relaciones productivas, espirituales, simbólicas y culturales que se constituyen en maneras de acceder, conocer, ser y existir en el mundo.

En el territorio convergen distintas formas de apropiación, que lo constituyen como un espacio de significado y de representaciones. Se apropian del cuando se reproducen los valores y usos, cuando lo nombran y lo recorren. Pero lo que está haciendo la guerra es impedir y limitar esas formas de apropiación, por lo tanto ya no es posible ser indígena puesto que la vida misma está haciendo destruida, a los indígenas se le está negando el derecho a un buen vivir.

Además los procesos de renovación de la memoria se ven afectados, pues una de las formas más importante de activar el recuerdo es mediante los recorridos, y si

no es posible materializarlo, el conocimiento de los lugares sagrados del territorio no puede construirse en las nuevas generaciones, y por lo tanto los saberes se ven destinados a desaparecer con el tiempo.



Foto 26. C, Jiménez. (2013). Mayores conversando acerca de la transformación del territorio, mayora Natividad Mutumbajoy y mayor Patricio Jojoa

9.5 De la coca solo me quedó el cansancio

Los indígenas tuvieron un primer contacto inicial con la coca mucho antes de que llegaran los españoles, la usaban para la curación de enfermedades y para propósitos espirituales; tiempo después los colonizadores abusaban de la mano de obra barata que les propiciaba los indígenas, de tal manera que se usaba la hoja de coca para soportar las duras condiciones del trabajo, esto le permitía aguantar hambre y trabajar largas horas sin un descanso digno.

Ya en la década de los 80 se empieza a producir la coca para satisfacer las demandas de países como Estados Unidos, la oferta se amplía y comienza uno de los negocios ilegales más lucrativos de Colombia.

Como este es un negocio ilegal, los narcotraficantes y productores buscan aquellos territorios con menor control estatal o aquellos que se mantienen más aislados de los ejes de comunicación. Este factor y el hecho de que los precios son inusualmente elevados para un producto agrícola permiten la existencia de asentamientos cocaleros lejos de la red de infraestructuras de transporte y de

centros de servicio, lo que finalmente posibilita la llegada de grupos colonos a zonas indígenas en lo que cualquier otra actividad económica no lo haría posible.



Foto 27. F, Macas. (2013). Taita Patricio Jojoa

De tal manera que los indígenas, en algunas ocasiones se vieron obligados a cultivar la coca, debido a que los amenazaban de muerte y los señalaban como sapos si no aceptaban sus negocios clandestinos. (Fidel Mingorace, 2008).

El Taita Patricio Jojoa, oriundo de San Marcelino-Putumayo nos cuenta la historia de la llegada de la coca a su tierra y la forma en que eran obligados a cosecharla:

“En San Marcelino llegó un señor compró una finca y contrato a un señor que se puso a cultivar coca, y nos reunieron a todos los indígenas de San Marcelino, nos dijo para que no hayan sapos y que todos se quedaran callados, nos ofreció semilla para que sembráramos de manera forzada y decía que la persona que no quisiera sembrar los mataban, entonces de ese miedo nos tocaba sembrar.

Por eso yo digo y lo afirmo ante cualquiera que nosotros no tenemos la culpa, no hemos trabajado siempre en esos trabajos ilícitos, obligadamente nos tocó sembrar por primera vez, no buscamos esas prácticas por el amor a la plata, nuestra comunidad fue obligada y teníamos que obedecer.

Por ejemplo yo sembré tres hectáreas de coca y con eso no obtuve absolutamente nada, es decir, que de coca me quedó algo de recuerdo, lo único que me quedó fue el cansancio. Este fue el principio de la coca en las comunidades indígenas, sin embargo, hubo unos indígenas que continuaron con esa visión de seguir cultivando, pero muy poquitos.

La mayoría no lo hacemos, porque este trabajo no es de nosotros. Yo dure trabajando un año, al final no tenía plataneras, no tenía que comer porque

la gente que cultiva esas matas tienen que traer comida del pueblo. Sin embargo, a los dos años llego una peste y acabo a la flor caucana que era la primera mata de coca que habían visto. Pero mejor que se haya acabado porque me tocaba comprar el plátano en el pueblo. De todas formas no conviene sembrar a esa mata; yo les digo a mis nietos que en vez de eso sembremos maíz, porque uno lo cosecha lo saca y lo puede llevar al pueblo” (Jojoa, 2013).

El Taita nos cuenta que inicialmente fueron obligados a cosechar la coca, pero tiempo después algunos indígenas decidieron dejar estas prácticas, mientras que otros continuaron con este negocio. Actualmente algunos informes indican que la mayoría de los cultivos de coca, marihuana y amapola existentes en Colombia, provienen de pequeños agricultores, por lo tanto se hace un señalamiento a indígenas y campesinos por ser los mayores productores, si esto fuera cierto porque no vemos algún indígena multimillonario en la Amazonía Colombiana.

Esta acusación ha creado estigmatización en los indígenas y campesinos que participan en los cultivos ilegales, el estado los considera como narcotraficantes y son perseguidos por la justicia. Sin embargo no nos damos cuenta de las dimensiones del problema, visibilizamos la situación de una forma tan fragmentada, que dejamos escapar las causas por las que indígenas deciden participar de una práctica que no es propia de la cultura.



Foto 28. C, Jiménez. 2014. cultivos de coca en el resguardo de San Rafael, Baja Bota Caucana

Es erróneo pensar que tienen que estar aislados de una sociedad globalizante y que se expande a pasos agigantados, la colonización misma los despojo de su cultura y quiso integrarlos de manera forzada a la nuestra, entonces debemos pensar que estos sujetos políticos también hacen parte de la dinámica de una Nación que aunque muchos no lo acepten, los excluye por su identidad.

Es preciso describir a fondo el problema del involucramiento de los Indígenas en los cultivos ilícitos. Cesar Ortiz (2000) nos dice lo siguiente:

“los campesinos, colonos e indígenas que tienen cultivos ilícitos al interior de sus sistemas de producción, lo hacen como resultado de una decisión económica racional, la cual genera una valoración y una significación propia sobre la coca o la amapola, como fuente de ingreso segura y estable para la subsistencia de las familias. Esta decisión se ve forzada por un contexto de vulnerabilidad de la población, de marginalidad y pobreza”.

Como nos comenta este autor son estos actores los que legitiman esta práctica, pues de ella depende para vivir, además han sido excluidos de la sociedad, puesto que se presenta una marginalidad de las sociedades rurales que les impide acceder a condiciones de equidad, a la prestación de servicios sociales y a los factores de producción.

Otra causa importante por la que indígenas y campesinos accedieron a estos cultivos fue el inapropiado tratamiento del sector agropecuario que se refleja en la ausencia de una política agraria estructurada para el país, esto ha permitido la persistencia de una crisis del sector desde la década de los 80, que se refleja en la pérdida de más de 600.000 hectáreas para la producción. Otras causas fueron la paulatina concentración de la propiedad rural, el desplazamiento forzoso, el desempleo y el microfundio.

Por estas razones, los campesinos e indígenas toman la decisión de iniciar la explotación de cultivos de coca, amapola y marihuana, como una actividad que les permite alcanzar lo que el estado central no les garantiza, mayores niveles de bienestar.

Por otra parte el impacto de los cultivos ilícitos en las comunidades indígenas ha sido profundo, sus tierras han sido profanadas y hurtadas para la implantación de cultivos que afectan los suelos y los ecosistemas. Culturalmente los pueblos se han visto afectados, puesto que las prácticas culturales se han olvidado o no se realizan como antes.

De tal manera es fundamental que analicemos las consecuencias que han traído los cultivos ilícitos en las comunidades indígenas, teniendo en cuenta el impacto sobre el territorio y la memoria biocultural.

Son las siguientes:

- Se inicia el olvido de técnicas y conocimientos sobre el manejo del entorno local. Esto indudablemente conlleva a que los indígenas dejen de cultivar en la chagra, por lo que tienen que acceder a los productos del mercado. Es decir que los conocimientos sobre la agricultura ancestral se pone en peligro puesto que hay un remplazo de la coca por semillas ancestrales. Además la variedad de las especies de la chagra van desapareciendo, debido a que el trabajo en las cocaleras requiere una gran cantidad de tiempo, por lo que otras prácticas culturales también son dejadas de lado, por ejemplo: la caza y la pesca, la elaboración de artesanías, la preparación de comidas tradicionales, entre otras. Cuando se extinguen los saberes sobre algo en particular, es imposible que las siguientes generaciones se apropien de un conocimiento que no es enseñado ni puesto en práctica.
- Se producen flujos adicionales de la población, los indígenas dejan sus territorios para asentarse en lugares donde puedan cultivar la coca. Varios son los testimonios de mujeres indígenas que han dejado su tierra para ir detrás del trabajo de su compañero sentimental. Desplazarse del territorio, implica dejar atrás un sistema de creencias, de prácticas y saberes que no van a cobrar significado en otro lado, pues es el territorio se configura como un espacio de representaciones que son construidas por una sociedad en particular.

- Los indígenas sufren la violencia generada por el narcotráfico y la actividad de los cuerpos armados (Legales e ilegales). Los grupos armados como paramilitares y guerrilleros encuentran en los cultivos ilícitos un punto fundamental de financiación, para ellos no es importante pasar por encima de la gente y de sus territorios.

De tal manera que desconocen la autonomía de las autoridades indígenas e imponen contribuciones a las comunidades; no entienden la identidad cultural ni asumen la reivindicaciones propias de los indígenas; violan sus territorios, colocan a las comunidades en situaciones de alta vulnerabilidad; reclutan la juventud; desaparecen y asesinan a los dirigentes; hacen alianzas criminales con la delincuencia común; y convierten sus territorios en escenarios de guerra, de disputa territorial y de control sobre la población, el transporte, la movilización, los alimentos, las medicinas y la comunicación.

En este sentido es un atentado contra la integridad indígena puesto que vulnera muchos ámbitos de la vida, se violan los derechos individuales y colectivos de las comunidades, quien se ven sometidas a realizar lo que se les pide para que no se llevan a cabo desplazamientos, masacres y asesinatos (UNICEF).

- Destrucción de las familias por diversos factores como: el alcoholismo, la drogadicción, el desplazamiento y la muerte. La Mayora Brígida Jacanamijoy del resguardo Inga de Iura laku nos narra como el cultivo de la coca condujo a la separación de su esposo y por ende a la destrucción de su familia:

“Cuando nosotros estábamos jóvenes ni se oía nombrar esa coca. Yo conocí la coca cuando ya tenía obligación, tenía ya casi todos mis hijos pequeños. Cuando mi esposo un día me dijo que vendían una semilla y decidió sembrarla, puesto que eso daba buena plata.

Tocaba sembrarla por allá a escondidas y no se le debía hacer trocha para que no se dieran cuenta de que teníamos esos cultivos; y así hizo la fue a sembrar en Buenos Aires, se iba todos los días y no se llevaba a los muchachos por miedo a que comentaran con los demás vecinos. Cuando ya la coca dio para coger, nos invitó con la condición de que permaneciéramos en silencio. No obstante los vecinos estaban haciendo lo mismo sino que uno no se daba cuenta.

Después ya todo el mundo empezó a cultivar esa mata, que porque daba mucha plata y descuidaron los cultivos de pasto y de comida. Y yo le decía a mi marido que debe sacrificarse a sembrar esas matas pero también debía sembrar pasto, yuca, maíz y plátano; pues yo sola no iba a hacer esto. En un tiempo mi esposo cultivaba la coca y la comida, pero después abandonó la finca y se dedicó al cultivo ilícito y me dejó a mí a este lado del río.

Mucho tiempo después mi marido se fue con otra mujer y dejó todo abandonado. Yo le dije que me dejara un pedazo de tierra para legalizarla con el fin de sembrar pastos y criar animales” (Jacanamijoy, 2013).

La política antidrogas que se fundamenta en la erradicación a mano y en mayoritariamente en las fumigaciones ha conllevado a la destrucción de las chagras, ocasionando que las especies no tengan un buen desarrollo, lo que reduce su calidad. Además esto genera una crisis económica coyuntural para los pequeños productores al privársele de su principal fuente de ingresos, además profundiza el desplazamiento de las familias hacia los cinturones de miseria de las ciudades, hacia zonas de frontera agrícola ayudando a su ampliación y/o hacia nuevas zonas posibilitando la aparición de nuevos focos de cultivos. El Mayor Eusebio Becerra, del Resguardo de San Rafael (Baja Bota Caucana) nos narra el impacto que han tenido las fumigaciones en sus cultivos:

“Ahorita no más con todas estas fumigaciones, mire todo esto yo tenía sembrado (señala con la mano hacia el frente de su casa para mostrar lo que tenía sembrado). Los árboles se van secando y la fumigación del año pasado,

me fumigaron 1300 palos de cedro de 7 meses y todo eso yo lo perdí. Y como el cedro es un poco delicado se va terminando todo” (Becerra, 2014).

La oferta ambiental se ve comprometida por los cultivos ilícitos. Los primeros efectos tienen que ver con la deforestación y sus implicaciones sobre el régimen de las aguas y de la biodiversidad. En el caso de los cultivos de coca y amapola, y su desarrollo como monocultivos a gran escala, se compromete la estructura y funcionamiento de los ecosistemas de la Amazonía y la Orinoquía y de los sistemas de alta montaña, al establecerse otra forma de uso que es totalmente inadecuada con la

Foto 29. C, Jimenez. (2014). Mayor Eusebio Becerra vocación natural de estos suelos. Estos efectos son similares cuando se desarrollan actividades agropecuarias como el monocultivo de pastos en la Amazonía y de papa en la zona andina (Ortiz C. , 2000).

El impacto ambiental afecta directamente la vida del indígena, puesto que la selva le brinda los recursos naturales necesarios para vivir, de tal manera que se ven limitadas prácticas tradicionales tales como: la caza, la recolección de



plantas medicinales y el cultivo de las chagras. Además influye en la destrucción de lugares sagrados para los indígenas, como lo son los salados naturales.

- La salud de algunos indígenas se ve comprometida. Sostener un cultivo de coca en varias hectáreas no es tarea fácil, esto conlleva gran dedicación y arduo trabajo. La mayora Brígida Jacanamijoy es testigo del sufrimiento y la enfermedad derivados a causa

de los cultivos de coca, ella nos cuenta:

“La causa de mi enfermedad se derivó de estos cultivos, porque en ese tiempo, en una hectárea metían a veinte trabajadores y a mí me tocaba llevarle el desayuno y el almuerzo, entonces yo me salía bien calurosa del fogón de hacer el almuerzo, y me tocaba cargarme todas esas ollas y pasar

el río. Pasaba, dejaba esa comida para los trabajadores, me venía otra vez a trajinar en el fogón para tenerles la comida y a veces no me quedaba tiempo para cambiarme, porque no tenía tiempo; además me tocaba cercar el ganado y cuidar los marranos. Con ese boleo no me quedaba tiempo ni para comer. Después ya empecé a sentir ese dolor en las rodillas” (Jacanamijoy, 2013).

- Se ha vulnerado y violentado la autonomía territorial de algunas comunidades indígenas. Para los indígenas, la autonomía territorial, el fortalecimiento de sus tradiciones y de sus organizaciones locales, regionales y nacionales han sido parte fundamental de sus luchas y conquistas de los últimos treinta años. Y es que como pueblos indígenas, como realidades históricas preexistentes a la llegada de los europeos, el territorio, la autonomía y la identidad cultural constituyen sus banderas más importantes (UNICEF).

9.6 La chagra como espacio de vida

La chagra para los Inga es un componente fundamental de su vida, puesto que la conciben como un espacio en donde emergen varias interacciones, tanto naturales como sociales. Este espacio no se reduce únicamente al lugar en donde se siembran las especies, trasciende más allá configurándose como un sistema que abarca varias relaciones entre actores sociales y los seres y existencias. Además es considerado como un lugar de aprendizaje, en donde se ponen en práctica conocimientos de distintas áreas del saber.

En muchas ocasiones los docentes de la institución Inga Yachaikury preparan actividades educativas para desarrollarlas en la chagra, evidenciando si los estudiantes se apropiaron de los conocimientos de un lugar relevante para la vida indígena.

“El sistema de chagras es un modo de policultivo, en apariencia sencillo, en torno al que giran las demás actividades productivas de la población indígena, pero que

implica un manejo del tiempo, del espacio y de la identidad cultural que incrementa la complejidad del sistema” (SINCHI, 2011).

Los cultivos tradicionales indígenas se caracterizan por: respetar, manejar y utilizar los recursos naturales de una manera adecuada, teniendo en cuenta que en cualquier momento se pueden acabar. De tal manera que los indígenas buscan realizar prácticas sostenibles como: la rotación de cultivos para permitir la recuperación de los suelos, siembran anualmente una nueva chagra (policultivos), fertilizan con incorporación de materia orgánica, siembran con la primeras lluvias, queman una vez el terreno del bosque primario, dejan descansar la tierra de manera que haya una recuperación total del bosque y no utilizan los agroquímicos.

Según Garzón & Macuritote (1992), citado por (SINCHI, 2011), la chagra es el manejo más adecuado del ecosistema amazónico, producto de una domesticación del mismo en todas sus fases y en todos sus componentes, ya que permite el mantenimiento del equilibrio en la regeneración del bosque; lo cual es posible gracias al conocimiento cultural acumulado sobre los recursos y el manejo de los cultígenos.

Desde el punto de vista productivo, CIFAM (2005) citado por (SINCHI, 2011). Considera que existen ciertas características de las chagras que denotan su importancia:

“periodos cortos de rápido aprovechamiento y periodos largos de aprovechamiento moderado; integración de diversas especies adaptadas al medio y con diferentes hábitos de crecimiento y sistemas radiculares, que presentan ventajas en la distribución horizontal y vertical para un eficiente aprovechamiento de la luz y nutrientes del suelo; mínimos insumos y aprovechamiento de recursos de la sucesión del bosque que mejoran y protegen el suelo y reducen los problemas fitosanitarios; la ubicación, tamaño, tiempo de utilización y composición florística dependen de las características de la unidad fisiográfica y de los suelos, del tipo de cultivo y

de los requerimientos alimenticios, culturales y de manejo agronómico que tiene la familia”

Es este sentido la chagra, no es solo una unidad productiva, en ella se tejen otros significados que cobran sentido para los que la trabajan cotidianamente, este espacio tiene una perspectiva social, puesto que expresa el conocimiento y las tecnologías adquiridas por los indígenas en su relación con el medio, para su supervivencia y su relación con el tiempo. Lo cultural de la chagra lo evidenciamos cuando de esa dimensión del conocimiento acumulado a través del tiempo sobre los recursos, algo que no es reciente, sino que lleva transmitiéndose durante miles de años. Así que la realización de una chagra implica un proceso de conocimiento, preparación y ejecución.

La chagra se convierte en una forma de apropiación del territorio, es una impronta de toda una carga cultural, implica la modificación de un lugar para construir todo un sistema estructurado según modelos espaciales y sociales indígenas.

Muchos son los significados que se le dan a la chagra, uno la conceptualizan como un sistema productivo en donde se siembran y cultivan tanto especies transitorias como especies perennes, de forma diversificada y mezclada intentando reproducir los procesos de sucesión propios del bosque; otros autores la conciben como un reservorio de especies, en el que aquellas reconocidas como principales y cultivadas en mayor número tienen como fin la alimentación, la realización de instrumentos (herramientas) y control socioeconómico ” (SINCHI, 2011).

Sin embargo Van der Hammen (1992) citado por (SINCHI, 2011) nos muestra la chagra como una manifestación social y simbólica:

“la chagra refleja la conceptualización de las relaciones sociales en un modelo espacial, el cual señala como se sobrepasan ampliamente los aspectos agronómicos para adquirir significación simbólica, recreando en la chagra el universo social, en donde el centro lo conforma un grupo de hermanos, ya sean reales o clasificadorios... Estos aspectos del cultivo van

mostrando como los indígenas van plasmando su visión del mundo en una actividad productiva. Los cultivos no sólo sirven para reflexionar sobre el orden de las relaciones dentro de grupo que las produce, sino que también los liga con modelos espaciales, en los que a pesar del predominio femenino, se presenta una conjunción con el mundo masculino y, además, se expresan las relaciones con los consanguíneos y los afines”.

En este sentido la chagra es más que un espacio de cultivo, ya que representa para los grupos indígenas un importante sistema de representaciones, es un lugar de transmisión de conocimientos y saberes de madres e hijos.

La producción de la chagra es multipropósito. Es decir, si bien su función principal es garantizar la autonomía y seguridad alimentaria de las familias, esta también debe permitir cubrir la demanda de productos para la reproducción y mantenimiento de la cultura, así como la obtención de bienes de consumo final exógenos que complementan en la actualidad la canasta familiar básica, por medio del intercambio o la comercialización de un excedente (SINCHI, 2011).

Por otra parte la chagra incluye una dimensión social importante, es el trabajo este se da, de acuerdo a las fases propias del establecimiento de la misma, iniciando por la selección del lugar continuando con la sócala, tumba, quema, limpia, cosecha y recolección de frutos respectivamente, pero también está relacionado a los saberes, habilidades y aspectos culturales que maneja el hombre o la mujer, de acuerdo al grupo social al cual pertenece (Centro de investigación, formación e información para el servicio amazonico, 2003).

*“El tarpungapa Evirley Mutumbajoy, del resguardo de lura laku nos explica ¿Por qué la chagra se convierte en una forma sostenible de cultivo?: “Prácticamente la cultura de nosotros es el **tumba y pudre**. Esto significa: que yo sócalo, limpio el espacio en donde voy a cultivar, siembro ahí, pero no estoy quemando ni fumigando.*

Uno parte haciendo un ejercicio desde que empieza la siembra hasta que finaliza sin tener que utilizar ningún tipo de agroquímico, únicamente

utilizando lo orgánico como la ceniza o el compost que le llamamos nosotros.

*Nosotros tenemos especies que son de corto plazo y largo plazo. En este caso la chagra va estar funcionando cuando yo tenga mi platanera o mi medicina. Trabajan unos cuatro años, pero si evidencian que el cultivo es productivo se van a otro sitio. El sitio que queda es denominado **rukutiadero** es decir sitio viejo, viejo trabajadero. Cuando ellos vuelven a venir, ya se convirtió en un rastrojo productivo o en una chagra productiva.*

Cuando vuelven y tumban ya no tienen que tumbar todo, porque ya tienen unas plantas sembradas, y vuelven y siembran los productos de mediano plazo otra vez: el maíz, la yuca, entre otros.

***Musutiadero** es sitio nuevo de trabajar, es la rotación de cultivos que le llaman normalmente. Actualmente ya no se observa esto, porque los resguardos están muy reducidos, la colonización se nos vino encima, sí hacen esta práctica pero en pequeñas cantidades” (Mutumbajoy E. , 2013).*

El ejercicio de tumba y pudre involucra la participación de toda la comunidad, es decir que se hacen mingas (trabajo comunitario). Las mingas constituyen un enorme lazo de fraternidad y amistad entre las familias de las etnias; sirve como mecanismo de cohesión entre los miembros de las malocas o casas vecinas para mantener las costumbres y la cultura; es parte de la organización social e implica un esfuerzo humano importante (SINCHI, 2011).

Sin embargo con la llegada de los blancos a los resguardos Inga del Caquetá, empezaron a cambiar las prácticas de agricultura ancestral impartida por los abuelos. El Tarpungapa Evirley Mutumbajoy narra la forma en que los mayores se dejaron persuadir para sembrar otros tipos de semillas que no eran propias de la cultura e incluir otro tipo de cultivos:

“Nosotros desde la asociación y desde la institución educativa Yachaikury uno de los objetivos grandes es la renovación de las practicas ancestrales

dentro de nuestro territorio, desde nuestro resguardo. Digamos en las épocas de nuestros abuelos, ellos sembraban digamos solamente para el sustento, ellos no sembraban para la comercialización, solamente para comer, para transformar el producto. Debido a tantas dificultades y problemáticas que han transcurrido a lo largo del tiempo.

Debido al mundo moderno, han llegado muchos proyectos a incentivar a que nuestros abuelos sembraran otro tipo de semillas, puesto que sería una alternativa para sacar adelante las familias; Entonces a través de esos proyectos como el caucho, el chontaduro y el cacao, hicieron que nuestros abuelos sembraran en cantidad esos cultivos, es decir los monocultivos y con ello se fueron dejando las prácticas ancestrales propias.

Fueron dejando acabar la yota, el Meriñe, y zuzuca. Atrás de esos cultivos traían semillas mejoradas que son más sencillas para trabajar, estas no necesitan de tanta cosa, pero que hay que adicionarle químicos” (Mutumbajoy, 2013)

En este sentido las prácticas agrícolas ancestrales del pueblo Inga se están perdiendo, debido a que se están remplazando las semillas ancestrales propias por semillas tratadas o transgénicas, esto trae un gran impacto no solo a los cultivos indígenas sino que a toda la cultura.

Para distintos autores la importancia de las semillas ancestrales radica en lo siguiente:

“Las semillas, son un patrimonio colectivo de los pueblos, consideras como un don o un bien sagrado, que es el resultado del trabajo colectivo y acumulado de cientos de generaciones de agricultores que las han domesticado, conservado, mejorado, criado, intercambiado y utilizado desde épocas ancestrales; y las actuales generaciones las hemos recibido en préstamo de nuestros antepasados, para que se las entreguemos a nuestros hijos” (Corporación grupo semillas, 2009)

“Para los pueblos indígenas en Colombia, una reserva diversa de semillas criollas no sólo proporciona una fuente vital de alimentos; también representa un componente fundamental de sus culturas, una fuente de la salud y un elemento crucial en el sistema tradicional de agricultura agroecológica que protege y preserva su medio ambiente” (Corporación grupo semillas, 2009)



Foto 30. A, Cardenas. (2013). Tarpungapa enseñando en la huerta del colegio Inga Yachaikury

La utilización de las semillas transgénicas trae como consecuencias: la contaminación de las semillas criollas, afecta la salud humana y el ambiente; sin embargo el estado Colombiano se empeña por impulsar las semillas trasgénicas para cumplir los requerimientos del tratado del libre comercio firmado con Estados Unidos. Por lo que es preciso decir que las políticas y las prácticas del estado relativas a los organismos modificados genéticamente (OMG) han violado, y amenazan seguir violando, los derechos de los pueblos indígenas en Colombia, incluidos sus derechos a la libre determinación, a la consulta previa, a la participación, a la propiedad, a su cultura, a la alimentación, a la salud y a la protección de un medio ambiente sano.

En este sentido no existe la libertad como ocurría anteriormente de elegir el tipo de semilla a sembrar, en la actualidad los pueblos indígenas se ven obligados a sembrar el tipo de semilla requerido por el estado, violando el derecho a la soberanía alimentaria. El objetivo de la ley de semillas es acabar con la agricultura

independiente, acabar sobre todo con la producción de alimentos independiente y llegar a que sólo haya una agricultura de contrato.

Con esta situación podemos decir que el estado excluye todo tipo de diversidad, toda manifestación contraria a lo que ellos quieren, es la negación a una actividad que se ha reproducido por miles de años.

Otro de los factores que ha ocasionado la transformación de los cultivos en las comunidades indígenas Inga, han sido como nos menciona el Tarpungapa la implantación de los monocultivos, trayendo como resultado la desaparición de especies en las chagras.

El Tarpungapa nos explica las desventajas de los monocultivos:

“Una de las desventajas de los monocultivos es que hay talar mucho porque los cultivos no solo están en una sola hectárea, sino que se encuentran en extensiones grandes, por ejemplo en el caso del maíz o del cacao requieren de un sitio bien preparado técnicamente, pero también ese monocultivo se le deben adicionar agroquímicos, esa problemática nos está afectando mucho porque actualmente el indígena está dejando esa práctica de que yo cogía la ceniza iba y la tiraba a la cepa del plátano, ahora ya no, ahora se utiliza el gramasone, se echa una copadita a la bomba y limpio.

Pero los blancos nunca se dieron cuenta de que le estaban causando daño a la planta. Hay millones de macro y microorganismos que ayudan al proceso de descomposición de la materia orgánica; sin embargo los agroquímicos ocasionan la muerte de todos estos seres.

También produce muchas enfermedades dentro de la población indígena como: alergias, gripas y en el embarazo hay niños que están saliendo muy enfermos y toca hacer hacerles tratamiento en otra parte” (Mutumbajoy, 2013).



Foto 31. A, Cárdenas. (2013) estudiantes aprendiendo en la chagra en el colegio Inga Ychaikury

Los monocultivos han tenido en los resguardos muchos impactos ambientales, además ha contribuido a la reducción de especies de la chagra, anteriormente una chagra debía poseer más de 60 variedades diferentes, en estos momentos en las chagras se cultivan máximo 10 especies.

Sin embargo actualmente los Indígenas Inga de la Asociación Tandachiridu Inganokuna del Caquetá son conscientes de todas estas problemáticas, por lo que han emprendido un proceso de recuperación de las prácticas agrícolas ancestrales, de manera que se propuso el **Programa de Agricultura Ancestral**, en donde se propone rescatar las prácticas productivas tradicionales y explotar alternativas de producción apropiadas para los resguardos; con el ánimo de fortalecer el autoabastecimiento alimentario y conservar los recursos de manera sostenible (Asociación Tandachiridu Inganokuna).

10. Memoria biocultural y territorio

Para la ciencia las actividades prácticas aparecen como aspectos secundarios e independientes de los sistemas cognitivos, perpetuando una tendencia a considerar la dimensión cultural como distinta y autónoma de la producción. Por el contrario los sistemas tradicionales, consideran a la praxis inseparable del conocimiento, estos se articulan y son mutuamente dependientes, es decir a toda praxis corresponde siempre un *corpus* de conocimiento (Toledo, 2012).

La esencia de la memoria es el conocimiento, puesto que se localiza en las mentes o en las memorias individuales; su registro es mnemónico y por lo tanto su existencia es implícita (Toledo, 2012). Además el conocimiento se trasmite, en el espacio y en el tiempo, y a través del lenguaje, de tal manera es preciso poner a luz que el conocimiento se configura y responde a una lógica diferente: la de la oralidad.

La transmisión de los saberes a partir de la oralidad, permite a los indígenas activar el recuerdo y evocar el pasado, de tal manera que se profundiza en el proceso de la renovación de la memoria y es posible recuperar conocimientos que la actualidad no se reproducen.

El docente Wilmar Becerra, perteneciente a la institución educativa Yachaikury, recuerda lo que sabe de la siguiente forma:

“uno recuerda lo que le han contado los abuelos, por ejemplo esa importancia de tener respeto por los otros seres de Nukanchipa Alpa Mama. De esta manera, Inmediatamente uno recuerda que en el territorio hay biodiversidad de seres, ellos viven y tienen su amo

Yo aprendí de mi familia y de mis abuelos, los taitas incentivan mucho el proceso de transmisión de los conocimientos, para que pasen a las siguientes generaciones” (Becerra W. , 2013.

Es este sentido al no poseer la escritura, las comunidades indígenas conciben a la memoria como el recurso más importante de la vida tradicional, puesto que les va a permitir continuar su permanencia en el tiempo, poniendo en práctica los saberes tradicionales que por muchos años se han conservado, gracias a la oralidad.

El cuerpo de conocimientos que en realidad es la doble expresión de una cierta sabiduría (personal o individual y comunitaria o colectiva), es también la síntesis histórica y espacial vuelta realidad en la mente de un productor o un conjunto de productores. Es una memoria diversificada donde cada individuo del grupo social o cultural detenta una parte o fracción del saber total (Iturra, 1993), citado por (Toledo, 2012).

En este sentido cada persona de la comunidad se vuelve un portador de un conocimiento que refleja varias escalas de espacios y de tiempos, el cómo ser individual tiene un conocimiento que comparte con la familia, otro que comparte con la comunidad en donde vive y uno que lo representa frente a otras etnias.

Por lo tanto el conocimiento contenido en un solo informante en la síntesis de por lo menos tres vertientes: (i) la experiencia históricamente acumulada y transmitida a través de generaciones por una cultura rural determinada; (ii) la experiencia socialmente compartida por los miembros de una misma generación; y (iii) la experiencia personal y particular del propio productor y su familia, adquirida a través de la repetición productivo anual, paulatinamente enriquecido por variaciones, eventos imprevistos y sorpresas diversas (Toledo, 2012).

La permanencia de la sabiduría tradicional a lo largo del tiempo (decenas, cientos y miles de años), puede entonces visualizarse como una sucesión de espirales, que obviamente, no está exenta de alteraciones, crisis y turbulencias. Puesto que en la experiencia de las personas se van apropiando conocimientos o por el contrario es conveniente dejarlos de transmitir. Es decir la convalidación de este proceso, se expresa, en la praxis, en el éxito de las prácticas que permiten tanto al

productor individual como a su colectividad cultural, sobrevivir a lo largo del tiempo.

Como vemos, ese artefacto de conocimiento no es estático ni inmutable, se caracteriza por su capacidad de discernimiento, en el sentido de que es necesario seleccionar los saberes que respondan de manera positiva a las necesidades de la comunidad; sin embargo hay que aclarar que este proceso histórico revela un mecanismo de memorización, que se traduce o se expresa en un código de memoria.

Retomando el modelo etnoeducativo del pueblo Inga, toda persona tiene un conocimiento o unos saberes, ellos dicen que: “alguien sabe porque lo ha vivido, lo ha conocido, lo ha andado; o saber porque otro se lo ha contado, se lo hizo saber” (Pueblo Inga, 2012)

Además establecen las categorías del conocimiento y del saber cómo dependiente una de la otra, no se pueden separar, puesto que solo a partir de esta estrecha relación se puede transmitir la energía, el espíritu del conocimiento. Sin embargo ellos nos dicen que el conocimiento se debe sembrar y una vez sembrado se tiene activar, poner a prueba en el hacer, por ello en el conocimiento sentir, pensar, hacer son complemento.

Literalmente el conocimiento es sembrado en el territorio y se activa cuando se camina en él, por eso para los Inga la palabra se camina y, se guarda al mismo tiempo en distintas expresiones del lenguaje, que al pasar el tiempo configuran los sentidos, significados y simbolizaciones de una cultura, en la que el territorio se constituye como una referente de la identidad cultural, puesto que allí se hayan todo un cúmulo de conocimientos, de costumbres, saberes, creencias y prácticas que se han establecido en la combinación de diferentes dimensiones sociales, psico- simbólicas, económicas, políticas, físico construidas y naturales (Velazco, 2014)

De tal manera que el territorio adquiere importancia en la medida en que la comunidad lo integra a su vida cultural como un objeto de representación y de apego o como símbolo de pertenencia socio- territorial (Velazco, 2014)

Es fundamental establecer la relación que se guarda la memoria biocultural con el territorio. Como hemos mencionado anteriormente la esencia de la memoria es el conocimiento, y este es un aspecto clave para la permanencia de un pueblo debido a que es ancestral, brinda a la comunidad la posibilidad de la apropiación de sus significados y trasmisión de mensajes culturales que facilitan a las comunidades el desarrollo, tanto de su población, como de su identidad con la tierra, dándoles reconocimiento a sus ancestros y vida espiritual.

El conocimiento no se da en el vacío, él ocupa un lugar determinado dependiendo de la sociedad que lo construye, su validez y legitimidad dependen de algo que es socialmente construido, y es el territorio; las comunidades indígenas le dan una apropiación desde lo material y simbólico.

El docente Alexander nos dice en donde se encuentra el conocimiento:

“El conocimiento está en “Nukanchipa Alpa Mama, en el territorio; por esa razón casi todos los pueblos indígenas cuidamos el territorio y depende de cada uno si recupera las prácticas tradicionales” (Becerra A. , 2013)

De la misma manera el docente Wilmar nos dice que el conocimiento se encuentra en el territorio:

“En el territorio está todo lo que nosotros necesitamos. Ahí está el manejo que le debemos dar al mismo territorio. Otra cosa que nos permite estar en armonía con nuestra madre tierra es la luna.

El conocimiento se encuentra es todo el cuerpo, porque en todo el cuerpo se muestra su testimonio, se muestra en el comportamiento y la forma de actuar” (Becerra A. , memoria biocultural, 2013).

Los dos docentes nos mencionan algo regular y común, mencionan que se debe tener un buen cuidado por el territorio. La mayoría de las comunidades poseen este pensamiento, que inevitablemente responden a la relación que guardan con la naturaleza. esta relación a lo largo de la historia, ha motivado la resistencia cultural, caracterizada por la fuerza e identidad que el grupo tiene con el territorio, por lo que los seres humanos somos parte de esa resistencia, por tanto << se mantienen interrelaciones íntimas puesto que somos parte constitutiva de ella y no de sus amos y señores>> (Velazco, 2014)

Por esta estrecha relación con la naturaleza, los indígenas actualmente lideran movimiento sociales y luchas con el propósito de defenderlo, por esta razón la territorialidad se relaciona con la resistencia de las comunidades a la intervención de su particularidad cultural y formas de organización de sus estructuras, en donde “la legislación y la reglamentación son un medio adecuado para alcanzar reformas institucionales encaminadas a mediar entre las formas regionales diferenciadas (lo indio, lo negro, el campesino mestizo, las regiones geográficas y culturales más amplias) y las formas de gobierno nacional” (Borja y Nieto, 2006) citado por (Velazco, 2014).

La situación en Colombia para los indígenas en Colombia es cada vez peor, existen indígenas que han tenido que desplazarse a centros poblados o ciudades por el marginamiento y agresión que les ha hecho la sociedad hegemónica. De tal manera que los indígenas sin territorio se encuentran en un proceso de empoderamiento como sujetos políticos que deben ser considerados como indígenas aunque no posean territorio, de tal manera que estos indígenas se ven enfrentados a la construcción de una identidad territorializada y además surge una categoría denominada << **territorio abandonado**>>, a la que se hace referencia a la desterritorialización, y en este sentido, a la tristeza de los seres humanos por la huida abrupta de su territorio (Velazco, 2014).

Las implicaciones de esa situación son profundas para los indígenas, puesto que se ve comprometida la razón de su ser, sus ancestros, su entorno, sus muertos, en general, la vida dejada atrás (hábitos, prácticas, sus amigos, parientes,

relaciones con la fauna y la flora, el olor de su entorno, pensamiento y sentimientos) (Velazco, 2014).

Por otra parte analizando los conversatorios, en donde se indagó para los Inga la pregunta ¿en dónde se encuentra el conocimiento?, nos encontramos con la apreciación de que el conocimiento se encuentra en el cuerpo y este es a su vez su testimonio; el cuerpo es entendido a la vez como una manifestación del territorio, y esto cobra mucho sentido debido a que el cuerpo se manifiesta en cada sociedad como el territorio íntimo, público, medular de configuración de la identidad, como el contexto cultural por excelencia para la manifestación de las nociones de individuo, sujeto, persona y sociedad (Castañeda, 2011).

“El cuerpo es, ante todo, un comunicador primordial de prácticas y usos complejos, el recipiente de experiencias y de memoria cultural” (Castañeda, 2011).

La Mayora Natividad nos dice en dónde está el conocimiento para los Inga:

“el conocimiento lo poseen los mayores, a partir de la toma del Yagé”
(Mutumbajoy N. , 2013).

Para los Inga los mayores y Taitas son respetados como autoridades de los resguardos, pues son ellos quienes a través del Yagé apropian el conocimiento de los elementos del territorio, guían los caminos de enseñanza y aprendizaje, y tienen una función crucial en la toma de decisiones en la comunidad indígena.

Los médicos tradicionales cumplen un papel fundamental en los procesos de renovación de memoria biocultural, pues son ellos los que tienen el conocimiento del territorio, por lo tanto son los orientadores y guardianes espirituales de las prácticas culturales.

Es importante aclarar que la memoria biocultural y el territorio son diversos, cada cultura tiene su propia identidad colectiva, que se reafirma y se configura por los actores y sujetos. El territorio se convierte en el espacio que los grupos reclaman para sí y frente a otros; aludiendo a las raíces más profunda que le dan vida al sentimiento de ser un colectivo, anclado a la historia de un lugar.

Este territorio está en constante disputa y se realzan tensiones de distintos actores, por un parte encontramos aquellos que son propios, que desde sus representaciones están en constante búsqueda para proyectarlo, y los otros actores ajenos que entran en constante confrontación y disputa por construirlo, apropiarlo y controlarlo.

Los actores propios le otorgan un carácter étnico al territorio, pues se convierte en un referente de la identidad individual y colectiva, además se da una articulación no solo material y productiva (Maldonado, 2004).

“En el territorio étnico el tiempo y el espacio se conjugan, ya que allí ha transcurrido la experiencia vital que da sustento a la memoria histórica de la sociedad” (Maldonado, 2004).

11. La enseñanza de la biología y su relación con el territorio y la memoria biocultural

Actualmente la escuela en Colombia pasa por un momento difícil, las políticas educativas reproducen continuamente prácticas hegemónicas y estandarizadas que responden a un sistema en particular, la escuela se convierte en un escenario que excluye a las comunidades minoritarias del país. Su carácter globalizante, universal y único anula otras formas de ser y de hacer.

Podemos decir que la escuela se encuentra desterritorializada, debido a que muchas de las investigaciones educativas y las propias políticas sectoriales, colocan a menudo a la escuela “ficticiamente” por fuera de las relaciones territoriales a la cual pertenece para abordarla de forma homogénea y sin un dominio en particular (Lopez, 2009).

En este sentido la escuela no puede enseñar el respeto a la diversidad sin arraigarse al espacio físico local, sin relacionarse con un entorno geográfico y sociocultural más amplio.

La escuela educa y se visibiliza a sí misma como algo externo al lugar donde se encuentra implantada. Se convierte en un espacio que aísla, que crea mayores distancias entre los sujetos que recurren a ella, que imposibilita el encuentro entre culturas, que ignora el pluralismo del conocimiento, cayendo en esquemas cerrados y fragmentados del mundo (Lopez, 2009).

Es necesario reconocer que cada escuela de Colombia está implantada en un espacio distinto, en un contexto diferente y con unas condiciones que son propias de ese espacio, de tal manera que la escuela debe responder a los problemas del territorio en donde habita, que es único y en donde su forma de construcción, de representación y apropiación son auténticas de los actores sociales que han mantenido una estrecha relación con él.

Colombia es un país con unas condiciones difíciles, en muchas regiones se ha impuesto la guerra, la violencia, las masacres, los desplazamientos forzados, la

delincuencia, los secuestros, la corrupción, la pobreza, la indiferencia de un estado que desampara a las poblaciones más vulnerables. Sin embargo la escuela no tiene memoria de las condiciones históricas de la nación, actúa como si todas las poblaciones fueras iguales y homogéneas, no escucha la voz del otro, no reconoce la experiencia ni valida otros conocimientos que no respondan a su sistema.

El reconocimiento del contexto cultural en el proceso educativo es fundamental; es a través de él que los individuos manifiestan sus formas de relación, sus intereses, sus ideas y, como lo planea Velho (1987) citado por Molina (2012), << es el escenario donde se negocian significados>>, los cuales en el proceso de enseñanza/ aprendizaje de las ciencias, puede ser comprendido a partir del conjunto de dinámicas, creencias, concepciones y conocimientos sobre el mundo natural (Velazco, 2014).

Es pertinente que la educación en Colombia se piense de otra forma, atendiendo a las necesidades de las comunidades y sus formas de construcción y representación, los sistemas educativos piensan a las escuelas como “externas” al lugar donde están situadas, ignoran la red de conversaciones en la que se hallan inmersas. Son escuelas que están pero que no habitan, o docentes que llegan y están de paso (Lopez, 2009)

Además se da un desconocimiento de lo sujetos culturales y especialmente ubicados, muchos niños han vivido la violencia de manera cruda, otros provienen de comunidades indígenas con un sistema de creencias totalmente diferente, y para ellos no son importantes los conocimientos que son inalcanzables y que niegan toda una experiencia de vida que está cargada de emociones, pensamientos y sentimientos, que son necesarios tenerlos en cuenta, para hacer la vida de nuestros niños un poco más feliz y fácil.

No podemos seguir concibiendo a sujetos unidimensionales que sólo hacen parte de un sistema escolar omitiendo las dimensiones múltiples a que este sujeto responde en el espacio geográfico y cultural que habita cotidianamente.

Una condición indispensable para lograr una educación intercultural, es concebir a la escuela como subsistema de una trama mayor que requiere ser leída desde el territorio en el que está situada; además la escuela debe pensarse como una institución más, que configura la trama territorial.

La vida se relaciona íntimamente con la biología, y para los indígenas el territorio es sinónimo de vida, en un sistema intrincado de relaciones entre los elementos que lo constituyen, en el territorio todo está vivo, hasta una piedra tiene su propio dueño espiritual.

Se considera con un referente para la enseñanza de la biología puesto que se rige bajo unas leyes propias de la naturaleza; sin embargo el humano imprime su sello, logrando de esta manera una interacción, que da como resultado la transformación del territorio, resultado de acontecimientos históricos y prácticas culturales. En este sentido se convierte en un espacio de la inscripción de la cultura y también en un objeto de representación y de apego afectivo, además los sujetos de la cultura se lo apropian simbólicamente, le dan un sentido de pertenencia socioterritorial, en donde el territorio les pertenece y en donde se pertenecen al territorio (Velasquez, 2012)

Como el territorio es una construcción social, histórica y cultural, cada pueblo lo apropia de manera diferente y le da simbolismos que responde a todo un bagaje cultural, por lo tanto la enseñanza de la biología tiene que discernir sobre los conocimientos a enseñar en las comunidades, cada una lo apropia de manera distinta, dependiendo de las relaciones de poder que se han tejido, lo cual se plasma en una representación espacial delimitada, pero al mismo tiempo es dinámica y móvil.

Las comunidades Inga de Colombia en el Proyecto etnoeducativo plantean su referente de enseñanza de la biología desde el territorio, teniendo en cuenta la memoria y significados del territorio, y la chagra. Esa es la manera en que ellos conciben la biología y han tomado la autonomía de seleccionar e incluir en sus

planes de estudios los saberes y conocimientos que hacen parte de su cultura y son importantes para ellos.

La renovación de la memoria biocultural se convierte en una estrategia de enseñanza y aprendizaje, permitiendo la activación de esos conocimientos del entorno que deben ser nuevamente apropiados y recordados para que se dé continuidad a las prácticas culturales. Los recorridos territoriales se convierten en las estrategias metodológicas para la materialización de esta estrategia, recorriendo se aprende, se conoce, se recuerda y se transmiten esos conocimientos que hacen del territorio un escenario de los procesos de reproducción cultural de la colectividad.

El territorio se convierte en ese espacio biológico, social y cultural en el que se encuentran asociados otros saberes relevantes tales como: la medicina tradicional, la organización social, la justicia propia, los lenguajes y significados. Se entretienen toda clase de conocimientos, por tal razón los indígenas mantienen una relación íntima y profunda con él, adquiere diferentes sentidos y varias tonalidades, dando lugar a un vínculo cargado de alta densidad simbólica que se relaciona con el hecho de que el territorio es parte de esa matriz sociocultural (Velasquez, 2012).

Actualmente los maestros de biología enseñamos aquellos conocimientos que creemos pertinentes de abordar, desconociendo la esencia de los estudiantes y dejando de lado sus propias percepciones acerca de su querer y de su desear, podemos indagar sobre muchas concepciones y representaciones sociales en las personas, obtenemos lo que queremos saber, pero son ellas las que quieren obviar ese tema y conversar sobre lo que realmente les sucede y les importa en condiciones reales que los envuelven.

“En la enseñanza de la biología es importante partir del reconocimiento de que los humanos somos seres situados en un espacio y tiempo determinado, permeados por una identidad y un territorio, que nos connotan en un grupo o sociedad específica, con personas concretas que nos rodean

y con las cuales convivimos y creamos múltiples interrelaciones” (Calderón, 2011).

Este enfoque es fundamental para el desarrollo de la propuesta investigativa del trabajo de grado, puesto que se valora que las personas son permeadas por un territorio el cual representan y construyen una identidad. Los sujetos que participaron en la investigación tienen un contexto, y están envueltos en unas condiciones que no se deben ignorar, está presente la violencia, el narcotráfico, las fumigaciones en los cultivos, el asentamiento de poblados colonos, el despojo del territorio, la caza y pesca indiscriminada, entre otros. De tal manera que en esas condiciones, la enseñanza de la biología como se dicta en las escuelas oficiales no genera ningún impacto significativo, es imprescindible que la enseñanza de este campo del saber tenga en cuenta los planes de vida de las comunidades.

En el caso de la Investigación, se abordó como referente biológico el territorio, se indagó sobre los conocimientos acerca de los salados naturales de los resguardos Inga del Caquetá, se obtuvo información; sin embargo a la gente no le interesa mucho hablar de este tema, ellos prefieren dialogar sobre los factores que los han llevado a convertirse en lo que son actualmente, indígenas sin territorio, al borde de perder su cultura. En este sentido se debe pensar en una enseñanza diferente, que integre el contexto en el que se vive, dando lugar a la inclusión y a la otredad.

12.CONCLUSIONES

Activación de la memoria biocultural con los mayores de los Resguardos Inga del Caquetá

Es importante reconocer que el territorio de los Resguardos Inga del Caquetá ha sufrido un proceso de transformación durante las últimas décadas, los primeros asentamientos de las comunidades indígenas en este Departamento se ha configurado como un proceso reciente, impulsado por la presión de los capuchinos y dominicos que impusieron la evangelización en los lugares de origen de estas comunidades. Los desplazamientos a otras zonas del país ha permitido el desarrollo de las prácticas culturales concernientes a una cosmovisión, pero además ha incentivado la apropiación de otras prácticas que no son propias de la cultura; sin embargo se han legitimado puesto que han permitido la permanencia y supervivencia de los pueblos, ante las difíciles situaciones que ha tenido que soportar Colombia y sobre todo los indígenas, que actualmente se encuentran en peligro de desaparición.

Los primeros indígenas que llegaron al Caquetá, llevaron a cabo un proceso de organización, apropiación y construcción del territorio, este tenía por supuesto que ser diferente al que se construyó en los primeros lugares de poblamiento del país, por lo tanto se le da una representación distinta, puesto que se evidencian otros factores naturales, geográficos, climáticos, sociales, económicos y políticos, llevando consigo a la configuración de nuevas prácticas culturales. Esta diversificación, ha posibilitado que los resguardos Inga de los Departamentos de nuestro país, transformen su cultura, de acuerdo a lo posibilitado por el territorio, por ejemplo los Carnavales en el Putumayo y en el Caquetá, se realizan en tiempos diferentes y se incorporan nuevos elementos a esta festividades, dependiendo de los recursos que les ofrece el espacio territorializado.

La relación entre los grupos y territorios es una de las variables que explica la diversidad social en términos de organización, normatividad, potencialidades económicas, vínculos cosmogónicos, entre otras. Esto nos posibilita pensar la cultura de los resguardos Inga del Caquetá, como algo propio, auténtico y único, que no se va encontrar en otra parte, puesto que las interacciones dependen de los actores y el lugar donde se establecen.

Los Inga del Caquetá no estuvieron mucho tiempo solos, poco después llegó la oleada de la colonización y con ello también llegó la lucha por el territorio, esto trajo consigo diferencias, desigualdades, inequidades y conflictos, propiciados por los intereses de cada persona que veía en esas tierras la posibilidad de proyectar una vida mejor. Sin embargo la nueva compañía le da otra representación social al territorio, totalmente distinta a la de los indígenas, provocando una tensión acerca de la territorialidad.

Los colonizadores, no son los únicos que buscan tejer una relación con el territorio habitados por los indígenas, el estado participa activamente de su empoderamiento, el territorio se convierte en un componente y objeto de su soberanía. Anteriormente los indígenas no delimitan el territorio, él iba hasta donde ellos querían, hasta donde se podía; sin embargo con la constitución política del país se crean fronteras estatales, que son construidas no solo como división político-administrativa sino como ejercicio de poder para reforzar, modificar, extender, integrar, corregir los límites del control de fuerzas sociopolíticas que ejercen un fuerte poder.

Tener ese imaginario del territorio como algo delimitado y fragmentado conlleva en primer lugar al ejercicio de un determinado control y dominio territorial, y en segundo lugar a la exclusión de otras formas de concebir el territorio, pertenecientes a las minorías de nuestro país, y que no genera ninguna trascendencia e impacto en las decisiones que sean tomadas.

La transformación del territorio corresponde en parte a esa apropiación que le ha dado la cultura occidental como ese bien material que genera beneficios

económicos, por tal razón los planes y políticas territoriales de los Departamentos ocasionan tantas consecuencias, trayendo consigo el despojo, desarraigo, estrechamiento y desaparición del territorio, al no tener ese consentimiento fundamentado, encaminado a fomentar acciones que respondan a la representación de territorio inscrita en las culturas.

La tensión provocada por estas tensiones territoriales ha generado una gran transformación del territorio de los resguardos del Caquetá, afectando las relaciones entre los seres y existencias que habitan en esta zona, además se ha generado un profundo impacto y cambio en las siguientes prácticas culturales: medicina tradicional, lengua materna, caza y pesca, carnavales, construcción de instrumentos artesanales, construcción de viviendas, entre otras.

Por otra parte se han visto afectados sitios sagrados para los Inga, tales como los salados naturales, concibiéndose como un lugar sagrado y en donde convergen relaciones entre los seres que los habitan, actualmente queda unos pocos, el resto ha desaparecido a causa del poblamiento de los colonos.

Esta situación ha llevado a la pérdida de la cultura, se han adoptado otras formas pensar, de ser y de hacer, los conocimientos y saberes acumulados por miles de años se ponen en riesgo de extinción, puesto que las nuevas generaciones no se interesan por ser indígena, otras corrientes de pensamiento y de actuar los ha envuelto y el sentido de pertenencia hacia su cultura se va debilitando lentamente. Sin embargo los mayores son los portadores de esa memoria biocultural, urgente de activar y de poner en práctica, para retomar ese tejido de construcción cultural y fomentar la empoderación por algo legítimo y propio.

Ante este contexto en la investigación me propuse como objetivo general: activar memoria biocultural de los salados naturales con los mayores de los resguardos Inga del Caquetá, como resultado la gente tienen ese conocimiento, aunque ha sido influenciado por el sincretismo religioso impuesto por la religión, además los conocimientos construidos con el tiempo en torno a este lugar se han minimizado, debido a que actualmente es casi imposible desplazarse a los salados naturales,

el hecho de no recorrer el territorio significar no conocer, pues es a través de la palabra andada que se aprende, a diferencia de la cultura occidental que otorga suma importancia a la teoría, los Inga no imaginan un aprendizaje en donde la teoría y la práctica estén independientes, el hecho de aprender va más allá de saber algo, algunos indígenas dicen que su conocimiento se encuentra en el estómago, pues dicen que todo saber debe pasar por las tripas, se configura como un proceso de interiorización profundo y que trasciende en la historia.

Los Inga poseen el conocimiento acerca de su cultura, sin embargo no quieren hablar de ello, verdaderamente quiere hablar de ¿Cómo se ha transformado el territorio?, de las condiciones sociales que los afectan y que están provocando su desintegración como pueblo y cultura, de la violencia que han tenido que vivir a causa de actores sociales, que los han ninguneado, relegados y negado ante el país. Su voz se activa ante estos aspectos concretos porque si siguen como están hoy en día van a morir, ahora se encuentran muertos en vida, por ser desterrados de sus tierras y tener que acogerse a otra forma de vivir, pero más adelante si sus condiciones no cambian, van a extinguirse completamente.

Para la investigación la memoria de los mayores de los resguardos Inga en el fundamento de la propuesta, a través de los conversatorios se recogen las manifestaciones de una cultura, desafortunadamente nuestros abuelos van a morir y es poco posible que los jóvenes se apropien de la cosmovisión como lo hicieron ellos. El territorio se configura como testimonio de los trasegares de un pueblo y es ahí donde se puede evidenciar los cambios y transformaciones dadas, por lo tanto recorrer el territorio es la forma más apropiada para renovar la memoria biocultural, ya que caminando se recuerda y se activa lo que está latente, así se resignifica el territorio.

En este sentido la memoria biocultural es entendida como todas las manifestaciones de conocimientos portadas por un pueblo, producto de la interacción constante entre el territorio y los sujetos que colectivamente comparten una identidad, esta memoria se convierte en un artefacto humano, construida por procesos tanto biológicos y culturales, que representa la forma de supervivencia

de una cultura, que expresa su lenguaje a través de la oralidad, por esa razón su trasmisión sucede a las próximas generaciones a través de la palabra.

13. BIBLIOGRAFÍA

- Alarcon, P. (2009). *ETNOECOLOGÍA DE LOS INDÍGENAS PURHEPECHA. Una guía para el analisis de la apropiacion de la naturaleza*. Morelia, Michoacán: Centro de Investigaciones en ecosistemas.
- Arango, M. E. (2007). Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. *Antipoda*, 53-73.
- Asociacion Tandachiridu Inganokuna. (s.f.). *Sembrar para la vida*. Colombia: Asosociacion Tandachiridu Inganokuna.
- Banco de la Republica. (1917). *Informes sobe las misiones del Caquetá, Putumayo, Goajira, Casanare, Meta, Vichada, Vaupez y Arauca*. Bogotá D.C.: Imprenta Nacional.
- Barrero, C. M. (2010). *Efecto de la acción humana sobre la frecuencia de uso de los salados por las dantas (Tapirus terrestris) en el sureste del Trapecio Amazónico Colombiano*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Bautista, A. K. (2012). el arte de investigar. *Redalyc*, 53- 56.
- Becerra, A. (23 de 03 de 2013). memoria biocultural. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Becerra, A. (03 de 04 de 2013). memoria biocultural. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Becerra, E. (10 de 03 de 2014). Las transformaciones del territorio. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Becerra, W. (03 de 04 de 2013). Memoria historica. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Buesaquillo, F. (05 de 04 de 2013). impactos de la guerra. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Calderón, D. P. (2011). Reflexiones sobre el reconocimiento del contexto cultural en los procesos de enseñanza de la biología. *Bio- grafía*, 165- 172.
- Castañeda, M. d. (2011). El cuerpo grita lo que la boca calla. *Razón y Palabra*.

Castaño, N. (2011). Enseñanza de la biología en un país biodiverso, pluriétnico y multicultural. Aproximaciones epistemológicas. *Bio- grafía Escritos sobre la biología y su enseñanza*, 560-586.

Centro de investigación, formación e información para el servicio amazonico. (2003). "LA CHAGRA: UN ESPACIO DE ROLES, APRENDIZAJES Y AUTOABASTECIMIENTO". Puerto Leguizamo: Convenio CIFISAN.

Centro de Memoria Histórica. (2013). *¡ BASTA YA! COLOMBIA: MEMORIAS DE GUERRA Y DISGNIDAD*. Bogotá : Centro Nacional de memoria histórica.

Chasoy, E. J. (2007). estudio sobre lo simbolismos en las manifestaciones artísticas visuales de la comunidad indigena Inga de Santiago, Putumayo. *Revista educación y pedagogía*.

Corte constitucional de Colombia. (2009). *Auto 004/2009*. Bogotá D.C.

Delgado, M. A. (2006). *ELABORACIÓN DE UNA PROPUESTA PARA LA PROTECCIÓN Y MANEJO SOSTENIBLE DEL PARAMO BANSEYACO CON PARTICIPACION DE LA COMUNIDAD INDIGENA INGA DEL MUNICIPIO DE SANTIAGO PUTUMAYO*. Bogotá: Universidad de la Salle.

Descola, P. (1998). Las cosmologías de los indios de la Amazonia. *Zainak*, 219-227.

Echeverry, J. A. (2010). *Canasto de la vida y Canasto de las tinieblas: memoria indigena del tiempo del caucho*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.

Fidel Mingorace. (2008). *Tierra profanada: Impacto de los megaproyectos en territorios indigenas de Colombia*. Bogotá: HREV (Human Rights Everywhere).

Friede, J. (1945). *Leyendas de nuestro señor de Sibundoy y el Santo Carlos Tamabioy*. Bogotá: instituto colombiano de antropología.

García, M. (05 de 04 de 2013). los impactos de la guerra. (C. J. Quiroga, Entrevistador)

Gonzalez, E. M. (2010). *SALADOS NATURALES, CLAVES PARA LA CULTURA INGA, ÚTILES PARA LA ORDENACIÓN DE SU TERRITORIO, EL DESARROLLO DE PRÁCTICAS TRADICIONALES Y LA CONSERVACIÓN DE LA BIODIVERSIDAD*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.

- Gonzalez, L. V. (2008). la hija del Puma: la recuperacion de la memoria. *Ketzalcalli*, 103- 112.
- Gonzalez, O. (05 de 04 de 2013). los impactos de la guerra. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Guber, R. (2001). *la etnografía metodo campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano, reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: PAIDOS Estudios de comunicacion.
- INDEPAZ. (2009). *Situación de los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá D.C.: Konrad Adenauer Stiftung.
- Inga, P. (2011). *KASAMI PURINCHI NUKANCHIPA IACHAIKUNAWA. Proyecto Etnoeducativo del Pueblo Inga en Colombia*. Mocoa, Putumayo: Ministerio de Educación Nacional.
- Jacanamijoy, B. (20 de 04 de 2013). las transformaciones del territorio. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Jaita, W. G. (2013). *KOMAIE.(Oenocarpus bataua) EN EL GRUPO "UITOTO" MURUI-DE LA COMUNIDAD DE MUE- LA CHORRERA AMAZONAS*. La Chorrera Amazonas: Universidad Pedagógica Nacional.
- Jojoa, P. (20 de 03 de 2013). transformaciones del territorio. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Jurado, M. D. (2011). El diario como instrumento de autoformacion e investigacion. *Revista Qurriculum*, 173-200.
- Kuegajima, R. H. (2013). *Hacia el reconocimiento y valoración de la rana comestible Ooño, desde una perspectiva biocultural en la etnia Murui*. La Chorrera- Amazonas: Universidad Pedagógica Nacional.
- Lopez, N. (2009). *De relaciones, actores y territorios*. Argentina: UNESCO.
- Maldonado, A. B. (2004). *Territorio, cultura y acción colectiva indígena:: algunas reflexiones e interpretaciones*. Recuperado el 06 de 06 de 2014, de Territorio, cultura y acción colectiva indígena:: algunas reflexiones e interpretaciones: file:///C:/Users/Carolina/Downloads/Bello_Art_Libro-Derechos_Humanos.pdf

- Manzano, G. G. (2010). procedimientos metodologicos basicos y habilidades del investigador en el contexto de la teoria fundamentada. *IZTAPALAPA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES*, 17- 39.
- Martinez, F. D. (2013). *LA TRANSMISIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES DEL HONGO EKUIRUA+ (Lentinula raphanica) BAJO LA ORIENTACIÓN DE ALGUNOS MAYORES DEL CLAN JIFKUEN+ DE LA ETNIA UITOTO EN LA CHORRERA, AMAZONAS-COLOMBIA*. La Chorrera Amazonas: Universidad Pedagógica Nacional.
- Martinez, J. B. (2013). *MERO-JAGAI O CERRILLO (Pecarí tajacu) en la cultura Murui (Uitoto) de la comunidad de Caisam la Chorrera (Amazonas)*. la Chorrera- Amazonas: Universidad Pedagógica Nacional.
- Martinez, L. A. (3 de marzo de 2007). *La Observación y el Diario de campo en la definicion de un tema de investigación* . Recuperado el 12 de abril de 2014, de la observacion y el diario de campo en la definición de un tema de investigación:
http://www.ulibertadores.edu.co:8089/recursos_user/documentos/editores/7118/9%20La%20observaci%F3n%20y%20el%20diario%20de%20Campo%20en%20la%20Definici%F3n%20de%20un%20Tema%20de%20Investigaci%F3n.pdf
- Montes, V. G. (2010). *EL ARTE DE INVESTIGAR y SUS IMPLICACIONES*. Mexico .
- Mutumabajoy, F. (15 de 03 de 2014). los impactos de la guerra. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Mutumbajoy, E. (28 de abril de 2013). La chagra. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Mutumbajoy, N. (20 de 03 de 2013). las transformaciones del territorio. (C. J. Quiroga, Entrevistador)
- Ortiz, C. (2000). *MESA TEMATICA 7: IMPACTO DE LOS CULTIVOS ILICITOS EN EL DESARROLLO RURAL DE AMERICA LATINA*. Bogotá D.C: Pontificada Universidad Javeriana.
- Ortiz, D. A. (2010). el impacto en niños y adolescentes de los eventos ligados al conflicto armado. CCAP.
- Pachon, X. (2009). *La infancia perdida en Colombia*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.

- Ponce, N. L. (2008). *Lo cualitativo como estrategia de investigacion: Apuntes y reflexiones*. Xochimilco: Universidad Autonoma- Metropolitana.
- Pueblo Inga. (2012). *KASAMI PURINCHI NUKANCHIPA IACAKHAIKUNAWA*. Mocoa: Ministerio de Educacion Nacional.
- Quiroga, C. J. (2013). *el Indio sin territorio no es Indio*. Bogotá D.C.: Universidad Pedagógica Nacional.
- Rodriguez, J. J. (2010). USO Y MANEJO TRADICIONAL DE PLANTAS MEDICINALES Y MAGICAS EN EL VALLE DE SIBUNDOY, ALTO PUTUMAYO, Y SU RELACION CON PROCESOS LOCALES DE CONSTRUCCION AMBIENTAL. *Revista academica colombiana de ciencias*.
- Rodriguez, R. (2007). *Abordaje hermeneutico de la investigación cualitativa, Teorias, procesos, Técnicas*. Bogotá: Universidad cooperativa de Colombia.
- Rumiz, W. T. (2004). REFLEXIONES SOBRE LA POSIBILIDAD DE MANEJO DE FAUNA SILVESTRE EN LAS TIERRAS BAJAS DE BOLIVIA: EXPERIENCIAS COMUNITARIAS. *Revista Boliviana de ecologia y conservacion ambiental*, 61- 72.
- SINCHI. (2001). *LA CHAGRA EN LA CHORRERA*. Bogotá D.C: INSTITUTO SINCHI.
- SINCHI. (2002). *Caquetá. Construccion de un territorio amazonico en el siglo XX*. Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Toledo, V. (2009). *Memoria biocultural* . Icaria editorial.
- Toledo, V. M. (2012). La Etnoecología hoy: panorama, avances, desafíos. *Etnoecológica*, 1-16.
- Torrecilla, J. M. (2011). *La entrevista*. Recuperado el 12 de abril de 2014, de la entrevista:
http://www.uca.edu.sv/mcp/media/archivo/f53e86_entrevistapdfcopy.pdf
- UNICEF. (2010). *Los pueblos indigenas de Colombia, Derechos, Políticas y desafios*. Bogotá D.C.: Gente Nueva.
- UNICEF. (s.f.). *Los pueblos indígenas de Colombia*. Bogotá: Gente Nueva.

- Valecillo, L. B. (2008). Historia y memoria. Simbolizaciones sobre el territorio en algunas comunidades rurales de Mérida y Barinas. *Presente y pasado. Revista de historia*, 75- 100.
- Vargas, M. d. (2009). La memoria colectiva en las comunidades indígenas, una estrategia para la construcción de identidad. *Veredas: revista de pensamiento sociológico*, 85-102.
- Vasco, G. (2002). *Entre selva y paramo- viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá.: CORCAS Ltda.
- Velasquez, M. S. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Guatemala: CARA PARENS.
- Velazco, E. H. (2014). *La importancia de la relación cultura, territorio y enseñanza de las ciencias*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad crítica, y pedagogía decolonial*. Bogotá D.C: Universidad Pedagógica Nacional.

