

Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo
sikuani de puerto Gaitán- Meta

1970- 2019

Hermes Gaitán Quintero



Elaboración del casabe, proceso de asado en el budar “irabürüto”.

Reconfiguración de las dinámicas económicas y socioculturales en el pueblo sikuni de
puerto Gaitán- Meta.

1970- 2019

Área de Economía, Trabajo y Sociedad

Hermes Gaitán Quintero

Trabajo de Grado para optar al título de historiador

Universidad Externado de Colombia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Bogotá, Colombia

2019

Tabla de contenido

DEDICATORIA:	5
AGRADECIMIENTOS DESDE EL CORAZÓN “XANEPANA BITSÓ”:	6
PE ITAJÜTSI LIWAI SIYO:	8
<i>Pe namatamotsi jumenü:</i>	8
RESUMEN:	9
<i>Palabras claves:</i>	9
ABSTRACT:	10
<i>Keywords:</i>	10
INTRODUCCIÓN	13
1. CARACTERIZACIÓN DEL PUEBLO SIKUANI:	24
1.1 “ <i>Ni el indio es hombre ni el cazabe es pan</i> ”. Persecución y genocidio en la historia reciente de los Sikuani:.....	37
1.2 Dinámicas económicas de producción en la historia ancestral:	42
1.2.1 Calendario ecológico e intercambio económico.....	43
1.2.2 “Únuma” o sentido de unidad entre los Sikuani, fundamental para la convivencia familiar y comunitaria.....	46
1.2.3 “Pabi” o conuco como unidad productiva de supervivencia.	46
1.2.4 “Wakena” o <i>reciprocidad comunal</i> como forma de sociabilidad e intercambio de productos de origen vegetal o de casería.....	49
2. DELIMITACIÓN TERRITORIAL Y PRESENCIA DE EMPRESAS NACIONALES Y TRANSNACIONALES COMO DESESTRUCTURANTES DE LAS FORMAS DE VIDA TRADICIONAL DEL PUEBLO SIKUANI:	50
2.1 De la lucha por el territorio ancestral a la titulación del resguardo Wacoyo, 1970-1990.	53
2.1.1 Ordenamiento territorial y organización política.	56
2.2 Modelos económicos que imperan en la región: monetización de las relaciones sociales entre los Sikuani, 2000-2019:	59
2.2.1 Impactos socio económicos y ambientales sobre los territorios indígenas a raíz de la explotación petrolera en campo Rubiales.....	62
2.2.2 Desarticulación comunitaria de la sociedad Sikuani y amenaza ambiental tras el establecimiento de la agropecuaria Aliar S.A., “La Fazenda”.	68
3. PRODUCTIVIDAD LOCAL EN PROYECCIÓN, DESDE LA VENTA DE LA CULTURA MATERIAL HASTA LA PRODUCCIÓN Y COMERCIO DE PRODUCTOS AGRÍCOLAS Y PECUARIOS:	70
3.1. Producción agropecuaria en el resguardo Wacoyo por zonas geográficas:.....	72
3.2. Comercio deseable desde el punto de vista cultural:.....	73

4. PROPUESTA HISTORIOGRÁFICA, A PARTIR DE ALGUNAS VOCES, PARA LA REPARACIÓN DE LAS DINÁMICAS CULTURAES:	74
CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES:	80
BIBLIOGRAFÍA:	84

Tabla de fotos.

Foto 1. Arte Sikuani. Mochilas y canastos, una forma de plasmar la historia.	26
Foto 2. Liwaisibo, casa de pensamiento de los médicos tradicionales.	33
Foto 3. Vista interna del Liwaisibo.....	34
Foto 4. Calendario ecológico sikuani. Noción cíclica del tiempo.	43
Foto 5. Cerro Autana Kuawai Wahari o “Árbol de la vida”.	50
Foto 6. Sabanas del Orinoco.	59
Foto 7. Campo Rubiales, ubicado en el departamento del Meta.....	62
Foto 8. Pozos petrolíferos en Campo Rubiales.....	63
Foto 9. Mujer indígena elaborando casabe, alimento fundamental de la cultura sikuani.	65
Foto 10. Agropecuaria Aliar S.A. Galpones de cerdos.	68
Foto 11. Cerámica. Elaboración de asadores de casabe “irabürüto”.	70
Foto 12. Artesanías sikuani.....	71
Foto 13. Reunidos en la Casa de Pensamiento con personas provenientes de diversas partes del mundo.....	79

Tabla de mapas.

Mapa 1. Plano cartográfico de los Ríos Negro, Meta y Orinoco.....	29
Mapa 2. <i>Región de la Orinoquia colombiana</i>	31
Mapa 3. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Sikuani.....	35
Mapa 4. Resguardos indígenas del departamento del Meta.	53
Mapa 5. <i>Cartografía social del resguardo Wacoyo.</i>	57
Mapa 6. Resguardos indígenas en el departamento del Meta. Wacoyo.	60

DEDICATORIA:

Taja amo José Antonio Casolúa
jamatabünajinaya, pa baxutoje barüya kuenia to
yakinajü. (*En memoria de mi abuelito José Antonio
Casolúa, le dedico este arduo pero gratificante
trabajo*).

AGRADECIMIENTOS DESDE EL CORAZÓN “XANEPANA BITSÓ”:

A Lucero Zamudio (q.e.p.d.), quien hasta el año 2019 nos acompañó siendo decana de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de nuestra Casa de Estudios, pero que muy seguramente seguirá por siempre en nuestros corazones como referente de lucha incansable por los sueños y anhelos que perseguimos como pueblo y cultura.

A mis padres María Isabel y Clemente, mis hermanos (as) Antonio, Martha, Elver, Libia, Merardo, Clemente, Braulio, Elías y Jade, infinitas gracias, por su permanente apoyo espiritual y material siempre. Y porque confiaron en que un día me ausentara del calor familiar, para encontrarme con mi pueblo desde otros horizontes, y por haber soportado el dolor que implicó mi partida a la capital.

A José Fernando Rubio, mi director de Carrera, a quien considero, más que un profesor, un amigo; pues a lo largo de mi formación siempre estuvo dispuesto a escucharme. Por esto y por todo, mil y mil gracias.

A Marco Gómez, director del Área de investigación donde adelanté este trabajo, y a su equipo docente, en especial Diana Soler, quienes me ofrecieron su total disposición y apoyo permanente para que el resultado de mi investigación llegara a buen término.

A Carlos Manrique, por la guía y por el buen humor que acompañaron su permanente revisión de mi tesis que dio como resultado la entrega final del documento.

Al taita Juan Muelas, por su valioso ejercicio de orientación y acompañamiento desde el Programa Interacciones Multiculturales.

A Manuel Vega, por sus valiosas recomendaciones y sugerencias al momento de delimitar mi tema de investigación.

A Ricardo del Molino, quien desde el inicio de la carrera, me incentivó para que continuara en la Universidad aun en medio de tantas dificultades y necesidades.

A Luna, quien con su ejemplo de vida me enseñó a caminar aun cuando las caídas y los tropezones me llevaban casi que al borde de la rendición.

A Flor Ángela Buitrago, por abrirme la puerta de su apartamento en Bogotá y por su generoso acompañamiento en mis primeros momentos de mucha dificultad y angustia que me suscitaba la ciudad.

A Javier Idarraga, mi amigo de consejo, de acción, de palabra y de pensamiento.

Y finalmente, pero no por ello menos importantes, mis amistades, quienes me acogieron y me hicieron sentir parte de su familia: Catalina Suárez, Fabián y Lore, Germán Tocarema, Felix Yonda, Jesús Arquimedes, Juanca, Moldher, Yenny... los llevo en mi corazón.

PE ITAJÜTSI LIWAISIYO:

Pa baxuto jotaje itajüta, waja salinai liwaisi jawerena kujiane, pakuenia anija koyene beje be pe bisia kuene waja perujukue pexaejawa waja ubi jawaberena arujubia pejana koyene pa kuenia pitsapa baja waja najuajinawanüpa liwaisi Sikuanitsi Wacoyo puerto Gaitán, Meta pija jiwitsi. Xua baja anijakoyenebeje, rabaja kopiaya pakuenia naka to ukuba ira resguardo kuenia- baitsi baja nakaliwaisi itojotjiana pakujinae naka rajuta beyaja irayo-, itsajawa baja pakuenia pa irayoje nakató ya kününa najitarubena wowai monae pe jamatabükuenia, baja pakuenia pe ira bijianaewi, pe ira kakekobiwi, daxita bajaraxua liwaisi pe aitojotjia liwaisi tsanajitarukae waja resguardo jawata 1970 jawerena kujinae baja ajena pijinena pa matakabi tsaponae (2019). Pa liwaisi jawalia baja, ma pa baxutoje anija koyenebeje ya jamatabuna yakinajüje. Kopiaya, liwaisi kaetuatajü perujuliwaisi baja pakujinae “guahibos” monaetsi pina, pa liwaisi baja waja perujuwi Sikuani pe liwaisi, pa kuenia bajayatami jinawanüpatsi; itsa nenia baja, pa baxuto büpünüa kuenia xua ya tabutopá rukaya itajütijitsia- baitsi itsa jota xua wajamonae paeba yajawa xua peyakinae baxutonüta rubena naya liwaisi kanaüjübijitsia- jemetejema büpünüakuenia waja Sikuani tomara ajena pamatakabi xua ya kajüpatsi waja yapütae nexa. Baja nexata barapa liwaisibeje najumá rukaya, peruju liwaisi yajawá ajena pamatakabi liwaisi, nakató itajüta xua baja péjana kuene ya kajüpanajitaruka waja naxae liwaisi jawalia baja pijinena waja najua jinawanüpa liwaisi jawalia. Itsa raelua baja ikatisa, pe weretsi jawatilia pa baxutojotaje pe kanaüjübi liwaisi rukaena, baitsi baja perujuwi pebijüwi yajawa petiriwi, pewüjüawi baja yajawa pematakanubenawi resguardo pijüwi. Baja nexata xua yabara, apo kaenünü apo ta liwaisi tsane, baitsi baja peliwaisi pamona yajawá rukaena pakuenia kanaüjüba waja wüjünae jawabelia, be najatsia kuene, be petoyaekae jamatabükuene yajawáberena be pe apia liwaisi kuene waja wüjúnabelia waja koyene pe tsitekae nexa baja yajawa waja ira. Pa liwaisi baja kopia ruka, pa baxutoje waja kanakuenebi nexa, xua baja nakató aitojotjia waja xenebi nexa waja koyene kuenemi, baja pejamatabükuenia xua yabara bebetsiyo tsipaebanü baja.

Pe namatamotsi jumenü:

Waja ubi liwaisi, Sikuani, penaya itotsianae liwaisi, únuma yajawá wakena.

RESUMEN:

La presente tesis aborda, en perspectiva histórica, dos hechos coyunturales que han trastocado las dinámicas de producción propia y que han provocado la configuración de nuevas formas de relacionamiento sociocultural entre los Sikuni del resguardo Wacoyo de puerto Gaitán, Meta. Los hechos a destacar son, por un lado, la creación de la figura de resguardo indígena- que supuso un cambio abrupto para los Sikuni tras la reducción de su territorio ancestral- y, por el otro, la inserción del mismo en lógicas de producción impuestas por agentes económicos externos, situación que ha dado como resultado la emergencia de múltiples problemáticas al interior del resguardo desde el año 1970 hasta el presente (2019). En este sentido, la intencionalidad que subyace a este trabajo es doble. Por una parte, es un intento de acercamiento a la historia ancestral de los “guahibos”, en el que se rescata por medio de los relatos de los abuelos y abuelas Sikuni, cómo era la vida del indígena en tiempos de antaño; por la otra, como tema nuclear de esta obra- donde se conjuga lo relatado por los comuneros con la literatura académica existente- enfatiza en la situación que afronta actualmente el pueblo Sikuni ante la presencia de empresas multinacionales y transnacionales en su territorio. Es así que por medio del contraste de las dos narrativas, de *un antes* y de *un ahora*, se pudieron evidenciar los cambios ocurridos tanto en la estructura económica como en los aspectos socioculturales. De otro lado, en la parte final del trabajo se ofrecen algunas reflexiones producto de la interacción con los mayores y mayores, jóvenes y líderes del resguardo; por lo tanto, no representa únicamente la voz del autor, sino que en el trabajo se conjugan las voces y proyecciones que tienen los comuneros en el corto, mediano y en el largo plazo para con su cultura y su territorio. Finalmente, como corolario de lo anterior, se ofrece una herramienta académica que permita contribuir a la reparación colectiva de las dinámicas culturales que han sido perturbadas a lo largo de las últimas tres décadas por las razones antes señaladas.

Palabras claves:

Economía propia, Sikuni, transformación, únuna y wakena.

ABSTRACT:

The present thesis approaches, in historical perspective, two conjunctural facts that have disrupted the dynamics of own production and that have caused the configuration of new forms of sociocultural relationship among the Sikuani of the Wacoyo Reservoir of Port Gaitán, Meta. The facts to be highlighted are, on the one hand, the creation of the figure of indigenous resguardo - that supposed an abrupt change for the Sikuani after the reduction of its ancestral territory - and, on the other, the insertion of it in production logics imposed by external economic agents, situation that has resulted in the emergence of multiple problems within the shelter from the year 1970 to the present (2019). In this sense, the intent that underlies this work is twofold. On the one hand, it is an attempt to approach the ancestral history of the "Guahibos", in which it is rescued through the stories of Sikuani grandparents, how was the life of the indigenous in times of yesteryear; on the other, as the nuclear theme of this work - where the story related by the community members is combined with the existing academic literature - emphasizes the situation currently facing the Sikuani people in the presence of multinational and transnational companies in their territory. Thus, through the contrast of the two narratives, of a before and now, it was possible to show the changes that occurred both in the economic structure and in the socio-cultural aspects. On the other hand, in the final part of the work some reflections are offered as a result of the interaction with the elderly and greater than, youth and leaders of the shelter; therefore, it does not only represent the author's voice, but it is combined with the voices and projections that the community members have in the short, medium and long term towards their culture and territory. Finally, as a corollary of the above, it is to offer an academic tool that allows contributing to the collective reparation of cultural dynamics that have been disturbed over the past three decades for the reasons mentioned above.

Keywords:

Own economy, Sikuani, Transformation, únuma and wakena.

Glosario.

B

Banakali Pabi: Unidad productiva de especies frutales que los sikuani establecen en el monte.

C

Capi: Planta medicinal. La raíz se consume para acompañar el yopo en el proceso de curación de enfermedades.

Casabe: En forma de torta, se obtiene de la yuca amarga. Alimento fundamental de los sikuani.

E

Economía propia: Tales como la caza, la pesca, la recolección de frutos silvestres. Pero también con esta palabra me refiero a las unidades productivas permanentes de cultivos diversificados, generalmente establecidos en el monte.

G

Guahibo: Palabra con la que se designa al Sikuani, con sentido peyorativo.

K

Kaliawirinae: Comúnmente conocido como árbol de la vida. Realmente es el árbol de los alimentos. Constituye una de las historias ancestrales más importantes entre los sikuani.

Kuwai: Una de las seis deidades principales de los sikuani.

M

Manar: Se utiliza para cernir la masa de yuca posterior al proceso de exprimido. Dicho utensilio es conocido en lengua materna como yakáli.

Mañoco: Harina obtenida de la yuca amarga.

Mawaita mene: Nombre del río Meta en lengua sikuani.

Momowi: Hace referencia a la pertenencia clanil, dependiendo de la figura animal o ancestro común al que se pertenece.

N

Nómada: Categoría conceptual y política de comprensión antropológica de los modos de vida de los indígenas en cuanto a su movilidad por el espacio geográfico.

P

Penajorobi monae: Denominación en lengua materna a los médicos tradicionales.

S

Sebucán: Woboto en lengua materna. Es un utensilio utilizado en el proceso de preparación del casabe. Dicho instrumento sirve para exprimir la masa de yuca.

Sikuani: Pueblo indígena milenario de los Llanos.

Sociocultural: Relaciones de reciprocidad comunitaria como el únuma o trabajo en comunidad y wakena o intercambio de productos entre los sikuani.

U

Únuma: Práctica ancestral de trabajo en comunidad.

W

Wakena: Relación de intercambio de productos.

Y

Yopo: Medicina de los sikuani. El polvo del yopo se inhala, cuyo efecto extático permite a los médicos tradicionales llevar a cabo sus actividades de sanación de enfermedades.

INTRODUCCIÓN

El autor de las siguientes líneas es perteneciente al pueblo Sikvani, descendiente de una tradición milenaria de “penajorobi monae” o médicos tradicionales, cuya impronta se refleja de algún modo en lo que piensa, dice y hace. Nacido y criado en las riberas del río Meta, donde pasó la mayor parte de su vida, escuchando las historias de sus mayores, aprendiendo de las artes tradicionales al lado de su tío-abuelo David Quintero¹, de quien adquirió las técnicas de elaboración del arco y la flecha, del sebucán y el manar, etc. En últimas, una infancia marcada por su vivencia en la sabana, en la selva, en el río y en la maloca, como lugares testigos de su formación, pero sobre todo de una vivencia acompañada siempre de grandes personajes.

Pero no por esta condición de “indígena Sikvani”, la obra de reflexión que les presenta plasmada en papel, debe tomarse como absoluta, sino que por el contrario es abierta y sugerente que invita a la polémica y discusión. Pues hay que tener en cuenta que la historia de los pueblos de las tierras bajas es vasta, compleja y dinámica; en tal sentido, que el lector no espere encontrar “*la historia*” sobre los Sikvani en esta obra, pues bajo ninguna circunstancia pretende serlo. Ya el hecho de haber delimitado un tema, tanto temporal como espacialmente, debería ofrecer razones suficientes para justificar tal advertencia.

Tomando en consideración lo anteriormente dicho, tampoco hay una intención deliberada por presentar o defender una posición ontológica sobre los Sikvani, sino que, por el contrario, a través de la toma de relatos de las personas de mi pueblo, quise historiar un periodo de tiempo en el que dos acontecimientos- a mi juicio trascendentales- alteraron profundamente su estructura económica y sus modos de habitar y de relacionarse con el mundo. En consecuencia, la historia que se plasma en este documento da cuenta de tensiones profundas, cuyos impactos no dejaron ni han dejado de representar dificultades y amenazas permanentes para la existencia y el pensamiento de este pueblo en particular.

¹ David Quintero (q.e.p.d), es hermano mayor de mi abuela materna Gabrielina. David u Otsü, como solíamos llamarlo en lengua materna, nació con capacidades especiales; era sordo y mudo, en el buen sentido de la palabra, con una increíble inteligencia. Era considerado por nosotros, sus familiares, como el portador de la sabiduría del arte, medio por el cual él “contaba” las historias, reflejaba allí lo que por medio de señas no lograba transmitirnos.

El que se haya concebido este trabajo como una herramienta de reparación de las dinámicas culturales, es porque de fondo tiene dos fuentes que lo inspiraron. Por un lado, porque la misión de los *penajorobi monae* es, entre otras, la de sanar, por lo tanto me era imposible pasar por alto tal demanda desde el pensamiento mayor de los abuelos y abuelas. Por otro lado, el ejercicio de escribir ya de por sí representa un proceso de curación o reparación de la historia, porque contar aquello que no se contaba antes, fue considerado como un ejercicio de reparación de la historia por parte del penajorobinü Clemente Gaitán.

Habiendo examinado algunas fuentes escritas referentes a los sikuni, me he percatado que en ellas se utilizan términos o categorías no siempre claras, es decir, sin los cuidados necesarios que pudieran evitar caer en lugares comunes; recurren a palabras cuyos sentidos reproducen aquello mismo que el autor o autora intenta rebatir. Por esta razón, a fin de evitar caer en ese tipo de inconsistencias, ofrezco un breve glosario al inicio del documento, donde, por un lado, intento definir los términos que con mayor frecuencia utilizo y, por otro, aquellos que no siendo utilizados con frecuencia, sin embargo merecían ser conceptualizados.

Debo aclarar también que en esta obra, sobre todo en la primera parte, rescaté algunos de los principales hitos históricos que afectaron de manera significativa a la mayoría de los habitantes del reguardo Wacoyo; hitos que tienen que ver con una serie de acontecimientos donde los indígenas fueron objeto de persecución y aculturación por parte de colonos, misioneros, llaneros, Estado y grupos armados. Pero también, como se ha podido evidenciar en las fuentes históricas, de quienes se adquirieron hábitos ajenos a los propios, en un largo y complejo proceso de imposición cultural.

De otro lado, quisiera indicar de manera corta las razones que me indujeron a construir esta tesis. Desde muy temprana edad, como ya lo mencioné, mostraba un gusto particular por las historias ancestrales que mis abuelos y mis padres me las compartían en las horas de la noche. Esto, de algún modo, despertó en mí un interés particular por las historias de mis antepasados. Además de aquello, gracias a mi formación en la medicina tradicional, pude otorgarle un valor trascendental. Quiero decir con esto, que desde pequeño estuve imbuido en el mundo de la historia oral, de la historia “contada”, de la historia tradicional. De ahí que ahora, desde mi formación académica como historiador, mi interés se haya centrado por

analizar y mostrar una parte de aquella historia conflictiva de mi pueblo que bastante me inquieta.

Poner de manifiesto el papel de la medicina y como aprendiz de la misma, particularmente del yopo (*Anadenanthera peregrina*) y el capi (*Banisteriopsis caapi*) - en tanto que plantas potenciadoras del pensamiento y como medio de acceso al entendimiento del universo en la cultura Sikuani-, no fue circunstancial para efectos de este trabajo. Pues a través de dichas plantas de poder, tuve el privilegio de experimentar el camino que mis ancestros chamanes recorrieron en el origen de los tiempos, tal como mi abuelo me lo recordaba constantemente mientras me inculcaba los principios de la medicina propia.

Pienso que la visión “chamánica” puesta en consideración en esta obra, para efectos de dar respuesta los propósitos trazados, resultó incuestionablemente fundamental; pues, por un lado, me permitió develar las sutilezas que no hubiera podido aprehender o profundizar recurriendo a otros medios y, por otro lado, me llevó a dilucidar y potenciar la visión prospectiva, en un ejercicio de reflexión colectiva, para proponer los mecanismos que permitieran la reparación de las dinámicas culturales.

Así pues, expuestas las sugerencias o claves de lectura, el tema nuclear que nos convoca en esta tesis gira en torno a dos factores que provocaron cambios profundos sobre los modos de vida del pueblo Sikuani dentro de un marco cronológico específico, esto es 1970-2019. No obstante, se expondrá en un capítulo previo las formas de vida ancestral de los indígenas, esto con el ánimo de vislumbrar las permanencias y las discontinuidades que se han ido experimentando en torno a las dinámicas económicas y las relaciones socioculturales al interior del resguardo Wacoyo. Seguramente, esta no sea una situación única que afronta mi pueblo, pero de lo que puedo dar testimonio es que los factores que he optado por analizar, explican la fracturación de la historia y los cambios en su cotidianidad de manera sistemática.

Sea dicho de paso que este trabajo se equipa de las más diversas fuentes que estuvieron al alcance del investigador. Por un lado, dentro de las fuentes escritas, se consultó algunas monografías, artículos científicos, informes, mapas, prensa escrita, etc., todas ellas relacionadas con el tema propuesto; por otro lado, dentro de las fuentes orales, se realizó el registro de relatos, de conversaciones sostenidas con el médico tradicional Clemente en su

maloca y con otras autoridades; la participación en los espacios de asambleas también fue de mucha importancia, ya que de allí se extrajo buena parte de la información que sirvió para poner de manifiesto las problemáticas que aquejan actualmente a los habitantes de Wacoyo.

Asimismo, el material fue puesto bajo algunas técnicas y métodos con que los historiadores se valen en su disciplina, como las de la archivística, que me permitió seleccionar y ordenar el material recolectado; la hermenéutica, que habiendo sistematizado la información, me dio la posibilidad de analizarla e interpretarla. Pero, aun cuando la rigurosidad se tuvo presente en el tratamiento de los materiales, la exposición narrativa en últimas configuró el corpus de esta tesis y la moldeó de tal modo que el lenguaje pudiera ser accesible a cualquier tipo de lector.

Siguiendo esta lógica, además de recurrir a la tercera persona gramatical, a lo largo del escrito podrá notarse el uso frecuente de la primera persona- como criterio de reafirmación del lugar de enunciación del autor-, pues no me considero un observador externo y ajeno a la realidad que describo y sobre la cual reflexiono, pues me considero ante todo un sujeto histórico situado en un contexto claramente definido y portador de un conocimiento ancestral. En tanto que Sikuni que estudia la historia y no al revés, acudiendo a las herramientas y conocimientos adquiridos en una academia occidental, reflexiono sobre la situación crítica que afronta mi pueblo.

El haber conjugado las fuentes orales con las escritas, fue lo que dio en últimas la imagen de un escenario complejo y divergente de la sociedad Sikuni respecto a las posturas esencialistas; puesto que en algunos de los documentos consultados, abundaban referencias donde describían al Sikuni en términos de *nómada*, *cazador* y *recolector* únicamente, lo cual a criterio del investigador- y de lo que se pudo confirmar con las autoridades de Wacoyo- no permite entender otras dinámicas que se dieron en el pasado, tales como las relaciones e interacciones con otros grupos indígenas de la región o la existencia de asentamientos permanentes a lo largo de la geografía e historia orinoquenses.

También es importante aclarar que este trabajo no se enfoca exclusivamente en el problema de la estructura económica y sociocultural, sino que a lo largo de la obra, el lector podrá toparse con aspectos de la realidad política y ambiental que convergen en el espectro social de los Sikuni del resguardo Wacoyo de Puerto Gaitán. Esta ampliación temática se

debió en parte por sugerencia de las autoridades con las que el investigador sostuvo conversaciones y además por la concesión de la propuesta teórico-metodológica, como es la microhistoria, cuya aplicabilidad a la realidad de los Sikvani resultó pertinente en algunos casos.

Dicho acercamiento a campo ayudó para que se realizaran unos ajustes tanto al planteamiento del problema como a la pregunta de investigación que se habían formulado previamente en la etapa del proyecto. En este sentido, la experiencia en campo, dio paso para plantear que la cacería, la pesca, la recolección de frutos silvestres y el cultivo de plantas diversas en el conuco ancestralmente constituyeron la base económica de las familias Sikvani, no obstante, estas prácticas propias fueron experimentando una serie de transformaciones a raíz de la titulación del territorio, por un lado, y la incidencia de dinámicas económicas externas, por el otro. Así, el pueblo Sikvani se insertó a partir de 1970- de manera progresiva y acelerada- en lógicas económicas ajenas que han desfigurado su historia ancestral y sus dinámicas de relacionamiento sociocultural.

Con el proceso de lucha por el reconocimiento institucional del territorio indígena en 1973, se comienzan a visibilizar procesos de cambio a nivel de la práctica propia de producción, debido a la reducción del territorio ancestral que supuso la figura de resguardo. Es decir, la delimitación territorial implicó cambios en los espacios de producción del pueblo Sikvani, dando lugar a una nueva mentalidad de uso sobre el territorio. Así con el paso del tiempo, se comenzó a emplear la sabana, en detrimento del conuco, estableciendo arados mecanizados para el cultivo de especies vegetales nativas.

El desplazamiento de los espacios de producción, del monte a la sabana, implicaba el uso de productos químicos para fertilizar las tierras ácidas que caracterizan los suelos orinoquenses. En vista de ello y por el alto costo de los insumos, la mayoría de las familias tuvieron que sembrar sus plantas de yuca sin aplicar ningún tipo de correctivo químico, y como consecuencia, las semillas nativas se vieron fuertemente afectadas.

Por otro lado, la introducción de la empresa Aliar S.A y la multinacional canadiense Pacific Rubiales Energy en territorios del pueblo Sikvani incidieron drásticamente en la transformación de la práctica propia de producción. Factores que provocaron la desfiguración

de la práctica del “Únuma”² y “Wakena”³ en el resguardo indígena, puesto que estas relaciones sociales de intercambio se han monetizado.

Teniendo en cuenta este panorama y con la intención de dar una orientación al trabajo, consideré necesario establecer una pregunta que me pudiera ofrecer un acercamiento al meollo del asunto; fue así que, después de haber analizado la situación de mi pueblo- desde que se redujo el territorio ancestral bajo la figura de resguardo- me llevó a plantear la siguiente pregunta problema: *¿En qué condiciones históricas se producen los cambios, de manera sistemática, en las prácticas económicas y socioculturales del pueblo Sikuani?*

Esto además me llevó a reflexionar cómo desde las Ciencias Sociales podía llegar a un tema nuclear de mi pueblo, a analizar para reparar una dinámica que la ha venido expropiando culturalmente. Por lo tanto, el elemento vivencial y motivacional de este trabajo me orientó en la necesidad de reconstruir la historia y contarla con un propósito y un compromiso- es decir no solamente para generar conocimiento “novedoso”- sino para aportar una herramienta académica que permita reconstruir los tejidos sociales de un pueblo atropellado históricamente.

Para efectos de la reconstrucción histórica, en el marco del tiempo escogido, tomé como propuesta teórico metodológica a la microhistoria, particularmente la mexicana, que aborda un tipo de historia local en perspectiva comparada; cuyo desarrollo intelectual se evidencia en las obras de uno de sus grandes exponentes, como es el historiador mexicano Luis González y González, de quien he tomado las pautas a partir de dos de sus trabajos que consideré pertinentes: *Pueblo en vilo*⁴ y *Otra invitación a la microhistoria*⁵. Pues se trata, como su mismo autor lo presenta, de la historia universal de lo local.

La escogencia de esta perspectiva, obedece a que su propuesta teórico metodológica, permite al investigador reconstruir la historia de una sociedad con la que comparte vínculos

² Es el trabajo en comunidad, de ayuda mutua entre las familias del pueblo sikuani.

³ Es la práctica del compartir (alimentos, cacería, etc.).

⁴ Es una de las obras fundamentales del historiador mexicano Luis González y González, cuyo trabajo fue publicado originalmente en 1968 y editado posteriormente en varias oportunidades. En ella desarrolla su propuesta historiográfica “la microhistoria”, haciendo la reconstrucción histórica de un pequeño pueblo mexicano “San José de Gracia”.

⁵ Otro de los trabajos de Luis González y González, publicado en 1982, en el que esboza algunas características principales de la microhistoria en contraste con la macrohistoria o historia patria.

fuertes; lo cual es ya una ¡ganancia para el microhistoriador! Por otro lado, permite, en la medida de lo posible, abarcar un conjunto de aspectos y prácticas a partir de una diversidad de fuentes que se encuentran a su disposición, incluyendo la fuente oral.

No obstante, me di cuenta en terreno, que aun cuando en algunos aspectos me era útil poner en práctica algunos elementos metodológicos, en otros me era imposible. Por un lado, el enfoque se estructura en términos espaciales a partir de la consideración del terruño o patria chica; pero para el caso de mi pueblo, si bien hoy en día están establecidos sobre un territorio reducido bajo la figura de resguardo, al momento de preguntar sobre la concepción que tienen de aquel, me explicaron en relación con el macro-territorio que agrupa a varios departamentos como Vichada, Meta, Arauca, Guainía, Guaviare y Casanare e incluso parte de Venezuela donde el vínculo con los Piaroa y Amorúas era fuerte en tiempos ancestrales.

Tomando en consideración aquello, si bien me refiero al resguardo como unidad de análisis, desarrollo la historia de sus habitantes en función de sus dinámicas económicas y socioculturales, en últimas su vida antes del contacto con el wowainü o blanco y posterior a esa experiencia. Por lo tanto, como en la “invitación a la microhistoria” de Luis González, la mía se dirige a que conozcan un poco de la historia de mi pueblo.

El tipo de microhistoria o historia local que plantea el autor, se contrapone a la “historia general” o también llamada “historia patria”. Por lo tanto, la microhistoria corresponde a la historia *matria*, la historia del terruño. Asimismo, Luis González y Gonzáles, refiriéndose al papel del microhistoriador dice que “*una ventaja más del mini respecto al maxi es la de que aquel escribe habitualmente de lo que conoce por experiencia propia*”. (González, 1997, pág. 27).

Reconsiderando la cita, como otra dificultad, no necesariamente escribo sobre aquello que conozco por experiencia propia, en esto soy muy prudente y cuidadoso. Porque, en función de la noción que tienen los más viejos sobre el territorio, en términos de amplitud, solo me adentré por medio de las experiencias de ellos y gracias a sus narraciones. Lo cual, solo mediante un ejercicio de imaginación histórica, contrastando con otras versiones, pude comprender.

Similar a esto también sucede con el momento en que fue constituida la reserva indígena, es decir el inicio de la sedentarización. Pues los que ahora son los viejos o mayores, tuvieron la experiencia directa con aquel suceso, y me comentaban, por ejemplo, que si bien en algunos asentamientos la titulación de los territorios se basó con fundamento en la etnografía hecha por antropólogos, en el caso de mi resguardo, el fundamento arqueológico sirvió para constatar que el territorio sí era de sus reclamantes, es decir los Sikuaní.

En cuanto al objeto que le corresponde a la microhistoria, *“dentro del enorme universo del pasado historiable es posible aislar la parcela que le corresponde a la microhistoria; es decir, el espacio, el tiempo, la gente y las acciones que le preocupan”*. (González, 1997, pág. 30).

Como posible definición de la perspectiva teórica, tomo aquella que nos ofrece la antropóloga e investigadora de la Universidad de Guadalajara, Patricia Arias:

“La microhistoria, entonces, es la narrativa que reconstruye la dimensión temporal de la patria. La microhistoria elaborada- y más tarde reflexionada- por don Luis hace hincapié y se distingue de la macrohistoria en el tratamiento de cuatro elementos: espacio, tiempo, sociedad y vicisitudes” (Arias, 2006, pág. 181).

Así mismo, habría que aclarar sobre el elemento espacial que la misma autora rescata de Luis González y González. Lo cual nos permitirá entender por qué mi discusión no gira tanto en sí es o no una historia regional la que propongo, sino más bien en qué medida algunos elementos de esta perspectiva histórica me dan la posibilidad de comprender los cambios acaecidos en torno a las dinámicas económicas y socioculturales de mi pueblo.

“Pero su visión de espacio era también dinámica: los límites espaciales, en tanto construcción social, eran poco precisos y, sobre todo, modificables, porque dependían, a fin de cuentas, de los tránsitos que construían los hombres...” (Arias, 2006, pág. 181).

En este sentido, me parece conveniente entender que el tema espacial en el caso concreto de los sikuaní, comprende una extensa área geográfica compartida con otros pueblos, cuya oferta en términos de recursos disponibles en el medio les permitió la supervivencia por milenios.

“Para don Luis la sociedad microhistórica podía estar alejada, como muchas lo habían estado hasta fechas recientes, pero nunca aislada. En ese sentido, la historia local sobrepasa lo estrictamente lugareño en tanto que toma muy en cuenta los contactos y relaciones que han existido entre un pueblo y otro” (Arias, 2006, pág. 181).

Para el caso de mi investigación, había propuesto que el resguardo Wacoyo sería el espacio de estudio, pero posterior a la recolección de información, me encontré ante una situación de incertidumbre y problemática. Porque mientras se decía que *“la patria chica es la realización de la grande, es la unidad tribal culturalmente autónoma y económicamente autosuficiente (...)”* (González, 1997, pág. 31), tenía por el otro lado, una versión desde la ancestralidad totalmente discrepante. Por ejemplo, en la noción de los Sikvani no existen términos convencionales para referir a una fragmentación política de la geografía, es decir, no se conciben ni patria ni chica.

Aun cuando, en lo que respecta al tiempo, *“a la microhistoria le interesa, más que lo que influye o renace, lo que es en cada momento, la tradición o hábito de la familia, lo que resiste al deterioro temporal, lo modesto y pueblerino”* (González, 1997, pág. 32), en mi tesis sí intenté combinar entre lo que influyó en términos estructurales y lo que es en cada momento, en términos de la cotidianidad.

La gente y las acciones son, respectivamente, el pueblo Sikvani y sus dinámicas económicas y socioculturales en el contexto de dos momentos coyunturales. Pues como Luis González y González plantea, es poder dar cuenta a partir de esta perspectiva, no solo las situaciones de mayor trascendencia o perceptibles ante la mirada entrenada del investigador, sino develar situaciones que no necesariamente están dentro de lo común, como las actividades que cotidianamente se desarrollan en la comunidad Sikvani, que atienden a momentos y espacios definidos: juegos de niños, las charlas, el ocio, la caza, etc.

De todos modos, la perspectiva fue enriquecida a partir de las formas de enseñanza propia de la historia y de transmisión de conocimientos entre los Sikvani.

Por otro lado, además, acudo a un documento publicado en 2006 por parte de un equipo de investigación del *Centro de Documentación e Información Bolivia* (CEDIB), que establece pautas para el análisis de coyunturas.

En este sentido, las categorías propuestas son: acontecimientos, escenarios, actores y relación de fuerzas. Los acontecimientos para este trabajo corresponden a los dos momentos citados; los escenarios corresponden a los espacios de disputa o lucha, escenarios donde se ven contrapuestos intereses; los actores son, por una parte, toda la comunidad Sikvani que está siendo afectada y, por la otra, las empresas que están a su alrededor generando tales impactos; y por último, la relación de fuerzas se entiende como los mecanismos de transgresión de los Sikvani ante el fenómeno de aculturación por parte de agentes externos.

Lo que con esto se busca es *“partir de los acontecimientos social e históricamente determinados, existentes, concretos, pero percibirlos, analizarlos bajo la óptica de los intereses de las clases subordinadas, dado que todo análisis de coyuntura solo adquiere sentido cuando es usado como elemento de transformación de la realidad”*. (CEDIB, 2006, págs. 21-22).

El objetivo de la investigación era un intento por analizar las coyunturas históricas que han incidido sobre la práctica propia de producción del pueblo Sikvani en el marco de las transformaciones generadas por dos momentos coyunturales: titulación del resguardo y la introducción en territorio Sikvani de la empresa porcícola Aliar S.A junto con la multinacional canadiense Pacific Rubiales Energy.

En función de este objetivo, se consideró entonces, primero, documentar las formas de vida ancestral de los Sikvani en relación con la economía propia; segundo, explorar las transformaciones en el uso de la tierra a raíz de la titulación del resguardo y, tercero, describir el proceso de cambio en el trabajo que se gesta en el territorio indígena a partir del 2000 como consecuencia de dinámicas económicas externas, como son los casos de Pacific Rubiales y Aliar S.A.

El cuerpo de la tesis se estructuró de tal modo que cada apartado contuviera, en lo posible, muy pocas subdivisiones temáticas, es decir, que fuera un corpus más libre y extenso; pero sin perder el hilo conductor en la exposición narrativa, a fin de ganar mayor fluidez y

cobertura sobre los hitos históricos abordados. La narrativa, en esa medida, como podrá notarse a lo largo del texto, se orientó siguiendo un cierto orden cronológico. Sin embargo, en lo referente a la versión de la historia oral- que no necesariamente se orienta por una serie de fechas-, se optó más bien por seguir un orden temático.

Dicho esto, la tesis presenta las siguientes partes:

En la primera parte, hago un intento por describir algunos aspectos de la vida de los Sikuni, que pudieran servir como elementos contextuales para una mayor comprensión de los mismos. Además, se presenta la historia de los encuentros con el blanco, aquella donde misioneros y colonos ocupan un lugar central; contactos que supusieron la emergencia de nuevas maneras de relacionamiento social y cultural.

En función de aquello, desarrollo algunos conceptos claves que tienen que ver con las prácticas productivas de supervivencia y de relacionamiento comunitario de las familias Sikuni; conceptos que son trascendentales y que explican el modo en que los Sikuni se relacionan entre sí; pero sobre todo, son conceptos que entrañan sentidos vitales. También se expone ampliamente el calendario ecológico, para comprender la relación que existe entre el indígena con su medio natural.

En la segunda parte, que constituye el tema central de la tesis, abordo las dos coyunturas históricas; las cuales son, por un lado, la titulación del territorio y, por el otro, la anexión de los indígenas a modelos económicos externos. En este apartado explico los cambios substanciales que se han experimentado al interior del resguardo Wacoyo.

En la tercera parte, expongo las diversas formas en las que las familias sikuni actualmente ejercen sus actividades económicas, que va desde la venta de las “artesanías” hasta las actividades agropecuarias. En la parte final de este apartado, muestro el tipo de economía deseable hacia el futuro por parte de las familias sikuni.

En la cuarta parte, ofrezco como historiador- pero teniendo en cuenta la voz de mi padre como médico tradicional y de mi madre como sabedora de las plantas medicinales- una propuesta historiográfica orientada a la reparación de las dinámicas culturales de mi pueblo.

Y cierro, en la parte cinco, con algunas conclusiones y recomendaciones.

1. CARACTERIZACIÓN DEL PUEBLO SIKUANI:

“Debido a distintos procesos... ninguna de las etnias de los Llanos Orientales de Colombia permanece en la actualidad completamente alejada del contacto con la sociedad nacional” (Romero, Castro, & Mueriel, 1993, pág. 4).

El epígrafe evoca una realidad que no debe pasarse por alto, sin lugar a dudas se trata de una constante histórica, en la medida en que avancemos en la lectura podremos constatar tal afirmación. Pero no solo es el contacto entre el indígena y el “blanco”, como suele pensarse regularmente, sino que hay en la historia todo un entramado complejo de encuentros inter-étnicos e inter-tribales que tuvo lugar a lo largo del tiempo. Contactos que además se dieron por diferentes motivos, bien fueran por cuestiones matrimoniales, enfrentamientos bélicos, por razones de intercambio económico u otros.

Según Jesús Arquímedes⁶,

“El indígena era nómada, aun todavía, el indígena sikuani funda comunidad. Entonces el indígena, según lo contado por mis abuelos, que aún siguen persistiendo y luchando por el territorio, tenía una cosmovisión de comunidad, de apoyo, de rituales, mano vuelta, trabajaban en únima, que quiere decir que todo era en unión, en grupo, que era mancomunadamente. Que si tocaba luchar, por ejemplo a defender un territorio, que si tocaba armarnos con cerbatana, con puya, ellos también se agrupaban para defender lo de ellos, defendiendo desde lo cultural” (Jesús, 2019).

⁶ Jesús Arquímedes Galindo, es un joven sikuani proveniente del departamento del Vichada. Actualmente adelanta sus estudios en Derecho por la Universidad Antonio Nariño. Ha ejercido cargos de liderazgo en su departamento y en la ciudad de Bogotá por medio de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) donde, según me cuenta, ha estado participando en los escenarios políticos que convoca esta organización indígena. Actualmente, es fiscal de la Fundación Juvenil Indígena de Cumaribo- FUNJIC.

Rescato la idea de comunidad que el joven comunero nos comenta, como un elemento característico de los modos en que vivieron los Sikuaní desde tiempos ancestrales. No me refiero necesariamente a la comunidad geográfica y/o política que surge con la institución de los resguardos. Me remito, más bien, a la idea de vivir en conjunto, la de realizar las actividades de manera colectiva que en lengua materna se llama “únuma”, concepto fundamental que será abordado más adelante.

También me gustaría advertir que aun cuando hay historias compartidas entre los distintos clanes Sikuaní, independientemente de las variantes lingüísticas y geográficas, existen- no obstante- situaciones que afectan de distintas maneras a estos grupos diversos. Con razón Calle (2015) sostiene que: *“A pesar de que los diferentes asentamientos comparten características sociales y culturales, es importante aclarar que el pueblo Sikuaní no es un todo homogéneo, por lo que hay aspectos que definitivamente varían de un caserío a otro y de un resguardo a otro. Inclusive hay diferencias significativas entre los pueblos asentados actualmente en los departamentos de Vichada y Guainía con aquellos que habitan las llanuras del Casanare y Meta”* (Calle, 2015, pág. 31).

Dicho esto, en esta tesis la historia de los Sikuaní- metafóricamente- se entiende como un tejido, al modo de una mochila o un canasto; es decir, puede presentar diferentes formas, figuras, colores y matices. Puede, además, adquirir un sentido distinto según sea el lugar desde donde se esté tejiendo o escribiendo. En cuanto tal, he podido notar que incluso en la literatura académica existente, no hay un consenso entre los académicos sobre aquellos aspectos relevantes de la cultura, de todas maneras conviven variadas teorías y lugares de anunciación de la historia.

Foto 1. *Arte Sikuaní. Mochilas y canastos, una forma de plasmar la historia.*



Fuente: Obtenido de la página de Facebook “Resguardo Wacoyo” (2019).

Considerando aquello, mi esfuerzo se direcciona en el reto de conjugar la voz de mi pueblo con las voces externas (la de los académicos, religiosos y colonos), como un intento por contrastar estas versiones y colocarlas en discusión a fin de enriquecer un poco más la mirada en lo social, en lo económico, en lo cultural, en lo ambiental y en lo político. Pero además, plasmar la historia desde el punto de vista multidimensional, me permite comprender y profundizar- en el tiempo y en el espacio- las dinámicas cambiantes de los sujetos, de la cultura, del entorno geográfico, etc.

Los Sikuaní son un pueblo que habita milenariamente la región de la Orinoquia colombiana junto con otros grupos y subgrupos étnicos. En ocasiones suele denominársele también, inadecuadamente, como los “guahibos”; siendo que el término refiere a la familia lingüística. Pero también, bajo esta denominación se conoce a la práctica de cacería de indígenas mejor conocida como “las guahibiadas”, perpetradas en las haciendas ganaderas a mediados del siglo XX, sobre ello volveremos más adelante.

Mi abuelo José Antonio me recordaba, a través de sus relatos ancestrales, el origen lingüístico del pueblo Sikuaní y de las demás lenguas en el mundo. Según esta historia, en los tiempos milenarios existía una lengua universal, la lengua de las deidades, por medio de la cual todas las especies animales se comunicaban entre sí y con los seres celestiales. Cierta día, posterior al derrumbamiento del árbol Kaliawirinae, Kuwai reunió a todos los animales

que poblaban la tierra y les ordenó que fumaran un tabaco que él mismo les ofrecía. Al hacerlo, en el mismo instante, adquirirían la forma humana y además la facultad de hablar una lengua diferente.

Me parece importante tomar esta consideración histórica y lingüística desde la visión propia, porque como reflexionaron los wacoyences en el documento del Proyecto Educativo Comunitario (PEC):

“Parte de la historia propia, es la tradición oral, expresada en la cosmovisión propia que ha alimentado el pensamiento indígena y las formas propias de relacionamiento con la naturaleza y con la cultura. Estos elementos hacen parte de los procesos históricos construidos por el pueblo Sikuani y que son importantes y vitales reflexionar desde y con la comunidad para reconocer el sujeto histórico, social, político y cultural...” (PEC, 2013, pág. 9).

Además de esto, porque *“La lengua es la base de la comunicación de cualquier pueblo, es ella quien permite que se impartan los saberes y preserve la cultura y las tradiciones; por lo tanto una de las grandes preocupaciones de los Sikuani del resguardo de Wacoyo es la pérdida de la lengua materna, los mayores están observando que la intervención de la cultura no indígena está poniendo en riesgo la continuidad y preservación de la misma; los jóvenes cuando son escolarizados se comunican más en lengua castellana que en su propia lengua y esto hace que se practique con menos frecuencia haciendo que con el tiempo los jóvenes no la quieran hablar y se pierda por completo”* (PEC, 2013, pág. 54).

Es necesario recalcar que las historias ancestrales, transmitidas por generaciones a través de la oralidad, han permitido a los Sikuani revalorar su pasado desde el presente para proyectarse hacia el futuro como pueblo y cultura; reconociendo que esta cultura se ha ido moldeando con el tiempo por diversas circunstancias históricas. Es claro que el contacto con otros grupos indígenas fue tan fuerte, que es evidente la persistencia de elementos de todo orden de esas otras culturas indígenas dentro de los propios. Por ejemplo, a nivel de la lengua, existen substratos lingüísticos de los Piapocos dentro del léxico Sikuani.

Por otro lado, las historias ancestrales también son compartidas. Como sucede con la historia de Kaliawirinae, el Árbol de la vida, cuya matriz narrativa es similar en la versión de los Piaroas y en la de los Piapocos. A raíz de una salida pedagógica al departamento de Mitú en el año 2015, el payé Raimundo Valencia- de la etnia Cubea- me compartió la historia del rapto de la esposa de Kuwai, deidad principal entre los Sikuani. Este abuelo narró la historia de la misma manera como lo hacía mi abuelo materno y maestro José Antonio. Y para mi sorpresa, es que además me indicó el lugar donde ocurrió el rapto, una meseta cubierta de rocas sedimentarias.

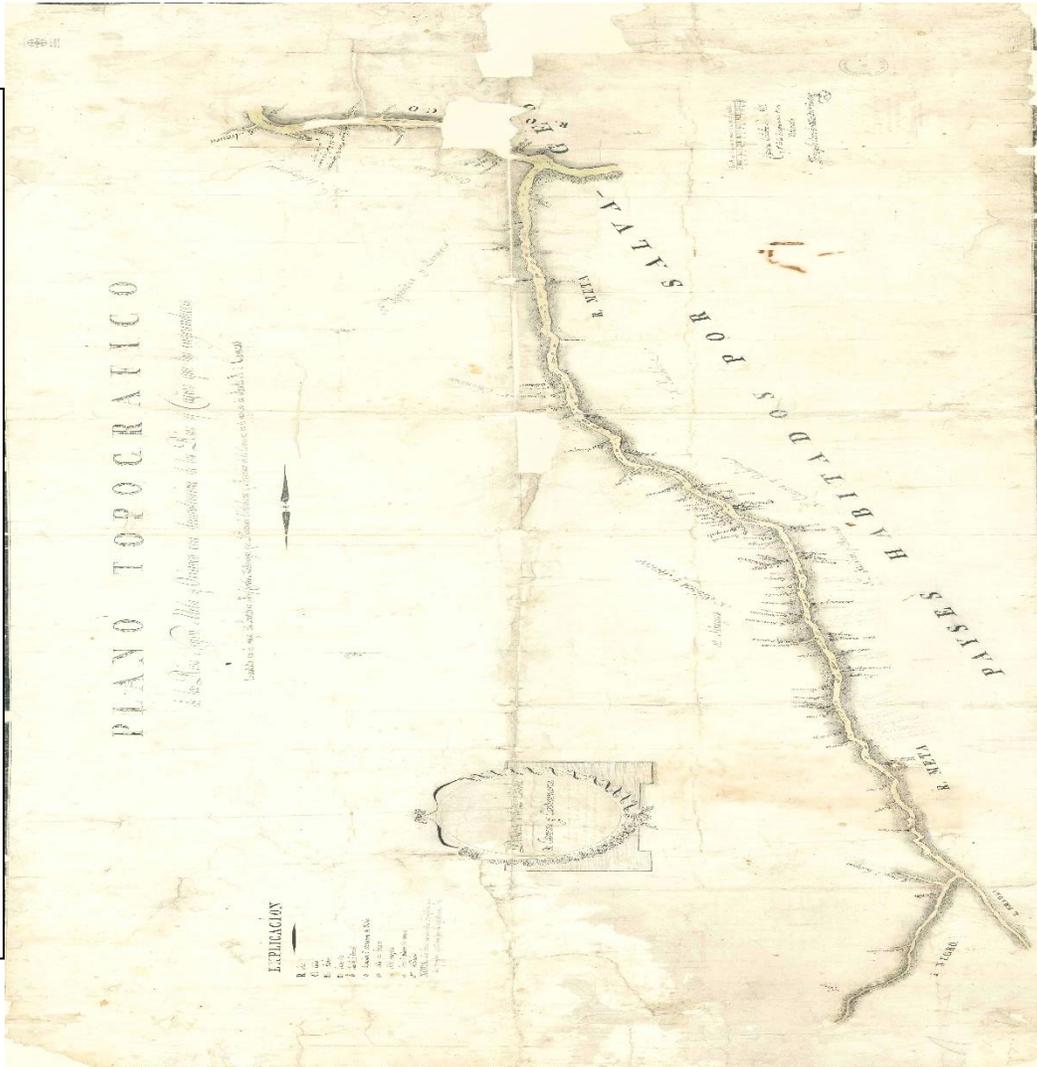
Estas experiencias, corroboradas en las historias mismas, me permiten sustentar lo que al principio denominé como un entramado de encuentros. Pues siguiendo esta idea, mi abuela y mi abuelo, me explicaban que a lo largo de las riberas del Mawaita *mene* o río Meta, hasta su desembocadura en el Orinoco o Manuamene⁷⁷, hubo poblados de grupos indígenas diversos. Según esto, los sikuani llevaban- desde el Manacacías río abajo en canoa- productos como la sal, el yopo, telas, mañoco, casabe, etc., con la intención de intercambiar por otros productos o artefactos como flechas, pinturas, resina de árbol o incluso por comida o carne. En estas expediciones, que duraban meses o años, era frecuente toparse con Piapocos, Sálibas, Piaroas, entre otros a lo largo del curso del río.

En la plataforma digital (*archidoc*) del Archivo General de la Nación me encontré un plano topográfico que data de 1811, según la información contenida en él, fue levantado por Pascasio Urtizberea y Francisco de la Camara, durante el viaje del presbítero José Joaquín Cortés de Madariaga, en su regreso de Santafé a Caracas. De este plano pude rescatar, utilizando lupa, los siguientes nombres de *Naciones* indígenas: *Naciones Guahivos* y *Chucunas*, *Naciones Sálivas* y *Ayricos*, *Naciones Achaguas*, *Naciones Cátaros* y *Guahivos*, *Naciones Otomacos*, *Naciones Taparitas* y *Yaruros*, *Naciones Chiricoas*, etc. De igual modo, aparecen nombres de caños y de ríos de menor curso como *Cabullaro*, *Upía*, *Yira*, *Manacasía*, *Guarimena*, *Arimena*, *Cravo*, entre otros.

⁷⁷ Es un vocablo de dos palabras indígenas. **Manua** (significa *grande* en Piapoco) y **mene** (significa *río* en Sikuani). Manuamene aparece con frecuencia en las historias ancestrales y se entiende como “el gran río”, en referencia al Orinoco.

Cuando encontré el plano y lo estudié a fondo, me remitió a la historia que mi abuelo me contaba en más de una ocasión sobre los poblados indígenas que existieron a lo largo del río Meta. Por eso, me pareció importante traerlo a colación:

Mapa 1. Plano cartográfico de los Ríos Negro, Meta y Orinoco.



Fuente: AGN. Sección: Mapas y planos. Fondo: Mapoteca SMP.6.

Entre los Sikuani, además, existe un sistema de organización social basado en los “momowi” o clanes, cuyo vínculo, en tiempos ancestrales, era fuerte entre aquellos que consideraban descender de un ancestro común. Los momowi más conocidos son: **Yaliji** momowi, clan hormiga ronda; **ocarra** momowi, clan armadillo gigante; **baxu** momowi, clan

sardinas; **kowara** momowi, clan caribe; **newütjü** momowi, clan tigre; **jasasiri** momowi, clan murciélago, etc.

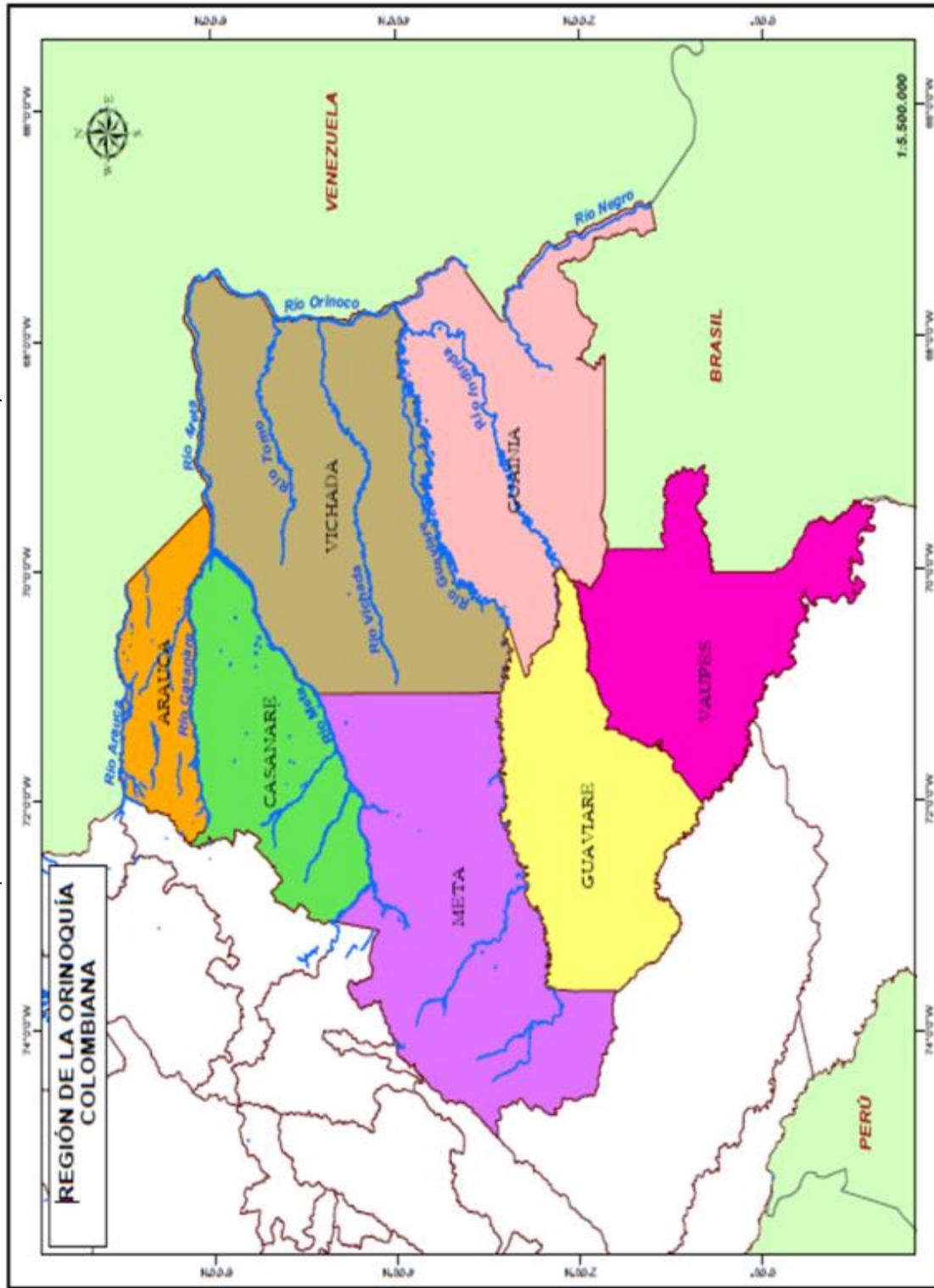
No obstante, a lo largo del tiempo, la mezcla entre los momowi se fue enriqueciendo fundamentalmente por cuestiones matrimoniales, lo cual además conllevó a disipar los conflictos milenarios que existían entre ellos. Los casos de conflicto se daban por razones territoriales, venganza, rapto, etc.

El caso más conocido de rivalidad inter-clanil fue por ejemplo el que existía entre caribes y ocarros, quienes habían contraído una interminable guerra de venganza que vino a culminar con una alianza matrimonial. Según la historia oral, Darapuisi, del clan caribe contrajo matrimonio con Watulibá, una muchacha del clan ocarro; acontecimiento que dio como resultado, la terminación de una larga historia de confrontación entre esos dos clanes.

Con fundamento en la tradición oral, la amplitud espacial, era un factor que de algún modo regulaba los conflictos entre aquellos que solían pelear bien fueran por razones de venganza, rapto o por cuestiones territoriales.

En los tiempos actuales, podemos apreciar de mejor manera por medio de los mapas, más o menos el territorio que los sikuani y otros grupos ocupaban. Siete de los departamentos que conforman la Orinoquia nos puede servir como un referente espacial del territorio ancestral de los habitantes milenarios de esa región en particular.

Mapa 2. Región de la Orinoquia



Fuente: Instituto Agustín Codazzi. 2008.

Familias lingüísticas con sus respectivos grupos y subgrupos étnicos:

Familia	Grupo	Subgrupo	
Lingüística	Etnico	Etnico	
Gualibo	Sikuani	Cuíva	Cuíva Tsiripu (Chiricoa) Hipiwe Mariposo Maciguare
		Amorúa	
		Guayabero	
Sáliba	Sáliba		
	¿Piaroa?		
Arawak	Achagua		
	Piapoco		
	Curripao		
	¿Piaroa?		
Chibcha	Tunebo		
	¿Yaruro?		

Fuente: “*Geografía Humana de Colombia. Región de la Orinoquia*”. Págs. 10-11.

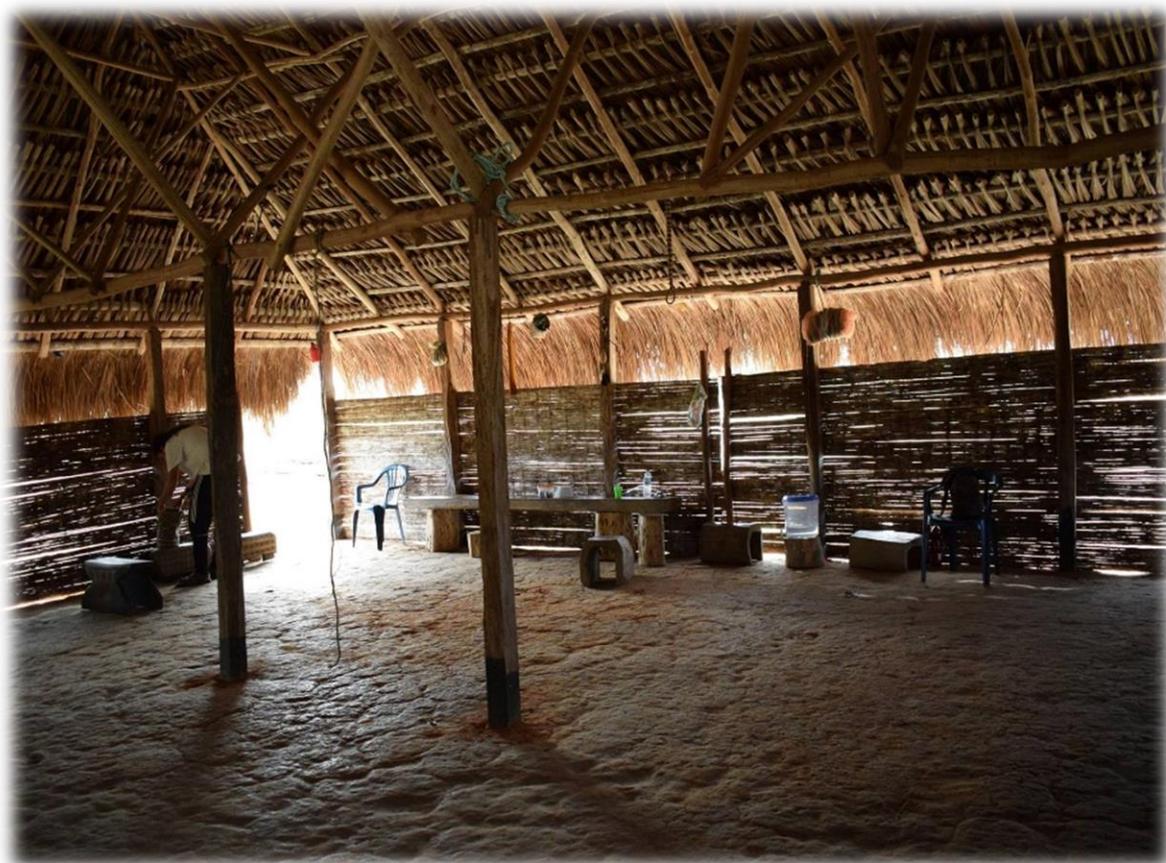
Los habitantes milenarios de las llanuras orinoquenses han configurado su territorio a través de sus travesías por sabanas, ríos y montes. Existieron rutas que comunicaban desde el Vichada hasta cerca de Villavicencio en el departamento del Meta. Quizás la más importante de todas “*dioso petaxu namuto*” o “camino de los dioses” es un claro ejemplo de estas. Entre las cabeceras de los ríos Manacacías (en puerto Gaitán) y Menegua (en puerto López) hubo poblados de familias no solo Sikuani, sino sálibas y piapocos en permanente contacto con los grupos tribales de Kumalibo, hoy Cumaribo en el departamento del Vichada.

Foto 2. *Liweisibo, casa de pensamiento de los médicos tradicionales.*



Fuente: Cortesía de Merardo Gaitán.

Foto 3. *Vista interna del Liwaisibo.*



Fuente: Cortesía de Mateo Campos.

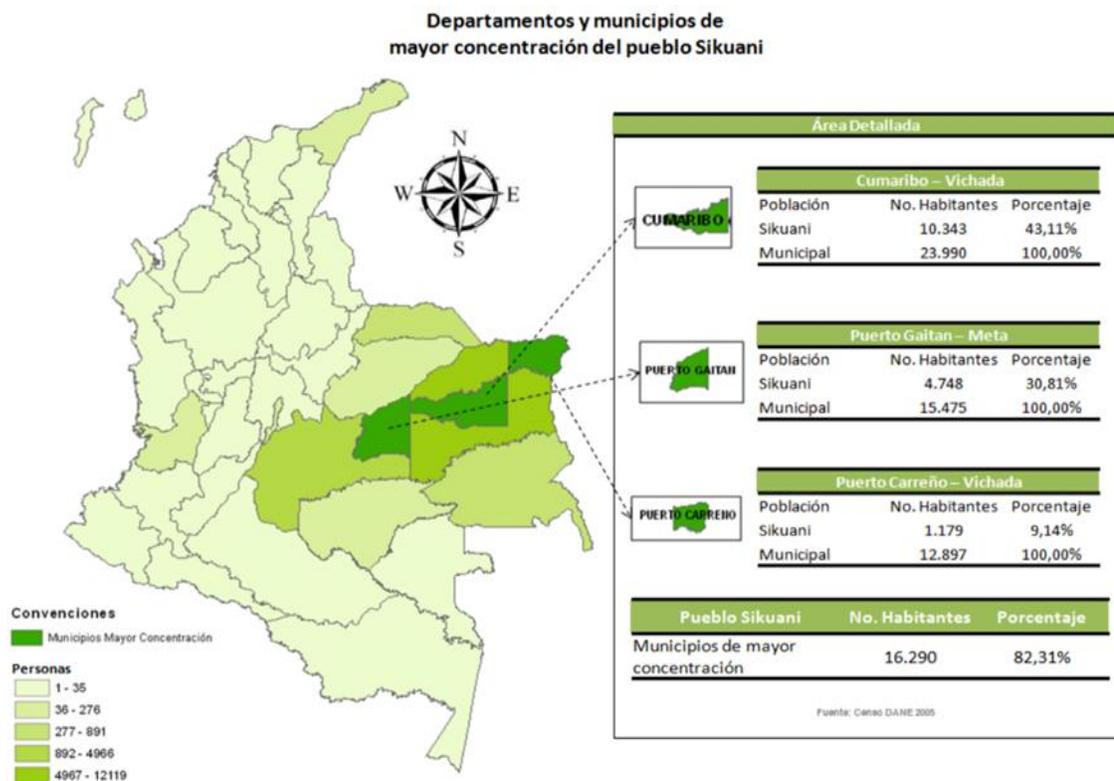
Asimismo, existen antiguos asentamientos como “Walabo tsuto” (Loma del zamuro) que en el pasado fue un centro de encuentros intertribales. Los chamanes convocaban, por medio de los *Isimali*, para que miembros de otros poblados también fueran partícipes en los eventos ceremoniales que allí se desarrollaban. Por ejemplo, *Itoma*, ritual sagrado del segundo entierro; *kulimá*, celebración de la abundancia de comida; *dujai matawajiba*, ritual de paso de las niñas con ocasión de la menarquia, entre otros eventos de similar magnitud que se llevaban a cabo dentro de las malocas.

En la *memoria colectiva* de los wacoyences, figuran algunos nombres de personajes que emprendieron la lucha por el territorio, entre los que se puede destacar: José Antonio (*Lokato*), Najawali, Churión, Balvino, Jirón, Korónico, Reye y Rengifo constituyeron la comunidad de Corocito; Kaucho tjaito, Bejarano, Martín Chalela y Sebero conformaron la comunidad de Yopalito; José Antonio Casolúa, Sandalio y Marcelino vendrían a conformar

la comunidad de Walabó donde antiguamente se encontraba el asentamiento con esa denominación.

Los Sikuni, particularmente de puerto Gaitán (Meta), en la actualidad están organizados en nueve (9) resguardos. Hacen presencia en los departamentos de Arauca, Casanare, Guainía, Vichada e incluso en Venezuela, país en el que son conocidos como “Jiwi” que traduce “gente”. Así mismo, Wacoyo, cuenta con una población estimada de mil doscientos (1.200) habitantes sobre un área de 8.050 hectáreas.

Mapa 3. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Sikuni.



Fuente: Ministerio de Cultura. Dirección de poblaciones (2010).

En términos administrativos, inicialmente, la figura de resguardo se constituyó con tres (3) comunidades (Walabó, Corocito y Yopalito)⁸. Sin embargo, debido a los conflictos internos y la intervención de agentes externos, se ha generado un fenómeno progresivo de

⁸ Walabó que traduce “casa del zamuro”; Corocito, en alusión a la palma de corozo (*Acrocomia aculeata*) que abunda en los bosques de galería; Yopalito, que se refiere al árbol de yopo (*Anadenanthera peregrina*). Agrupando las dos primeras letras de estas comunidades en el orden en que aparecen, conforman el nombre de WA-CO-YO.

desarticulación comunitaria de las familias Sikuaní. En su efecto, para el año 2016 se registra la existencia de treinta y cuatro comunidades distribuidas irregularmente entre trescientas diecisiete familias al interior del resguardo. (Nota de campo, diciembre de 2016).

Esta desarticulación comunitaria no es un fenómeno espontáneo, sino que responde a unos momentos coyunturales específicos. Situación que analizo detalladamente en el capítulo dos del documento. Pero además de esta problemática, se percibe un acelerado cambio de las formas de vida ancestral, donde cada vez es mayor la brecha entre los viejos- portadores del saber propio- y los jóvenes- desinteresados por mantener viva las costumbres. Así lo atestiguo en el relato de la abuela Isabel⁹:

“Ajena pa matakabi apo yapütae witsabi kuene, apo yapütae pe kue kuene, apo yapütae... waja kuene jawalia baitsi werewereka bajara xua. Petiriwaxi pe faratsi jawa kanali, pe faratsi jawa balupi, pe faratsi jawa kanalito, yain! Bajara xua baja werewereka ajena pamatakabi” (Isabel, 2018).

Hoy en día no saben qué es una flecha, no saben de tejidos, no saben... lo nuestro se está acabando. De la mujer que elaboraba tinajas, platos de barro, de tinajas ya no saben! Todo esto se ha acabado hoy en día. (Traducción al español por parte del investigador).

⁹ Conocida como “la abuela Isabel” es mi señora madre. Hija única de mi abuelo José Antonio.

1.1 “Ni el indio es hombre ni el cazabe es pan”. Persecución y genocidio en la historia reciente de los Sikuani:

El estigma hacia el indígena y las formas discursivas de justificación de las prácticas genocidas, por parte del “*amo civilizador*”, quedaron registradas en los juzgados penales. Evidencia de ello, frases como la del subcapítulo o esta del “*no sabía que matar indios era malo*” aún siguen vivas en la memoria de algunos indígenas testigos de tales atrocidades y lo recuerdan como parte de un pasado oscuro que tuvieron que vivir.

Planas o San Rafael de Planas es una extensa región del departamento del Meta en jurisdicción del Municipio de Puerto Gaitán. Constituida como Inspección desde hace dos décadas atrás, hoy alberga una población heterogénea, atraída por el auge de la coca desde 1980 y más recientemente por la presencia de la industria petrolera en la región y la plantación de monocultivos a gran escala.

La población autóctona que habita la zona está constituida por Sikuani y piapocos. En 1970, a raíz de la organización de la comunidad en torno a una cooperativa agropecuaria, como mecanismo de transgresión a las formas de explotación de los colonos que allí hacían presencia, el gobierno interpretó esta situación como si de una incipiente organización guerrillera se tratara. Ante este panorama, el ejército respondió con violencia; masacrando niños, niñas, ancianos, jóvenes y mujeres indígenas embarazadas.

La siguiente cita, tomada del documental “*Testimonio de un etnocidio...*”, corresponde a la transcripción literal del testimonio dado por el joven indígena Luis Alberto Quintero un año después de la masacre de Planas, quien fuera objeto de maltrato por parte del ejército:

“A mí me torturaron de nada, a mí me hicieron trabajar, aguantando hambre, me hicieron trabajar, me hicieron hacer casa, garajes pa’ los carros del ejército. Me hicieron tumbar palma de moriche, bueno seguí trabajando, nos regañaban si contestábamos, nos decían que nos mataban... me ahorcaban, me amarraban de los testículos” (Tiempo: 14 min. 00 seg.- 14 min. 39 seg.).

Y no resulta fácil hacer una aproximación a la historia de los Sikuani, es inevitable encontrarse con un tipo de historia conflictiva, de despojo, persecución, masacre y humillación por parte de colonos, misioneros y hacendados. De ahí que, para el contexto del

siglo XX, no es extraño encontrar una vasta literatura académica que da cuenta de las conductas hostiles por parte de los dueños de hatos ganaderos hacia el indígena.

“El Llano en su conjunto ha sido escenario de un proceso continuo de ocupación desbordada desde el altiplano, en un proceso en el cual el piedemonte llanero es el frente pionero de expansión desde Arauca hasta la Macarena y el Putumayo” (Barbosa, 1992, pág. 63).

Prueba de ello, Barbosa expone que:

“Los blancos querían las sabanas libres de indígenas, por lo que fueron frecuentes las bandas armadas que salían a cazar Guahíbos en las matas de monte circunvecinas, similares en muchos a las ‘escoltas’ jesuitas de antaño. Muchos desarraigados culminaron en la vega de los ríos, sirviendo de todos modos a los hatos con su agricultura de subsistencia, a cambio de carne o sal, o el permiso para transitar por el hábitat que les habían expropiado” (Barbosa, 1992, pág. 39).

Algo semejante ocurrió con otros grupos indígenas de los llanos, donde las estrategias de exterminio revistieron de otras modalidades, como el famoso caso de la “masacre de La Rubiera” ocurrida en Arauca en 1967. Donde el dueño del hato La Rubiera invitó a un almuerzo a miembros de una familia Cuiva como estrategia para facilitar su actividad de cacería. De este macabro hecho se conoció que dieciséis (16) personas entre hombres, mujeres y niños fueron asesinados con armas de fuego y machete.

A estas prácticas Barbosa las refiere así:

“A la práctica discriminatoria de cazar indígenas, se le conoce como ‘Guahibiar’ o ‘Cuiviar’, por ser los Guahibo y los Cuiva las comunidades más perseguidas, y de hecho también las más despojadas y expulsadas de su territorio. No se trata, como se afirma, de que sean difíciles de asimilar al trabajo de los hatos: es que los hacendados optan por exterminarlos por ser ellos quienes disputan con sus chagras el predominio sobre las matas de monte” (Barbosa, 1992, pág. 58).

El 13 de diciembre de 2018, el diario El Espectador publicó el artículo titulado “Las guahibiadas del Llano y la matanza de Planas” del abogado y sociólogo Alejandro Reyes Posada, cuyo contenido rezaba lo siguiente:

“Hasta finales de los 60, hace menos de 50 años, se practicaba la cacería de indígenas guahibo en Casanare, Meta y Vichada, como una práctica de algunos finqueros que se estaban apropiando de grandes extensiones de sabanas para pastar ganados y querían que los indígenas abandonaran sus territorios. En la última masacre de 1968, en la finca La Rubiera, los colonos invitaron a una familia indígena a un sancocho en la casa principal del hato, y, una vez comieron, los asesinaron a todos a tiros de carabina, incluyendo bebés de brazos colgados a sus madres. En el juicio que se hizo en Villavicencio, el abogado Pedraza, que defendía a los vaqueros, alegó que matar indios no era delito, pues era una costumbre ancestral del Llano para defender las reses de los indígenas que las cazaban para comer, igual que hacían con venados y dantas.

En esos años un ex inspector de policía, Rafael Jaramillo Ulloa, creó una cooperativa en San Rafael de Planas, para comerciar las artesanías de palma de cumare en Villavicencio y traer alimentos y enseres a precios justos para los indígenas. Los colonos y comerciantes locales les hicieron la vida imposible a Jaramillo y los socios de la cooperativa, hasta que éstos decidieron defenderse y organizaron un pequeño grupo, armados con una o dos escopetas y sus arcos con flechas, lo que encendió la alarma en todo el Llano, cuyos voceros denunciaron que había surgido una guerrilla indígena encabezada por un blanco civilizado y clamaron por la intervención del Ejército.

El Gobierno envió el Batallón Vargas a la región de Planas, al suroriente de Puerto Gaitán. Los caseríos indígenas, dispersos en una inmensa región de las sabanas, habían quedado vacíos porque sus pobladores se escondieron en los bosques de galería para huir del Ejército. El llanto de los bebés los delató muy pronto y algunos indígenas cayeron en poder de las tropas. Como nadie daba razón de los que habían huido hacia las selvas del Guaviare y Jaramillo desapareció sin dejar rastro, se endureció la represión con torturas y asesinatos de algunos indígenas. Éstos denunciaron la situación al padre Ignacio González, quien trabajaba a favor de los guahibo, y éste la comunicó a las demás congregaciones misioneras reunidas en un congreso en Villavicencio. La denuncia fue amplificada por el padre Gustavo Pérez Ramírez, compañero del cura

Camilo Torres, y tuvo eco nacional e internacional en los meses siguientes. Jorge Silva y Marta Rodríguez hicieron después una película documental sobre la matanza de Planas.

Como coordinador de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, investigué las denuncias y envié una carta al comandante del Batallón Vargas, coronel José Rodríguez, pidiéndole que investigara y sancionara a los responsables, pero mi sorpresa provino de la reacción del nuevo ministro de Gobierno, Joaquín Vallejo Arbeláez, cuando recibió copia de la carta al coronel. El ministro me dijo: “¿Cómo se le ocurrió enviar esa carta al Ejército? Le ordeno que viaje de inmediato a Villavicencio y le pida el favor al coronel de que le devuelva la carta y la tome como no escrita, pues no estaba autorizada por el ministro”. Me explicó que la situación política del Gobierno era muy difícil, porque había quedado la duda del robo de elecciones a Gustavo Rojas Pinilla, y la estabilidad del Gobierno de Misael Pastrana dependía de la lealtad del Ejército y yo la estaba poniendo en riesgo con mi carta. Me negué a hacerlo, pues mi deber legal era defender a los indígenas, y presenté renuncia a mi cargo. El pacto de apoyo mutuo entre élites civiles y militares ha jugado un gran papel en la apropiación violenta del territorio” (El Espectador, 2018).

Habiendo analizado el caso del genocidio de Planas o el de la masacre de la Rubiera, me permite aducir como un crimen de Estado en el lenguaje jurídico de hoy, que sin duda fue un acto materializado y justificado por aquel, entonces ¿cómo podríamos calificar otros hechos similares que no aparecen en las historias oficiales, ni en la prensa u otros medios, donde el actor material ya no es el agente del Estado, sino el propio terrateniente o despojador de tierras?

Es el caso de Wacoyo, en lo que antecede a su configuración como resguardo indígena subyace una historia de persecución y genocidio. La comúnmente conocida “finca Santa Isabel”, que colinda con el resguardo en su extremo occidental, sobre la franja conexas con la carretera principal que conduce a puerto Carreño, fue una hacienda ganadera de gran extensión y demarcada en su momento por alambre de púa; conocido como “Colino” por los indígenas, de origen venezolano, fue quien se estableció allí y se adueñó de ese territorio.

Según lo que me contaba Antonio Velásquez¹⁰, Colino no permitía que los indígenas transitaran por su supuesta tierra; siempre que tenía la ocasión de toparse con algún indígena, aun cuando este no representara ningún tipo de amenaza, no dudaba en asesinarlo con su escopeta o cuando menos, lo hacía devorar por sus perros.

Mientras este era el panorama a nivel local, en el plano “regional”, exactamente en el contexto de las dos primeras décadas del periodo de estudio (1970 y 1980), en América Latina se fueron gestando las condiciones que permitieron la emergencia institucional de las principales organizaciones indígenas, fenómeno que se desarrolló en países como Colombia, Ecuador, Perú, entre otros.

Pero no hay que olvidar, como lo muestra Betancur Jiménez (2011), que por las mismas épocas se dieron las directrices políticas que luego derivarían en la adopción de un nuevo modelo económico y político. Así, el modelo neoliberal, en el caso colombiano se

¹⁰ Médico tradicional sikuani, conocedor de las historias ancestrales y de plantas medicinales. En mi salida a vacaciones de junio, en el 2017, conversamos en la casa de mis padres, donde además de compartirme esta historia, recorrimos a pie alrededor de hora y media la sabana por donde se decía que frecuentaba dicho señor Colino al asecho de algún caminante.

estableció a partir de 1991 bajo el gobierno de Cesar Gaviria, cuya apertura económica significó para el país la introducción de capitales extranjeros.

Dentro de este panorama complejo y conflictivo, en el caso colombiano, los síntomas de la desintegración de la coalición política de los dos partidos tradicionales (conservadores y liberales) iban surtiendo sus efectos. Así, el marco del proyecto del Frente Nacional, en la región de Planas se dio un fenómeno de persecución sistemática a los indígenas Sikuaní. Situación que, entre otras cosas, estaba motivada por la expropiación de los territorios indígenas, cuyos actores fueron principalmente terratenientes respaldados por la fuerza pública.

A finales de 1970, se conforma la organización UNUMA¹¹ en el casco urbano de puerto Gaitán, en gran parte motivada por la documentación de la lengua materna y las historias ancestrales. Y además, por la experiencia de consolidación del Consejo Regional Indígena del Cauca- CRIC en 1971; luego, con la conformación de la Organización Nacional Indígena de Colombia, en 1982, UNUMA se alía con ésta a fin de generar mayor participación en los distintos escenarios tanto a nivel nacional como internacional.

Producto de esta apuesta política por crear espacios institucionalizados, proliferaron tratados internacionales cuyo fin jurídico se sustentaba en la promesa del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos, la relativa autonomía territorial, esta vez revestido de un profundo lenguaje jurídico homogeneizador.

Aun cuando el Estado colombiano reconoce, constitucionalmente, la existencia de 102 pueblos indígenas desde la Carta del 91. Según el Auto 004 expedido en 2009 por la Corte Constitucional, el pueblo Sikuaní integra la lista de las treinta y cuatro (34) etnias que se encuentran en peligro de extinción física y cultural. Además, en el Auto 382 de 2010, se declara que el pueblo Hitnú también de los llanos orientales afronta la misma situación. (Plan Salvaguarda Sikuaní, 2013). Para un total de treinta y cinco (35) pueblos en riesgo de desaparecer.

¹¹ Es la organización indígena ubicada en puerto Gaitán, que agrupa nueve (9) resguardos en el departamento del Meta. Los cuales son: Awalibá, Corozal Tapajojo, Domo Planas, El Tigre, Iwiwí, Únuma Meta, Vencedor Pirirí, Wacoyo y Walianae.

1.2 Dinámicas económicas de producción en la historia ancestral:

Las dinámicas económicas comprenden, en el caso de los sikuani no solamente la recolección, caza y pesca, sino también el conjunto de prácticas sociales que sustentan los vínculos comunitarios. Por esta razón enfatizo en las dinámicas socioculturales, pues sin esas prácticas no hubiera sido posible la existencia de los Sikuani como cultura y como grupo humano.

En cuanto a la actividad productiva en la tierra, según el documento “*Plan Salvaguarda Sikuani...*” (2013),

“El Pueblo Sikuani basaba su sistema productivo en cuatro subsistemas, a saber: agricultura, recolección, cacería y pesca; pero dicho sistema ha sufrido grandes cambios que hoy lo hacen insostenible, arrojando a sus habitantes a la pobreza extrema” (Plan Salvaguarda Sikuani, 2013, pág. 141).

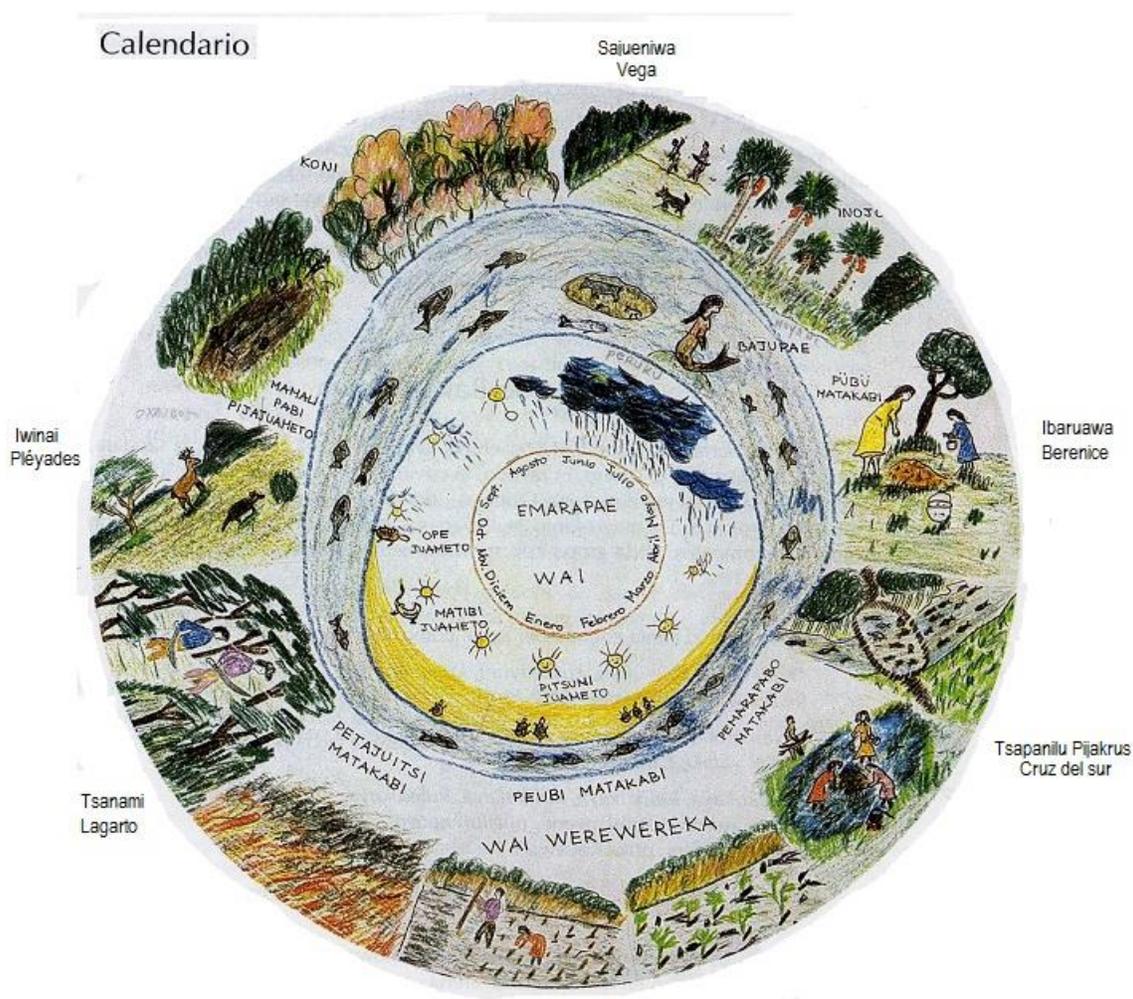
En líneas seguidas, del mismo documento, se argumenta:

“Causas de lo anterior se remonta a la historia de la lucha por la tierra, una lucha que los ha rezagado a los lugares más improductivos, inundables y alejados de la geografía colombiana” (Plan Salvaguarda Sikuani, 2013, pág. 142).

1.2.1 Calendario ecológico e intercambio económico.

Las estaciones del año, son muy importantes para la actividad económica y desarrollo cotidiano de la vida de la comunidad guahiba, ya que de acuerdo a estas existe la dependencia de la abundancia o escasez de los recursos naturales para la subsistencia...

Foto 4. Calendario ecológico sikuaní. Noción cíclica del tiempo.



Fuente: Bautista, Jiménez & Roelens. *El canto de los Peces...*, pág. 93.

La noción de tiempo entre los Sikuani es cíclica estacional, como mejor se ilustra en la figura anterior, y ocupa un lugar central en la medida en que se logra comprender la simbiosis que existe entre el hombre y la naturaleza. Con esto no quiero decir que con el carácter cíclico del tiempo se entienda un eterno retorno de lo mismo, sino que siempre habrá un verano y un invierno con cambios notables frente a las estaciones que las precedieron. Así, el verano y el invierno, *wai* y *emarapae*- respectivamente- condicionan las actividades y los modos en que los indígenas se relacionan con su entorno natural. Es decir, a partir de esta lectura del calendario ecológico, orientados además por las fases de la luna y por los cambios que ocurren en la naturaleza, los indígenas sikuani ordenan su propio tiempo y arman así su “cronograma” mental.

Acá es importante rescatar la importancia de la historia en función de esta concepción del tiempo. Entre los Sikuani se concibe que el “pasado”, esa idea que sugiere que algo quedó atrás, está al mismo tiempo en el presente y en el futuro. Siendo así, la historia permite enmendar o reparar. Po ejemplo, solemos decir *penamataxainae wi*¹² en referencia a los que murieron o trascendieron, pero no se concibe como un hecho que quedó atrás en el tiempo. De donde se infiere que es posible resarcir los daños y es sobre la base de este pensamiento original que se sustenta mi trabajo, cuando propongo aportar a mi pueblo una herramienta académica de reparación de las dinámicas culturales.

El verano es la época del año que supone mayor movilidad para los sikuani. Condiciona un vínculo fuerte con el río y con el monte, pues para esa época del año abundan especies tanto de animales como de plantas que posibilitan la supervivencia humana. Entonces familias enteras migran a los ríos para aprovechar las tortugas en las playas que salen a poner huevos, para la recolección de huevos de gaviotas, huevos de iguanas, entre otros.

El invierno, por su parte, condiciona un modo de vida más sedentaria. Las lluvias hacen que crezcan los ríos y se desborden, lo que dificulta encontrar cacería. Ya que en estas

¹² Literalmente quedaría así: **Penamataxainae** (adelante/ primero) **wi** (indica la tercera persona del plural). Por lo tanto, *penamataxainae wi*, son los que se fueron o murieron primero que nosotros, es decir ellos- los que murieron- van delante de nosotros y nosotros pasaremos por el camino que ellos ya recorrieron, aun cuando no sea exactamente el mismo camino. A partir de esta concepción del tiempo y de la historia, para los sikuani es posible reparar los errores o evadir el camino menos favorable para la cultura.

condiciones los animales se desplazan a otros lugares más alejados en busca de refugio. Pero contrariamente a esto, la vegetación se reproduce y existe la posibilidad de recolectar frutos silvestres o en el caso de las unidades productivas familiares, como es el caso del conuco, generalmente se pueden obtener tubérculos de yuca, el plátano, el maíz, la caña de azúcar, el ñame, la piña, etc.

Las mujeres preparan el casabe¹³ y el mañoco¹⁴ para abastecer de alimentos a la familia en esa época que solemos denominar como *janibo matakabi* o época de hambruna.

Habiendo aclarado la relación que establece el indígena con el tiempo natural, podemos darnos a la tarea de ahondar en las relaciones de intercambio económico que se dieron en tiempos de antaño.

“Existieron pues, diversos vínculos de solidaridad- y por supuesto competencia- regional y distintos niveles de integración regional relaciones que, creemos, no han sido estudiadas con amplitud. Esas cadenas de intercambio económico, social, religioso y ceremonial estructuraban las relaciones de grupos étnicos de distinta procedencia: Arawak, Muisca (U’wa), Sáliba, Guahibo y Caribe” (Romero, Castro, & Muriel, 1993, pág. 6).

Asimismo, Agudelo y Sanabria (2015) sostienen que:

“Los guahibos intercambiaban arcos, flechas, caraña con achiote, yopo por gargantillas, ralladores, aceite, etc. Entre los Achaguas (grupo sedentario) y los guahibos (grupo nómada y seminómada) existía un intercambio comercial llamado el mirray, este consistía en una especie de saludo que en tono poético y de lamento evocaba los sucesos recientes. Mientras se realizaba este relato las mujeres achaguas compartían chicha y se iniciaba el intercambio de flechas, achiote, pescado y carne por productos cultivados como cazabe, mañoco y tubérculos. A veces, los guahibos se quedaban en el caserío mucho tiempo hasta que los achaguas los expulsaban. La conquista europea y los procesos de colonización de los Llanos orientales

¹³ Torta hecha a base de yuca.

¹⁴ Harina de la yuca.

trastocaron estas actividades comerciales alterando los patrones establecidos, así los Sikuni fueron arrinconados poco a poco” (Agudelo & Sanabria, 2015, pág. 44).

1.2.2 “Únuma” o sentido de unidad entre los Sikuni, fundamental para la convivencia familiar y comunitaria.

Con ocasión de una entrevista que me concedió el médico tradicional Clemente Gaitán, el 06 de septiembre, pude comprender a través de sus palabras la importancia que tiene la práctica del Únuma para los Sikuni cuando me explicó que:

“Waja monaemi bajayatami unuma liwaisi kajinawanapa, unuma liwaisi naketuata, unuma liwaisi yaitane penawa, yaitane pena, yaitane paxa, yaitane pija amo, yaitane pija akue wayo, yaitane pamojo, yaitane pe jianü, yaitane piapaxa. Kai bota saya nabane bajayatami pakujinatami pewüjüatonü, pa liwaisi bajaita” (Clemente, 2018).

Nuestros antepasados tenían presente la palabra únnuma, esta palabra es de unidad, es de respeto a la tía, madre, padre, abuelo, abuela, cuñado, sobrino y yerno. Todos compartían el alimento bajo una misma casa, esto se veía cuando yo era joven, esta es la historia de antes. (Traducción al español por parte del investigador).

Únuma como práctica, pero también como filosofía de vida en comunidad, en el contexto de las nuevas dinámicas económicas, se ha ido desfigurando. El dinero ha disuelto esta relación social, pues el trabajo en comunidad ya no se funda en los lazos de solidaridad, sino por un interés monetario.

1.2.3 “Pabi” o conuco como unidad productiva de supervivencia.

El conuco es la unidad productiva de las familias sikuni. Consiste en un sembrado, especialmente en el monte, con diversas especies de plantas que dan frutos comestibles. La yuca ocupa un lugar central en este sistema, dada que es la base alimentaria por excelencia, de la cual se obtiene el casabe y el mañoco.

“El pueblo Sikuaní, es de tradición cultivadora, dentro de las siembras tradicionales se encuentran la yuca amarga, con diferentes variedades, batata, piña, entre otros, que se instauran en pequeñas porciones de tierra que oscilan entre media y dos hectáreas, denominados conucos, los cuales se establecen alrededor de las viviendas; en torno al conuco se pueden encontrar diversas prácticas relacionadas con su cosmovisión y forma de ver el mundo” (Plan Salvaguarda Sikuaní, 2013, pág. 146).

“Tumba y quema” hace referencia a la actividad de adecuación del terreno en el monte con la finalidad de sembrar en una misma sementera la yuca, el plátano, el maíz, el ñame, la piña, el ají, etc. Los Sikuaní desde siempre han utilizado este sistema que en los términos más técnicos podría equipararse a lo que se llama “cultivos asociados”.

Marcelino Sosa lo describe así:

“La preparación del conuco era un trabajo que le correspondía al hombre y se hacía al comenzar el tiempo de verano (noviembre- diciembre). En este tiempo el hombre salía al monte para ver adónde iba a trabajar para su conuco. Después de haber escogido el lote, le decía a la mujer que hiciera una buena cantidad de casabe y mañoco y que recolectara plátano, tabena, batata u otros productos agrícolas, mientras que el hombre pescaba y cazaba para alistar la carne” (Sosa, 2000 [1985], pág. 27).

La abuela Isabel, con ocasión de una conversación que sostuve en su cocina, me permitió grabar su relato sobre la labor de la mujer indígena, posterior al establecimiento del conuco por parte del hombre Sikuaní.

“Bajayata, pakueneta pataja matakabita paxanii, pataena petiriwa, bajayakunua tsina isotoyo itajuruta, katsejirayo tajuapa, perirayo meniaeteta (...) panabanijübaja. Katesjirayo pa matajua apajü, perira, pataja sobremesara baja; bajara xua kujina pataena kótayo pita (...) pabiabelia newajübüxi jaita. Pekowüya pa kaetuatena ponajü, ayijawa baja, pija koteyo baja jia, pa neto jía baja, panetsi ixono ruteta, pakanawiabeta ponajü baja, matoneje baja. Otjonejetojopa, perirayo baja ekatsia pane bara apa. Ekatsia baja bajaraxua kujinae, newajübüxi pane bara mata siba, matakata baja (...) pa iribena ponajü baja. Pakujiane baja pataena wereta, bajarajane pitaba baja perujuwa

baja, irabataba baja, weretaba baja (...) kaniwiyotsia baja ekatsia meniabelia baja (...) itakarejeta baja kaniwiyotsia baja. Arawerena baja panawiabena ponajü, menewerena, pe aitakiinayota pane barü ekojopa” (Isabel, 2018).

Anteriormente, en nuestro tiempo, nuestra madre madrugaba a prender el fuego, calentaba el yare y preparaba la yucuta (...) y eso comíamos. Tomábamos el yare y de sobremesa la yucuta; luego, nuestra madre cogía el catumare (...) nos íbamos al conuco por la yuca, solíamos ir detrás de ella recogiendo los tubérculos, llenábamos el katumare de ella y el de nosotros, entonces nuestra madre nos colocaba el catumare sobre el hombro y nos regresábamos ya a medio día. La yuca la descargamos en la cocina, nuevamente tomábamos la yucuta. Después nuestra madre raspaba la yuca y la iba lavando (...) y mientras tanto nosotras rayamos la yuca. Y si nuestra madre terminaba de lavar y raspar, procedía a ayudarnos con la rayada hasta dejar lista la masa de yuca (...) al atardecer nos íbamos con ella para el caño (...) mientras caía la noche. De regreso a la casa, nos sentábamos con ella en la sombrita (Traducción por parte del investigador).

Las ventajas del conuco, en términos de productividad y eficiencia, son enormes. Pues no solo ofrece diversidad de productos, sino que asegura la obtención del alimento de manera permanente durante todo el año. Y con la experiencia de milenios, las familias Sikuaní han podido constatar que su sistema de siembra y uso de los suelos, no resulta nocivo para el ecosistema. Y esos suelos pueden ser reutilizados para resiembras posteriores, luego de haberlos dejado en reposo por un periodo de cinco años o un poco más.

1.2.4 “Wakena” o *reciprocidad comunal* como forma de sociabilidad e intercambio de productos de origen vegetal o de casería.

La palabra WAKENA significa en lengua Maiben Masiware la celebración de compartir el alimento, la vida, la resistencia... (Sánchez & Fuentes, 2015)

Comparto esta definición que los Maiben le otorgan al término Wakena, pues compartir el alimento, la vida, y la resistencia, como elementos que mejor explican representan dicha práctica ancestral.

Entre los Sikuni existen formas de solidaridad que hacen posible la convivencia comunitaria. Es el caso de “wakena”, el cual consiste en compartir o repartir el alimento, la cacería primordialmente, entre las familias dentro de la comunidad.

El que lingüísticamente se utilice la misma palabra “Wakena” entre los Maiven y los Sikuni, es evidencia de los fuertes vínculos que desde tiempos ancestrales existían entre los pueblos.

Wakena, solía escuchar cuando estaba niño por parte de mis abuelos y mis padres, pero también de las otras personas de mi comunidad cuando llegaban a *mi* casa a *wakenear*. Pero también, se utilizaba como pretexto para interactuar, es decir para contar historias durante horas y horas, hasta tarde noche a veces. Lo cual fortalecía los lazos comunitarios.

2. DELIMITACIÓN TERRITORIAL Y PRESENCIA DE EMPRESAS NACIONALES Y TRANSNACIONALES COMO DESESTRUCTURANTES DE LAS FORMAS DE VIDA TRADICIONAL DEL PUEBLO SIKUANI:

Anteriormente, el guahibo tenía un territorio muy amplio. Desde Puerto López hasta Venezuela era territorio guahibo. Los ríos Meta, Manacacías, Planas, Vichada, Muco, Tomo y otros eran ocupados por esta comunidad (Sosa, 1987, pág. 5).

Marcelino Sosa, escritor Sikuani, nos habla de “*un territorio muy amplio*” en referencia a las tierras ancestrales que los grupos “semi-nómadas” de los llanos orientales recorrían libremente en el pasado, afirmación que he corroborado en las conversaciones y en los espacios de asamblea que las autoridades administrativas del resguardo convocan periódicamente. Leonel Estrada, conocedor de las danzas, cantos e historias ancestrales Sikuani, pone de manifiesto que la libre circulación por el territorio ancestral permitía a los grupos indígenas, por un lado, llevar a cabo sus actividades de intercambio de productos y, por el otro, establecer contactos por medio de los encuentros en torno a las prácticas ceremoniales que se desarrollaban en los asentamientos permanentes. (Registro de campo 2017).

Foto 5. *Cerro Autana Kuawai Wahari o “Árbol de la vida”.*



Fuente: estadoamazonassta.blogspot.com (2017).

El territorio Sikuni, como lo cuentan nuestros mayores, se proyecta desde donde tuvo lugar la historia del árbol “Kaliawirinae” o árbol de la vida. Es bien conocida esta historia, y transmitida por los abuelos y abuelas a las nuevas generaciones, como una alegoría de la abundancia. Hoy en día, la evidencia de esta historia está en una formación rocosa ubicada en el tepuy de Autana o cerro Autana en el estado venezolano de Amazonas. Para los Sikuni representa el tronco del árbol Kaliawirinae, actualmente custodiado por los Piaroas, otro de los habitantes milenarios de los llanos colombo venezolanos.

La historia del árbol de la vida tiene un significado profundo en la cosmogonía Sikuni. Pues aquella explica el modo en que los indígenas de los llanos le dotan de sentido a su entorno geográfico inmediato. Por lo que el relato ancestral sostiene que Kaliawirinae se originó para proveer de alimentos a la humanidad; y fue el niño Kaliawiri quien devino en árbol para cumplir la misión de alimentar, pues incluso así se refleja en el canto de la abundancia que la abuela Carmenza¹⁵ me lo compartió:

Maraje xanü, Kaliawirinüyonü, tawünü tsane...

Kopiata penamataxainae sitoyo, tane wünüxainae sitoyo kaliawiri sitoyo tsane...

Jee kaliawirinüyonü wini winikaisito, ipiawasitoyo, dalikaisitoyo tsane...

Eee puliasikai sitoyo tsane... (Bis)

Kajuyaliakai sitoyo tsane... (Bis)

Kasiamuku sito tsane... (Bis)

Iri iriwiwakai sitoyo tsane... (Bis)

Dalikai sito tsane... (Bis)

Kaliawiri ya kobe malia puta puta mali mali...

¹⁵ La abuela Carmenza es proveniente del departamento del Vichada, además es conocedora de las historias y cantos ancestrales sikuni. Según la conversación que sostuvimos el 29 de agosto de 2017 en la maloca de mi padre, donde tuve la oportunidad de escuchar la historia del árbol Kaliawirinae contada por ella, me comentaba en tono melancólico- que en algunos resguardos de donde ella venía era ya difícil encontrar abuelos y abuelas que conservaran las historias antiguas. Y fue en ese espacio de la casa de pensamiento donde no solo me permitió grabar la historia de Kaliawirinae sino también el canto de la abundancia. Debo advertir que no es posible traducir este canto, pues este alude a nombres de especies de plantas de yuca en lengua materna y es difícil establecer la correspondencia de estas especies vegetales en lengua castellana.

Traigo a colación este canto, porque me he dado cuenta que las historias- por lo menos como las entienden nuestros abuelos y abuelas- comprenden un conjunto de valores que orientan lo que podríamos denominar como cultura, si entendemos por esta al conjunto de prácticas, hábitos, formas de relacionamiento con el mundo y con las personas, lengua, etc., y que dotan de sentido a la vida. Así, los cantos que acompañan a las historias no son secundarios, sino que cumplen un papel pedagógico y central, quiero decir con esto que enseñan, captan la atención de los receptores para que la historia con mayor fuerza pueda ser aprehendida y así no se corre el riesgo de que caiga en el olvido.

El desenlace de la historia de Kaliawirinae, como lo relataba la abuela Carmenza, fue resultado de la decisión de las deidades en que el árbol fuera derribado para que los frutos que contuviera en sus ramas pudieran ser propagados por todo el extenso territorio que conforma la región que conocemos como Orinoquia. Según el relato, no era posible cortar el árbol debido a su tamaño que conectaba con los cielos, por lo que tuvieron que convocar a todos los animales de aquellos tiempos primigenios. Es acá donde tuvo origen el *únuma*, como práctica comunitaria ancestral.

Pero según esta historia, el árbol cayó en dirección suroriente, de ahí que para los Sikuani la zona selvática que conecta a tres países (Colombia en su región oriental, específicamente la franja que cubre el hoy parque Nacional el Tuparro en el departamento del Vichada; en Venezuela hacia el occidente y la parte norte de Brasil que se proyecta hacia el Amazonas) es rica y diversa en flora y fauna. Pero además, el suelo presenta las condiciones de fertilidad que hacen posible la vida de cualquier especie vegetal.

César Yepes¹⁶ con razón, en alusión a la disponibilidad de recursos que sustenta la historia de Kaliawirinae, no dudó en afirmar que [...] *El territorio Sikuani había sido muy*

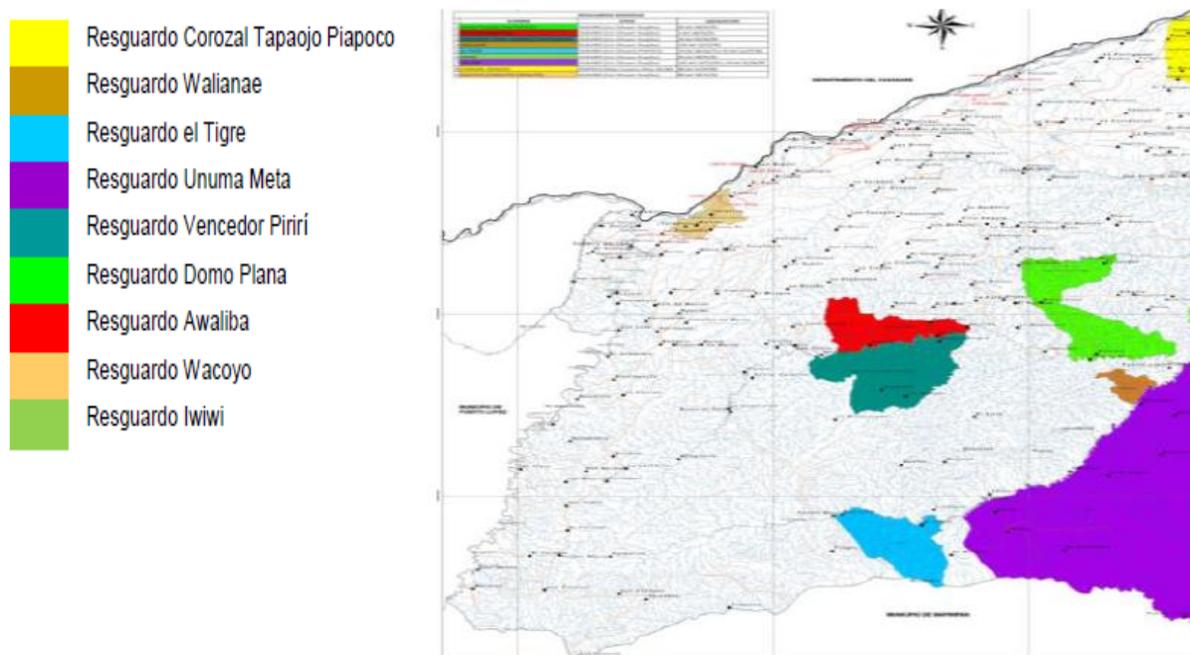
¹⁶ Líder juvenil del pueblo sikuani, coordinador de jóvenes de la Orinoquía ante la Mesa Nacional de Juventudes de la Organización Nacional Indígena de Colombia- ONIC; actualmente cursa el programa de Trabajo Social en la Universidad Externado de Colombia. Es hijo de uno de los líderes más reconocidos dentro y fuera del resguardo, por su papel de lucha en la “recuperación” de una parte del territorio. Me pareció trascendental tomar en consideración su punto de vista, acerca de cómo ve la situación actual de los sikuani en relación con su territorio. Pues según me dice que su abuelo Ángel Cortés le contaba desde pequeño las historias de las travesías de los sikuani por la llanura y cómo esta les brindaba los medios necesarios para su supervivencia. Y gracias a este referente de su pasado, le permite conocer los cambios que han dado lugar a que los indígenas se les impongan y adopten otras dinámicas de vida ajenas a las formas ancestrales.

rico en varios aspectos... como lo económico, lo cultural y también lo territorial. Pero si hablamos del tema territorial hay un factor muy grande, si ahorita lo vemos, el territorio ha sido afectado, si lo contrarrestamos con épocas anteriores obviamente hay una diferencia grandísima debido a las ideologías ajenas que se han implementado [...] (César, 2019).

Como resultado de la implementación de las *ideologías ajenas*, como las denomina César, la visión de mundo fue cambiando para los indígenas con el paso del tiempo. Acá podríamos entrar a considerar la demarcación y reducción de las tierras ancestrales como un hecho que ha desembocado en tales cambios. Supuso la sedentarización, no como condición de protección o salvaguarda de los indígenas- como suele argumentarse en los instrumentos jurídicos- sino como mecanismo de retención y eliminación de toda posibilidad de reclamo de sus tierras ancestrales.

2.1 De la lucha por el territorio ancestral a la titulación del resguardo Wacoyo, 1970-1990.

Mapa 4. Resguardos indígenas del departamento del Meta.



Fuente: Plan Prospectivo Agropecuario de Puerto Gaitán (2009).

Entre 1960 y 1970, tras el retorno de los indígenas a sus asentamientos ancestrales, que por la ola de la Violencia en décadas anteriores tuvieron que abandonar, se encontraron con que estaban siendo ocupados por colonos, tal fue el caso de Wacoyo. Esta situación dio paso para que los Sikuaní emprendieran la recuperación territorial; en algunos casos, apoyados por las congregaciones religiosas lograron que las instituciones del Estado intervinieran, cuyo resultado fue el reconocimiento de una parte de su antiguo territorio ahora bajo la figura de resguardo y que a su vez esta había sido presidida por la de reserva.

Habría que señalar que el proceso de usurpación de los territorios indígenas en la Orinoquia, se manifestó con algún grado de similitud con otros departamentos que conforman esta región de Colombia. Podríamos citar el caso del departamento del Vichada. Por ejemplo en su obra *“El guahibo y el blanco...”* Sosa (1987) lo ilustra así:

“Pero no había muchos colonos blancos en el Vichada hasta el año 1950, cuando llegó la violencia a los Llanos Orientales y la policía y el ejército perseguían a quienes encontraban por delante. Esta violencia duró hasta 1953 y fue la época en que mataron a muchos de los guahibos, y los que quedaban vivos tenían que dejar sus tierras (casas y conucos) y refugiarse en las partes más retiradas de las vías de comunicación. Después de 1953, los guahibos no podían regresar a las tierras que ocupaban antes de la violencia, porque ya estaban en manos de colonos venidos de diferentes departamentos del país. Este fue el motivo de ir trasladándose poco a poco más hacia el oriente. Desde 1953 hasta el presente, se ha acelerado más la colonización” (Sosa, 1987, pág. 7).

La lucha, recuerdan las autoridades de Wacoyo, se tradujo en una respuesta agresiva por parte de los colonos, quienes rápidamente emprendieron la persecución sistemática hacia los indígenas. Las sabanas estaban siendo custodiadas por los “campo volantes”¹⁷ para impedir cualquier intento de ocupación humana. En estas condiciones no era posible transitar en horas del día por la sabana, así que el imperativo era hacerlo de noche. Mientras esto sucedía, los indígenas se establecieron en los montes y algunos huyeron a la rivera del río Meta en busca de refugio.

¹⁷ Llaneros a caballo y con armas de fuego que custodiaban las sabanas de los hateros.

En este ambiente de amenazas permanentes, realmente de una historia de arrinconamiento, el líder espiritual José Antonio Casolua decidió enviar a Bogotá al señor Aladino Yepes, costeándole los gastos de transporte, hospedaje y comida, para que adelantara los trámites ante el INCORA (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) y que pudiera desarrollar los respectivos estudios socioeconómicos del territorio (Registro de campo, 2017).

Calle (2017) nos recuerda que:

“A partir de 1968, las comisiones del Incora hicieron estudios en la región de los Llanos para constituir reservas indígenas, especialmente en las entonces comisarías de Meta y Vichada. Los funcionarios señalaron que la mayor parte de las tierras altas (no inundables) estaba en manos de los colonos y no de los pueblos indígenas. Según la Resolución 205 del 16 de diciembre de 1968, en el año de 1967 la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno le solicitó al Incora la creación de varias zonas de reserva destinadas a las comunidades de indígenas guahibos que habitaban parte de las denominadas Llanuras Orientales. Entre 1968 y 1980 fueron adjudicadas 7 reservas indígenas en el actual municipio de Puerto Gaitán. En el caso particular del hoy resguardo Wacoyo, se asignaron 8.257 ha., mediante la resolución 100 de 1974. Para entonces, allí habitaban 239 personas agrupadas en 41 familias y asentadas en 3 comunidades: Walabó, Corocito y Yopalito. De ahí que a la reserva, y años más tarde al resguardo, se les llame Wacoyo” (Calle, 2017, pág. 110).

Fue así como, para el caso de Wacoyo, el INCORA por medio de la Resolución número 080 de 1992, con fecha 18 de diciembre, le confiere el “carácter legal de resguardo indígena” a la reserva constituida por las comunidades de Walabó, Corocito y Yopalito. Comunidades que figuraban en la resolución de la reserva con número 100 del 02 de octubre de 1974, a partir de este año existen testimonios donde recuerdan al Padre Ignacio Gonzáles como un sujeto activo de lucha por los derechos de los indígenas, quien instaba a los Sikuaní a solicitar el título de propiedad colectiva sobre el territorio ante instancias del gobierno.

Logrado el objetivo de la lucha, a los Sikuaní les depara nuevas formas de relacionamiento social interno y con su entorno inmediato, los mecanismos de subsistencia se fueron reemplazando progresivamente por otros debido a la escasez de recursos; en

últimas, la vida sedentaria a partir de entonces dio paso a la emergencia de otras nociones sobre el territorio y de uso sobre los recursos disponibles.

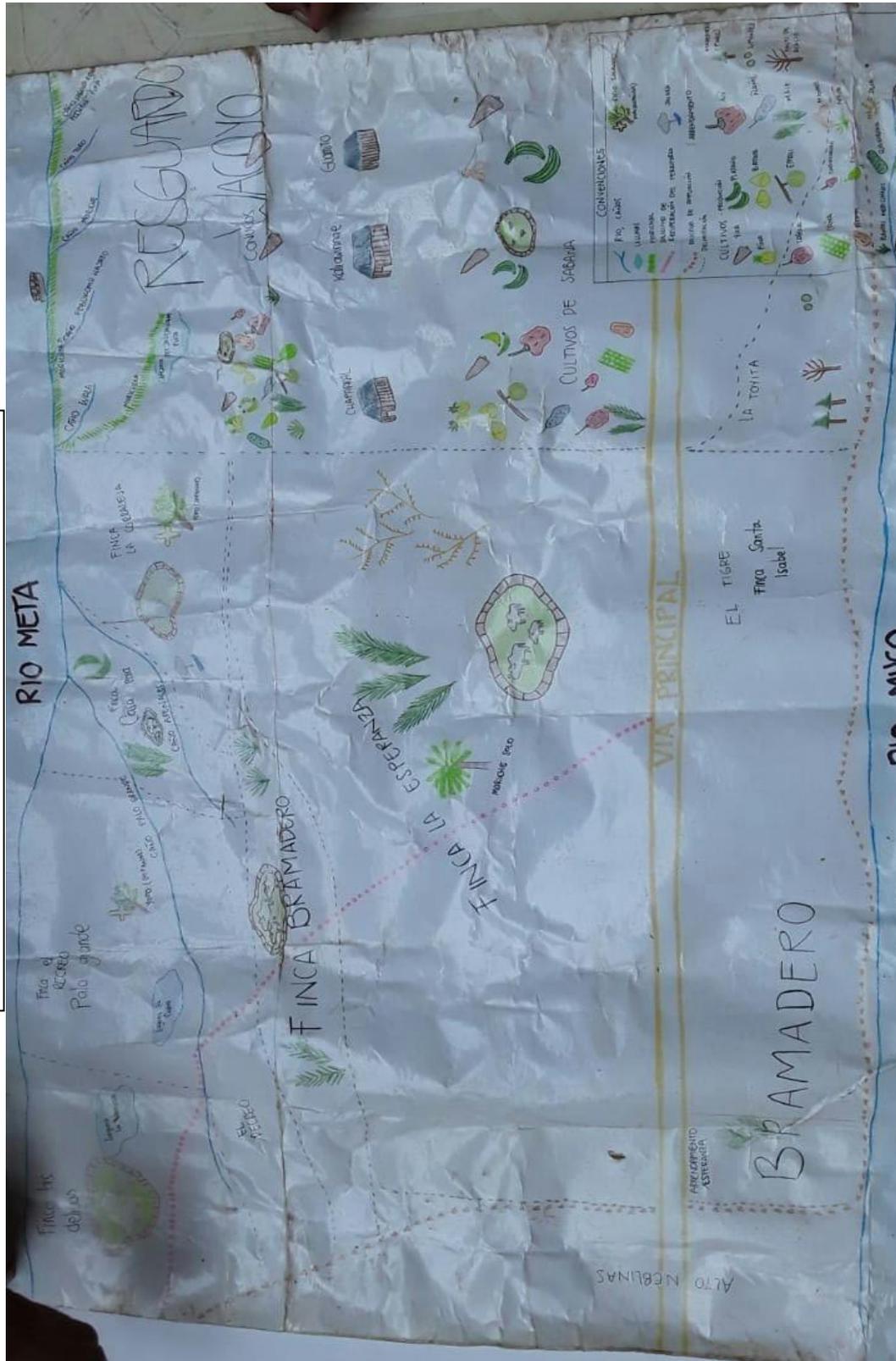
Con razón, Jiménez y Aguas (2008) sostienen que:

“A partir de entonces, una vez constituidos como resguardo, y debido al lugar en el que se establecieron, cerca de una cabecera municipal, Puerto Gaitán, las personas de la comunidad adquieren nuevas prácticas para suplir el desabastecimiento y la reducción en el uso de los recursos naturales, sustituyendo la recolección por la agricultura y por la compra de algunos elementos, en un mercado que utiliza el intercambio con dinero. Su sociedad entra entonces a ser parte del sistema capitalista, lo que quiere decir que debe adquirir el dinero, principalmente, a través del trabajo asalariado y, en segundo lugar, por la venta de su cultura material (artesanía)” (Jiménez & Aguas, 2008, pág. 21).

2.1.1 Ordenamiento territorial y organización política.

Tras la consecución del título de propiedad colectiva del territorio, bajo el rótulo de resguardo, fue necesario acomodarse un nuevo sistema de “gobierno” que pudiera responder a las exigencias de la “sedentarización”. Así que en respuesta a esta demanda administrativa emerge la figura de “Capitán”. En adelante, las comunidades- como unidades territoriales que conforman el resguardo, deberán regirse bajo esta autoridad política. Esto implicó una inversión de los roles frente a las formas ancestrales de “dirección”, donde la “autoridad espiritual” o chamán, que anteriormente cumplía un papel fundamental, vino a ocupar un segundo lugar.

Mapa 5. Cartografía social del resguardo Wacoyo.



Fuente: Elaborado el 26 de Marzo del 2019, por los Sikuani de Wacoyo, en el marco de la asamblea para ampliación del territorio.

Para el médico tradicional Clemente, el nuevo sistema de gobierno interno en el resguardo, no responde a las necesidades reales que demandan las familias Sikvani. Pues para él se trata de un modelo ajeno, que es propio del “wowainü” como suele denominar al colono o al “blanco” “...política nexata akonoxae najitaraka, anakonoxae Sikvani política kuene manejaba, manejaba wowai pe liwaisi, nexata peruju kuene, penayiyatae kuene ajibi bajarajota baja, saya baja política ü penakobe toxotsi kuene saya bajara xua nato najamatabü xaina baja” (Clemente, 2018).

Entonces hoy en día la cuestión política es manejada por los sikvani, están manejando bajo el pensamiento del blanco, entonces el pensamiento de los viejos se pierde. Pues la política se trata es de robar y solamente en eso se ocupan. (Traducción del sikvani al español hecha por el investigador).

Se trata de una nueva forma de gobierno o de administración del territorio que beneficia al líder, pues este logra apropiarse de los recursos, de los proyectos o de cualquier otro tipo de ayuda que el Estado o las ONGs ofrecen para la población indígena. Mejor podría decirse que se trata de la individualización en detrimento de la identidad colectiva. Así lo expresa Clemente:

“Pajiwiyoy manejaba política kuene, lidernü saya pijakuata nato najamatabüxaina, pena ajibi, paxa ajibi, paxuanü ajibi, pejuyapijinü ajibi, kaenü saya baja nato najamatabüxaina, pitsi kuene akonoxae” (Clemente, 2018).

Quien maneja la política, en el caso del líder lo hace para su propio beneficio, no es para la mamá, el papá, para el tío, ni para el hermano, solo pensando en él, eso es lo que pasa ahora. (Traducción por parte del investigador).

Estas mismas reflexiones coinciden con las del capitán de la comunidad Kaliawirinae, Elver, para quien, ante el nuevo sistema de gobierno dentro del resguardo, el indígena no está preparado para asumirlo:

“Ayapübeje, ta jumeta, wowai pe kuene. Bajara pamonaeta apo najume yapiüttae, nato rubi ata ley xanetonü bajarapamonae apo nato yayiyatae. Ajena pa matakabi pata waja iraberena itsajota nubenatsi naka ya irá ukubanuabaja, bajarapamonae pe jamatabü liwaisi kuenia, ley jai bajarapamonae, bajarajota saya kajena baja

bajarapamonae baja ü pa bitsaiito natsi tane, waxaitsi ata baja otopa najitarubenatsi. Bajarajota waja monae pijinenia na kujiru tane wowai, ah! Tsana saya kajena ba itsi. Jé waxaitsi baja jota itsajiwiyo ne baja apo mata kaponaponaeje, waxaitsi baja waja kuene xaiba wowai nexata baja waitabianatsi bajaraxua baja- jai tsanajitarubenaebaja” (Elver, 2018).

Es difícil, en mi lengua, la manera de ser de los blancos. Entre ellos no suelen entenderse, aun cuando en acuerdo mutuo se colocan leyes, no las cumplen ni las respetan. Hoy en día es una realidad acá donde estamos y hasta nos han parcelado nuestro territorio, bajo la forma de pensar de ellos (los blancos), en lo que han dado en llamar ley es donde entre ellos se disputan, pero es ahí donde nosotros también hemos venido cayendo. Y nuestros dirigentes imitan ese modelo del blanco tomando como excusa la ausencia de un ente que regule la administración. (Traducción por parte del investigador).

2.2 Modelos económicos que imperan en la región: monetización de las relaciones sociales entre los Sikuaní, 2000-2019:

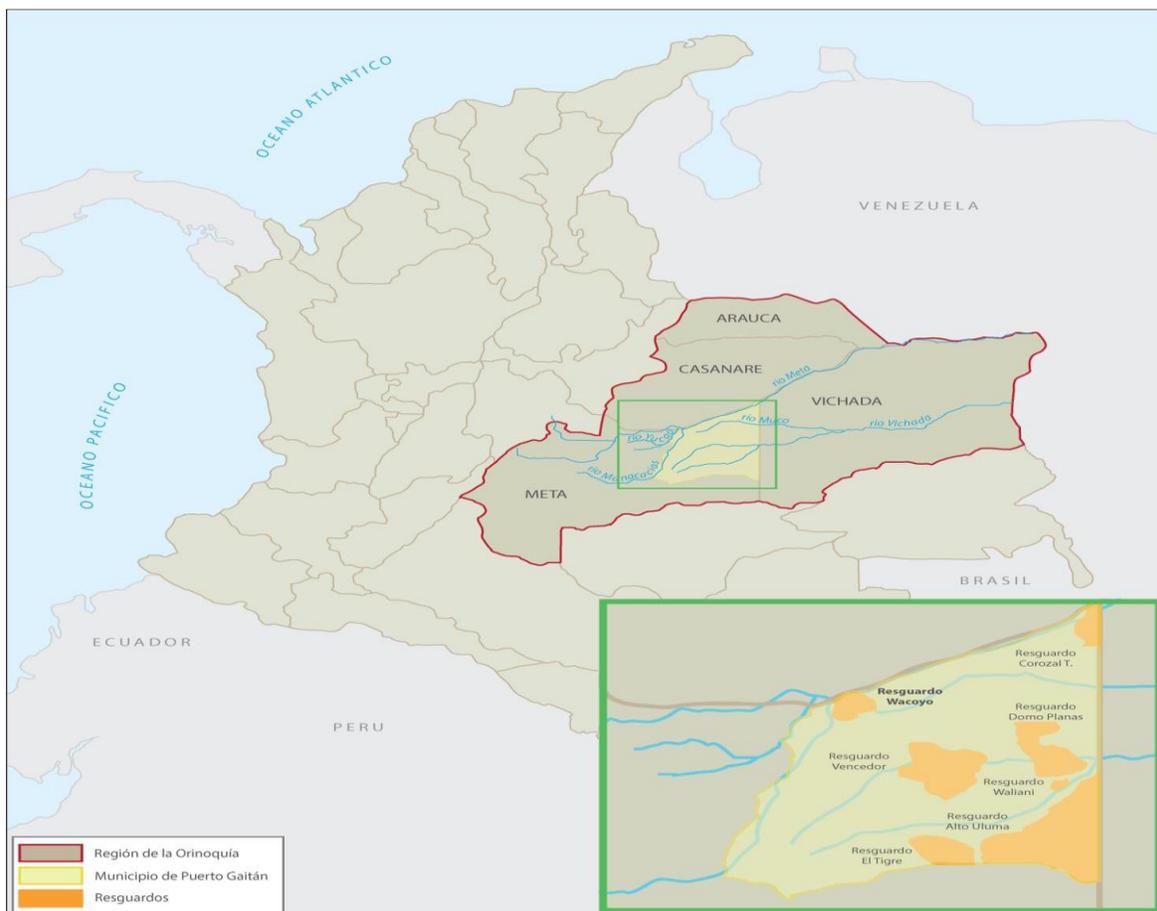
Foto 6. *Sabanas del Orinoco.*



“De las sabanas del Orinoco se creyó por mucho tiempo que no eran más que potreros sin mayor utilidad, a los que se debía llegar con ganadería y agricultura para impulsar el desarrollo del país, fuertemente estancado en progreso económico y social en esta zona oriental” (EL Tiempo, 2016).

Fuente: tomada de (EL Tiempo, 2016).

Mapa 6. Resguardos indígenas en el departamento del Meta. Wacoyo.



Fuente: Tomado de la tesis doctoral en antropología (Calle, 2015, pág. 2)

Paradójicamente, la Orinoquía colombiana ha sido imaginada- desde el siglo XVI- como la *ciudad legendaria de oro* fuertemente marcado en el imaginario de los conquistadores españoles, quienes impulsados por esta idea no cesaron de emprender su búsqueda.

En su tercer informe “*Violencia paramilitar en la altillanura...*” (2018), el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) ofrece un amplio panorama acerca de las situaciones de violencia y la incursión de diferentes actores relacionados con ella en la Orinoquía colombiana.

Así lo explica el informe:

“Desde el interior del país se ha entendido la región de la Altillanura, y en general la Orinoquia, como un ‘espacio vacío y salvaje’, presto a la llegada de supuestos ‘agentes civilizadores’ que le pueden dar sentido al territorio, desde la perspectiva de un proyecto nacional hegemónico. Tal empresa de ocupación y sometimiento del territorio ha tenido numerosas iniciativas, una de las de mayor impacto ha sido el impulso de la ampliación de la frontera agrícola para beneficio de campesinos desarraigados y luego de la concentración de la propiedad en manos de grandes hacendados, la promoción de la entrada de grandes empresas agroindustriales y de extracción minera, la consolidación de la ganadería extensiva como principal actividad económica y el apoyo o promoción a misiones evangelizadoras (católicas y de corrientes pentecostales). Las tres primeras basadas en la concepción de territorio vacío, y la cuarta en la necesidad de lograr la asimilación de la población nativa al proyecto nacional (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018, pág. 387).

Por su parte Calle (2015) nos recuerda que:

“Desde principios del siglo XX, las compañías petroleras extranjeras que operan en Colombia declararon los Llanos Orientales como “zona de reserva” a través de la obtención por medio de concesiones que el Estado les hizo (y lo sigue haciendo) de grandes extensiones de terreno. Desde 1976, empresas nacionales y extranjeras han extraído petróleo en el departamento del Meta, ubicándose en la actualidad, entre los tres mayores productores del país” (Calle, 2015, pág. 506).

Las consideraciones de Calle (2015), que ella toma de su Registro Diario de Campo realizado en 2013, develan un panorama complejo para las generaciones de jóvenes Sikuani del resguardo. Así lo expresa:

“Muchos de los jóvenes indígenas ven en las petroleras una oportunidad de ascender socialmente. Un joven Sikuani me explicó que su sueño era trabajar en la petrolera porque de esa forma iba a poder comprarse una moto, ponerle electricidad a la casa y comprar un televisor con televisión satelital para poder ver los partidos del Real

Madrid. Durante mi última visita al resguardo, observé como muchos de los jóvenes varones de la comunidad se encontraban desocupados. Algunos tenían expectativas de ingresar en la universidad para estudiar una carrera o en el SENA para hacer algún grado técnico. Otros como mencioné esperaban que les saliera un contrato en alguna de las empresas que hacen presencia en la región. Aunque la participación por parte de los jóvenes varones en las actividades comunitarias varía de acuerdo a cada comunidad, en varias de los caseríos del resguardo hay un desinterés generalizado de los jóvenes hacia estas. En el caso de las mujeres es diferente. Muchas de ellas han acabado su escolarización pero trabajan como cuidadoras en cada una de sus unidades familiares” (Calle, 2015, pág. 508).

Existe una amplia literatura que dan cuenta de manera profunda las tensiones económicas que suponen los agentes externos sobre las dinámicas propias de los Sikuani.

2.2.1 Impactos socio económicos y ambientales sobre los territorios indígenas a raíz de la explotación petrolera en campo Rubiales.

Foto 7. Campo Rubiales, ubicado en el departamento del Meta.



“En Colombia, Frontera Energy ha mantenido una producción estable alcanzando de más de 65.000 bpd antes de regalías y proyectándose para producir 85.000 bpd para el 2023” (cita que acompaña la imagen, tomada de la página de Facebook de Frontera Energy, publicado el 19 de febrero de 2019).

Foto 8. Pozos petrolíferos en Campo Rubiales.

“33 pozos de desarrollo y tres pozos exploratorios fueron completados en el primer trimestre de 2018. Durante el segundo trimestre se planea perforar 25 pozos de desarrollo y un pozo exploratorio” (cita que acompaña la imagen, tomada de la página de Facebook de Frontera Energy, publicado el 16 de mayo de 2018).



Actualmente denominada Frontera Energy, antes Pacific Rubiales, es una multinacional canadiense dedicada a la exploración, explotación y producción de gas natural y petróleo, cuya operación se concentra en Latinoamérica. Particularmente en puerto Gaitán, Meta, esta compañía adelanta su operación alrededor de tres bloques o campos petroleros, campo Rubiales a cargo de Ecopetrol, campo Quifa SO y campo Cajua a cargo de Frontera Energy. El primero de ellos, el más antiguo y el más grande en extensión, se encuentra dentro de una vereda de indígenas y mestizos denominada Rubiales.

En campo Cajua, cuya operadora es Frontera Energy, sí se encuentra dentro de un resguardo indígena sikuani, el resguardo Campanas, donde los impactos socioculturales y medio ambientales son mayores en comparación con otros resguardos y asentamientos en el departamento del Meta. Campo Rubiales, por su parte, está ubicado a 165 Km de puerto Gaitán, Meta.

Según Ramírez (2011):

“Rubiales produce 170 mil barriles diarios haciéndolo en el campo más importante del país. Fue descubierto por la Exxon en el año de 1982, pero su explotación nunca fue exitosa debido a los elevados costos que significaban la producción a partir de crudo pesado... En el 2002 el campo fue comprado por el grupo Elliot, socio estratégico de Sinergy, una multinacional que para aquel entonces era la dueña de

Meta Petroleum, empresa que entró a explotarlo en el 2003. El empresario Germán Efromovich (declarado por el expresidente Álvaro Uribe “Empresario del año” en 2010, por sus éxitos empresariales con Avianca) en ese entonces propietario de Metapetroleum, hizo que en dos años el campo pasara a producir 8500 barriles diarios; un rápido incremento en la producción teniendo en cuenta que durante casi dos décadas Rubiales sólo llegaba a los 700 barriles diarios. Esto generó de inmediato el interés de diferentes compañías petroleras, entre ellas Petro Rubiales Energy, una multinacional canadiense que llegó en 2007 al país para comprar a Meta Petroleum y adquirir el campo. Un año más tarde esta se fusionó con la también canadiense Pacific Stratus Energy y se creó Kappa Energy, comprada en 2009 por Pacific Rubiales Energy, la encargada actual de explotar el campo” (Ramírez, 2011, pág. 16).

En un estudio de caso en Puerto Gaitán, presentado por la Facultad de Finanzas Gobierno y Relaciones Internacionales de la Universidad Externado de Colombia- como requisito de una Maestría en Gerencia para el Desarrollo- sostiene que *“Con el petróleo dinamizando la economía local, hubo cambios en la cotidianidad y comportamiento de los Gaitanenses. El trabajador se acostumbró a percibir salarios altos y a exigir condiciones laborales preferenciales, prebendas que otras actividades como la agrícola, no pueden costear. Lo sucedido en el municipio fue atípico, pero inevitable por la misma dependencia del petróleo” (Caro & Gaviria, 2017, pág. 72).*

No solamente la población Gaitanense vivió esta realidad posterior a la bonanza petrolera, sino que la misma situación se manifestó de manera drástica en las comunidades indígenas ubicadas en las zonas de influencia de dicho campo petrolero. La cotidianidad de los Sikuani se vio fuertemente afectada.

Como nos lo recuerda Ramírez (2011):

“La explotación petrolera, agroindustrial y el turismo han generado la contaminación de los caños y ríos, la deforestación de los bosques- o nuevos bosques productivos de plantas exóticas (palma aceitera, caucho, etc.) que pueden generar consecuencias en los ecosistemas aún desconocidas-, y la desaparición de los animales que los habitan” (Ramírez, 2011, pág. 6).

“Pero en ningún lugar aparece algún indígena o criollo con el overol de la compañía, algún morichal sucio y contaminado, o algún texto que hable de los cambios en las poblaciones indígenas propiciados con las nuevas dinámicas económicas, como recién me han comentado” (Ramírez, 2011, pág. 20).

Foto 9. *Mujer indígena elaborando casabe, alimento fundamental de la cultura sikuani.*



“PROMOVEMOS LOS DERECHOS HUMANOS EN NUESTRAS OPERACIONES. Respetamos la integridad de todas las personas con quienes nos relacionamos, para construir relaciones basadas en la confianza y la legitimidad. Asimismo, respetamos los usos y costumbres de las comunidades étnicas con las que tenemos contacto” (página de Facebook de Frontera Energy, publicado el 25 de octubre de 2017).

¿Puede una “imagen” como esta, acompañada de una nota persuasiva a simple vista que muestra a una señora indígena aparentemente con una sonrisa preparando su casabe justificar lo que afirma frente a una publicación como esta del 13 de enero de 2019, donde Pedro Cortés¹⁸, describe una realidad distinta de lo que la compañía pretende mostrar?

Leamos un extracto de la publicación del comunero:

[...] Mas el entorno también ha cambiado mediante la evolución global en que vivimos. Entonces ya se escasea la caza, la pesca, la recolección de frutos. También por la dinámica en el territorio como es el tema de explotación de petróleo, el cambio

¹⁸ Pedro Cortés, es un líder juvenil sikuani del resguardo Wacoyo. Actualmente es presidente departamental del Movimiento Alternativo Indígena y Social- MAIS- en el Meta.

paisajístico en monocultivos en gran escala, con sus agroindustrias, esto hace que el medio o el entorno que vivimos se convierta o lleguen plagas o enfermedades no de lo común. Ejemplo en la explotación de crudo, el gas que se evapora y los AINAWI se convierten y atacan a los seres indígenas por que convivimos con la Naturaleza. Luego se convierte en enfermedades. Así también los químicos que se trabajan en tema agro todo eso se convierten en otras enfermedades [...] (Pedro Cortés, publicado en su cuenta de Facebook el 13 de enero de 2019).

Asimismo, Jesús Arquímedes - con base en la entrevista que me concedió el 16 de Marzo del año 2019 en la ciudad de Bogotá- nos ofrece una posición similar a la del comunero Pedro:

[...] Estas empresas multinacionales traen muchos impactos a las regiones, por ejemplo en el departamento del Vichada donde los indígenas somos mayoría y tenemos la mayor parte de tierras; somos treinta y cuatro resguardos con resolución, reconocidos desde la Agencia Nacional de Tierras. Pero desde los territorios podemos impedir los impactos que nos generan, desde la cosmovisión como pueblos indígenas, en primer lugar, desde que el niño nace debemos inculcarle, desde la familia, los padres no deben permitir que se pierda la costumbre. Aun hoy en día los Sikuani existimos, no hemos perdido la cultura, hablamos la lengua, pero más adelante nos pueden generar impactos sobre todo en los jóvenes, por eso debemos tener mucho cuidado con la empresas petroleras o proyectos como las Zidres que van a impactar mucho en los territorios indígenas, más que todo en la Orinoquía, porque allá es donde hay más tierras, esta Ley Zidres le tiene los ojos puestos es a los departamentos del Vichada y el Meta. A nosotros como nativos de eso territorios nos preocupa, como indígenas, porque eso trae un impacto [...] (Jesús, Entrevista. Empresas multinacionales, 2019).

Además, el comunero Jesús Arquímedes, sugiere que es posible contrarrestar- desde la cosmovisión propia- las amenazas y los impactos que las empresas multinacionales generan sobre la población Sikuani. De ahí que considera el papel fundamental de los padres hacia sus hijos en la transmisión de los valores culturales.

En el (PEC) se desarrollan una serie de ejes todos ellos relacionados con las nuevas dinámicas:

“La economía y las sostenibilidad de las comunidades provenía principalmente de la oferta del territorio, la que ha disminuido significativamente en los últimos 20 años. La mata de monte donde se hacían los conucos y la posibilidad de hacer rotación de cultivos, así como la oferta para proveerse de carne con la caza y la pesca, los ríos han disminuido caudales, viven de esto más grupos poblacionales, indígenas y no indígenas. Las dietas procedentes de las plantas naturales, sólo se cuenta con algunas palmas como el seje, la cual se ha reservado para actividades especiales” (PEC, 2013, págs. 20-21).

“Mujer indígena y condiciones de vida, los cambios que se han vivido en el territorio, también han afectado la vida de las mujeres en dos sentidos, bien porque se han quedado en el territorio cuidando los hijos y como responsables de la actividad productiva en el conuco, o bien porque también han estado en la búsqueda de otras alternativas, haciendo tejidos, artesanías y últimamente trabajando en las compañías petroleras” (PEC, 2013, pág. 21).

“Territorio y transferencias, este sistema ha generado nuevas expectativas en las comunidades indígenas y frente al liderazgo administrativo del territorio, de alguna manera la dependencia de estos recursos ha limitado el desarrollo de nuevas habilidades productivas y de gestión económica, limitando, de alguna manera, otras posibilidades de hacer más productivo el territorio” (PEC, 2013, pág. 21).

“Territorio y nuevos actores productivos (compañías petroleras y cultivos industriales de palma), en estos momentos la mayor afectación en la vida organizativa y productiva en el territorio, son las exploraciones y explotaciones petroleras en territorios indígenas y territorios aledaños a los resguardos. Esta situación ha generado conflictos internos, afectando la gobernabilidad del resguardo, las actividades productivas, puesto que quienes están en condiciones de trabajar se van como jornaleros de las compañías, incluso etnoeducadores, porque allí les pagan buen salario”

2.2.2 Desarticulación comunitaria de la sociedad Sikuni y amenaza ambiental tras el establecimiento de la agropecuaria Aliar S.A., “La Fazenda”.

Foto 10. Agropecuaria Aliar S.A. Galpones de cerdos.

“Los Llanos Orientales en el 2003, cuando los socios de La Fazenda llegaron buscando tierra, eran una tierra sin ley atrapada en la pugna entre aventureros, lavadores de dinero, paramilitares, narcotraficantes, y esmeralderos. Jaime Liévano, encabezando Agropecuaria Aliar S.A de Santander, tenía en mente montar la empresa porcícola más



grande del país. Se asociaron con Contegral de Medellín, de la familia Mesa, los que hacen Concentrados Finca” (Las2orillas, 2017).

El megacriadero de cerdos “Alianza Liévano y Ardila”¹⁹ (Aliar), es una empresa agropecuaria santandereana que se estableció en los Llanos Orientales a mediados de 2007, específicamente sobre los linderos del resguardo Wacoyo, a dos Km aproximadamente; según nota publicada en *Las2orillas* (2017) menciona que dicho megacriadero en los Llanos aporta uno de cada seis cerdos que se consumen en Colombia. La presencia de Aliar en territorio Sikuni, agudizó los problemas sociales y ambientales de manera exponencial. Como resultado de esta situación, líderes de tres comunidades y un abogado externo que no estaban de acuerdo en que la porqueriza siguiera afectando a la población Sikuni de Wacoyo presentaron una denuncia²⁰ el 01 de Octubre del año 2009.

¹⁹ Jaime Liévano Camargo y Juan Pablo Liévano Ardila, socios de la compañía porcícola de quienes deriva el nombre de Aliar S.A.

²⁰ Derecho de petición presentado por algunos líderes del resguardo Wacoyo asesorados por un abogado de la ciudad de Bogotá; tutela en la que se tuvo como argumento central la afectación ambiental por parte de la empresa Aliar S.A., o conocida también bajo la marca de carnes “La Fazenda”, a la población de Wacoyo. No obstante, la demanda fue anulada por líderes y capitanes- cooptados por dicha compañía- quienes consideraron

La demanda enfatiza en que la empresa estaba generando olores nauseabundos, debido a los desechos de los puercos que se vertían a las fuentes de agua o a la intemperie con la excusa de utilizarlos como abono para los cultivos, causando la proliferación de moscos que impedían consumir dignamente los alimentos. El argumento jurídico del derecho de petición apeló al Artículo 44 de la Constitución Política de Colombia²¹.

A raíz de la demanda, se generó un proceso acelerado de desarticulación comunitaria, es decir la separación social de la población Sikvani. Por un lado, estaban los que consideraban a la empresa como una amenaza permanente y, por el otro, los que la apoyaban. Esta situación se materializó en la utilización de cercados de alambre de púa como respuesta de “confrontación” no solo comunitaria- en su sentido social, cultural y geográfico- sino también familiar. Y además, se impulsó la sectorización de las comunidades, es decir la creación de pequeños núcleos- conformados generalmente por familiares más cercanos- dentro de una misma comunidad.

En estas condiciones era imposible llegar a consensos, pues así se manifestaba en las reuniones o asambleas. Se podía observar claramente los choques entre miembros del mismo reguardo. Como resultado de ello se fueron desarmonizando las relaciones socioculturales, aquellas como el únuma y wakena que abordé en el capítulo precedente. Pues no era de esperar la unidad o la reciprocidad comunitaria tras la rotura de los tejidos sociales. Fue un cambio progresivo y abrupto que, con la monetización de las relaciones sociales entre los Sikvani, terminó sepultando dichas prácticas ancestrales.

en su momento que la empresa no estaba generando ningún tipo de impacto y que por lo tanto la demanda presentada no tenía ningún tipo de validez jurídica.

²¹ “*Son derechos fundamentales de los niños: la vida, la integridad física, la salud y la seguridad social, la alimentación equilibrada, su nombre y nacionalidad, tener una familia y no ser separados de ella, el cuidado y amor, la educación y la cultura, la recreación y la libre expresión de su opinión. Serán protegidos contra toda forma de abandono, violencia física o moral, secuestro, venta, abuso sexual, explotación laboral o económica y trabajos riesgosos. Gozarán también de los demás derechos consagrados en la Constitución, en las leyes y en los tratados internacionales ratificados por Colombia. La familia, la sociedad y el Estado tienen la obligación de asistir y proteger al niño para garantizar su desarrollo armónico e integral y el ejercicio pleno de sus derechos. Cualquier persona puede exigir de la autoridad competente su cumplimiento y la sanción de los infractores. Los derechos de los niños prevalecen sobre los derechos de los demás*”.

3. PRODUCTIVIDAD LOCAL EN PROYECCIÓN, DESDE LA VENTA DE LA CULTURA MATERIAL HASTA LA PRODUCCIÓN Y COMERCIO DE PRODUCTOS AGRÍCOLAS Y PECUARIOS:

Foto 11. Cerámica. Elaboración de asadores de casabe “irabürüto”.



Fuente: Cortesía de Susana Guauque (2018).

En el resguardo Wacoyo, en la mayoría de las comunidades como Chaparral, Guamito, Waloabó 1, Corocito, Yuluwa, la Hermosa, Yopalito, etc., las mujeres indígenas, como forma de sustento para sus familias, han optado por ofrecer en el mercado local lo que comúnmente se conoce como “artesanías”²² o elementos de la cultura material que ellas mismas elaboran. Con el dinero que obtienen por la venta de mochilas, canastos, manillas y collares, suplen algunas necesidades que han sido contraídas a raíz del contacto con la cultura de los *wowaimonae* o los blancos.

El arroz, la panela, el café, el aceite, el cigarrillo, el jabón, el vestido, los medicamentos, etc., ya hacen parte de la demanda familiar de los Sikuni; no es una realidad exclusiva de este

²² Utilizo el término artesanía para referirme con él a los elementos de la cultura material sikuni que se han incorporado al mercado local, particularmente al del casco urbano de puerto Gaitán, Meta.

pueblo ni tampoco es un fenómeno reciente, si hacemos un rastreo, podríamos incluso sostener que hace parte de la historia de siglos además de ser un fenómeno universal.

Al igual que las mujeres, los hombres sikuani- adultos y jóvenes- trabajan con la madera; elaborando butacos o *tapi*, como son conocidos en lengua materna, a fin de vender bien sea por encargo de las empresas, con ocasión de algún festival en puerto Gaitán Meta o Villavicencio, por iniciativa propia o por alguna feria de talla nacional como “Expoartesanías” en Bogotá, específicamente en Corferias, donde se convoca anualmente a todos los artesanos del país para que expongan sus productos culturales.

Foto 12. Artesanías sikuani.



Fuente: Imagen de la parte superior derecha, tomada de la galería de la página oficial de Corferias (2018); las imágenes superior derecha e inferior, fueron tomadas de la cuenta de Facebook del

resguardo Wacoyo (2018). La imagen del señor, corresponde a la de Jairo Yepes, uno de los artesanos más veteranos del resguardo, con un armadillo de madera entre sus manos.

La adopción de este mecanismo de venta de la cultura material, aun cuando pudiera suscitar polémicas alrededor de si es bueno o malo o establecer algún juicio valorativo, es una realidad visible en el resguardo Wacoyo, como ya mencioné anteriormente. De hecho, esta modalidad se anexa dentro de lo que Sosa (2000 [1985]) denomina “*la economía guahiba*”, es decir- si bien no constituye una práctica ancestral- aquella que incorporada dentro de la estructura económica propia como medio de vida, asegura la subsistencia en el contexto actual.

3.1. Producción agropecuaria en el resguardo Wacoyo por zonas geográficas:

La rivera del río Meta fue un escenario propicio en los años 90 para el cultivo del arroz, el maíz, la yuca, el plátano, etc. Algunas familias, principalmente de las comunidades de Walabó 1, Corocito, Manguito y Yopalito, actualmente mantienen en menor proporción esta práctica económica. Aun que ya no son habituales estas actividades productivas debido a los cambios climáticos que azotan la región, la variabilidad en los precios del arroz, el costo de los insumos, entre otras razones.

La sabana, si bien no presenta óptimas condiciones edafológicas en términos de nutrientes necesarios y de fertilidad para establecer una unidad productiva, los wacoyences han optado por adecuarla por medio de proyectos productivos alternativos. En algunos casos, reciben capacitaciones para el manejo de abonos orgánicos que les permiten establecer unidades productivas familiares en los patios de las casas.

El monte, por su parte, desde tiempos ancestrales ha sido un lugar por excelencia para establecer conucos, sembrados de yuca amarga y yuca dulce. Aun en medio la escasez de monte se sigue practicando el sembradío en esas áreas.

3.2. Comercio deseable desde el punto de vista cultural:

Tal vez no se trata de crear un indígena empresario, como regularmente suele pensarse cuando se proponen ideas novedosas de producir la tierra, de empoderar la unidad productiva familiar y, por qué no, comunitaria; por lo que acá resulta indispensable poner en práctica todas aquellas modalidades de economía propia que están presentes dentro de las historias ancestrales, como suele proponer el médico tradicional Clemente a partir de sus reflexiones y tomando como ejemplo las historias de Kaliawirinae, la de Kulimá, Banakali Pabi, etc.

Tampoco quiero decir con esto que el indígena vuelva a ser como en los tiempos de antes, pues tal afirmación de entrada ya constituye una contradicción en los términos. No se puede “volver” en las circunstancias actuales, de hecho cabría preguntarse ¿cómo hacerlo? Y además es complejo dar respuesta a esta pregunta. Pero quizás sí es posible pensarnos como cultura, acudiendo a nuestros mayores, en aquello que menos atente contra nuestra misma existencia.

Así las cosas, es un reto para nosotros los Sikuani pensarnos nuestra situación desde la colectividad o únuma, pues nada está dado por hecho, ni existe una panacea o fórmula mágica que puedan dar respuestas concretas a las problemáticas que afrontamos en nuestro diario vivir; pero en términos prospectivos, es posible acudir a nuestras historias ancestrales para lograr, por medio de ellas, generar propuestas de base material para la supervivencia en el tiempo.

Razón por la cual, ya en el Proyecto Educativo Comunitario, entre otros documentos como el Plan de Vida, los sikuani han plasmado aquello que en términos culturales, económicos y sociales consideran deberían adoptar, teniendo en cuenta las circunstancias por las que han tenido que atravesar.

“En síntesis, se podría decir de la subsistencia, que los sikuani por fuerza de las circunstancias, sedentarización forzada, agotamiento de los recursos naturales en el resguardo y contactos con los colonos se han visto en la necesidad de adoptar nuevas

costumbres como la de criar animales domésticos o la comercialización de sus escasos excedentes de producción agrícola, casabe, mañoco, para obtener otros artículos que comienzan a requerir como vestido, motos para el transporte, bicicletas y útiles escolares, etc.” (PEC, 2013, pág. 26).

4. PROPUESTA HISTORIOGRÁFICA, A PARTIR DE ALGUNAS VOCES, PARA LA REPARACIÓN DE LAS DINÁMICAS CULTURAES:

Considero, después de una experiencia larga de investigación, que dio como resultado esta obra de conocimiento, que la historia de mi pueblo, en su complejidad, puede ser construida de diferentes maneras. Reconozco el valor que representa la oralidad para los comuneros, de la historia transmitida por generaciones; así mismo, la historia escrita por académicos de diversas disciplinas que han abordado utilizando diferentes metodologías y perspectivas teóricas.

Con mi padre, a veces en la maloca, a veces caminando buscando leña, me permitía grabar en algunas ocasiones, en otras no, por lo que me valí de mi cuaderno de apuntes. Otras veces únicamente la memoria, porque solíamos estar con el yopo conectados, pensando y reflexionando sobre la situación del resguardo.

Con mi madre, en la cocina, mientras rayaba la yuca o estaba de reposo con su cigarro, conversaba sobre los temas más inquietantes de mi pueblo.

Quiero colocar extensamente las siguientes palabras mayores del abuelo Clemente, transcritas casi en su totalidad de la grabación original que me concedió en su maloca, porque considero de una importancia fundamental, no solo porque sean de él como médico tradicional o autoridad espiritual, sino por el hecho de haber puesto de una manera clara y concreta lo que tantas veces me recordaba mi abuelo José Antonio, frente a la preocupación que sentía por los jóvenes como garantes de la cultura.

Además, con dicha cita, pretendo no fragmentar sus palabras, más bien busco conservar el sentido de las reflexiones que allí expone ampliamente. Y con el ánimo de aproximar al lector no indígena (sikuani) sobre aquello que dice Clemente, antes que una traducción, haré un intento por desarrollar principalmente las ideas y los sentidos de su

reflexión. Y en los casos donde su intervención sea en español, conservaré su transcripción literal.

Bajayata taja tiempota ajibi escuela, nexata xanü taxa pe püta jinajü, taja nayo xainajü, taxa tsipaji apo xainae un sueldo, nexata daxita matakabi pata nabani nexa püpürayo, bitsabiyo bajayakunua pa pitajübeje, dujainüyo pana mitsa upaxuabanübeje, ajena pekunua jawiyo pa kapajopanübeje, merawia ikatsia apo pa jinaenübeje, pana kuene bajü beje, pexaejawaxi pa ubaponaponajübeje. Bajarapa kueneta saya baja paxanü payapütanijü pijinenia baja tsanajitarukae.

Pekuenü baja pekue jawaxi panekujaruba baja, itsa baja pematawajibinü wajixi baja pane kujaruba baja. Taxa bajarapa kueneta pane baru najitaruka baja. Perujunixi jawabelia pijinenia baja pana kujarubajü wajixi baja, domae kuene wajixi, arabepitsikuene baja pijinenia panakujarubanü baja. Ajenakonoxae jume, escuela jawerena pata baja o colegio jawerena, tiempo a poxainae, tarea xaina, tiempo pijinenia apo xainae, pena ata pe baru kukuijai nexa, paxa ata apo xainae pe baru kuikuijainexa, ajibi... paxa saya baja pijaepato eeka, dopa tuba eeka, pija mama wayo pijinenia pija cosinayota bisiaukuene jawaxi namitsa seteka pona pona baja, pija caferayo namitsa seta...merawitsia baja abaxü tarea nakueneba, tarea pa horata wereta, televisión baja tane, itakarejeta ayi merawi baja, majita baja. Bajayakunua ekatsia naikota, pona baja. Nexata wowai jumeta sicológicamente nos va cambiando el pensar y el entender y el respeto hacia la familia. Y eso creo que podemos recuperar, siempre y cuando hay un abuelo. Tiene que haber un proyecto, al menos ofrecer algo para que los niños arrime y luego escuche al abuelo y enseñar la lengua contar las historias, be pitsi

kuene baitsi nakato saika pikani akonoxae. Xanü araxua pikani taja proyecto kanakueneba pona ponajü maje, abaxü baitsi jane palata baxutoyo ajibi, nexata saya taja trabajoyota xuayooo... invertiba najitarukajü. Ajibi xanü nunca apo najamatabü xainaenü proyecto gobernación jawabelia, municipio jawabelia, ajibi saya baja, porque a veces le ofrecen pero nunca se ve. Pero si queremos recuperar eso, creo que podemos hacer un buen proyecto, no con los gobiernos del reguardo, sino directamente conmigo y verá que yo sí puedo mostrar lo que de verdad estamos pensando, baja jota baja maje, xua najamatabü xainajü xanü maje. Arapa liwaisi ramaje bebeliyo meta tsanajitarukae, bitsoyo biji tsane. Pijinenia celular pitsapa najitaruka, de mucho tecnología itsa jota saya baja sin conocerse pijajaranü conseguiba. Son cosas que cambia totalmente.

Nexata pijinenia arajota, waxaitsi meta perujiwitsi, nato najamatabü xainaenatsi, waja xi, tamomoxi baja, arujubia tamomoxi tsaponae baja, pena liwaisi cambiabi nexa, pe liwaisi itaranae nexa, pe bartiyya liwaisi, pe xanijai liwaisi apo penajumetsünütsi liwaisi. Be pitsi kuene nakato saika makajenaje akonoxaeje. Baja tsipaji, bajayatami petiriwayo penata, petiriwayo baitsi bajayatami colegio jawabelia pijajaranü apo conseguibi. Bajayatami ponü jitsipa petiriwa, patajopa paxa jota petiriwa, pena jota petiriwa, bara kuikuijai kopiata perujujiwibeje, bajaraxua kujinae baja pijawa nexa baja junata baja. Ajena konoxae jume, fiesta piyikuene, cerveza piyikuene, aguardiente piyikuene, música piyikuene,

bajarapa tuju tujuta saya baja pejanawa nawailaba baja, arajota pija jarawa conseguiba, itsa jamatabü koxitaxuabatsi koxitaxuabatsi, pamono nejewa baja. Bajarajota saya baja pematasipa naxuabi kuene saya baja pata ajenakonoxae baja.

Nexata meta baja bajaraxuanü be nato najamatabüxainatsi bajayatami pakueneta yaiya tane, yaiya tane raja pewünü, liwaisi namuxuna eweta, nakujaruba newajü pejaitsi jawa, pe perebi jawa, pe iribi jawa, katsejira pe setsi jawa, pakujinae pexi xaina, xanewaitsia ewetijitsia, bajayatami pa liwaisi xaina, ajenakonoxae ajibi kajenabaja bajarapa liwaisi baja. Wowai baitsi pija kuene kapunatsi sikuini, baitsi jane itsiata wowai pija kuene xanewaitsia ekatsia apoyapütae, sikuini pija kuene pijinienia xanewaitsia apoyapütae. Saya nexata pakuenia meta atjübüyo rukatsi jowibota, xanewaistia apo najumali pitsitsi, bepe itsi nexata saya sikuini ata baja.

Xua bamakajenaje saika baja, perujunü bara kuikuijai o perujuwa ata baja, muxujioba pe muxujiobi liwaisi. Jamatejema bajayatami pakueneta kae bota najua nabane, kae bota kuikuijai:

Tamojo... jinaenatsi raja, bajara pamatakabi. Tamojo, bajarapa matakabi xanü taja únuma tsane, taja pabiyo na ubijitsianü.

Jé!

Nakaetuata, be pitsi kuene, únuma kuene ranebaja. Baitsi barajota política ajibi, saya baja penayaiyatae kuene baja bajara jota ruka baja. Be pitsi kuene ikatsia meta be nato jaitatsi, baitsi jane meta gobierno pijinienia apo rajutsi tsane baja proyecto, proyecto kajena cambiaba najitaruka daxia plata pewünüta, sikuini ata baja na contaminaba, bijiana saya baja kajena pija liwaisi bajarapamonae baja. Itsa saya baja gobierno jamatabü rajuta baja, saya baja pe ubijawa baja, sikuani pe nakuenebi jawa pijakuata baja to entregaba, plata baitsi jane itsiata ajibi tsane meta kajena baja. Be pitsi kuene be nato jaitatsi kajena baja akonoxae baja.

Pijinienia waxaitsi namatawenonatsi arujubia ira waxaitsi sikunitsi, jamatejema wajaxi, waja momoxi waja kujarubi nexa, pakueneta nebaja ba naxüana nebaja, pena putsi nexa baja daxita kuene baja, xuana pijinienia nakato saika baja. Bajaraxuanü nakatocaba waja recuperabi jawa daxita, domae waji baja, pejorobi kuene baja, pematawajibi kuene baja, pejukae kuene baja, jemetejema jawa nato najamatabüxainae nexa baja waja wajünae yabelia. Wawai baja pijinienia waja nayawi torotsi nexa kajena baja, be pitsi kuene ramaje akonoxae najitarukaje (Clemente, 2018).

Hace mucho tiempo, en mi época no había escuela, entonces yo iba de cacería con mi papá, tenía mis flechas, ya que mi papá no contaba con un sueldo, para poder entonces tomar un caldito, teníamos que coger el arco y así podíamos flechar un pescadito, un día cazábamos arto pescado para no estar de cacería todo el tiempo, ya que al otro día teníamos que trabajar, sembrando comida. Es así como nosotros íbamos aprendiendo.

El que sabía de tejidos, nos enseñaba a tejer, y si era un rezandero, nos enseñaba a rezar. Así nos fue criando nuestro padre. Con los ancianos aprendíamos rezos, para curar

enfermedades, todo eso lo íbamos aprendiendo. Ahorita no, los jóvenes llegan de la escuela o del colegio y no tienen tiempo, porque les asignan unas tareas, pero ni siquiera tienen tiempo para hablar con la mamá, ni mucho menos para hablar con el papá, nada...el papá está allá solito sentado sorbiendo su yopo y la mamá lo mismo, solita en su cocina preparando algo de comer o cocinando su tintico... llega la noche y aún siguen haciendo las tareas, a la hora que termina la tarea, se dedica a ver televisión y así hasta que llega la hora de ir a dormir. Por la mañana nuevamente se levanta y se va nuevamente.

Entonces como dicen los blancos psicológicamente nos va cambiando el pensar y el entender y el respeto hacia la familia. Y eso creo que podemos recuperar, siempre y cuando hay un abuelo. Tiene que haber un proyecto, al menos ofrecer algo para que los niños arrime y luego escuche al abuelo y enseñar la lengua contar las historias, es algo así lo que ahora nos hace falta. Eso es parte del proyecto que ahora cargo, aunque no haya suficiente recurso, por eso lo que consigo de mi trabajo de curar, invierto en esto o en aquello mínimamente... siendo así, no estoy pensando en hacer un proyecto con la gobernación o con el municipio, nada, porque a veces le ofrecen pero nunca se ve. Pero si queremos recuperar eso, creo que podemos hacer un buen proyecto, no con los gobiernos del reguado, sino directamente conmigo y verá que yo sí puedo mostrar lo que de verdad estamos pensando.

El médico tradicional “penajorobinü”, Clemente Gaitán, como portador de la tradición chamánica del pueblo Sikuani. Hoy, a sus cincuenta y seis (56) años de edad, es reconocido en la comunidad por su labor de recuperación, fortalecimiento y difusión- entre otros- de los rituales ancestrales (danzas) que él mismo los asume como un encargo por parte de los abuelos que le precedieron y además como un compromiso personal para la pervivencia cultural en el tiempo del legado ancestral de los Sikuani.

Desde el año 2012, el abuelo Clemente inició un proceso de recuperación y fortalecimiento de las danzas rituales conocidas bajo el nombre de “Tsamananimonae petaxunamuto”²³, cuyos integrantes la constituyen niños, niñas y jóvenes de la comunidad Kaliawirinae en el municipio de Puerto Gaitán, Meta. La danza es un llamado al mundo para

²³ Literalmente al sikuani traduce “Camino de las deidades ancestrales”, es la historia de cómo los dioses lograron subir a los cielos por medio de las danzas, cuyo legado ha llegado hasta nuestros tiempos por medio de los abuelos y médicos tradicionales como herederos y guardianes de tales tradiciones.

endulzar la palabra de consejo, desde la ancestralidad del pueblo Sikuani, para que todos y todas hermanados en un solo pensamiento y guiados por el corazón del mundo, puedan contribuir a la sanación del cuerpo, del alma, de la naturaleza, de la madre tierra, de las fuentes de agua, de los bosques y todos los seres que lo habitan.

Tsamanimonae petaxunamuto es el camino en espiral que las deidades ancestrales trazaron para curar la enfermedad y sanar la existencia de la humanidad y la naturaleza (que incluye el mundo de los animales y de las plantas). En este sentido, para el pueblo Sikuani el acto de sanar es un proceso colectivo, creativo y transformador, fundamentado sobre una visión holística del cuerpo donde intervienen todos los elementales y fuerzas del universo. Así, por medio de las danzas rituales, se busca que los puntos energéticos en el universo se activen, vibren y fecunden la tierra para que haya abundancia. Así mismo, con las danzas rituales se busca evitar todo acto de violencia entre los pueblos.

Cuenta el abuelo Clemente la historia, que en el principio de los tiempos, habiendo los dioses poblado el mundo de personas y animales, decidieron ascender a los cielos. No había otra forma de hacerlo que por medio de las danzas; lo hicieron por muchas lunas, danzaron durante muchos días y noches hasta que alivianaron sus cuerpos, lo cual les permitió devenir en hormigas termitas que subieron gracias a unas flechas que se encontraban insertadas a los cielos. Aquellas flechas habían sido insertadas una tras otras a los cielos por una de las hermanas de los dioses.

La danza Tsamaniminae petaxunamuto la practica el abuelo Clemente juntos con sus hijos, nietos y personas de otras comunidades del resguardo con una intensidad de dos (2) a tres (3) veces a la semana en la Casa de Pensamiento o “Liweisi bó”. Sin embargo, esta danza se ha ido nacionalizando, razón por la cual personas provenientes de diversas regiones del país y otras del extranjero llegan a la comunidad Kaliawirinae con el fin de realizar la danza. Este encuentro macro de la danza se realiza tres (3) veces al año. Iniciando (en el mes de Enero); a mitad de año (en el mes de Abril) y, finalmente, se cierra la danza en el mes de diciembre. En cada encuentro, la danza se realiza durante una semana.

Foto 13. *Reunidos en la Casa de Pensamiento con personas provenientes de diversas partes del mundo.*



Fuente: Cortesía de Carolina.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES:

La historia hasta aquí plasmada, se concibió como un proceso dinámico, complejo y polémico, cuyo principal protagonista es el pueblo Sikuni de Wacoyo, que se encuentra inmerso en un contexto caracterizado por cambios acelerados y abruptos. Donde, entre otros acontecimientos, la reducción del territorio ancestral y la inserción a los modelos de desarrollo económico implementados por empresas privadas y de corte estatal, han trastocado sus estructuras económicas, sociales y culturales. Situación constatada tanto en la literatura académica existente como desde la tradición oral.

El diálogo directo con las autoridades (espirituales y políticas) del resguardo, me permitió dimensionar la complejidad de la historia de mi pueblo. Desde la ancestralidad se evidencia que los sikuni siempre han tenido experiencias de encuentro con pueblos de lenguas y culturas diferentes; razón por la cual no es gratuito encontrar substratos lingüísticos compartidos de una etnia a otra, la similitud en las técnicas de elaboración de las viviendas tradicionales (choruato), la preparación del casabe y el mañoco a base de yuca, una historia común compartida (el árbol *Kaliawirinae*), las nociones de tiempo cíclico y de espacio amplio, son apenas unos pocos ejemplos de la enorme, si se quiere, riqueza intercultural tejida en el tiempo.

Lo anterior me permitió aducir que entonces no solo con la experiencia de encuentro con el blanco, la historia del indígena tuvo que haberse reconfigurado, sino también con los contactos previos entre los pueblos milenarios de la Orinoquía, como ya lo mencioné. Lo cual me motivó emprender un ejercicio analítico desde dos lugares de construcción del saber. Uno académico, que me permitió establecer un balance de la situación de los Sikuni a partir del examen de trabajos realizados previamente; y el otro desde la perspectiva de los sikuni, sustentado en el conocimiento y sabiduría de los *penajorobi monae* o médicos tradicionales, desde donde fue posible la construcción de una propuesta de reparación.

Se logró reconocer que existen los *salinai liwaisi*²⁴ o historias antiguas, que dan cuenta del origen de las deidades, del mundo y de la gente, es decir, la historia de los jiwí.

²⁴ El médico tradicional Clemente, prefiere llamar *palabra mayor* o *palabra de consejo*, ya que es el mayor o el más viejo de la comunidad quien transmite este tipo de historias cargadas de sentidos para la vida.

Estas historias son las que se han ido perpetuando intergeneracionalmente por medio de la tradición oral. No obstante, se reconoce la existencia de un ocultamiento de la otra historia, aquella que corresponde a la experiencia de encuentro con el wowainü o blanco.

Habiendo reflexionado en la maloca, se constató que tanto la titulación del territorio como la implementación de megaproyectos en la región de la Orinoquia, fueron factores que terminaron cambiando las dinámicas económicas de los Sikuani y sus formas de concebir el mundo y de habitarlo. Esta situación no solamente aplica para el caso sikuani, sino para otros pueblos que hacen presencia en dicha región. Ya que las relaciones sociales que se tejen entre ellos no se limitan a un espacio geográfico determinado. Más bien tiene que ver con la concepción del territorio como un todo y la consideración de otros grupos étnicos como parte de la gran familia sikuani.

Por otro lado, el haber interpretado la historia desde un lugar específico de enunciación y como un ejercicio de introspección en la interacción con mis mayores, me permitió ampliar el margen de análisis; pero, el haber puesto en diálogo las voces de la comunidad con las observaciones hechas desde afuera, me dio la posibilidad de enriquecer y dar mayor sustento a mis argumentos.

La puesta en marcha de modelos económicos ajenos a la cultura en diferentes momentos históricos, constituye un claro ejemplo de proyectos de carácter civilizatorios, que amenazan con suprimir los modelos alternativos que por milenios los pueblos han practicado. Pero además, como resultado del impacto frente a factores exógenos, las nociones de tiempo y espacio sustentados en el calendario ecológico se vieron fuertemente alteradas. De ahí que una de las premisas fue volver a sentarnos con el abuelo y la abuela en la maloca, no para volver a la selva o para “ser como antes”, sino para repensar la cultura ante las circunstancias actuales, cambiantes y complejas.

La inserción de la mano de obra indígena a los puestos de trabajos remunerados que ofrecen las empresas como Aliar o Pacific Rubiales, en el caso de los jóvenes de Wacoyo que terminan su bachillerato, se concibió como una situación que atenta contra la cultura, en general, y de las dinámicas económicas y socioculturales, en particular.

En esa línea, la abuela María Isabel y el médico tradicional Clemente, reconocen que por diversas circunstancias, se han dejado en el olvido algunas prácticas milenarias y en su lugar se han adoptado hábitos de la cultura del blanco; no obstante, proponen en prospectiva que la “reparación” de las dinámicas culturales se debe dar desde adentro del pueblo mismo, es decir, por los mismos indígenas, tomando como punto de referencia la orientación mediante la palabra de consejo que dan los abuelos y las abuelas, para poder “revivir” aquellas prácticas que se han dejado en el olvido.

Para ello, enfatizan en que hay que volver a escuchar a los verdaderos portadores del saber, volver la atención a las historias ancestrales, a las danzas y a la medicina como a la lengua materna, desde los niños y los jóvenes.

“...Bajayatami taja tiempota xaniü, perujuniyo liwaisi tsipaeba pemomoxi, perujuwayo, akuewayo, pijinenia liwaisi tsipaeba, baitsi jane pebisia liwaisi apo rajutsi, saya baja una orientación, un anticipo, como pa no caer en mal camino. Bepitsi kuene bajayata, ajenakonoxae ajibi, baisti televisor barajota nuka baja, daxita kuene bajarajota tayena, novela baja, película, chiste baja, daxita kuene saya baja jukabaja, ü xua pejewaxi ajenakonoxae tsi matasipa rubenatsi” (Clemente, 2018).

Hace muchísimo, en mi tiempo, el anciano contaba las historias a sus nietos, la anciana, la abuela también contaba historias, pero nunca transmitían historias y consejos malos, solamente una orientación, un anticipo, como para no caer en mal camino. Eso se hacía antes, hoy en día no, porque el televisor vino a ocupar el lugar de atención, hay miran de todo, como novelas, películas, chistes, de todo lo que allí sale, eso es lo que hoy en día ronda en las cabezas de los niños (Traducción por parte del investigador).

También se reflexionó con ellos (mi padre, mi madre y Leonel) en la maloca, que las historias se han ido distorsionando con el trascurso del tiempo; muchas de ellas han quedado en la penumbra como consecuencia del choque cultural con el blanco. Y acordamos, como mecanismo necesario de comprensión de nuestra historia reciente, realizar una revisión de las distintas narraciones orales a fin de encontrar elementos que nos permita hacer una posible

reconstrucción, ya que todas las historias que el pueblo sikuani aún conserva guardan una estrecha relación entre ellas.

Un acercamiento al pueblo sikuani, que tenga como finalidad conocer su cultura, sus formas de concebir el mundo, su economía, su medicina, su lengua, sus historias, etc., implicaría despojarse de los juicios esencialistas que se han construido alrededor de los indígenas en general, como posibilidad para entrar a explorar su mundo y pensar con ellos sobre su futuro.

Finalmente, reconozco la existencia de ideas y conceptos que se han ido naturalizando con el paso del tiempo, investidos bajo la forma de discursos políticos y meramente descriptivos, preconcebidos y a veces incluso apropiados y defendidos por los mismos indígenas. En tal sentido, ni nómada ni sedentario, ni cazador ni recolector, o por lo menos no tomarlos a la ligera. Pues a mi juicio, estas categorías simplifican no solo la historia de mi pueblo y tal vez la de muchos otros, sino que además no permiten la comprensión de la multiplicidad de riquezas y de nociones que como pueblo sikuani tenemos por contar.

BIBLIOGRAFÍA:

- Agudelo, E. N., & Sanabria, M. (2015). *Mántica de la palabra: sistema de inscripción otros, un proceso de visibilización*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Arias, P. (2006). Luis González. Microhistoria e historia regional. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*(21), 177-186. Obtenido de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13902112>
- Barbosa, R. (1992). *Guadalupe y sus centauros. Memorias de la insurrección llanera*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bautista, J., Jiménez, R., & Roelens, T. (1994). *El canto de los peces*. (Colciencias, Ed.) Colombia.
- Calle, L. (2015). *La Insaciable Búsqueda de El Dorado: Procesos Hegemónicos y Dispositivos de Dominación en un Pueblo Sikuaní en la Orinoquía Colombiana*. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.
- Calle, L. (2017). Entre la Violencia, la colonización y la adjudicación de reservas. Relatos sikuanis sobre el abandono, el despojo y la recuperación del territorio. *Revista Colombiana de Antropología*, 91-122.
- Caro, M., & Gaviria, H. (2017). *Estudio de caso. Puerto Gaitán- Meta: diagnóstico y opciones después de la bonanza petrolera*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia. Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). *Violencia paramilitar en la Altillanura: autodefensas campesinas de Meta y Vichada. Informe N.º 3. Serie: Informes sobre el origen y actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones*. Bogotá: CNMH.
- González, L. (1968). *Pueblo en vilo. Microhistoria de San José de Gracia*. México D.F.: El Colegio de México.
- González, L. (1997). *Otra invitación a la microhistoria*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Herrera, N. (2009). *Plan prospectivo agropecuario puerto Gaitán 2020*. Municipio puerto Gaitán: Oficina Agropecuaria puerto Gaitán. Obtenido de <http://cdim.esap.edu.co/bancomedios/documentos%20pdf/puertogaitanmetappa2010.pdf>
- Jiménez, M. d., & Aguas, D. (2008). Mito, tradición oral y prácticas sociales. El Kaliawirinae. Un análisis de la forma de apropiación y readaptación de la historia sikuani. *Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO*(135).
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.
- Orjuela, C. A. (1998). *Etnografía del Proceso Político Indígena en el Alto y Medio Vichada*. Popayán: Universidad del Cauca.
- PEC. (2013). *Proyecto Educativo Comunitario. Resguardo Wacoyo. Colegio Kuwei*. Puerto Gaitán Meta: Ministerio de Educación Nacional.
- Plan Salvaguarda Sikuani. (2013). *JIWISIKUANITSI WAJANAKUA LIWAISINAMUTO. DOCUMENTO PLAN SALVAGUARDA DEL PUEBLO INDIGENA SIKUANI DE LOS LLANOS ORIENTALES DE COLOMBIA. DEPARTAMENTOS: ARAUCA, GUAINIA, META Y VICHADA*. Villavicencio: ONIC Y MININTERIOR.
- Queixalós, F. (1994). *Wajaliwaisianü sikuani piatiriwi pexi tsipaeba*. (R. Jiménez, Trad.) Bogotá: Guadalupe Ltda.
- Ramírez, S. (2011). *En sabana y río. Luchando el calao en Puerto Gaitán, El Paraíso Natural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rodríguez, M., & Silva, J. (Dirección). (1971). *Planas: Testimonio de un etnocidio* [Película]. Fundación Cine Documental e Instituto Colombiano de Desarrollo Social.
- Romero, E., Castro, M., & Muriel, A. (1993). *Geografía humana de Colombia. Región de la Orinoquia* (1ª ed., Vol. I). Obtenido de <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/2786>
- Sánchez, B., & Fuentes, R. (Dirección). (2015). *Documental indígena Wakena* [Película]. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=-6WWNrIB20I>

Sosa, M. (1987). *El Guahibo y El Blanco: Culturas en Conflicto* (Primera ed.). Bogotá: Ministerio de Gobierno- Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad.

Sosa, M. (2000 [1985]). *El valor de la persona en la economía guahiba* (Segunda ed.). Bogotá: Buena Semilla.

Vansina, J., & Udina, D. (2007). Tradición oral, historia oral: logros y perspectivas. *Jstor*(37), 151-163. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/25703100>

ENTREVISTAS:

César. (16 de Marzo de 2019). Entrevista. Territorio sikuani. (H. Gaitán, Entrevistador)

Clemente. (06 de Septiembre de 2018). Entrevista. Únuma. (H. Gaitán, Entrevistador)

Elver. (26 de Enero de 2018). Entrevista. Sistema de gobierno interno. (H. Gaitán, Entrevistador)

Isabel. (07 de Septiembre de 2018). Entrevista. Conuco. (H. Gaitán, Entrevistador)

Jesús. (16 de Marzo de 2019). Entrevista. Empresas multinacionales. (H. Gaitán, Entrevistador)

Jesús. (16 de Marzo de 2019). Entrevista. Historia antigua de los Sikuani. (H. Gaitán, Entrevistador)

PERIÓDICOS:

El Espectador. (13 de Diciembre de 2018). *Las guahiviadas del Llano y la matanza de Planas*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/opinion/las-guahiviadas-del-llano-y-la-matanza-de-planas-columna-829007>

EL Tiempo. (29 de Julio de 2016). *La altillanura colombiana también es biodiversa*.
Obtenido de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16658878>