



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE  
TECNOLOGIA, INFRAESTRUTURA E  
TERRITÓRIO (ILATIT)**

**ARQUITECTURA Y URBANISMO**

**LECTURA DEL PAISAJE DE LA COMUNIDAD INDIGENA JE'ERURIWA YUCUNA,  
EN EL DEPARTAMENTO DE CUNDINAMARCA, COLOMBIA**

**JUAN OSVALDO RODRIGUEZ MIRAÑA**

Foz de Iguazú  
2025

**LECTURA DEL PAISAJE DE LA COMUNIDAD INDIGENA JE'ERURIWA YUCUNA, EN  
EL DEPARTAMENTO DE CUNDINAMARCA, COLOMBIA**

**JUAN OSVALDO RODRIGUEZ MIRAÑA**

Trabajo de conclusión de Curso presentado al Instituto Latino-Americano de tecnología, Infraestructura e Territorio, de la Universidad Federal de integración Latino-Americana, como requisito final para la obtención de graduación en Arquitectura y Urbanismo.

Orientadora: Prof. (Doc.) Patrícia Zandonade

Foz de Iguazú  
2025

## AGRADECIMIENTO

A Ayawa-Dios.  
A mi madre Rosaura Miraña Carijona.  
A mi padre Oswaldo Rodriguez Macuna.  
A mis hermanos Lenner Oswaldo Rodriguez Miraña, Oswaldo Enrique Rodriguez Miraña y  
Selva Solima Rodriguez Miraña. Y mis sobrinos.  
A Karol Viviana Cerón Perdomo.  
Por su profesionalismo y dedicación como orientadora, a la doctora Patricia Zandonade.  
A toda la familia Pava, de la Comunidad Je´eruriwa Yucuna.  
A Gilda Mercosur, por ayudarme en el momento más difícil en Foz de Iguazú.  
A profesores y compañeros de 2019.01.

## PRESENTACIÓN

Este trabajo de conclusión de curso nace de una necesidad profunda y existencial: reencontrarme con mis raíces indígenas como parte viva de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna. No es solo una investigación académica en el marco de mi formación en Arquitectura y Urbanismo en la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA), sino también un ejercicio de memoria, un acto político de reivindicación y una declaración de responsabilidad personal y colectiva frente a la historia viva de mi pueblo. La idea de esta investigación brota desde mi interior, desde la urgencia de reconocernos como pueblo originario Je'eruriwa, desde la voluntad de mirar hacia atrás para proyectar un futuro posible, y desde la certeza de que yo mismo soy parte de ese relato que fue dispersado, silenciado e invisibilizado.

Pertenezco a la familia *Los Pavas*, reconocida dentro de la comunidad como descendientes directos de los ancestros Je'eruriwa. Esto implica que no solo soy heredero de una historia ancestral, sino también responsable de cómo esta continuará. Soy parte de la continuidad histórica del pueblo Je'eruriwa, de su cosmogonía, de su resistencia y de su lucha por el derecho a existir en dignidad, con cultura, territorio y espiritualidad. Como hijo de la señora Rosaura Miraña Carijona (Q.E.P.D.), indígena del pueblo Miraña Carijona, y del señor Oswaldo Rodríguez Macuna, también indígena y capitán de la Comunidad Je'eruriwa Yucuna, llevo en mi sangre la confluencia de dos linajes que habitaron y siguen habitando el noroeste de la Amazonía colombiana, específicamente la región del bajo río Caquetá y el río Mirití Paraná, en el departamento del Amazonas, Colombia.

Desde mi infancia, tuve el anhelo de contribuir a la reivindicación y defensa de mi pueblo. Sin embargo, las circunstancias de la vida me alejaron del territorio originario. Como muchos otros miembros de comunidades indígenas en Colombia, crecí en tierras ajenas, desplazado, sin acceso directo a mi lengua materna ni a los saberes tradicionales. Fui criado en un entorno urbano donde la cultura dominante —la del hombre blanco, no indígena— impone sus narrativas, sus símbolos y su forma de ver el mundo. En ese contexto, mi identidad indígena fue silenciada, empujada a los márgenes, reducida a un recuerdo lejano o a un dato anecdótico.

No obstante, esa distancia no borró la memoria. En mi adultez, comprendí que el camino para reencontrarme con mi historia pasaba por la acción concreta, por el acto de

investigar, narrar, registrar y dar testimonio. Fue entonces cuando decidí que mi trabajo de conclusión de curso sería el vehículo para esa recuperación personal y colectiva. Así, me posiciono como un mensajero entre dos mundos: el mundo indígena cosmogónico —donde el territorio es sagrado y cada elemento tiene un espíritu, un relato, un lugar en el tejido de la vida— y el mundo académico, racional y científico, donde todo debe ser medido, explicado y representado. Mi papel es traducir sin traicionar, representar sin simplificar, dar voz sin apropiarme de ella.

Este trabajo se adentra en la lectura del paisaje de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, ubicada actualmente en un predio privado de mi tío (paterno) Pedro Rodríguez Macuna (Q.E.P.D.), en la vereda San Marcos, Cundinamarca, Colombia. Aunque este no es el territorio ancestral del pueblo, ha sido el lugar donde la comunidad logró reagruparse y reconstruirse tras décadas de desplazamiento forzado, violencia y fragmentación territorial. Este espacio representa, por tanto, un punto vital para comprender la interacción entre el ser humano y su entorno, es decir, la reinterpretación de la territorialidad mediante la narrativa de su historia.

El trabajo parte de la comprensión de que el paisaje no es simplemente un escenario natural o construido, sino una manifestación simbólica, cultural y política de la relación entre un pueblo y su territorio. En el caso de la comunidad Je'eruriwa Yucuna, se trata de un etnopaisaje basado en la Ley de Origen, es decir, en los principios cosmogónicos que guían la vida, la organización y el conocimiento de los pueblos indígenas del noroeste amazónico. La Ley de Origen nos enseña que cada río, cada montaña, cada planta, cada camino tiene un sentido dentro del relato sagrado de la creación, y que el ser humano es parte integral de ese equilibrio.

Como continuidad de esta lectura, el trabajo se adentra en el proceso de conformación de la comunidad, marcado por la resistencia frente a las bonanzas extractivistas que azotaron la región: primero el caucho, luego las pieles, más tarde la coca y finalmente el conflicto armado. En este contexto de vulnerabilidad y amenaza, la comunidad inició un proceso de búsqueda, reencuentro y reconstrucción identitaria que culminó en 2012 con su reagrupamiento en Cundinamarca.

Este hito marca un momento clave en la historia reciente del pueblo Je'eruriwa: la posibilidad real de recuperar su identidad cultural, consolidarse como comunidad

organizada y luchar por la consecución de un territorio propio donde puedan ejercer su autonomía, practicar su espiritualidad y reconstruir su vida en común. La lectura del paisaje que se propone en este trabajo es, por tanto, una herramienta de resistencia y un acto de memoria activa. A través de ella, se busca recuperar y registrar la rica historia de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, no solo como ejercicio académico, sino como un paso hacia la reivindicación de su derecho a existir, a contar su propia historia y a habitar dignamente el mundo.

Cabe destacar que la única fuente documental oficial sobre esta comunidad es el "Concepto etnológico del pueblo Je'eruriwa y de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna", elaborado por el Grupo de Investigación y Registro de la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior de Colombia, en noviembre de 2016. En este documento se reconoce la existencia de la comunidad como parte de un proceso histórico de despojo, resistencia y reorganización en la vereda San Marcos, municipio de Medina. La escasa documentación histórica reafirma la urgencia de este trabajo, que busca llenar los vacíos de la memoria oficial con la voz viva de sus protagonistas.

La lectura del paisaje que aquí se presenta es también un acto de sanación y de afirmación cultural. A través de esta narrativa, la comunidad Je'eruriwa recupera su lugar en la historia, resignifica su presencia en el territorio y proyecta su continuidad como pueblo con derechos colectivos. Esta presentación es, por tanto, un testimonio desde adentro, escrito desde el compromiso, la pertenencia y el amor por un pueblo que ha sabido resistir, adaptarse y reconstruirse.

Como indígena, como hijo de líderes comunitarios, como estudiante de arquitectura y urbanismo, asumo este trabajo no solo como un requisito académico, sino como una misión de vida. Porque escribir, cartografiar y dibujar el paisaje de mi pueblo es también una forma de sembrar, de curar y de soñar. Y porque creo profundamente que la arquitectura y el urbanismo deben aprender a escuchar las voces del bosque, del río, de la palabra indígena. Este es mi aporte, mi palabra, mi responsabilidad.

MIRAÑA, Juan Osvaldo Rodríguez. Lectura del Paisaje de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna. Caso de lectura del Paisaje de la comunidad indígena Je'eruriwa, ubicada en la Vereda San Marcos, inspección de Arenales, Municipio de Medina, Departamento de Cundinamarca, Colombia.2025. Trabajo de Conclusión de Curso (Graduación en Arquitectura y Urbanismo) – Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz de Iguazú, 2019.

## RESUMEN

Las dinámicas históricas que han configurado a la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna se estructuran a partir de un proceso profundo de reorganización social y reafirmación identitaria. Este pueblo indígena, originario de la quebrada Waniyá o Sol —afluente del río Mirití Paraná, en la Amazonía noroccidental colombiana—, ha atravesado múltiples transformaciones que pueden ser comprendidas mediante una lectura del paisaje, desarrollada a través de una línea de tiempo que abarca contextos rurales, urbanos y ru-urbanos. Esta aproximación busca ofrecer una visión holística de su trayectoria y de las formas en que han resignificado su territorio.

La lectura del paisaje se enmarca en la territorialidad de la “Gente del Yuruparí” y en sus “Territorios de Origen”, focalizándose específicamente en el pueblo Je'eruriwa. Su cosmovisión y modo de vida están regidos por la *Ley de Origen y la Justicia Propia*, articulados con relaciones inter-tribales, especialmente con el pueblo Camejeya-Yucuna. En una segunda etapa histórica, la comunidad experimenta un período de violencia estructural asociado con las bonanzas extractivistas del caucho, las pieles y la coca, que introdujeron formas de esclavitud en la región. Estos procesos culminaron en un contexto aún más complejo con la expansión del conflicto armado colombiano, que desde 1986 alcanzó los territorios Je'eruriwa, provocando desplazamientos forzados, fragmentación territorial y un riesgo grave de extinción física y cultural.

La última fase de este recorrido histórico está marcada por procesos de reagrupamiento y reorganización social como comunidad. A pesar de múltiples intentos fallidos de conformar una comunidad reconocida ante el Estado colombiano, la resistencia y resiliencia del pueblo Je'eruriwa permitieron consolidar en 2012 la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, actualmente asentada en la vereda San Marcos, del municipio de Medina, Cundinamarca, Colombia.

Hoy, el pueblo Je'eruriwa concentra sus esfuerzos en la adquisición de tierras para la constitución de un resguardo indígena que garantice la preservación y transmisión de sus saberes ancestrales como *Gente del Yuruparí*. Estos conocimientos, vivos en la oralidad y la práctica, se reconfiguran en un nuevo escenario urbano, donde las nuevas generaciones reinterpretan su identidad cultural y resignifican su paisaje desde una memoria colectiva que sigue viva.

**Palabras clave:** Pueblo Je'eruriwa, Lectura del paisaje, Territorialidad, Gente de Yuruparí, Ley de Origen.

MIRAÑA, Juan Osvaldo Rodriguez. Lectura del Paisaje de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna. Caso de lectura del Paisaje de la comunidad indígena Je'eruriwa, ubicada en la Vereda San Marcos, inspección de Arenales, Municipio de Medina, Departamento de Cundinamarca, Colombia.2025. Trabajo de Conclusión de Curso (Graduación en Arquitectura y Urbanismo) – Universidad Federal de Integración Latinoamericana, Foz de Iguazú, 2019.

## RESUMO

As dinâmicas históricas que moldaram a Comunidade Indígena Je'eruriwa Yucuna estruturaram-se a partir de um profundo processo de reorganização social e reafirmação identitária. Este povo indígena, originário da quebrada Waniyá ou Sol — afluente do rio Mirití Paraná, na Amazônia norocidental colombiana —, atravessou múltiplas transformações que podem ser compreendidas por meio de uma leitura da paisagem, desenvolvida a partir de uma linha do tempo que abrange contextos rurais, urbanos e rururbano. Essa abordagem busca oferecer uma visão holística de sua trajetória e das formas pelas quais têm ressignificado seu território.

A leitura da paisagem está ancorada na territorialidade do povo conhecido como “Gente do Yuruparí” e em seus “Territórios de Origem”, com foco específico no povo Je'eruriwa. Sua cosmovisão e modo de vida são regidos pela *Lei de Origem* e pela *Justiça Própria*, articulando-se com relações intertribais, especialmente com o povo Camejeya-Yucuna. Em um segundo momento histórico, a comunidade vivencia um período de violência estrutural associado às bonanças extrativistas da borracha, das peles e da coca, que introduziram formas de trabalho escravo na região. Esses processos culminaram em um contexto ainda mais complexo com a expansão do conflito armado colombiano, que desde 1986 atingiu os territórios Je'eruriwa, provocando deslocamentos forçados, fragmentação territorial e um grave risco de extinção física e cultural.

A fase final dessa trajetória histórica é marcada por processos de reagrupamento e reorganização social como comunidade. Apesar de diversas tentativas frustradas de constituir uma comunidade reconhecida pelo Estado colombiano, a resistência e a resiliência do povo Je'eruriwa possibilitaram, em 2012, a consolidação da Comunidade Indígena Je'eruriwa Yucuna, atualmente assentada na vereda San Marcos, no município de Medina, Cundinamarca, Colômbia.

Atualmente, o povo Je'eruriwa concentra seus esforços na aquisição de terras para a constituição de um território indígena legalmente reconhecido, que garanta a preservação e a transmissão de seus saberes ancestrais enquanto *Gente do Yuruparí*. Esses conhecimentos, vivos na oralidade e na prática cotidiana, estão sendo reconfigurados em um novo cenário urbano, no qual as novas gerações reinterpretam sua identidade cultural e ressignificam sua paisagem a partir de uma memória coletiva que permanece viva.

**Palavras-chave:** Povo Je'eruriwa, Leitura da paisagem, Territorialidade, Gente do Yuruparí, Lei de Origem.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Paisaje por Sistema de Conceptos. ....	22
<b>Figura 2:</b> Estructura Poblacional de la Comunidad Indígena, 2016.....	46
<b>Figura 3:</b> Distribución por Sexo de Comunidad, 2016.....	47
<b>Figura 4:</b> Grupos Etarios de la Comunidad, 2016.....	47
<b>Figura 5:</b> Tipos de Alianzas Matrimoniales Predominantes.....	48
<b>Figura 6:</b> Calendario Ecológico Cultural, según los Yucunas de la Amazonia Colombiana.....	53
<b>Figura 7:</b> Preparación de Alimentos Típicos del Pueblo Je´eruriwa para el Baile de Apertura de Luto.....	58
<b>Figura 8:</b> Proceso de Elaboración del Mambe.....	62
<b>Figura 9:</b> Dibujo en perspectiva del territorio de los Jaguares de Yuruparí, el cual se extiende desde la confluencia del río Amazonas-Solimoes (A) y el Río Negro en Brasil al SE hasta el río Pirá Paraná (D) circundado de cerros- al NE. Delimitando geográfica y culturalmente la gran región, los ríos Caquetá y Vaupés, los cuales constituyen los bordes naturales del Noroeste Amazónico colombiano.....	69
<b>Figura 10:</b> Tipos de Maloca -Casa Tradicional- de la Gente de Yuruparí: Circular y Cuadrada.....	72
<b>Figura 11:</b> La Multi-territorialidad, desde la Maloca de la Gente de Yuruparí.....	75
<b>Figura 12:</b> Proceso de Elaboración del Casabe.....	77
<b>Figura 13:</b> La Maloca.....	85
<b>Figura 14:</b> El maguare. Sistema de Comunicación por Percusión Je´eruriwa-Yucuna.....	88
<b>Figura 15:</b> Las Hermanas de la Orden de la Madre Laura en el río Mirití con un Grupo de Niñas. Casa Cauchera Campoamor, Río Mirití-Paraná. Em seguida: Fotografía de Láminas de Caucho Colgadas.....	91
<b>Figura 16:</b> El señor Eduardo Pava tocando flauta, la Señora Yolanda Macuna de vestido blanco, su hija Blanca Gilma Rodriguez cargando a su sobrina Rubiela hija del hermano mayor Jose Rodriguez, su hijo Cesar Rodriguez, y los Niños sus Sobrino Elisban y su Hermana, 1982.....	93
<b>Figura 17:</b> Casa Palafíticas de Los Pavas, adoptadas por Influencia del “Hombre Blanco”. Medio de Transporte Fluvial; Motor fuera borda y bote de madera.....	94

<b>Figura 18:</b> Reunión de Procesos Políticos Organizativos en la Comunidad de Puerto Remanso (Rosaura Miraña está a la izquierda de pie y camisa blanca).....	96
<b>Figura 19:</b> El señor Eduardo Rodríguez Pava y su Hijo Oswaldo Rodríguez, en la Comunidad de Angostura. En Seguida, Construcción de la Maloca de la misma Comunidad.....	97
<b>Figura 20:</b> Figura 19: La Señora Rosaura Miraña Carijona (Q. P. D.), en Seguida de Izquierda a Derecha sus Hijos Lenner Oswaldo Rodríguez Miraña, Selva Solima Rodríguez Miraña, Oswaldo Enrique Oswaldo Rodríguez Miraña y Juan Oswaldo Oswaldo Rodríguez Miraña.....	100
<b>Figura 21:</b> Casco Urbano del Corregimiento La Pedrera, Amazonas.....	101
<b>Figura 22:</b> Transporte Aéreo de Comercialización de Pescadería en el Corregimiento de La Pedrera, del Señor Alejandro Fonseca.....	103
<b>Figura 23:</b> Vivienda Actual en la Madrid (Etapa 3), Villavicencio, Meta, del Señor Oswaldo Rodríguez Macuna y su Señora Esposa Nancy Macuna e Hijos Trueno, Luna Cristal, Yuliane Candela, y su nieta Nahia Cawayaricó, 2025.....	105
<b>Figura 24:</b> Participación en el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en Ginebra, Suiza 2025 y en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre en seguimiento de Biodiversidad 2024, COP 16 en Cali.....	107
<b>Figura 25:</b> Baile de Apertura de Baile de Luto en la Maloca de la Comunidad Indígena de Je´eruriwa Yucuna 2016.....	109
<b>Figura 26:</b> Línea de Tiempo Esquemático de Lectura de Paisaje de la Comunidad Indígena Je´eruriwa Yucuna.....	112
<b>Figura 27:</b> Materiales Sagrados de la Comunidad Indígena Je´eruriwa Yucuna.....	114

## LISTA DE TABLAS

<b>Tabla 1:</b> Relaciones de Jerarquía entre las Distintas Secciones de los Grupos Hablantes Yucuna . .....	34
--	----

## LISTA DE MAPAS

<b>Mapa 1:</b> Sitios Sagrados Je´eruriwa. ....	33
<b>Mapa 2:</b> 1. Ubicación del Departamento de Cundinamarca en el Mapa de Geopolítico de Colombia. 2. Mapa Político de Cundinamarca y Localización del Municipio de Medina. 3. – 4. Ruta de Localización de la Maloca de la Comunidad Indígena Je´eruriwa Yucuna.....	45
<b>Mapa 3:</b> Recorrido de las Anacondas Ancestrales, Territorios de Origen de la Gente de Yuruparí.....	64
<b>Mapa 4:</b> Mapa 4: Lugares de entrega de materiales sagrados de Yuruparí.....	71
<b>Mapa 5:</b> El Macro-territorio de la Gente de Yuruparí.....	78
<b>Mapa 6:</b> Línea de Tiempo Esquemático de la Comunidad Indígena Je´eruriwa Yucuna.....	111

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>12</b>
1.1	JUSTIFICACIÓN .....	13
1.2	METODOLOGIA.....	14
1.2.1	Levantamiento de Bases Teóricas .....	15
1.2.2	Estudios de Campo .....	15
1.2.3	Encuestas Directas y Metodología Autobiográficas .....	16
1.2.4	Elaboración de Material Gráfico y Cartográfico.....	16
<b>2</b>	<b>CAPÍTULO II. Paisaje, Territorio, Territorialidad de la Comunidad Indígena</b>	
	<b>Je'eruriwa Yucuna</b> .....	<b>18</b>
2.1	PAISAJE.....	19
2.2	DES-TERRITORIALIZACIÓN y RE-TERRITORIALIZACIÓN.....	25
2.2.1	Multi y Trans-territorialidad .....	27
2.2.2	Paisaje Ru-urbano.....	28
<b>3</b>	<b>CAPITULO III. Lectura del Paisaje de la Comunidad Indígena Je'eruriwa</b> .....	<b>31</b>
3.1	LOS JERURIWAS COMO PUEBLO ORIGINARIO .....	31
3.2	RELACIÓN INTER-TRIBAL DE LOS PUEBLOS JE'ERURIWA Y CAMEJEYA-YUCUNA..	35
3.3	ETNOPAISAJE DE LA COMUNIDAD INDIGENA JE'ERURIWA YUCUNA .....	39
3.3.1	Localización de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna .....	44
3.3.2	Caracterización Demográfica y Organización Sociocultural .....	46
<b>4</b>	<b>CAPITULO IV. Historia de Conformación de la Comunidad Indígena Je'eruriwa</b>	
	<b>Yucuna</b> .....	<b>49</b>
4.1	TERRITORIALIDAD JE'ERURIWA .....	49
4.1.1	El Yuruparí: Eje Cosmovisional y Territorial del Pueblo Je'eruriwa .....	49
4.1.2	Calendario Ecológico-Cultural Je'eruriwa: Yeseama'sa'ya Umairi Ocarodo .....	52
4.1.3	Voces del Origen: Narrativa Histórica del Pueblo Je'eruriwa .....	58
4.1.4	Relatos Orales, Memoria Colectiva y Defensa Territorial desde la Visión del Capitán Oswaldo Rodríguez Macuna.....	59
4.2	CONFORMACIÓN DE COMUNIDAD INDÍGENA JE'ERURIWA YUCUNA .....	80
4.2.1	Los Pavas: Memoria Viva de la Resistencia Indígena y el Reconocimiento como Pueblo Originario.....	81
<b>5</b>	<b>CONSIDERACIÓN FINAL</b> .....	<b>113</b>
	<b>REFERENCIAS</b> .....	<b>116</b>

## 1 INTRODUCCIÓN

Este trabajo se adentra en la lectura del paisaje de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna. Ubicada en un privado del señor Pedro Rodríguez Macuna (Q.P.D.), en la Vereda San Marcos, Inspección de Arenales, en el Municipio de Medina, Cundinamarca, Colombia, esta comunidad representa un punto vital para comprender la interacción entre el ser humano y su entorno, es decir, la reinterpretación de la territorialidad mediante la narrativa de su historia, desde su territorio de origen como parte de la gente de Yuruparí, cuyo etno-paisaje basado por la ley de origen.

Como continuidad de esta lectura con el proceso de intentos de conformación de la comunidad, y su resistencia a las bonanzas extractivista de caucho, pieles, coca y el conflicto armado en Colombia desde 1986 en el noroeste amazónico. La lectura finaliza con el reagrupamiento y conformación de la comunidad logrado en el 2012, con ello la posibilidad de recuperación de su identidad cultural y consecución de tierra.

La investigación surge de la necesidad imperante de recuperar y registrar la rica historia de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna. Nuestro enfoque se centra en la lectura de su paisaje como una herramienta fundamental para desentrañar sus modos de vida, su intrínseca relación con el territorio y las dinámicas que han establecido con personas en diversos contextos: rural, urbano y ru-urbano. Este esfuerzo busca no solo documentar, sino también contribuir activamente a la reivindicación de su identidad y territorialidad, elementos esenciales para la pervivencia cultural y social de la comunidad en un mundo en constante cambio.

En el Capítulo I, se presentan los datos generales del estudio, el Título del Trabajo, la delimitación de la investigación en función del eje pedagógico del Curso de Arquitectura y Urbanismo (CAU) de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA); El planteamiento del problema, los objetivos generales y específicos que orientarán el desarrollo de la investigación y resultados.

En el Capítulo II, se conceptualiza el Marco Teórico donde se explora la temática como; Paisaje, la relación entre la Geografía y Paisaje. Ejes fundamentales para comprender el Territorio y la Territorialidad, vinculando temáticas derivadas a estas, como la Des-territorialización y Re-territorialización, Multi-territorialidad, a fin de lograr distinguir el Paisaje Ru-urbano, donde encuentra actualmente la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna.

En el Capítulo III, profundiza en la Lectura del Paisaje de la Comunidad Je'eriwa Yucuna, para ello describe iniciando analizando a Los Je'eriwos como Pueblo Originario, siguiendo con otro momento la historia con la llegada de los colonizadores y las bonanzas extractivistas, es decir, el Conflicto y la exterminación de los Je'eriruwa y su integración con los Camejeya-Yucunas-Yucunas. La lectura se enfoca ahora desde la perspectiva de Etno-paisaje y Comunidad Indígena Je'eriwa Yucuna, aquí se describe el Territorio de Origen de los Je'eriwos y el conflicto armado en Colombia desde 1986, la Localización de la comunidad actualmente, su caracterización demográfica y organización socio-cultural.

El Capítulo IV, entra en el análisis de la línea de tiempo del paisaje, desde la perspectiva y la narrativa del proceso histórico de conformación de la comunidad, realizado con el capitán de la Comunidad Indígena Je'eriwa, el señor Oswaldo Rodríguez Macuna. La entrevista oral directa online, como instrumento de recopilación de la información está sustentada por la elaboración de mapas, dibujos y registros fotográficos, de modo que se posibilite la interpretación detallada de la lectura del paisaje, la territorialidad y los modos de vivir con relación a su entorno del pueblo indígena Je'eriwa.

## 1.1 JUSTIFICACIÓN

El presente trabajo tiene como objetivo realizar una lectura del paisaje de la Comunidad Indígena Je'eriwa Yucuna, entendida como sujeto colectivo y población víctima del conflicto armado colombiano desde 1986. Sus orígenes se remontan al departamento del Amazonas, donde se localiza su territorio ancestral y cultural, como lo evidencia el único documento oficial y académico existente: *Concepto etnológico del pueblo Je'eriwa y de la Comunidad Indígena Je'eriwa Yucuna, perteneciente a los pueblos Je'eriwa, Yucuna, Matapí, Macuna y Yaúna, con unidades familiares ubicadas en la vereda San Marcos, Inspección de Arenales, municipio de Medina, departamento de Cundinamarca*.<sup>1</sup> Este documento fue elaborado por el Grupo de Investigación y Registro

---

<sup>1</sup> Es en este contexto de incertidumbre que la Sala Especial de Seguimiento al cumplimiento de la Sentencia T-025 de 2004 de la Corte Constitucional mediante comunicación con radicado EXTMI14-0052973 del 12 de noviembre de 2014 y la Defensoría del Pueblo mediante comunicación con radicado EXTMI14-0054294 del 21 de noviembre de 2014, solicitaron a esta Dirección la realización de los estudios pertinentes para confirmar la existencia de dicho pueblo, y por ende formalizar la adscripción de esta familia a él.

de la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior, en noviembre de 2016.

El escaso registro histórico de esta comunidad plantea la necesidad de recuperar y documentar su historia viva, íntimamente ligada a su identidad sociocultural como pueblo originario y parte de la “Gente de Yuruparí” del noroeste de la Amazonía colombiana. La lectura del paisaje se centra en la narrativa de vida de la familia Je’eruriwa, conocidos como “Los Pavas”, cuya línea de tiempo se desarrolla desde la fragmentación de su pueblo y la pérdida de su territorio ancestral, resultado de la colonización y sus bonanzas extractivas. Posteriormente, su desplazamiento forzado se intensificó con el avance del conflicto armado, liderado por el frente primero de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP).

La lectura del paisaje aporta una narrativa en primera persona sobre su proceso de reagrupación en escenarios rurales, urbanos y ru-urbanos como los ríos Mirití Paraná, Apaporis, Caquetá, el corregimiento de La Pedrera, la ciudad de Leticia en el Amazonas, y otras ciudades como Bogotá D.C., Huila y Villavicencio (Meta). Esta lectura se expresa mediante mapas, fotografías y dibujos, como herramientas visuales del proceso investigativo.

## 1.2 METODOLOGIA

Esta investigación adopta un enfoque cualitativo, con base etnográfica y participativa, orientado a la comprensión profunda del paisaje vivido y transformado por la comunidad indígena Je’eruriwa Yucuna, ubicada en la vereda San Marcos, Inspección de Arenales, municipio de Medina (Cundinamarca, Colombia). La metodología se centra en la interpretación de las relaciones entre territorio, cultura y modos de vida, a través del análisis de la memoria histórica, las dinámicas socioculturales y los procesos de resiliencia frente al desplazamiento y los cambios territoriales.

El trabajo de campo se organizó en tres fases: preparación, recolección de datos y análisis. Se utilizó técnicas como entrevistas semiestructuradas con sabedores, líderes y adultos mayores; observación participante; recolección de relatos orales; registro fotográfico y audiovisual. Estas herramientas permitirán documentar la evolución del paisaje

desde antes del reconocimiento oficial (1986-2012) hasta su asentamiento actual, en distintos escenarios: rural, urbano y ru-rurbano.

Los datos fueron organizados y analizados a partir de categorías emergentes relacionadas con territorialidad, paisaje, modos de vivir e interacción social. Como resultado, se construyó una línea de tiempo visual y narrativa del paisaje Je'eruriwa Yucuna, acompañada de mapas, dibujos, fotografías y testimonios que visibilicen los vínculos entre la comunidad, su territorio ancestral y los nuevos entornos habitados.

El proceso se desarrolló en diálogo constante con los miembros de la comunidad, garantizando su participación activa, el respeto a sus saberes y el consentimiento previo, libre e informado.

### **1.2.1 Levantamiento de Bases Teóricas**

La investigación bibliográfica aborda las temáticas de multiterritorialidad, desterritorialización y reterritorialización, a partir del pensamiento de Rogério Haesbaert (2016), con el propósito de construir una lectura sistémica del paisaje en contextos urbano, rural y rurbano vinculados a la comunidad indígena Je'eruriwa Yucuna a lo largo de su historia. Este enfoque permite discutir los conceptos de territorio y territorialidad, así como la estrecha relación entre los modos de vida y las dinámicas socioculturales. El análisis se complementa con la propuesta de una conceptualización multidisciplinar del paisaje, inspirada en los aportes de Silvia Rivera Cusicanqui (2015).

Esta base teórica orienta el desarrollo general del trabajo, posibilitando un análisis profundo del paisaje desde el registro histórico de la comunidad y su vínculo con el territorio. Asimismo, abre camino a la construcción de herramientas de valoración de las memorias y de la historicidad, en tanto pueblo originario y comunidad indígena en Colombia.

### **1.2.2 Estudios de Campo**

El estudio de campo se realizó trabajo directo e indirecto (online) debido a la distancia entre la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna en Colombia y la

Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA) en Brasil. No obstante, ambas estrategias permitirán que la investigación avance en la solución del problema, posibilitando la generación de insumos esenciales para el levantamiento de la lectura del paisaje. Esto se logrará mediante la aplicación de instrumentos de recolección de datos adecuados para la investigación, tales como mapeamientos, elaboración de materiales gráficos, registros fotográficos y entrevistas orales directas, con el fin de resaltar la participación de la comunidad.

### **1.2.3 Encuestas Directas y Metodología Autobiográficas**

Este instrumento de recolección de datos para la investigación es una técnica que facilita la elaboración de información y su tabulación. La encuesta directa oral es el método más pertinente para ser implementado en la comunidad, ya que las narrativas verbales, como parte de la tradición indígena, constituyen la metodología por naturaleza más práctica y efectiva. En este sentido, la autobiografía representa una estrategia didáctica que facilita la interpretación y la lectura del paisaje de la comunidad, pues se adapta a todos los contextos y a lo largo de la línea de tiempo, permitiendo estructurar registros históricos coherentes con los objetivos del enfoque de este trabajo.

Las metodologías autobiográficas posibilitan una lectura detallada del paisaje desde múltiples perspectivas de vida. Así, permiten una reinterpretación compleja y completa del modo de vivir de las personas, previo a la conformación formal de la comunidad en el territorio, así como de su relación sociocultural con la territorialidad. Se plantea, por tanto, un enfoque metodológico esencial que retroalimenta todo el proceso investigativo: desde el inicio, durante el desarrollo y hasta su culminación. Este enfoque permite una evaluación constante de la metodología y su coherencia con las metas planteadas, facilitando, si es necesario, el replanteamiento de las estrategias de trabajo utilizadas para ajustar la metodología a los resultados esperados.

### **1.2.4 Elaboración de Material Gráfico y Cartográfico**

Con el objetivo de cualificar la investigación del paisaje a partir de la historia de la comunidad, se recurre a la representación cartográfica, mediante la

producción de mapeos y la elaboración de dibujos, croquis, imágenes propias y materiales fotográficos vinculados a los relatos orales y autobiográficos de la comunidad.

## **2 CAPÍTULO II. Paisaje, Territorio, Territorialidad de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna**

Este capítulo aborda la relación entre la lectura del paisaje, el territorio y la territorialidad en el contexto de las comunidades, discutiendo cómo estos factores conforman una estructura sistemática, interdisciplinaria e inseparable para comprender la identidad colectiva, la memoria histórica y la lucha por el reconocimiento sociopolítico y cultural. El paisaje se propone no como un espacio meramente físico, sino como una construcción cultural y simbólica que refleja dinámicas de poder, identidad y resiliencia. En el caso de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, se aprecia la complejidad del vínculo entre paisaje y territorio a lo largo del tiempo, lo que permite reflexionar sobre el valor otorgado a su territorio como componente esencial de su cultura y de sus relaciones socioculturales.

El análisis del paisaje se desarrolla desde una perspectiva interdisciplinaria, donde campos como la arquitectura, el urbanismo y el paisajismo se complementan con aportes de la geografía, la antropología, la ecología y la historia, configurando una mirada integral que busca comprender las interacciones entre los elementos naturales y culturales de un territorio. De esta manera, se reafirma que el paisaje no se reduce a lo material, sino que constituye una construcción simbólica que expresa las dinámicas sociales, económicas y culturales de quienes lo habitan. Como señala Llorens (2003), el paisaje surge de la interacción entre elementos humanos y naturales, profundamente influido por la cultura y por la percepción de los sujetos que lo experimentan.

El capítulo II se centra en la lectura del etnopaísaje, subrayando que los principales actores que inciden en la configuración del paisaje y del territorio son las propias personas, quienes los transforman a lo largo del tiempo, al mismo tiempo que adaptan sus modos de vida a las características del entorno habitado. En las comunidades indígenas, esta interacción resulta especialmente significativa: sus vínculos con el territorio se entretajan en lo sociocultural y, más recientemente, en lo sociopolítico. Tal es el caso de la Comunidad Je'eruriwa Yucuna, cuyo proceso histórico evidencia cómo la pérdida de su territorio se constituye en punto de partida para la lectura del paisaje, seguida de un proceso de reterritorialización en el que se reafirma la identidad comunitaria en la lucha por la autodeterminación.

En este marco, es fundamental distinguir entre territorio y territorialidad,

conceptos estrechamente relacionados pero de naturaleza distinta. El territorio se entiende como el espacio físico y simbólico en el que las comunidades desarrollan sus prácticas sociales, políticas y culturales; mientras que la territorialidad remite a la manera en que los actores sociales perciben, construyen y utilizan ese espacio, tanto en su dimensión material como simbólica. En el caso de los pueblos indígenas, la territorialidad se articula desde una perspectiva cosmológico-cultural, que integra espiritualidad, memoria y prácticas ancestrales.

La mirada indígena sobre el territorio incorpora una cosmovisión en la que el espacio es comprendido como sagrado, conformado por lugares de origen y elementos naturales que configuran la identidad del sujeto. Los ríos sagrados, las malocas, la tradición oral y los rituales constituyen componentes esenciales en esta percepción del paisaje, regulando las formas de vida a través de usos, costumbres y prácticas culturales ancestrales que aseguran la continuidad de su identidad.

Finalmente, el capítulo examina fenómenos tanto naturales como derivados de la acción humana, con especial atención al conflicto armado en Colombia y sus repercusiones sobre el territorio. En el caso de la Comunidad Je'eruriwa Yucuna, el desplazamiento forzado desde la década de 1980 fracturó y transformó su paisaje, debilitando las conexiones simbólicas y materiales con el territorio de origen. No obstante, esta situación los ha impulsado, pese a las adversidades, a adaptarse y generar nuevas formas de reterritorialización. Como afirma Haesbaert (2014), los procesos de desterritorialización y reterritorialización permiten que las comunidades indígenas redefinan sus territorios en contextos cambiantes, construyendo nuevas territorialidades que integran elementos de su pasado cultural con los desafíos del presente.

## 2.1 PAISAJE

El concepto de paisaje en la lectura del contexto se aborda desde su carácter interdisciplinario y transversal, dado que por naturaleza integra múltiples dimensiones en la comprensión de la territorialidad. Su análisis envuelve de manera sistémica la participación de disciplinas como la arquitectura y el urbanismo, en diálogo con la geografía, la antropología, la historia y la ecología. Este enfoque permite construir una visión holística, capaz de relacionar los elementos físicos, culturales y simbólicos que estructuran la experiencia del territorio.

En este sentido, retomamos apreciaciones claves que refuerzan la necesidad de interpretar el paisaje como un entramado de múltiples dimensiones. Para Berque (2012), el paisaje es “el conjunto de elementos naturales, sociales y culturales que conforman un territorio y que pueden ser percibidos y valorados por los sentidos y la sensibilidad humana”. En esta línea, Orsini y Pensa (2010) sostienen que el paisaje constituye un fenómeno cultural que se construye en la percepción y la representación del territorio, reflejando las relaciones entre la sociedad y su entorno. De igual modo, Barrios (2013) enfatiza que el paisaje es una construcción social y cultural, producto de la interacción entre naturaleza y sociedad, que se expresa en la percepción, representación y valoración del espacio vivido.

En el caso de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, estas aproximaciones cobran especial relevancia, pues su paisaje no se limita a ser un escenario físico, sino que constituye una expresión de su identidad colectiva, cosmovisión y memoria histórica. El etnopaísaje, entendido como la lectura del territorio desde las categorías culturales, simbólicas y espirituales de los pueblos indígenas, permite comprender cómo esta comunidad configura su vínculo con el entorno a través de la oralidad, los rituales, los ríos sagrados, las malocas y las prácticas ancestrales que regulan su modo de vida. El etnopaísaje se convierte, entonces, en una estrategia hermenéutica que posibilita una lectura más completa y fiel del paisaje, respetando las formas propias de percepción y valoración que la comunidad hace de su territorio.

Desde esta perspectiva, la arquitectura del paisaje no solo interpreta aspectos técnicos vinculados con la planeación, el diseño y la construcción de espacios exteriores, sino que abre la posibilidad de entender cómo los pueblos indígenas moldean su modo de vivir en el espacio-tiempo, integrando lo material con lo espiritual. Como señala Larrucea (2010), el paisaje “no tiene una existencia autónoma porque no es un lugar físico sino una construcción cultural, una serie de ideas, de sensaciones y sentimientos que surgen de la contemplación sensible del lugar”.

Asimismo, la geografía aporta al análisis desde un enfoque físico-geográfico y geo-ecológico, ofreciendo herramientas como la morfología del paisaje y los mapas de paisaje para identificar unidades espaciales en diferentes escalas (Solntzev, 1902-1991; Rougerie y Beroutchachvili, 1991). Vilá Valentí (1984) añade que toda concepción científica del paisaje debe partir de su carácter localizado, heterogéneo y holístico, mientras que

Saushkin (1946) introduce la noción de paisaje cultural, entendido como aquel espacio natural transformado por la actividad humana, donde las relaciones entre los elementos del medio son modificadas por la sociedad.

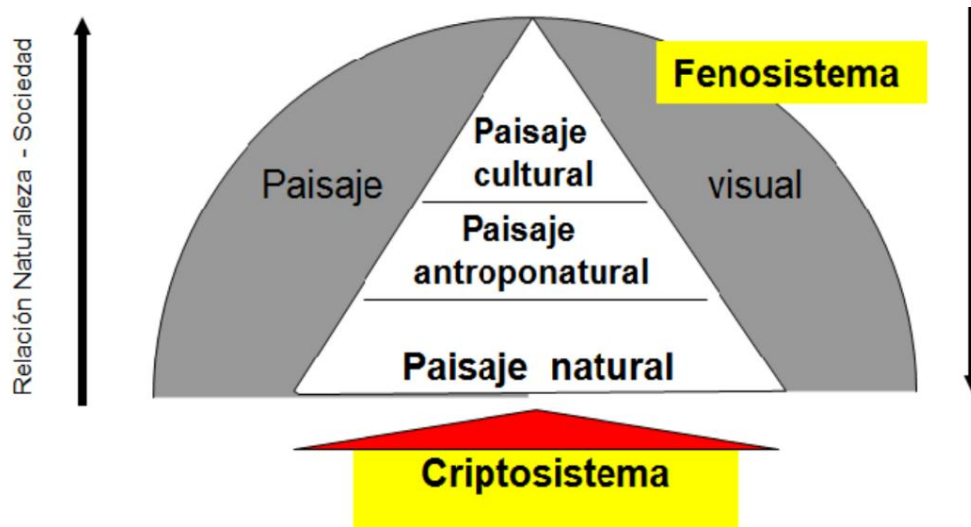
En este marco, el territorio se concibe como el espacio donde se desarrollan las prácticas sociales, políticas y culturales, y donde se ejerce control, gestión y apropiación (Ortega Valcárcel, 2000). La territorialidad, en cambio, se manifiesta como el sentido de pertenencia y representación simbólica que las comunidades construyen sobre dicho espacio. En el caso indígena, la territorialidad incorpora una dimensión cosmológico-cultural, donde el territorio es sagrado y se constituye en la base de la vida comunitaria y de su identidad.

Para la Comunidad Je'eruriwa Yucuna, el paisaje ha sido históricamente fracturado por fenómenos como el conflicto armado colombiano y el desplazamiento forzado, que transformaron radicalmente sus vínculos materiales y simbólicos con el territorio de origen. Sin embargo, estos procesos no han implicado una pérdida definitiva, sino que han dado lugar a dinámicas de desterritorialización y reterritorialización (Haesbaert, 2014), en las que la comunidad ha buscado redefinir su relación con nuevos espacios, integrando su pasado cultural con los desafíos del presente.

En consecuencia, el análisis del paisaje desde la perspectiva del etnopaísaje se convierte en una herramienta fundamental para comprender la historia, los modos de vida y la identidad de la Comunidad Je'eruriwa Yucuna, ya que permite reconocer su lucha por la autodeterminación y la reafirmación cultural en contextos de adversidad. El paisaje, lejos de ser un escenario estático, se entiende como una construcción viva, dinámica y en constante resignificación, que refleja la interacción entre la comunidad, su territorio y las fuerzas históricas que han atravesado su existencia.

Como se muestra en la imagen.

Figura 1: Paisaje por Sistema de Conceptos.



Fonte: Gonzalez, 1981.

Desde la visión del etnopaisaje, el paisaje no se limita a lo visual o físico (Fenosistema), sino que incluye los elementos simbólicos, espirituales y culturales que constituyen el Criptosistema. Para la comunidad Je'eruriwa Yucuna, ubicada en la región amazónica, el territorio es mucho más que un espacio geográfico: es un ente vivo, cargado de significados, memorias ancestrales y relaciones con los seres del mundo espiritual.

El modelo ilustra cómo este tipo de lectura reconoce no solo el paisaje natural (selva, ríos, fauna), sino también el paisaje antroponatural (intervenciones humanas en armonía con la naturaleza, como los chagras y senderos), y finalmente el paisaje cultural, donde los mitos, rituales, conocimientos tradicionales y lugares sagrados estructuran la forma en que se habita y se interpreta el entorno.

En el contexto indígena, el territorio es inseparable del paisaje. No se trata de una propiedad física delimitada, sino de una red de relaciones que articula a la comunidad con su ambiente, su historia y su cosmogonía. Este modelo resalta la dimensión del Criptosistema como base invisible que sostiene lo visible: los lugares sagrados, las narraciones míticas y los conocimientos tradicionales que dan sentido al territorio y que no son siempre accesibles a la mirada externa.

Para los Je'eruriwas, entonces, el territorio es una construcción compleja que involucra tanto el uso práctico del espacio (caza, pesca, agricultura) como la vivencia espiritual y cultural del paisaje, revelando una relación profunda entre naturaleza y sociedad, tal como lo indica la flecha vertical de la imagen. Incluso en contextos urbanos.

## TERRITORIO Y TERRITORIALIDAD

El territorio puede ser comprendido como una construcción multidimensional en la que convergen aspectos políticos, jurídicos, económicos, culturales y simbólicos. Tradicionalmente asociado al espacio delimitado por el poder y las instituciones, este concepto se amplía cuando se analiza en términos inmateriales: identidad, subjetividad, memoria y simbolismo vinculados a un lugar como en el caso de los Je'eruriwas. De esta manera, el territorio deja de ser únicamente una superficie delimitada para convertirse en un entramado de relaciones sociales, históricas y culturales.

En este sentido, la perspectiva de Rogério Haesbaert (2016) resulta fundamental, ya que propone una visión que supera la idea de un territorio único y estático, destacando los procesos de desterritorialización y reterritorialización como parte de una dinámica continua. En su obra *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade* (2004), plantea que los sujetos y colectivos viven en múltiples territorios de manera simultánea, configurando experiencias de multiterritorialidad. Más adelante, en *Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção* (2014), desarrolla la noción de multi/transterritorialidad, subrayando la coexistencia de redes y zonas que, en lugar de eliminar los territorios, generan nuevas formas de articulación espacial, con efectos contradictorios: inclusión y exclusión, arraigo y desarraigo, continuidad y fragmentación.

Este marco permite pensar el caso de la comunidad indígena Je'eruriwa Yucuna, cuya historia ha estado marcada por procesos de desplazamiento forzado, reorganización social y reafirmación cultural. El pueblo Yucuna ha experimentado una profunda desterritorialización vinculada tanto a la llegada de economías extractivistas como a la violencia del conflicto armado en Colombia. Sin embargo, su capacidad de reterritorialización se expresa en la reconstrucción del paisaje vivido, en la reafirmación de sus memorias colectivas y en la continuidad de prácticas culturales que reconfiguran el sentido de pertenencia al territorio. En este proceso, la territorialidad no se reduce al control físico del espacio, sino que también comprende las dimensiones simbólicas y espirituales del habitar.

Como señala Haesbaert (2014), las lógicas de dominación zonal (delimitación territorial) y de dominación reticular (conexión por redes) coexisten de forma contradictoria,

generando tanto ordenamientos como desordenamientos territoriales. Esta tensión se observa en la experiencia Je'eruriwa Yucuna: por un lado, la imposición de límites externos que restringen su movilidad y autonomía; por otro, la capacidad de establecer redes de solidaridad y reconstrucción identitaria que les permiten sostener su territorialidad.

La noción de territorialidad, en consecuencia, puede entenderse como la dimensión simbólica y relacional del territorio. No se trata solo de una cualidad inherente a los espacios, sino de una condición fundamental para su existencia. Es material —porque implica el control y apropiación del espacio físico—, pero también inmaterial —porque abarca el sentido, la memoria, la espiritualidad y la identidad que los sujetos construyen en relación con su territorio. En palabras de Haesbaert (2014), la territorialidad puede ser una abstracción teórica, pero también una vivencia concreta que articula lo político, lo cultural y lo existencial.

Desde otro ángulo, Milton Santos (2000) introduce la noción de configuración territorial como la articulación de objetos naturales y técnicos que, al ser apropiados socialmente, constituyen la base material del territorio. Un territorio sin territorialidad sería, en este sentido, impensable, pues perdería su carácter relacional y simbólico, reduciéndose a una simple base física.

Finalmente, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) complementa esta discusión al situar el paisaje como un campo de disputa de memorias, saberes y prácticas. Desde su enfoque, el paisaje no es un mero escenario natural, sino un espacio multidisciplinar donde se entrecruzan dimensiones históricas, políticas y culturales. Aplicado a la comunidad Je'eruriwa Yucuna, este planteamiento permite leer el paisaje como una “memoria viva” en la que se sedimentan las huellas del despojo, pero también las estrategias de resistencia y continuidad cultural.

La lectura del paisaje de la comunidad Je'eruriwa Yucuna revela cómo territorio y territorialidad no son conceptos abstractos, sino dimensiones concretas de la vida indígena. En la intersección entre multiterritorialidad (Haesbaert (2004), (2014), (2016)), configuración territorial (Santos (2010)) y memoria histórica (Cusicanqui (2010)), se construye un marco de análisis que permite comprender la complejidad de sus vínculos con el espacio vivido, reafirmando que el territorio no es solo un soporte físico, sino un entramado de relaciones sociales, culturales y espirituales en constante transformación.

## 2.2 DES-TERRITORIALIZACIÓN Y RE-TERRITORIALIZACIÓN

Desde una perspectiva amplia, Haesbaert (2004) define el territorio como un “*espacio vivido y sistema*”, un lugar de apropiación en el cual el individuo o la comunidad se siente en casa. El territorio, en este sentido, no se limita a un espacio físico, sino que constituye un entramado de proyectos, representaciones y prácticas que dan forma a la identidad colectiva (Guattari y Rolnik, 1986 apud Haesbaert, 2004). Los ensamblajes que lo sostienen —órdenes, estrategias, acciones y pasiones— participan en dinámicas simultáneas de **territorialización** (arraigo) y **desterritorialización** (ruptura).

En términos generales, la desterritorialización implica la pérdida o abandono del territorio, asociada a procesos de desarraigo, desplazamiento o destrucción, mientras que la reterritorialización supone la creación de nuevos espacios de arraigo a partir de ensamblajes renovados. Deleuze y Guattari (2010) interpretan la desterritorialización como una transgresión, un movimiento de ruptura que desestabiliza el orden previo, abriendo paso a nuevas formas de codificación territorial.

Para Haesbaert (2004), este fenómeno también puede entenderse como la reducción o debilitamiento de fronteras, lo que genera mayor fluidez y movilidad de personas, mercancías, capitales e información. Sin embargo, lejos de implicar la desaparición de los territorios, la desterritorialización conduce a procesos de reconfiguración, donde el territorio se reconstruye en nuevas condiciones históricas, políticas y culturales.

La historia del pueblo **Je'eruriwa Yucuna** ilustra con claridad cómo la desterritorialización ha marcado su relación con el espacio y su identidad colectiva:

- **Colonialidad y extractivismo:** las bonanzas del caucho, las pieles y posteriormente la coca introdujeron sistemas de explotación que fracturaron sus territorios de origen, debilitando los vínculos comunitarios (Haesbaert, 2004).
- **Violencia armada:** desde 1986, el conflicto armado colombiano impactó directamente sus tierras, provocando desplazamientos forzados y fragmentando su territorialidad ancestral. El territorio pasó de ser refugio a convertirse en un espacio de riesgo y expulsión.
- **Migración y urbanización:** el tránsito hacia contextos rurales, urbanos y ru-

urbanos significó la pérdida del paisaje simbólico original, sustituido por escenarios ajenos que reforzaron el desarraigo y la precarización de sus derechos como pueblo indígena.

En términos deleuzianos, estas experiencias pueden leerse como la *descodificación y desterritorialización de los flujos*: el capitalismo extractivista y la violencia política desarticularon la máquina territorial indígena y la reemplazaron por lógicas externas de control y explotación.

Frente a estas rupturas, los Je'eruriwa emprendieron procesos de resistencia y reconstrucción que se expresan en distintas dimensiones de reterritorialización:

- Política y jurídica: tras varios intentos fallidos, en 2012 lograron consolidarse como Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna en la vereda San Marcos (Medina, Cundinamarca). Esta inscripción ante el Estado significó un acto de afirmación y reconocimiento.
- Cultural y espiritual: en un nuevo escenario urbano, reafirman su identidad como *Gente del Yuruparí*, manteniendo viva la oralidad, los rituales y la transmisión de saberes. El territorio, en este sentido, se extiende más allá de lo físico y se reconstruye en la memoria colectiva.
- Material y territorial: actualmente, concentran sus esfuerzos en la adquisición de tierras para constituir un resguardo indígena, lo cual representa un proceso de enraizamiento que busca garantizar la continuidad cultural y comunitaria.

La lectura del paisaje permite comprender cómo el pueblo Je'eruriwa ha transformado el despojo en una práctica de memoria y resignificación:

- El paisaje ancestral (quebrada Waniyá y río Mirití Paraná) simboliza la territorialidad original, ligada a la Ley de Origen y a las relaciones intertribales.
- El paisaje de violencia y desplazamiento refleja la desterritorialización, marcado por el dolor, la dispersión y la amenaza de extinción física y cultural.
- El paisaje actual urbano y ru-urbano constituye un espacio de reterritorialización, donde la comunidad construye nuevas formas de pertenencia, reinterpreta su identidad y lucha por consolidar un territorio propio en medio de un entorno ajeno.

### 2.2.1 Multi y Trans-territorialidad

La desterritorialización se entiende como un fenómeno que diluye fronteras y disuelve los territorios en un espacio global homogéneo —a partir de nociones como la compresión del espacio-tiempo, la aceleración del movimiento o la hibridación cultural—, Haesbaert (2014) advierte que esto constituye más un mito que una realidad. Lo que realmente ocurre es un reordenamiento territorial, caracterizado por la proliferación de múltiples formas de territorialidad.

Hoy asistimos a un escenario de gran complejidad: desde territorialidades rígidas y excluyentes (como la guetización o los neoterritorialismos) hasta formas más flexibles y efímeras (como los territorios-red y las dinámicas de la globalización). Este entramado da lugar a lo que Haesbaert (2003, 2004, 2007) denomina multi-territorialidad posmoderna, que consiste en la capacidad de los sujetos y colectivos de habitar simultáneamente distintos territorios —ya sean físicos, virtuales, simbólicos o políticos—.

En este contexto, se distinguen dos niveles principales:

- Multi-territorialidad del Estado y de las corporaciones: expresada en redes político-administrativas, multinacionales y empresas globales que articulan sucursales, proveedores y contratistas en múltiples lugares interconectados.
- Multi-territorialidad individual: ligada a la experiencia cotidiana de los sujetos, quienes transitan y resignifican diferentes espacios. En las grandes metrópolis cosmopolitas, esta puede ser potencial (disponible) o efectiva (realizada), dependiendo de las condiciones económico-políticas y culturales. Haesbaert (2004) señala que estas formas de territorialidad, aunque a veces de “baja intensidad”, construyen paisajes personales cargados de significados que emergen de los usos y desplazamientos urbanos.

Por otro lado, la trans-territorialidad alude al tránsito constante entre diferentes territorialidades, permitiendo a individuos o comunidades desplazarse en busca de alternativas frente a las limitaciones políticas, económicas o culturales que los condicionan (Haesbaert, 2014).

La experiencia de la comunidad indígena Je'eruriwa Yucuna puede leerse en clave de multi y trans-territorialidad. Tras los procesos de despojo vinculados al extractivismo y al conflicto armado, los Je'eruriwas fueron desplazados hacia territorios urbanos y ru-urbanos, lo que implicó una fractura de su etnopaisaje ancestral (quebrada Waniyá y río Mirití Paraná). Sin embargo, lejos de significar una pérdida definitiva, este desplazamiento abrió el camino a nuevas formas de territorialidad:

- Multi-territorialidad comunitaria: hoy los Je'eruriwa habitan simultáneamente el paisaje de origen —preservado en la memoria, los relatos y la ritualidad— y los nuevos paisajes urbanos donde reconstruyen su identidad. En este sentido, su etnopaisaje no se limita al territorio físico, sino que se expande como un entramado simbólico que integra espacios materiales y memorias colectivas.
- Trans-territorialidad como resistencia: el tránsito entre lo rural, lo urbano y lo ru-urbano constituye una práctica obligada pero también estratégica. A través de la movilidad, la comunidad se adapta y resignifica su entorno, manteniendo viva su identidad en escenarios ajenos. Aquí, el desplazamiento no es solo pérdida, sino también posibilidad de reterritorialización cultural y política.

Cusicanqui (2015) aporta una clave fundamental al señalar que las prácticas de caminar, observar y narrar el paisaje son actos de resistencia que permiten revalorizar los saberes ancestrales. Para los Je'eruriwa, estas prácticas han sido esenciales para mantener su conexión con la tierra y resignificar los nuevos entornos.

El paisaje, en su dimensión física y simbólica, se convierte así en un espacio de lucha y creación colectiva. Y el etnopaisaje, entendido como la articulación entre territorio, cultura y cosmovisión indígena, opera como un recurso de resistencia frente a los procesos de despojo. En la comunidad Je'eruriwa Yucuna, este etnopaisaje se reconstituye en movimiento: un tejido que combina la memoria del origen con la experiencia de la diáspora y la lucha por un resguardo propio.

### **2.2.2 Paisaje Ru-urbano**

El paisaje ru-urbano se configura como un concepto híbrido que conjuga lo rural y lo urbano en un mismo escenario. Barros y Zusman (2000) lo describen como una

espacialidad donde confluyen dinámicas heterogéneas y complejas, que trascienden escalas y articulan formas diversas de habitar, producir y significar el territorio. En este contexto, lo rural y lo urbano no se presentan como esferas opuestas, sino como dimensiones que se interpenetran y generan tensiones permanentes entre normas, funciones, estilos de vida y relaciones de poder.

Bauer y Roux (1976) definen la ru-rurbanización como la coexistencia de funciones tradicionalmente urbanas y rurales en un mismo espacio. Un ejemplo claro lo constituye la comunidad indígena Je'éhuriwa Yucuna, que, tras los desplazamientos derivados del conflicto armado y del avance del extractivismo, ha instalado sus malocas tradicionales en un entorno urbano. Esta reconfiguración no solo implica una transformación en los usos del suelo y en la morfología espacial, sino también una mutación socio-demográfica y cultural: las prácticas ancestrales, asociadas al bosque, al río y a los ciclos de la selva, se reterritorializan en un espacio atravesado por dinámicas urbanas.

Durán (1999) señala que en estos territorios ru-urbanos se visibiliza una tensión entre las acciones endógenas de las comunidades locales y las decisiones exógenas impuestas por actores externos (instituciones estatales, mercados o proyectos de desarrollo). En el caso de los Je'éhuriwa, esta tensión se refleja en el uso del espacio urbano: mientras la comunidad busca mantener sus prácticas culturales, como la ritualidad en la maloca, las dinámicas urbanas tienden a imponer lógicas de homogenización y fragmentación territorial.

Desde una perspectiva relacional, el paisaje ru-urbano es un entramado en constante movimiento, donde se superponen escalas locales y globales. Ulloa (2012) resalta que, en los procesos de territorialización, el juego de visibilidades e invisibilidades produce jerarquías espaciales: las territorialidades globales tienden a imponerse sobre las locales, redefiniendo prioridades y generando procesos de reterritorialización forzada. Para los Je'éhuriwa, esto se traduce en la necesidad de negociar constantemente su lugar en la ciudad, preservando elementos centrales de su etnopaisaje mientras enfrentan presiones urbanas y políticas.

En el caso de la comunidad Je'éhuriwa, el etnopaisaje ru-urbano surge como resultado de la hibridación entre la memoria ancestral y la vida urbana contemporánea. La

maloca, más allá de su función arquitectónica, opera como ancla simbólica que conecta con el territorio de origen (Mirití Paraná, Waniyá) y actualiza la relación espiritual con el mundo natural. De este modo, el paisaje ru-urbano no es solo físico, sino también narrativo y ritual, pues reproduce mitologías, prácticas chamánicas y saberes ancestrales en un espacio urbano que, a priori, les es ajeno.

Siguiendo a Cusicanqui (2015), el acto de caminar, observar y narrar el paisaje constituye una forma de resistencia y de continuidad cultural. En el contexto ru-urbano, estas prácticas permiten a los Je'eruriwa reconfigurar su territorio más allá de los límites materiales de la ciudad: el paisaje urbano se "etnifica" mediante prácticas colectivas que lo dotan de sentido y lo inscriben en una cosmología mayor.

En este sentido, el paisaje ru-urbano de los Je'eruriwa es simultáneamente:

- Un espacio de tensiones entre dinámicas urbanas y memorias rurales.
- Un campo de negociación frente a los intereses exógenos que buscan regular, ordenar o invisibilizar sus territorialidades.
- Un lugar de resistencia donde el etnopaisaje se reinventa, manteniendo viva la relación espiritual y política con el territorio de origen.

### 3 CAPITULO III. Lectura del Paisaje de la Comunidad Indígena Je´eruriwa

#### 3.1 LOS JERURIWAS COMO PUEBLO ORIGINARIO

La primera parte del análisis de la lectura del paisaje se enfoca desde el trabajo realizado en el 2006, por el Ministerio del Interior Minorías y Rom de Colombia. Para retomar el relato histórico del pueblo Je´eruriwa desde otras miradas, voces de otros pueblos étnicos que comparten el mismo territorio de origen del Yuruparí, y por tanto las mismas vivencias en cuanto a hechos violentos que enmarco esta región de la amazonia colombiana.

Los Je´eruriwa comparten en general el mismo corpus mítico de los demás grupos hablantes Yucuna. De esta manera sus narraciones mitológicas, la cual, modela la forma de organización social y política, retoman las acciones y etapas más importantes de la creación encabezadas por los cuatro hermanos de la mitología Yucuna, los Caripu Laquena, los cuales dieron origen a la vida y a la humanidad.

Las versiones míticas sobre el origen de la humanidad con el pasaje de la creación con la narración recogida por el antropólogo Laurent Fontaine en el cual los autores principales son los Caripu Laquena:

“Entonces él (Caripu Laquena) tomo la tierra, la masca, “piru pfuu” y modela una silueta de una muñeca. Después habló con ella. Después soplo sobre ella “pfuff”. Al instante del soplo de vida, su ser se eleva. Pero él no tenía boca, no hablaba. ¿Qué es? Es nuestro nieto. Mire él se nos parece. ¿Y entonces nuestra hermana, nuestra hija, ella no está aquí? Sí ella está aquí. Entonces él tomo la costilla de un hermano y la metió en su interior. De la misma manera él habla con ella y sopla sobre ella “pfuu”. En ese instante que le sopla la vida, ella se levanta. Entonces ellos intentaron hablar pero no podía entenderse nada de ellos. En ese momento, Yahuy Chi´náríca (el Tigre Supremo) estaba en el cielo. Como él sabía lo que estaba haciendo, el descendió y se acercó a Caripu Laquena. ¿Qué hacen mis Hijos? No hacemos nada abuelo, dijo. Construimos el mundo para nuestros nietos. Bien está bien. Ahora ustedes saben hacer algo. ¿Y ellos quiénes son? Nada, nuestros hijos. Es por ellos que nosotros construimos esta tierra. Y ellos serán numerosos, nuestros nietos van a venir a esta tierra. Bueno ¿y entonces esos hijos no hablan?. No, ellos no hablan, abuelo. Y a ti que eres el más viejo, el anciano, nosotros te los dejamos, quizás tu sepas como darles una lengua, si tú hablas por nuestro hijos. Sí mis hijos, yo conozco las palabras. Mis hijos esperen ahí. Entonces Tigre Supremo crea el perro. Ante eso ellos se preguntaron, ¿cómo puede hacer eso? Él tomó algo que se parecía al agua y la puso sobre la cola del perro, que se puso a gritar. Después él dijo Caripu Laquena, llámalo. Entonces ellos llamaron al perro y el vino hacía ellos y la cola hacía “lehuí, lehuí, lehuí”. El volvió y les hablo y les dijo: ¿Qué pasa mis hijos? Abuelo él vino hasta aquí haciendo “lehuí, lehuí” con la cola. Sí mis hijos, esa es su palabra. Tú ves, yo ensayé sobre la cola del perro, es así que él habla. De esta manera, él hizo aparecer todos los humanos que eran nuestros ancestros. Había Camejeya-Yucuna (...), Upichia (...), Matapí (...), Jerurihua (...), Inmiquepe (...) Letua, Macuna, todo el mundo estaba ahí.” (Laurent, 2001. 538 - 556 p.)

Es de anotar que esta difiere de aquella escrita por los miembros Je'eruriwa desplazados. Esta última puede ser vista como un resumen de los distintos eventos de la creación, la cual retoma elementos estructurales del corpus mítico de los Je'eruriwa y Yucunas, tales como los actores y eventos determinantes como los Caripu Laquena-Ayawaroas, los territorios de origen y la ley de origen, como parte de la gente del Yurupaí, además de la relación del origen con el hombre blanco, y la diferenciación de los distintos grupos.)

En una entrevista con el señor Eduardo Rodríguez "Pava" (Q. P. D). Líder espiritual de la Comunidad, relata el origen de los distintos pueblos desde el punto de vista de los Je'eruriwa desplazados de su territorio:

"Primeramente l'nárica (los principales) crio al mundo, ahí criaron mucha gente de todas las tribus, en esa tribu nacieron los Je'eruriwa, nacieron Matapíes, Camejeya-Yucunas, Jupichiya, muchas tribus, entonces hablaban en un sólo idioma y él dijo, el creador que es el mismo Dios, yo me pongo a pensar, dijo, ustedes van hablar uno sólo idioma... bueno y hablaron uno sólo idioma, pero después de eso ya salieron con chisme, tiempo cuando comenzaron el mundo quien sabe cuántos miles de años, comenzaron los unos con los otros ya a regar, ya hasta pelear, entonces [Dios] les dijo, vea yo le hice a usted para que pueble el mundo, no es para que se pongan a hacer chisme y más vainas... hacemos más bien lo siguiente, entonces él dijo él, el creador, lo voy a repartir cada tribu con su idioma, no ve que él es que dijo, él que manda, ya bueno entonces se fueron para una parte de oh... a otra parte, otros otra parte y llego donde Je'eruriwa, llevó la tribu primera antiguamente, los antiguos estamos hablando..." (Quiroga y Acevedo, 2016. 12 p.)

Este relato muestra, como a partir del registro mítico la lengua y el territorio aparecen como los primeros elementos que permitieron una diferenciación étnica. En lo que concierne a la lengua es de anotar, que en el caso de los grupos hablantes Yucuna, a excepción de los Jupichiya (Matapi) cuya lengua al parecer se relacionaba con la lengua Tukano (Schackt, 1988-1990), los testimonios recogidos proponen que se trataba de lenguas próximas, las cuales a pesar de distinguirlos permitían la comunicación y su relación. En términos territoriales los límites de la identidad étnica fueron definidos por los sitios de origen y habitación entregados a cada grupo, los cuales pueden ser localizados en las cabeceras de quebradas y ríos afluentes del Mirití- Paraná y el Caquetá: El de los Camejeya-Yucuna situado en el caño Kujnuitu, afluente del Mirití- Paraná; los Jurumi en el caño Iyujutami afluente del Mirití- Paraná, en cercanías de la quebrada Meta; y en el caso Je'eruriwa en la quebrada Waniyá o quebrada Sol, afluente del río Caquetá. (Ver mapa 1).

Mapa 1: Sitios Sagrados Je'eriwa.

SITIOS SAGRADOS JEERURIWA

- ◆ Kara
- ◆ Wuejocuala
- ◆ Mahupa
- ◆ Makaguaneke
- ◆ Tewipira
- ◆ Wa'atopi



Fuente: Quiroga y Acevedo, 2016, p. 17.

La tradición oral, determinaron además de la lengua sus territorios, sus usos y costumbres, como rituales y chamanismo, sitios sagrados, los clanes por familia que estructuraban la organización social de cada pueblo. En el caso del pueblo Je'eriwa su pasaje mítico se describe en entrevista a Fermín Yucuna, médico tradicional del Pueblo Je'eriwa, quien vive actualmente en Leticia, Amazonas, y lidera tradicionalmente la reorganización de su comunidad Je'eriwa en zona rural de este municipio:

“Aquí hay un cananguchal grande, en cabeceras de Waniyá, entonces había un abuelo, él tenía una canoa hecha de Palo de Sangre y con esa él andaba todo el Waniyá, y de tanto andar se le volteó... y al voltear, en eso ya se convirtió en culebra, entonces se llama Wa'atopi, entonces ahí nacieron dos grupos, en el cuerpo de esa boa, ahí nacimos Je'eriwa, entonces en la cola de esa boa nacieron Jimíke'e... entonces son familiares de nosotros, ellos son familia propia pero son menores, pero ya de esa gente queda muy poquitos” (Quiroga y Acevedo, 2016. 13 p.)

Esta organización social de segmentos mayor y menor de los Je'eriwa pueden ser equiparados a aquellos en los cuales se organizan la sociedad Camejeya-Yucuna y Jupichiya (Matapí), y que reproducen al nivel de estas secciones las relaciones de jerarquía existentes al interior del grupo de hermanos (mayor/menor). Podríamos decir que, “estas

unidades son un “hermano” dentro de una familia grande que, en este caso, corresponde a la tribu entera” (Schackt ,1989-1990, p. 149).

Por ejemplo, en la actualidad, entre los “propios Yucunas” los Camejeya-Yucuna constituyen la sección mayor. A estos le seguirían los Jarechina, los cuales se oponen como mayores en esta relación de jerarquía a los Piochina, los menores (Schackt, 2014)<sup>14</sup>. Entre los Jupichiya la misma relación prevalece al interior de dos secciones: lo Jupichiya Mayores y los Jupichiya menores. Una visión resumida de estas relaciones jerárquicas entre los clanes al interior de cada grupo se presenta, (ver tabla 1).

Tabla 1: Relaciones de jerarquía entre las distintas secciones de los grupos hablantes Yucuna.

<b>Camejeya</b>	<b>Jupichiya</b>	<b>Je´eruriwa</b>	<b>Jurumi</b>
(+) Camejeya	(+)Jupichiya Mayores	(+) Je´eruriwa	?
(- ) Jarechina			?
(+) Jarechina			?
(- ) Piochina	(-)Jupichiya Menores	(-) Jimike’e	?

Fuente: Quiroga y Acevedo, 2016, p. 14.

Desde este punto de vista, si resumimos la organización sociopolítica tradicional de los grupos hablantes Yucuna, demarcaría tres niveles sociopolíticos fundados en las relaciones de parentesco:

- El primero delimitado por el linaje mínimo conformado por un grupo de hermanos hijos del mismo padre (Schackt, (2014) los denomina como siblings) los cuales se organizan jerárquicamente por orden de nacimiento.
- El segundo por los linajes medios que hemos descrito.
- El tercero por el clan (Patrisibs) o el grupo étnico.

Los Je´eruriwa como pueblo pese a que, como consecuencia de su extinción demográfica como grupo, los Je´eruriwa han perdido parte del conocimiento tradicional que les fue otorgado, aún subsiste un espacio mítico esbozado por una cartografía ritual propia, la cual designa un sitio de origen y unos ancestros distintos que los diferencia de los “propios Yucuna”. Se trata de espacios que, si bien están marcados por referente físicos,

son espacios a los cuales sólo pueden acceder los miembros del grupo, y principalmente los chamanes y médicos tradicionales en “pensamiento”.

En relación con la organización social y como está repercutía en las relaciones sociopolítica y sociocultural entre poblaciones étnicas que comparten el mismo territorio de origen con los Je´eruriwas en efecto, cuyas categorías sociales están fundadas por una forma de filiación patrilineal, la exogamia alcanza el nivel del grupo étnico (exogamia tribal). Es decir, que no es permitido realizar matrimonios entre los miembros de un mismo clan, ni con los miembros de las distintas secciones del grupo. Por lo demás, las alianzas matrimoniales son de tipo prescriptivo con un intercambio directo de hermanas y se realizaban entre dos grupos mutuamente exclusivos (mitades), cada uno de estos diferenciados lingüísticamente (Fontaine, 2001.)

Desde la perspectiva de etno-paisaje, esto propone que para los grupos hablantes Yucunas la etnicidad no está determinada por los aspectos de la existencia indígena que comparten (una lengua, un territorio, una forma de autoridad política y una tradición) sino más bien por aquellos elementos simbólicos que los distinguen y que en último término permiten la supervivencia de cada grupo, que los conectan con el territorio y la interpretación que estas le dan.

### 3.2 RELACIÓN INTER-TRIBAL DE LOS PUEBLOS JE´ERURIWA Y CAMEJEYA-YUCUNA

Este análisis se centra en el hecho de exterminio demográfico de los Je´eruriwas, según Quiroga y Acevedo (2016), a lo largo de entrevistas e investigaciones, se han documentado diversas versiones sobre las causas de la extinción demográfica de los Je´eruriwa, tanto de miembros del propio pueblo como de los grupos Camejeya-Yucuna y Jupichiya.

Sin embargo, estas narraciones coinciden en que la desaparición del pueblo Je´eruriwa fue consecuencia directa de guerras inter-tribales con sus vecinos los Jurumi. La causa que detonó el conflicto fue, en el contexto de intercambios matrimoniales preferenciales entre tribus, el incumplimiento por parte de los Je´eruriwa de entregar una esposa prometida a sus “cuñados” Jurumi, como lo muestra el siguiente testimonio del señor Fermín Yucuna, médico tradicional del pueblo Je´eruriwa:

“Jurumi vivía andando, ellos eran mucho poderoso, andaban en oscuridad, ellos tenían sitios sagrados, y ellos vinieron a donde Camejeya. De tanto vivir con Camejeya se aburrieron esa gente... y dijeron vamos a regresar a tierra de nosotros, se regresaron a su territorio, dijeron vamos a regresar más bien... ahí fue que ellos se fueron, y llegaron a [las] cabeceras, pero no eran muchos, sus nombre era Lajueri, Pusaru, Kajatawuana, Mapuere y ellos tenían una hermana, y entonces llegaron ...con nosotros. Había una maloca, el dueño se llamaba ljee, entonces llegaron... los Je´eruriwa y les dijeron ustedes para dónde van paisanos, ellos dijeron, nosotros ya estamos aburridos vamos a llegar a tierra de nosotros, entonces ya que usted está por acá, porque no vive acá con nosotros, así dijeron que sí. ljee dijo que ellos tenían una hermana de Je´eruriwa: - vamos a hacer un acuerdo, usted tiene una hermana y nosotros tenemos una muchacha entonces vamos a hacer acuerdo... 27 Ver por ejemplo el antropólogo Jon Schackt, (2013). Página 19 de 61 vamos a quedar como cuñados-. De ahí pasó tiempo, creció la muchacha y de pronto se la entregaron a otro, entonces la otra tribu esperando para entregar la muchacha. Entonces dijeron: - qué pasó, por qué no entrega su hija, para entregar nosotros. Ellos respondieron que no estaba lista...pero la habían entregado a otros, los Je´eruriwua. De pronto se murió el abuelo Jurumi de tristeza, ahí se pusieron los Jurumi bravos: -vamos a matarlos, entonces tenían ese pensamiento (...), ellos vivían juntos [con los Je´eruriwa]. Los Jurumi dijeron vamos a matar por que los Je´eruriwa no eran muchos, de ahí dijeron vamos a acabar ese grupo, porque mataron abuelo por ser mentirosos. Entonces [al mismo tiempo] llegó fiebre paludismo, cogió a toda esa gente de la tribu Je´eruriwa que estaban enfermos. Alguno iba a matar cacería, ellos [los Jurumi] iban atrás, y por la tarde no llegaban, y otro día salía otro a buscar, ahí iban matando... ya no había nadie... ya quedaron poquitos, pura mujeres, entonces dijeron: - ¿qué esté pasando? Otro muchacho Macuheri, Je´eruriwa, dijo yo sí soy...el que va a matar al que me toque. Después de eso escuchó que [los Jurumi] estaban hablando despacio, y les dijo:- salga para fuera, los sacó y cerró la maloca; entonces ellos se pusieron más bravos y entonces como [los Je´eruriwa] estaban malos, ellos los brujiaron para que durmieran profundo, ellos hicieron curación y esa vez todos dormidos brujeados. Ahora sí [los Jurumi] se subieron encima de la maloca, y bajaron por el estantillo, entonces sacaron canastos, artesanías... ahí adentro prendieron la candela para mirar la gente, ahí sacaron un palo y los mataron a todos. El muchacho Macuheri se salvó y una mujer se voló y se fueron. Y entonces [los Jurumi] ya recogieron los muertos y dijeron: - se salvó una mujer y ese muchacho, y ese Macuheri se fue-. -Vamos a llamar a Macuheri para que él venga, para matarlo. [Y lo llamaron diciendo Macuheri] -los Yucunas están haciendo guerra- , - venga que vamos hacer guerra para matar los Camejeya-, -venga acá-. Mentira, entonces Macuheri contestó, y le dijeron:- venga para acá que vamos hacer guerra-. Cuando él entró lo agarrotearon y mataron, y faltó una mujer, no la persiguieron. Entonces aquí vivía Camejeya, había camino para llegar, ella se voló por aquí y llegó bien donde abuelo Camejeya que era Pujume, era abuelo propio y ella llegó allá. Y entonces el abuelo dijo: -¿qué pasó? [Ella respondió]- yo vine acá porque todo este Jurumi acabó con los paisanos y ya mataron a todos- [Él respondió] - ¿Y a la familia [Yucuna] que vivía con usted? - Camejeya tenía familia [entre los Je´eruriwa], no ve que ellos visitaban a veces, se conocían. Entonces el Camejeya que iba visitar tribu de Je´eruriwa, a ese lo mato también, y [a la] familia de nosotros también lo mató. [Pujume dijo:] Vamos a armarnos para perseguirlos y matarlos, y le dijeron [a la mujer Je´eruriwa] viva acá. Se reunieron Camejeya para hacer guerra, entonces se fueron y lo persiguieron al Jurumi, ahí entonces los Jurumi se fueron con una propia hermana, se fueron para el monte para el sitio sagrado. Después de eso los persiguieron, ellos no los encontraron, se volaron, los persiguieron, otra vez por rastros. Entonces había un palo, ahí dejaron un tarro de coca y semillas de yuca, de todas semillas, ahí los dejaron, entonces, hicieron para postear, para matarlos, pero no llegaron... y otros días, tres días ahí les dio sueño [a los Camejeya y cuando despertaron] ya habían llevado todo y ya se fueron para allá, se fueron con una hermana.” (Quiroga y Acevedo, 2016. 19-20 p.)

El relato histórico muestra las relaciones ambivalentes entre los Je'eruriwa, Jurumi y Camejeya-Yucuna, caracterizadas por alianzas y enemistades marcadas por incumplimientos matrimoniales, venganzas y disputas por mujeres. Estas dinámicas, donde incluso el rapto aparece como forma de adquisición de esposas, reflejan cómo los conflictos interétnicos en la Amazonia colombiana estuvieron profundamente ligados al intercambio matrimonial y a su dimensión política, económica y social (Matallana & Schackt, 1992).

Los Jurumi, descritos como guerreros y “brujos”, desaparecieron en medio de guerras con otros pueblos como Carijona y Mirawara. Los sobrevivientes Je'eruriwa, según Fermín Yucuna, se integraron a los Camejeya-Yucuna, aunque en condición subordinada, denominados como “empleados”, “sirvientes” o “Makujes”. Para Schackt (2013), esta situación no constituye esclavitud en términos occidentales, sino una forma de integración bajo categorías sociales jerarquizadas comunes en la región.

En la representación de los Camejeya-Yucuna, los Je'eruriwa, Jurumi y Jimíke'e fueron vistos como pueblos sin memoria ni sitio de origen, desprovistos de conocimientos sobre sus territorios y de la capacidad de construir malocas, consideradas símbolos de identidad tribal y organización social (Jacopin, 1972; Schackt, 1990). Estas narrativas confirman que las sociedades amazónicas se estructuraban en jerarquías de “clase de gente”, donde los grupos con menor solidez cultural eran considerados incompletos y dependientes, apropiándose de las tradiciones de los Yucuna para garantizar su supervivencia.

Desde una mirada desde la actualidad, estas nociones aún permanecen en las relaciones inter-tribales de los Je'eruriwa respecto de la maloca, pues si bien el sitio de origen o “nacimiento” es la prueba primordial de su existencia como pueblo independiente, no sucede lo mismo con la importancia a esta construcción, pues su autoría tanto arquitectónica como “espiritualmente” ha sido apropiada de los Camejeya-Yucuna. Esta apropiación explica desde otro punto de vista indígena, que los chamanes Je'eruriwa interactuando como líderes sociopolíticos y espiritual en los grupos Camejeya-Yucuna.

La narrativa de la historia finaliza con los ancestros recientes de hace cinco décadas de los Je'eruriwa, en palabras del señor Fermín Yucuna:

“Entonces ya dijo Camejeya...para que usted me saque coca, para que usted me saque leña para mí, entonces es que ahí, ahorita los Camejeya dicen que nosotros somos esclavos de ellos, eso no fue así, él dijo no más así no fue esclavo...lo que pasa es que él dijo si usted nace hombre para que usted saque coca, cortar leña para mí, como ayudante...lo que pasa [es que no saben], el Camejeya tiene gente que le saca leña para ellos, eso está bien organizado...en cambio los que se dicen ahorita como Camejeya, ahorita de ellos ya no hay, ya se acabó el conocimiento grande... la gente, los duros no piensan así son los que no saben historia...todo los que son viejos saben historia.” (Quiroga y Acevedo, 2016. 22 p.)

Es así como, a pesar de que la trasmisión del conocimiento ritual para ser chamán debía seguir la línea de sucesión patrilineal, esta forma de jefatura recayó en este miembro Je'eriwa, que en la actualidad es uno de los chamanes del grupo tanto Je'eriwa como Camejeya-Yucuna. Este evento particular, marca el resurgimiento del chamanismo entre los Je'eriwa, ya que a partir de él han sido formados nuevos especialistas encargados de reactivar la memoria sagrada de conocimiento chamanístico del grupo, y que actúan, como hemos mencionado, entre los otros grupos hablantes Yucuna.

De cierta manera, podríamos decir que si bien la apropiación de Kali'shi de la tradición de los “propios Yucuna” consagra el rol de los Je'eriwa como chamanes, este evento lo cristaliza, por lo menos en la actualidad.

Por otra parte, la integración de don Eduardo Rodríguez Pava a los Macunas, explica, igualmente, que sus descendientes Je'eriwa, fuera del territorio, se identifiquen en parte como Macuna, en tanto, gran parte de su socialización se realizó al interior de este grupo, por vía del linaje materno. De esta manera, los miembros de estas familias configuran un caso particular de hoy en día la Comunidad Indígena Je'eriwa Yucuna, estos articulan dos tradiciones indígenas, resultado de sus múltiples movimientos, producto del dinamismo en la territorialidad inter-tribales manifestadas específicamente al interior de los territorios del Apaporis (Macuna) y del Mirití- Paraná (Yucuna). Aunque la narrativa parezca a primera vista, eventos aislados y al parecer accidentales, sin embargo, a la luz del etno-paisaje estos constituyen un buen ejemplo de las múltiples interacciones entre los grupos amazónicos.

### 3.3 ETNOPAISAJE DE LA COMUNIDAD INDIGENA JE´ERURIWA YUCUNA

La Comunidad Indígena Je´eruriwa Yucuna se constituye como proceso organizativo a partir de las familias de los ancestros más recientes: don Eduardo Rodríguez Pava y Yolanda Macuna. Tras ser forzosamente desplazados como víctimas del conflicto armado en Colombia, comenzaron un proceso de fortalecimiento organizativo con el objetivo de rescatar sus costumbres culturales y hacer valer los derechos que les reconoce la Constitución Política de Colombia y las leyes vigentes, en la búsqueda de territorialidad e identidad propias. En ese marco, solicitaron a la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías del Ministerio del Interior la realización del estudio etnológico para su inscripción en el registro nacional de comunidades indígenas, mediante el oficio radicado EXTMI15-0034290 del 21 de julio de 2015, que recibió respuesta con el OF15-000027792-DAI-2200 del 3 de agosto del mismo año. Posteriormente, reiteraron su solicitud con radicado EXTMI15-0051739 del 16 de octubre, esta vez a través de la Alcaldía de Medina, Cundinamarca. A comienzos de 2016, el señor Pedro Rodríguez Macuna, como Autoridad Tradicional, entregó documentación actualizada bajo radicado EXTMI16-0000890 del 13 de enero, lo cual permitió la programación de la visita de campo para el estudio etnológico, una vez culminado el concepto técnico sobre el Pueblo Je´eruriwa por parte de la antropóloga e historiadora Marcela Quiroga Zuluaga<sup>2</sup>. En esa ocasión, la comunidad presentó sus Estatutos, el acta de elección de la junta directiva de la Capitanía Indígena, el acta de posesión ante la Alcaldía y el censo poblacional.

Con base en lo anterior, la Dirección de Etnias, Minorías y Rom adoptó el protocolo institucional para las solicitudes de reconocimiento de “parcialidades indígenas” en el país, aplicando estudios etnológicos de campo. Dichos estudios permiten caracterizar etnográficamente a las comunidades mediante la observación de su convivencia interna y la interacción con actores externos —indígenas y no indígenas— en el territorio. Este documento es la base fundamental para el análisis del etnopaisaje general que aquí se plantea, entendiendo el paisaje como espacio vivo donde se manifiestan relaciones simbólicas, sociales, culturales y políticas.

---

<sup>2</sup> Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías. “Protocolo para los estudios etnológicos orientados a establecer el carácter de parcialidad indígena” Ministerio del Interior.

El análisis del etnopaisaje permite identificar los vínculos entre las personas y su territorio, sus formas de vida y las interacciones socioculturales, económicas y políticas antes de su formal conformación como comunidad indígena en Colombia. Se parte del reconocimiento de un conglomerado social diferenciado conforme al Decreto 1071 del 26 de mayo de 2015, artículo 2.14.7.1.2, que define a una comunidad o parcialidad indígena como el conjunto de familias de ascendencia amerindia con conciencia identitaria compartida, usos, costumbres, formas de gobierno y normas propias.

El pueblo Je´eruriwa se concibe a sí mismo como sujeto colectivo de derecho, cuyo carácter se construye a partir de sus relaciones internas, su proyecto colectivo, su estructura organizativa y sus vínculos con el entorno. Su identidad es eje estructurante de su accionar en lo local, regional y nacional. A pesar de los efectos de la asimilación, dispersión, desplazamiento, urbanización y pérdida territorial, mantienen viva su diferenciación cultural.

La mayoría de los integrantes de la comunidad Je´eruriwa Yucuna proviene del territorio sagrado del río Mirití Paraná, en la Amazonía colombiana, compartido con grupos hablantes de las lenguas Yucuna y Macuna. Específicamente, los Je´eruriwa reconocen como espacio de origen el río Sol o Waniyá, afluente del Caquetá. Allí se entrelazan sus narrativas tradicionales, cosmologías e historias compartidas mediante relaciones inter-tribales, como los intercambios matrimoniales.

Así, lo narra Fermín Yucuna:

“En términos territoriales los límites de la identidad étnica fueron definidos por los sitios de origen y habitación entregados a cada grupo, los cuales pueden ser localizados en las cabeceras de quebradas y ríos afluentes del Mirití- Paraná y el Caquetá: El de los Camejeya-Yucuna situado en el caño Kujnuitu, afluente del Mirití-Paraná; los Jurumi en el caño Iyujutami afluente del Mirití- Paraná, en cercanías de la quebrada Meta; y en el caso Je´eruriwa en la quebrada Waniyá o quebrada Sol, afluente del río Caquetá.” (Quiroga y Acevedo, 2016. 13 p.)

Otro referente del etno-paisaje sagrado es el río Apaporis, aunque no es el territorio ancestral Je´eruriwa, sí lo es de los Macuna, con quienes han mantenido relaciones exogámicas e intercambios culturales, claves para la pervivencia del conocimiento tradicional, visible hoy en la cotidianidad de la comunidad. Desde una mirada etnopaisajística, la comunidad hace parte del complejo cultural del Yuruparí, vinculado al

uso de la coca, el tabaco y la yuca dulce, propios de los grupos étnicos asentados entre los ríos Caquetá, Apaporis, Mirití y Putumayo.

Los primeros desplazamientos forzados de gran escala ocurrieron antes el auge del conflicto armado en Colombia<sup>3</sup> en los años 80, como resultado de las bonanzas de la quina, caucho, coca, maderas y minería. Este fenómeno provocó una fuerte desterritorialización que se agravó con el conflicto armado, el narcotráfico y el reclutamiento forzado, factores que afectaron profundamente al pueblo Je'eruriwa, llevándolo al borde del exterminio.

Los ancestros de la comunidad actual, como Eduardo Rodríguez Pava y Yolanda Macuna, fueron desplazados por las FARC-EP en 1986. En las últimas décadas, nuevas generaciones han sufrido la misma situación, lo que ha llevado a una mayor dispersión. Mediante entrevistas semiestructuradas y relatos orales, se ha podido registrar el proceso de reorganización e identidad como comunidad víctima del conflicto armado, así como sus formas de vida y relación con la territorialidad antes del reconocimiento legal como comunidad.

Los testimonios de Wilmer Yucuna Rodríguez, José Rodríguez y Soraya Yaúna Macuna son clave para entender las trayectorias individuales y colectivas de desplazamiento, desarraigo y posterior reconfiguración territorial, social y cultural. Estas voces dan cuenta del trauma vivido, de la resistencia y de los esfuerzos de reconstitución del tejido comunitario:

Wilmer Yucuna Rodríguez, de 24 años, es hijo de Misael Yucuna y Fanny Rodríguez. Nació en el corregimiento de Mirití, Amazonas. Tuvo que desplazarse de su territorio de origen porque la guerrilla de las FARC reclutó forzosamente a su tía Enis Damaris Yucuna de unos 19 años, en el año 2000, motivo por el que tuvieron que irse hacia el corregimiento de La Pedrera y luego reubicarse en la comunidad de Angostura en donde continuó estudiando en segundo de primaria hasta culminar quinto grado. El bachillerato lo cursó en el internado de La Pedrera hasta el grado décimo, único lugar donde ofrecían ese nivel educativo, bajo la rectoría de curas. Recuerda que el

---

<sup>3</sup> Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. Entre las principales modalidades de violencia directa utilizadas se encuentran: desplazamiento de población, despojos de tierras, secuestro, extorsión, reclutamiento ilícito de niños, niñas y adolescentes, tortura, homicidio en persona, asesinatos selectivos y masacres, amenazas, delitos contra la libertad y la integridad sexual, desaparición forzada, minas antipersonas (munición sin explotar y artefactos explosivos no convencionales), ataques y pérdidas de bienes civiles, atentados contra bienes públicos. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia, Bogotá, Mesa de Conversaciones, p. 23-74. 2015.

desplazamiento del Resguardo Mirití Paraná afectó muchas familias que fueron recibidas por Resguardos Indígenas como el Comeyafú, mientras que otras familias se asentaron en La Pedrera. Pasó primero por Villavicencio en donde trabajó unos meses en construcción y luego se fue a Medina, Cundinamarca en el año 2013, donde está trabajando en las labores del predio donde está la comunidad, del cual es dueño el señor Pedro Rodríguez Macuna. Desde su llegada a Medina no ha regresado al Mirití ni a La Pedrera, en donde están la mayoría de sus familiares, pero los altos costos del transporte impiden viajar.

José Rodríguez vivió la misma historia de desplazamiento junto a toda su familia, encabezada por don Pedro Rodríguez Macuna y Ana Yucuna Matapí, quienes son además el núcleo y motor de la comunidad. José entonces llegó a la comunidad de Angostura pues la guerrilla estaba reclutando niños y él, a sus ocho años, ya estaba en riesgo del reclutamiento forzoso. De Angostura tuvo que irse hacia el internado San José de La Pedrera en donde hizo la primaria, para luego irse en el año 1998 o 1999 a Villavicencio al barrio Porfía, el cual estaba en disputa por la guerrilla y los paramilitares. El conflicto en Porfía los llevó a mudarse al barrio Parques de Castilla:

“En cuanto a la parte de la cultura de nosotros netamente estábamos aislados cien por ciento. Nosotros ni historia, ni cuentos, ni danza, absolutamente nada. La alimentación de nosotros en ese entonces, cuando de pronto allá, de pronto, era ocasional, un pedacito de casabe. Fue duro porque uno llegar de donde usted come pescado... cuando llegué a mí no me gustaba el tomate ni la cebolla, o comer carne de res era otro problema que yo tenía. Ya después con el tiempo mi papá trabajó fuerte para sacarnos adelante, me gradué en Villavicencio y después al año ingresé a la Policía en la Escuela de Carabineros donde trabajé tres años, trabajé en Santa Marta, en La Guajira, conocí muchas partes del país, me mantenían andando mucho.” (Quiroga y Acevedo, 2016. 35-36 p.)

El desplazamiento de 1986, narrado por Soraya Yaúna, marca un hito en la historia del pueblo; toda la comunidad de Providencia huyó por el río Apaporis hacia La Pedrera, dejando atrás sus malocas, utensilios, animales y elementos rituales. Este hecho ilustra cómo el conflicto armado alteró profundamente el paisaje, el territorio y la vida cotidiana de los Je'eruriwa, como se observa en seguida:

Soraya Yaúna Macuna nació el 18 de septiembre de 1967 en el Mirití Paraná, abajo del Varadero, cerca de Centro Providencia. Aunque el territorio de origen de los Yaúna es Badiya, un río que sale al Apaporis nunca vivió en el territorio. Su madre es Lucía Macuna Letuama, y su padre Elías Yaúna Letuama, quien murió cuando Soraya tenía 8 años. Son cuatro hermanos y dos hermanas. “Mi abuelito estuvo en el tiempo de la guerra de los antiguos. Ellos estaban en un baile grande cuando le llegaron las otras tribus.” Don Elías era del clan mayor de los Yaúna. Sabía de curaciones. Curaba los niños recién nacidos y además era maestro de Yuruparí.

Los hermanos de Soraya vieron Yuruparí y mientras se llevaba a cabo la ceremonia, recuerda Soraya que las mujeres debían irse lejos al monte. Su hermana Ángela, la mayor, murió hace dos años. Adolfo está en centro Providencia. Javier, el tercero, está en Apaporis, quien recibió el conocimiento de don Elías. Pedro, el cuarto, está en Leticia. La quinta hija de Lucía y Elías es Soraya. El último es Rogelio quien vive hoy en Apaporis, en Bellavista. La infancia de Soraya fue en medio del conflicto armado:

“Para mí muy difícil porque yo tenía apenas 8 años cuando mi papá se murió. Yo estaba en el internado en Pedrera, luego subí para donde mi mamá. Estudié solo

preescolarcito, primero y segundo. Luego me fui no al Mirití Alto sino al medio, por Centro Providencia, más abajo, ahí vivía. En ese momento estaba mi difunto cuñadito que vivía con mi hermana la difunta ya también. Mi mamá, mis hermanos los mayores, todos jovencitos, todavía casi muchachos. La maloca era de mi cuñado Mateo Macuna.

Cuando mi papá se murió pues dejó la maloca de nosotros, que ellos vivían los dos que mandaban eran mi papá y mi cuñado. Quedó mi cuñado al frente de la maloca, ahí vivimos nosotros mucho tiempo, me crié ahí mismo, sino que mi mamá vivía muy enferma, y nosotros nos quedamos con mi cuñado, digamos con mi hermana, la que estaba casada. Teníamos nuestra casita afuera de la maloca. La vida era difícil para nosotros porque nos hacía falta mi papá, mi mamá sola quedó con los trabajos de criarnos, muy difícil. Y después con el tiempo ya como a los cuatro años nos fuimos más arriba donde un señor. Yo tenía por ahí doce años ya y ahí mi mamá se consiguió un señor blanco y vivió con él. (...) Ya para esa época había rumores, que la guerrilla, que la guerrilla, van a venir la guerrilla. Eso fue en el 86, yo ya tenía dos hijos, el segundo ya tenía ocho meses. Y era rumores que la guerrilla, que por Vaupés, que por Mitú, y sí señor, pasaron cuatro hombres, pero nada que ver con nosotros, decían “él es guerrillero, va al pueblo a hacer mercado”. Pasaban por el Varadero caminando, cruzaban y cogían bote, sin armas, hacían mercado y subieron la primera vez. No pasó nada. Y con el tiempo, como a los seis meses, otra vez. Bajaron otra vez esas mismas personas que habían bajado antes al pueblo, nada que ver con nosotros, hasta Pedrera a merca. Y en esos días subió una comisión de médicos, una correría, una comisión para el Mirití. (...) Había sacado sangre de la gente arriba.”

El Ejército al mismo tiempo había capturado a unos guerrilleros en La Pedrera, quienes habían bajado desde Mirití. Eso llevó a que el ambiente se pusiera tenso y que se presentara un combate con las comunidades en el medio. Esa noche de agosto de 1986 se hizo una reunión entre todos los indígenas para tomar decisiones sobre qué hacer. Al otro día la guerrilla les hizo saber que era mejor que se fueran porque iba a darse un combate. Eduardo Rodríguez Macuna y su esposa Soraya salieron hacia el río Apaporis con los dos hijos, la suegra y otras personas. Llegaron a Apaporis al igual que todas las personas que vivían en Providencia huyendo de una posible tragedia. Tardaron catorce días a remo bajando por el río rumbo a La Pedrera. Con ellos tuvieron que salir también los hermanos de Eduardo. Soraya recuerda que: “Horrible fue eso, todas las gentes de Providencia se fueron, se desbarataron, todo mundo se fue.” En La Pedrera estuvieron varios meses, donde fueron recibidos por familiares y a donde había llegado tan solo con la hamaca y algo de ropa, porque tuvieron que dejarlo en el Mirití, los animales, los utensilios, elementos tradicionales, todo. Eduardo viajó de La Pedrera a Leticia para informar lo que había sucedido en tanto era empleado público y se desempeñaba como enfermero. En ese tiempo confluían en la región tanto los narcotraficantes o mafiosos -Cají Masá- como la guerrilla que comenzaba a entrar a esa parte del Amazonas. Cuenta de esos días que:

“Aquí salió todo, mi hermano Pedro, mi hermano José, mi hermano César, María Jesús, la familia de ella, Blanca Gilma, Ana Francisca, quedó solo. Sólo mi papá quedó un tiempito, después se salió también. Mi hermano Pedro yo no sé pa’ dónde fue que él se fue. Yo era el enfermero y estaba encartado con el médico, por eso mi familia, ella y yo, nosotros bajamos acá. Mi hermano César dice que se metió por acá a un río Toayá, y mi hermano Pedro yo no sé para dónde él cogió en ese momento, para donde los Yukuna será, para arriba será, por el Mirití.” (Quiroga y Acevedo, 2016. 36 p.)

De esta manera, la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, asentada en la zona rural de Medina, Cundinamarca, es el resultado de una reestructuración socio-política, económica, territorial e identitaria, impulsada por diversos procesos históricos que han marcado la vida de sus integrantes. La búsqueda de mejores condiciones de vida, y el reciente proceso de reorganización como Pueblo. Este proceso busca agenciar un futuro propio frente al Estado y ante los demás Pueblos Indígenas de la Amazonía colombiana, reafirmando su diferenciación étnica frente a la categoría impuesta de "Yucuna", ampliamente difundida en el sector público y en la academia. No obstante, al interior de la comunidad, los relatos orales y las memorias colectivas reconocen una identidad propia Je'eruriwa, expresada en las familias y autoridades tradicionales que hoy lideran su reorganización.

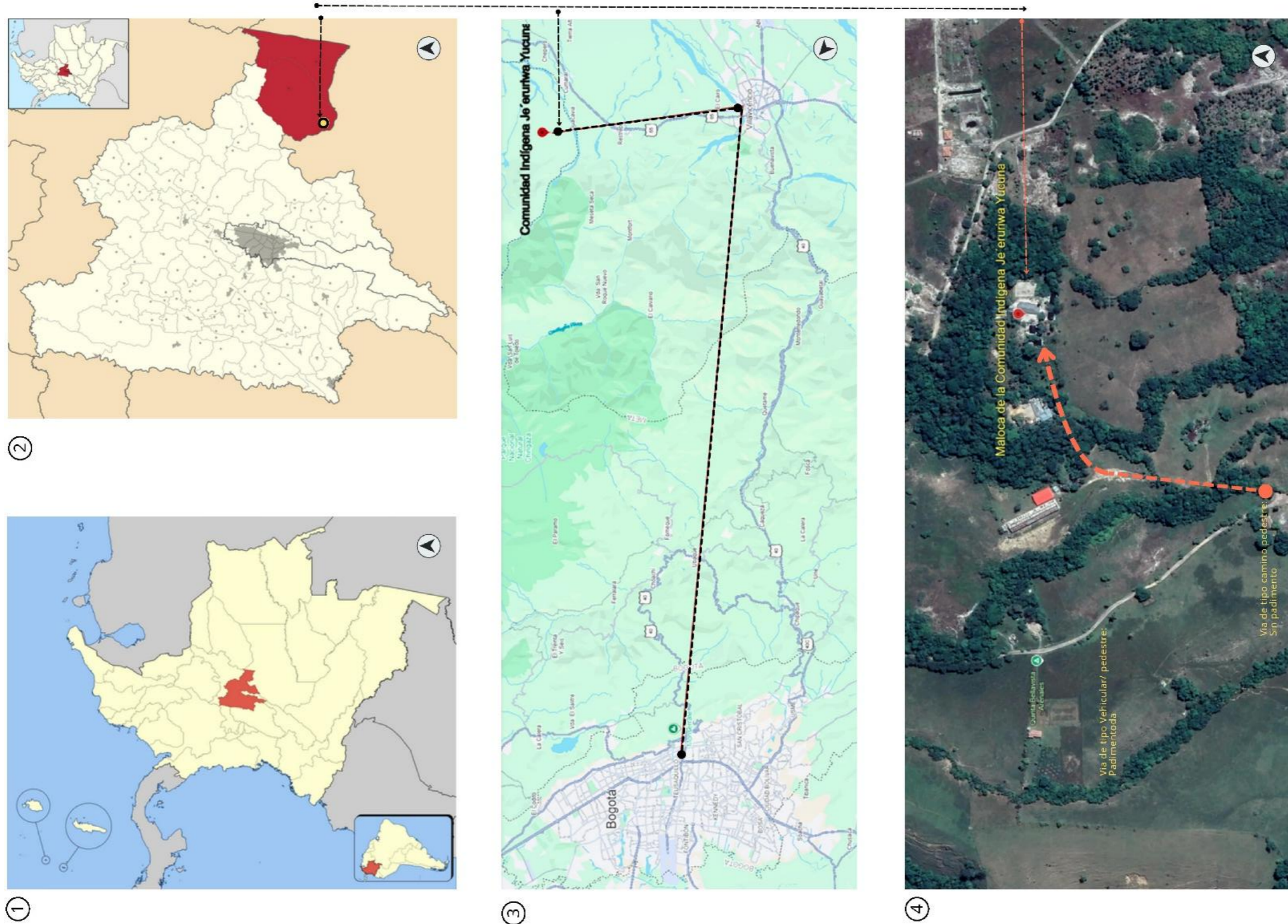
### **3.3.1 Localización de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna**

La comunidad indígena Je'eruriwa Yucuna no cuenta con un territorio propio legalmente reconocido. Sin embargo, actualmente se encuentra asentada en la zona rural del municipio de Medina, Cundinamarca, específicamente en la vereda San Marcos, jurisdicción de la Inspección de Arenales.

El acceso a la comunidad puede realizarse por dos rutas principales. Una opción es ingresar desde el sector de Guacavía, en el municipio de Cumaral, Meta, desde donde se realiza un recorrido a pie por una trocha de aproximadamente una hora. La otra ruta parte desde el municipio de Restrepo, tomando la vía hacia Caney Medio; por esta carretera —inicialmente pavimentada y luego destapada— se accede en vehículo en un trayecto de unos 30 minutos hasta llegar a la Maloca, ubicada ya en territorio de Medina, Cundinamarca.

El predio en el que se encuentra establecida la Maloca pertenece a los hijos de la autoridad tradicional Pedro Rodríguez Macuna (Q. P. D.) y abarca aproximadamente dos hectáreas. Este espacio constituye el núcleo de la vida comunitaria: en él residen la mayoría de las familias del pueblo Je'eruriwa, y es allí donde se realizan actividades culturales, rituales y de gobernanza interna. Las familias de la comunidad se movilizan temporalmente hacia municipios cercanos en busca de oportunidades económicas para su subsistencia. Así mismo, algunos jóvenes se desplazan a ciudades como Villavicencio con el fin de acceder a estudios de educación superior, combinando de este modo la vida urbana con el sostenimiento de sus raíces culturales en el territorio comunitario.

Mapa 2: 1. Ubicación del Departamento de Cundinamarca en el Mapa de Geopolítico de Colombia. 2. Mapa Político de Cundinamarca y Localización del Municipio de Medina. 3. – 4. Ruta de Localización de la Maloca de la Comunidad Indígena Je´eruiwa Yucuna.



Fuente 1 – 2: Wikimedia Commons, 2025. Fuente 3 - 4: Mirafía, 2025 sobre foto de satélite de Google maps, 2025, p. 45.

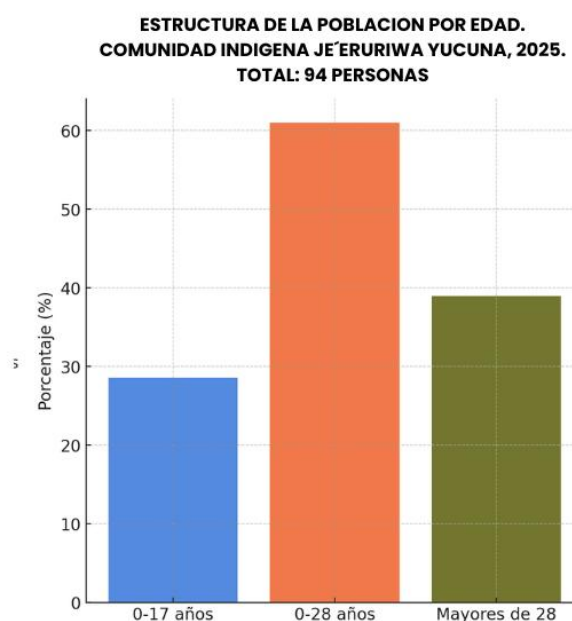
### 3.3.2 Caracterización Demográfica y Organización Sociocultural

La Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna en 2025, está conformada por noventa y cuatro (94) personas, distribuidas en 24 familias. Un 48,1% de hombres y 51,9% de mujeres, significando una proporción equilibrada. La población menor de edad (entre 0 y 17 años) son 22 personas, representando un 28,57%. La comunidad tiene una importante representación de niños, niñas, adolescentes y jóvenes entre 0 y 28 años, con un total de 47 personas dentro de este amplio rango, que representan un 61,03%, teniendo así un crecimiento leve a causa del índice de natalidad en dados en los últimos años.

La ubicación demográfica de los integrantes de la comunidad es un 70% están ubicados en la ciudad de Villavicencio (Departamento del Meta), un 20% en la Vereda San Marcos, inspección de Arenales del municipio de Medina (Departamento de Cundinamarca), un 5% en el departamento del Amazonas, un 4% entre Bogotá, Huila y un 1% en el exterior (Foz de Iguazú-Brasil, Valencia-España)

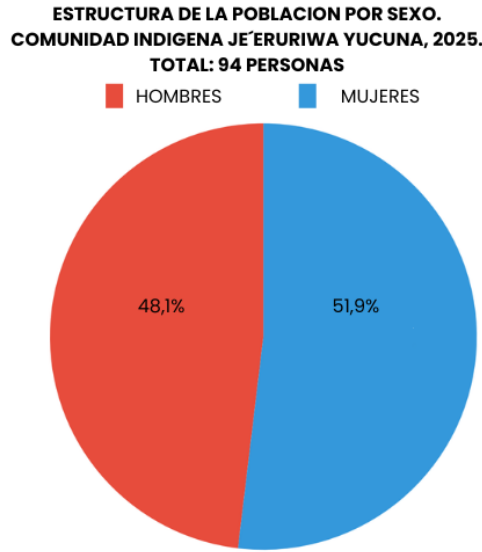
La pirámide poblacional permite identificar esta composición, pudiendo catalogarse como una de tipo expansivo o progresivo, en forma de triángulo, con un mayor peso de población joven que de población adulta y adulta mayor.

Figura 2: Estructura Poblacional de la Comunidad, 2025.



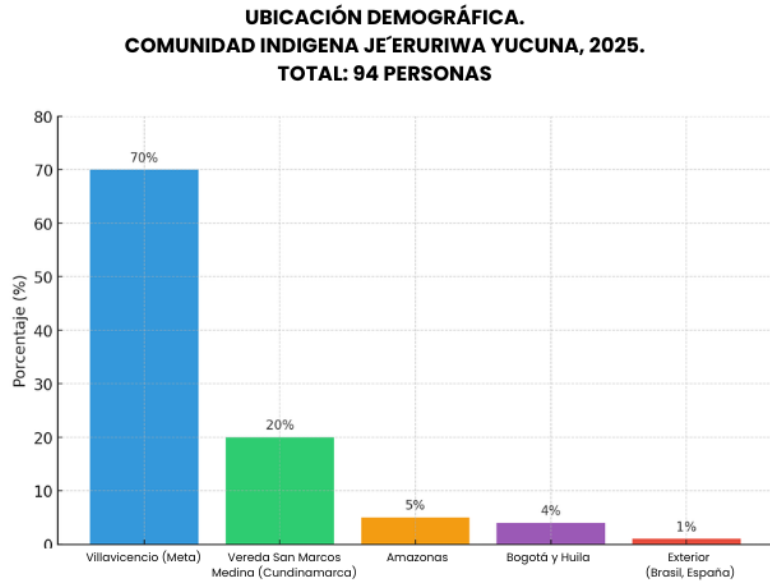
Fuente: Miraña, 2025, p. 46.

Figura 3: Distribución por Sexo de la Comunidad, 2025.



Fuente: Miraña, 2025, p. 47.

Figura 4: Ubicación de Geográfica Demográfica de la Comunidad, 2025.



Fuente: Miraña, 2025, p. 47.

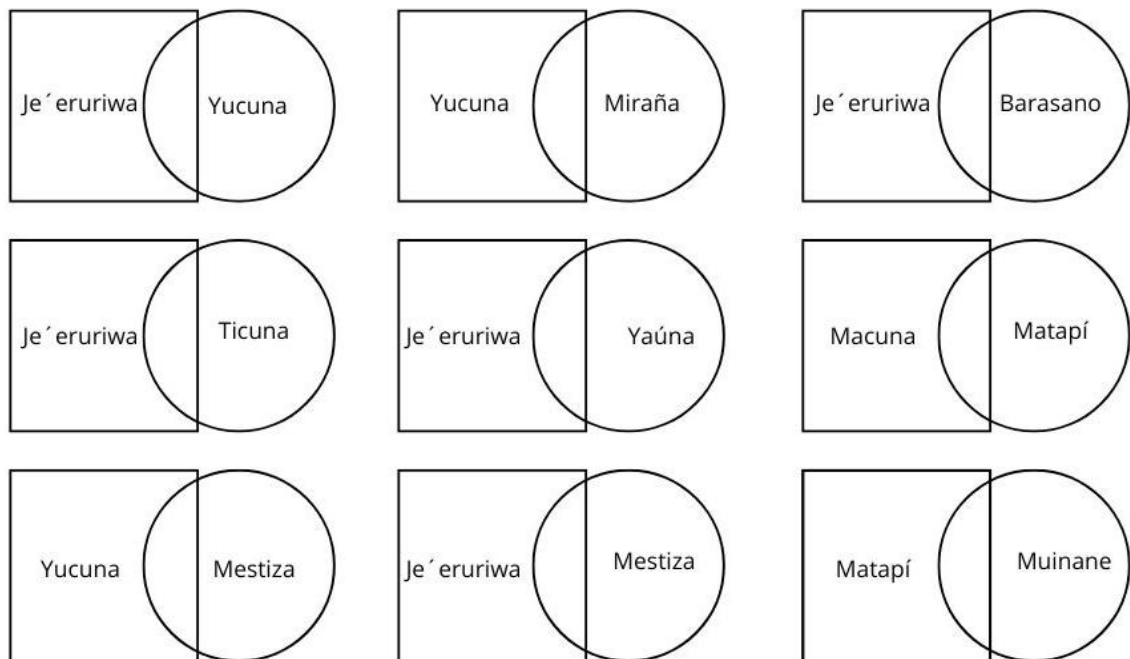
Se identificaron además 9 personas del pueblo Yucuna, 7 del Matapí, 6 del Macuna, 1 del Yaúna y 1 del Barasano. Estos pueblos, aunque presentan diferencias lingüísticas, comparten una tradición de alianzas matrimoniales exogámicas y están ubicados entre los ríos Caquetá y Vaupés. En conjunto, estas etnias suman 53 personas — equivalentes al 69% de la población— que forman parte de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, y pertenecen a pueblos asentados en esta macroregión y complejo

cultural amazónico.

Asimismo, se registró la presencia de personas de los pueblos Miraña, Muinane y Ticuna, con un total de 5 mujeres —esposas e hijas nacidas de uniones con hombres Je'eruriwa y Yucuna—, quienes también han sido integradas a la comunidad.

Finalmente, el censo identificó 13 personas no indígenas por origen, todas ellas vinculadas mediante uniones matrimoniales con miembros Je'eruriwa y Yucuna. En conformidad con las normas y tradiciones propias de la comunidad, estas personas han sido aceptadas y participan activamente del proceso de reorganización<sup>4</sup>.

Figura 5: Tipos de alianzas matrimoniales predominantes.



Fuente 1: Quiroga y Acevedo, 2016, p. 42.

<sup>4</sup> Los cuadros refieren al género masculino y los círculos al género femenino.

## **4 CAPITULO IV. Historia de Conformación de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna**

En este capítulo se presenta el análisis de lectura del paisaje desde la historia de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, que nace desde la historia central del pueblo Je'eruriwa, construida a partir de la narrativa del señor Oswaldo Rodríguez Macuna, líder del pueblo Je'eruriwa, y actual representante legal de la Capitanía Indígena de la comunidad.

Para ello, se abordan temáticas preliminares que permiten comprender el proceso de reagrupamiento y conformación actual de la comunidad, tanto en el plano sociocultural como en su dimensión territorial. Entre estas temáticas se destacan: la Ley de Origen y Justicia Propia, directamente vinculada al territorio ancestral del Pueblo Je'eruriwa como parte de la "Gente de Yuruparí", y el Calendario ecológico-cultural, como guía tradicional de organización del tiempo, el espacio y las prácticas de vida.

### **4.1 TERRITORIALIDAD JE'ERURIWA**

La Ley de Origen y Justicia Propia constituye el conjunto de ordenanzas que rigen cómo debe vivirse en el mundo, según la cosmovisión de los pueblos indígenas autodeterminados como Gente de Yuruparí, quienes habitan el noroeste de la Amazonía, entre ellos el pueblo Je'eruriwa. En este marco, el Yuruparí se concibe como un sistema de ordenamiento territorial con dimensiones geopolíticas, socioculturales y socioeconómicas, basado en los Territorios de Origen. Este sistema se estructura a partir de los principios y narrativas fundacionales de la Ley de Origen, que orientan la vida comunitaria y la relación con el entorno.

#### **4.1.1 El Yuruparí: Eje Cosmovisional y Territorial del Pueblo Je'eruriwa**

El Yuruparí constituye el eje central de la cosmovisión del pueblo indígena Je'eruriwa, especialmente en lo referente al ordenamiento territorial. Se trata de un sistema modo vida a partir del mandatos sagrados y de organización social que permea la vida de numerosos pueblos indígenas de la Amazonía noroccidental, particularmente en la región transfronteriza entre Colombia y Brasil (departamentos de Vaupés, Caquetá y Guainía en

Colombia, y el estado de Amazonas en Brasil).

Como señala Dolmatoff (1971), la expresión “Gente de Yuruparí” no designa a un único grupo étnico, sino a una matriz cultural compartida por múltiples etnias, con variaciones locales. Los Je’eruriwa forman parte de este entramado cultural, que constituye un patrimonio predominante de los pueblos pertenecientes a la familia lingüística Tukano Oriental (en el caso de los Je’eruriwas Yaia-masa -Gente de Tigre- e Ideino masa -Gente de agua), aunque también influye en grupos de filiación Arawak y Makú-Puinave.

La familia lingüística Tukano Oriental es la más estrechamente asociada al complejo cultural del Yuruparí. Dentro de ella se encuentran etnias como los Tukano (propriadamente dichos), Desana, Barasana, Piratapuyo, Cubeo, Makuna, Tatuyo, Siriano, Tuyuca, Carapana, entre otras. Estas comunidades comparten una sólida base cultural y patrones de organización social articulados en torno a los mitos, rituales y normas del Yuruparí.

Según Hill (1993), algunos grupos Arawak también mantienen variantes del mito y del ritual del Yuruparí, como los Tariana y Baniwa. De igual manera, los Yukuna y Je’eruriwa —aunque lingüísticamente Arawak—, que habitan la región del río Mirití-Paraná, poseen una versión del Yuruparí fundamental en los ritos de iniciación masculina y en la transmisión de conocimientos, evidenciando así una fuerte interconexión cultural con los pueblos Tukano.

En cuanto a los grupos de filiación Makú-Puinave, Silverwood-Cope (2008) destaca que, aunque tradicionalmente han mantenido relaciones de interdependencia —frecuentemente asimétricas— con los grupos Tukano, también participan en redes de intercambio ritual y conocimiento asociadas al Yuruparí. Tal es el caso de pueblos como los Hupdë, Yuhup, Nadëb y Kakua, cuya incorporación a los circuitos del Yuruparí, aunque diferenciada, es significativa.

La organización social de la Gente del Yuruparí se estructura de manera jerárquica en clanes, los cuales, como explica Reichel-Dolmatoff (1967), poseen distintos rangos determinados por su origen mítico. Los clanes mayores o superiores suelen asumir roles más relevantes en los rituales y en el gobierno tradicional. Este patrón también es visible en la historia de la Ley de Origen y Justicia Propia del pueblo Je’eruriwa. En su interior, la comunidad cuenta con roles especializados relacionados directamente con el conocimiento y la práctica del Yuruparí:

- El Dueño de la Maloca (Uju o Capitán): Es el líder ceremonial y administrador de la maloca, el espacio sagrado donde se realizan los ritos de Yuruparí.
- El Curador de Yuruparí (Jee Gú o Gran Curador del Mundo): Una figura central con profundo conocimiento chamánico, encargado del manejo, cuidado y sostenimiento del territorio y del bienestar de la gente.
- Payés, chamanes y curanderos: Poseen un conocimiento extenso de los mitos y rituales de Yuruparí, utilizándolo para curaciones y mediaciones con el mundo espiritual.

Goldman (1963) sostiene que el Yuruparí es, ante todo, un sistema educativo intergeneracional. El rito de iniciación masculina constituye el mecanismo principal para la socialización y transmisión de conocimiento ancestral. Durante este proceso, los jóvenes aprenden las leyes de Ley de Origen y Justicia Propia, los cantos sagrados, danzas, el uso de las flautas rituales, el manejo de las plantas y su relación con el cosmos. Este conocimiento es esencial no solo para la vida adulta, sino también para la reproducción cultural del grupo. Aunque estos ritos se estructuran en torno a una división de roles por género, el papel de la mujer indígena posee un valor profundo y simbólico que sostiene la continuidad espiritual y social del colectivo.

En cuanto al vínculo con el territorio, Stradelli (1982) subraya que las leyes del Yuruparí también regulan las relaciones de los pueblos indígenas con su entorno. El mito narra cómo los ancestros emergieron de lugares específicos del cuerpo de la anaconda mítica, estableciendo así una conexión íntima entre cada clan y determinados sectores del paisaje fluvial y terrestre. El conocimiento sobre los ciclos estacionales, la caza, pesca y agricultura está imbricado con las enseñanzas del Yuruparí, garantizando un uso sostenible de los recursos y el equilibrio ecológico.

Así, el pueblo Je´eruriwa no solo preserva su legado, sino que se convierte en un símbolo de resistencia cultural, dignidad y esperanza para otros pueblos indígenas que luchan por su reconocimiento y permanencia en un contexto de transformación social y ambiental.

#### **4.1.2 Calendario Ecológico-Cultural Je'eruruwa: Yeseama'sa'ya Umairi Ocarodo**

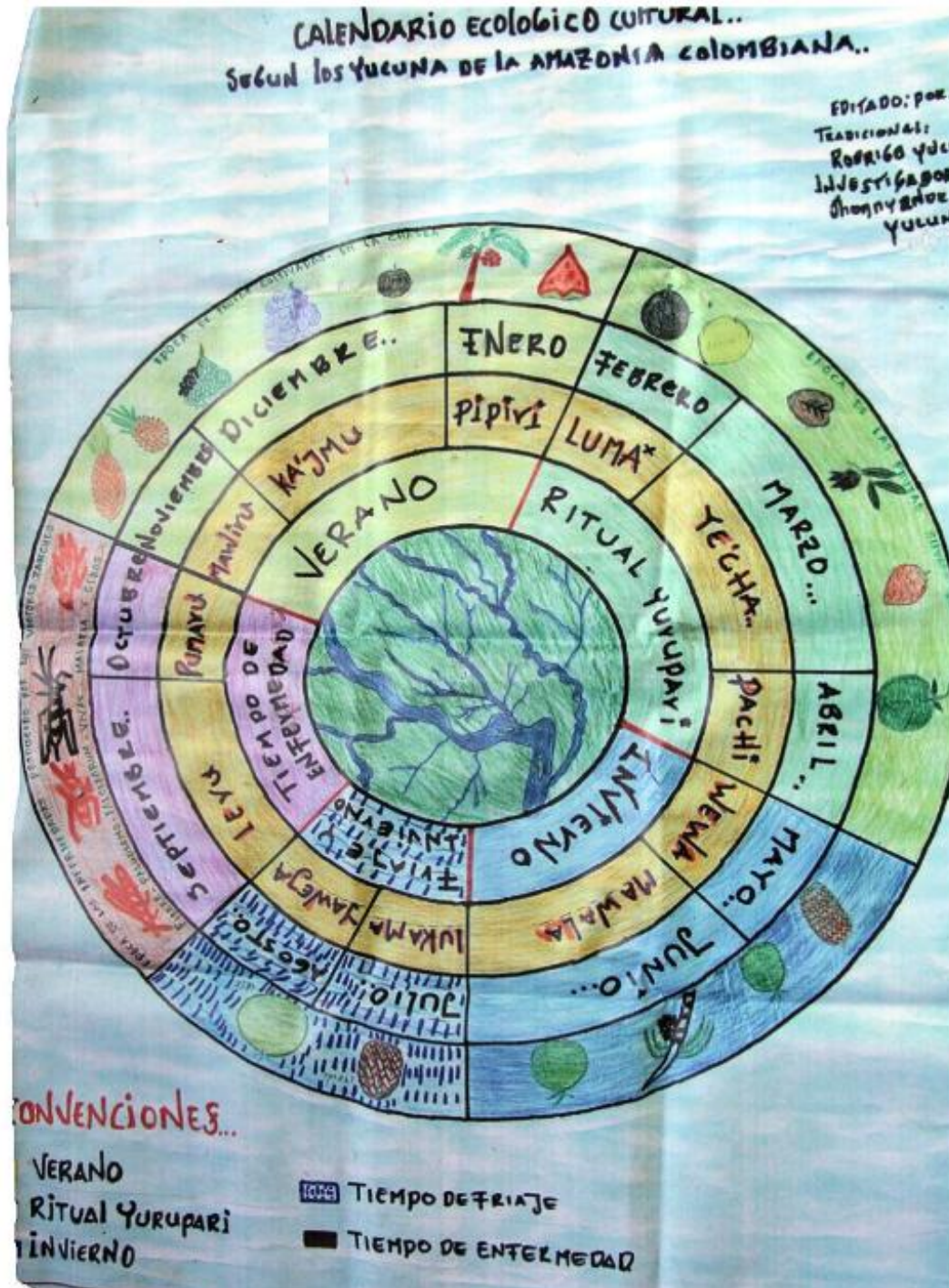
El calendario ecológico Je'eruruwa representa un ciclo contínuo, una rueda de sabiduría ancestral que trasciende la simple división del año en meses. Refleja, además, las costumbres, comportamientos y formas de vida que se ajustan al ritmo de la naturaleza. Su diseño circular simboliza más que una herramienta para medir el tiempo: constituye una guía de vida, una expresión profunda de la armonía entre la comunidad y su entorno. Este calendario encarna un modo de ser y actuar que traduce la relación espiritual, cultural y ecológica de los pueblos indígenas con el mundo natural.

Lejos de ser un artefacto decorativo o meramente funcional, el calendario ecológico emerge como una herramienta clave para la conservación territorial, la gestión de los recursos, y la transmisión de conocimientos ancestrales y espirituales. Sus representaciones gráficas no solo reflejan los ciclos naturales, como: las estaciones, los períodos de siembra o cosecha, y las prácticas culturales; como los rituales sagrados y celebraciones comunitarias. Sino que también fortalecen la identidad colectiva y promueven la resiliencia frente a los cambios sociales, ambientales y climáticos.

Un ejemplo inspirador proviene de los pueblos indígenas de la Amazonía colombiana, quienes han creado calendarios ecológico-culturales que vinculan los ritmos del cosmos con las actividades humanas cotidianas, desde la agricultura hasta las prácticas ceremoniales. Estos calendarios funcionan como sistemas integrales de conocimiento, que permiten preservar el equilibrio entre la comunidad y su territorio.

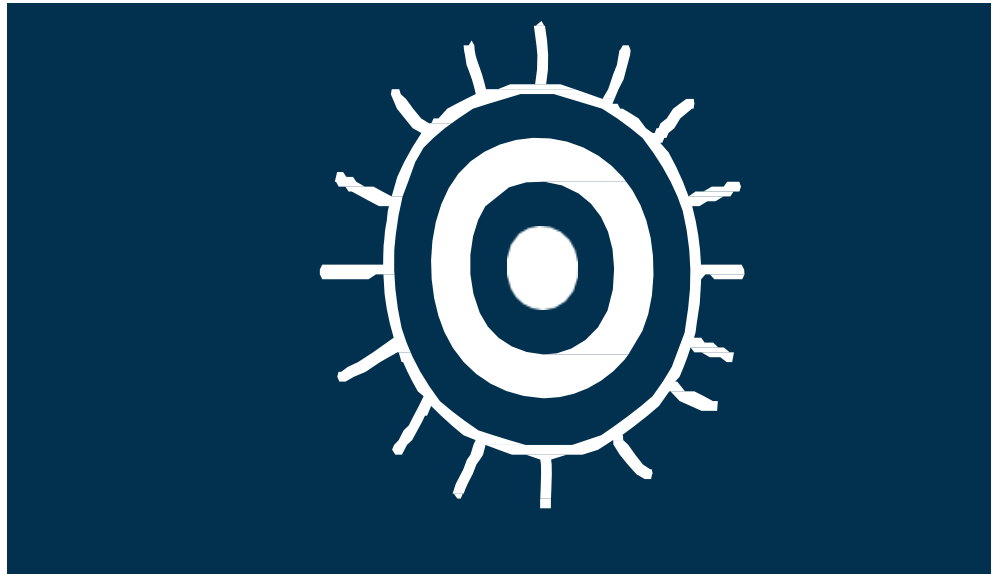
Siguiendo este legado, la Comunidad Indígena Je'eruruwa, con el acompañamiento de la Corporación Autónoma Regional del Guavio (CORPOGUAVIO), ha iniciado desde 2022 un proceso de construcción participativa de su propio calendario ecológico. A través de mesas de trabajo intergeneracionales, se busca promover el reconocimiento de los saberes ancestrales en el diseño de una herramienta ambiental que articule conocimiento tradicional y gestión territorial contemporánea.

Figura 6: Calendario Ecológico Cultural, según los Yucunas de la Amazonia Colombiana.



Fuente: Foto de A.A. Matusovsky, Miritiparany, 2015

Esta iniciativa no solo fortalece la organización comunitaria y la transmisión del saber entre generaciones, sino que también proyecta la voz del pueblo Je'eriruha hacia otras regiones, convirtiéndose en un modelo vivo de resistencia cultural y sostenibilidad territorial:



OTÉ OCARODO (Enero, febrero, marzo): Época de frutas, Danza del Chontaduro:

La época del Oté Ocarodo inicia a mediados del mes de enero y se extiende hasta el mes de marzo. Durante este importante periodo, la comunidad indígena se prepara para una de sus manifestaciones culturales significativas: la danza del chontaduro. Esta danza, profundamente enraizada en las tradiciones ancestrales, no solo representa una expresión artística, sino también una forma de articulación y armonización entre los seres humanos y los seres espirituales que interactúan con los seres humanos para el equilibrio de la vida y del mundo. En la danza del chontaduro está permitida la participación de cualquier persona. Como regla es que las personas deben llegar a tiempo para que así la comunidad anfitriona los pueda atender adecuadamente y brindarle indicaciones sobre la actividad y sobre algunos aspectos que se deben tener en cuenta durante el desarrollo del evento.

Para llevar a cabo la danza de Chontaduro, la comunidad anfitriona, invita a otra comunidad para que sea ésta la encargada de las danzas durante dos días y dos noches. El primer día, la primera noche y parte del segundo día la comunidad invitada realiza las danzas estando fuera de la maloca porque son quienes por medio de sus trajes representan a los seres espirituales que llegan desde sus lugares de origen a compartir alimentos, tomar jugo de chontaduro, mabear y oler tabaco con los humanos y es allí cuando se fortalece el vínculo, la articulación y armonización con los dueños de la naturaleza y los humanos para que se conserve la vida, los conocimientos ancestrales, los recursos naturales, los alimentos, la fauna, la flora entre otros.

Terminada la jornada de la danza con trajes, La comunidad anfitriona sale a saludar a los invitados y se lleva a cabo retóricas que recoge la cosmovisión del pueblo, el origen de la humanidad, de los seres vivos y espirituales, el origen los alimentos propios del pueblo y nuevamente a través del ofrecimiento del mambe y el tabaco se les invita a entrar en la maloca para continuar con la danza del KUAYÚ. Durante el baile del Kuayú, está permitido intercambiar con otras danzas indígenas como el CAYARÍ, CHIRURO o MINIABASA entre otros. También se comparte guarapo de piña o de casabe tostada. La danza termina a las cinco de la mañana del siguiente día.

A lo largo de estos meses, se vive un ambiente de recogimiento espiritual y alegría colectiva, ya que se reconoce la conexión entre la tierra, los frutos y el ser humano. Es precisamente en el mes de marzo cuando se establece de manera especial la danza del chontaduro, una festividad cargada de simbolismo, en la cual la

comunidad indígena se reúne para entonar cánticos tradicionales y ejecutar danzas representativas que rinden homenaje a la naturaleza, a la fertilidad del suelo y al ciclo de vida que sostiene sus saberes y costumbres.

Esta celebración, más que una fiesta, es una reafirmación de identidad, un acto de memoria viva que fortalece los lazos comunitarios y honra la sabiduría heredada de generación en generación.



JEE OCARODO (Abril, mayo, junio): Época de Yuruparí, Danza de Plumaje:

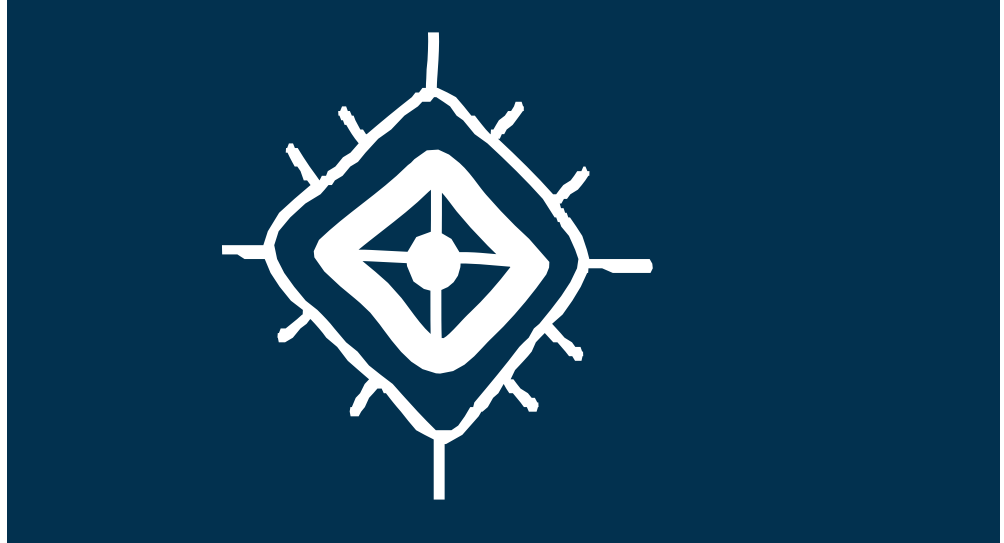
La época del Yuruparí es la época más sagrada para el pueblo Je'eruriwa, no está permitido consumir alimentos grasosos, fritos, asados o muquiados. Es la época en el que los maestros, mayores y sabios practicas ceremonias y rituales sagrados del Yuruparí para conectarse con los poderes y conocimientos de nuestros ancestros los cuales fueron entregados al inicio de la creación de la humanidad.

Esta época inicia en el mes de abril y se prolonga hasta mediados del mes de julio. Durante este tiempo especial, cargado de profundo significado espiritual, las comunidades indígenas celebran diversas manifestaciones culturales que reflejan su conexión ancestral con la naturaleza y el universo. Entre estas expresiones se destacan las danzas de frutas silvestres, que simbolizan la abundancia, la fertilidad de la tierra y el respeto por los frutos que la selva ofrece generosamente.

Este ritual marca un momento clave en la vida espiritual de los pueblos originarios, ya que representa una conexión directa con los saberes ancestrales, el equilibrio natural, la protección de los territorios sagrados y el equilibrio de los códigos e instrumentos sagrados que garantizan la permanencia de la vida de manera integral y total. El agotamiento de un recurso natural hace que el planeta y las formas de vida se alteren y se desequilibren causando graves problemas en la salud, mental, física, psicológico, y espiritual.

Particularmente en nuestro territorio, el ritual del Yuruparí adquiere una forma especial para el caso de los Je'eruriwas, también conocidos como los Pavas. Nosotros lo practicamos mediante el ritual sagrado del Yagé, una ceremonia de profunda espiritualidad que nos permite entrar en contacto con las fuerzas de la selva, recibir orientación de los mayores sabedores y reafirmar el vínculo que nos une con nuestros ancestros, con el territorio y con los elementos sagrados que nos rodean.

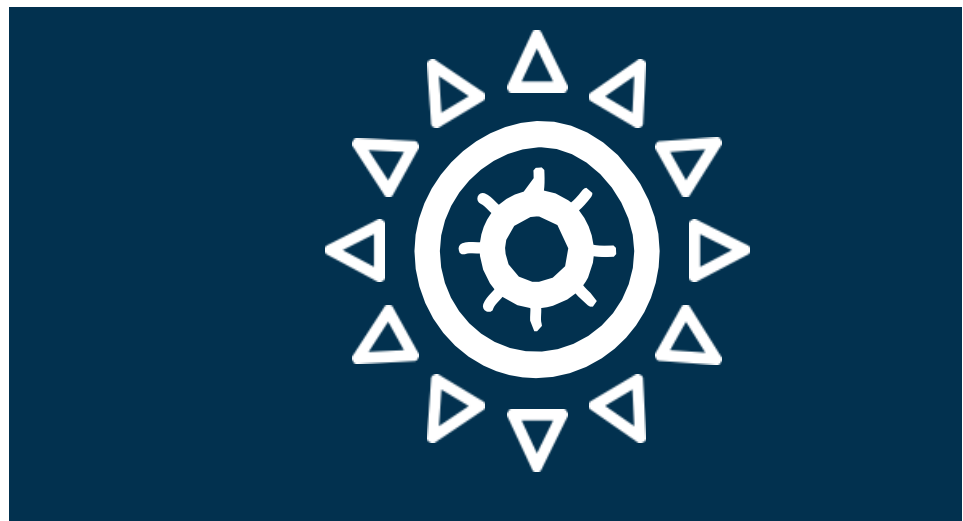
Este tiempo de Yuruparí es, sin duda, una etapa sagrada de renovación, de aprendizaje y de respeto por las raíces culturales que nos definen como pueblo.



IAMASA OCARODO (Agosto, septiembre, octubre): Época de Larva, Danza de Naju:

La época de lamasa Ocorado se celebra entre los meses de agosto y octubre, y representa un momento profundamente significativo para la comunidad indígena. Durante este periodo sagrado, se abren espacios dedicados a las curaciones tradicionales, prácticas ancestrales que reflejan la íntima conexión entre el cuerpo, el espíritu y la naturaleza. Es una temporada de renovación espiritual y física, en la que se busca la armonía integral del ser humano con su entorno, guiados por los conocimientos transmitidos de generación en generación.

Estas jornadas se complementan con danzas tradicionales cargadas de simbolismo. Entre las más destacadas se encuentra el Naju Basa, o baile del casabe, centrado en la elaboración de esta torta hecha a base de yuca, alimento esencial en la cultura y la alimentación de la comunidad. También se realiza el Weku Basa, o baile de la danta, que rinde tributo a este majestuoso animal, considerado un espíritu protector del bosque. Así mismo, se presenta el Ñasa Basa, o baile de la marca, que evoca señales y huellas que conectan el presente con la historia ancestral del pueblo. Estas expresiones artísticas, junto con otras danzas propias de la tradición, son una forma de comunicación espiritual y colectiva, una expresión viva de la identidad, del respeto por la tierra y de la memoria de los antepasados.



GAJO OCARODO (Noviembre, diciembre). Época de luto, Danza del Basa Buku:

La época de Goja Masa Ocarodo marca el cierre e inicio del ciclo del calendario ecológico y representa un momento de profunda espiritualidad y reflexión para la comunidad indígena. Durante este periodo, se llevan a cabo curaciones del mundo, de la Madre Tierra y del propio ser humano, con el propósito de prevenir los males que amenazan a la humanidad. Es un tiempo sagrado en el que se armoniza el relacionamiento físico y espiritual del ser con la naturaleza, y también con el mundo de la muerte, reconociendo su lugar dentro del equilibrio universal.

En este contexto se realiza la significativa danza de Basa Buku, una ceremonia donde se invita a participar activamente a los niños, niñas, jóvenes, mujeres y a toda la comunidad. Su presencia fortalece el tejido social y espiritual, reforzando la conexión colectiva con los saberes ancestrales y los ciclos de la vida. Al concluir esta etapa, se da inicio nuevamente al calendario ambiental, retomando el flujo natural que guía la existencia del pueblo indígena en equilibrio con el entorno.<sup>5</sup>

En este sentido, el calendario ecológico no solo fortalece la conexión del pueblo Je'eruriwa con la naturaleza, sino que también constituye un aporte significativo al reconocimiento de su cultura, su cosmovisión y su forma de vida dentro de territorios que, aunque ajenos a su lugar de origen, ahora hacen parte de su proceso de re-territorialización. Al reinterpretar el paisaje urbano desde sus propios referentes culturales, la comunidad logra resignificar el espacio y mantener viva su identidad en contextos no indígenas.

A su vez, el calendario ecológico-cultural se convierte en una herramienta pedagógica que no solo transmite conocimientos ancestrales, sino que también ofrece nuevas perspectivas que pueden enriquecer la visión del mundo occidental. Este calendario permite potenciar el valor del conocimiento tradicional del pueblo Je'eruriwa, saber que ha sido transmitido de generación en generación desde tiempos remotos, por medio de la tradición oral, la práctica cotidiana y la experiencia espiritual.

Los sabios ancestrales fueron quienes forjaron esta sabiduría y la compartieron como un legado cultural invaluable, que ha perdurado a lo largo del tiempo. Comprender este calendario implica reconocer que los cambios en los ciclos naturales transforman también las costumbres humanas, ya que la vida se adapta al ritmo del entorno.

Así, el calendario ecológico es mucho más que una guía temporal: es una expresión del equilibrio profundo entre el ser humano, el territorio y lo espiritual. Representa una manera de vivir en armonía, guiada por los tiempos de la tierra, los ciclos del agua, los movimientos del sol y la luna, y las señales que la naturaleza ofrece para la toma de

---

<sup>5</sup> El calendario Ecológico Cultural del Pueblo Je'eruriwa está en proceso de elaboración desde 2022, aquí aparece las épocas del tiempo a lo largo del año, siendo desarrollada en equipo con la Corporación Autónoma Regional del Guavio (CORPOGUAVIO).

decisiones individuales y colectivas. Es, en definitiva, una herramienta de autonomía cultural y territorial, y un puente entre el pasado ancestral y los desafíos del presente.

Figura 7: Preparación de Alimentos Típicos del Pueblo Je'eruriwa para el Baile de Apertura de Luto.



Fotos: Daniel Acevedo Gómez. Abril 16 de 2016. Medina, Cundinamarca. Fuente: Quiroga y Acevedo, 2016.

#### 4.1.3 Voces del Origen: Narrativa Histórica del Pueblo Je'eruriwa

La presente narrativa de la Ley de Origen y Justicia Propia del pueblo Je'eruriwa corresponde a la transcripción íntegra de dos entrevistas realizadas de manera directa y virtual (vía Google Meet) los días 29 de abril y 24 de mayo de 2025 al señor Oswaldo Rodríguez Macuna.

Dado que no existen fuentes bibliográficas ni infográficas que documenten la historia desde el interior de la comunidad, los relatos orales en primera persona adquieren un valor fundamental al ofrecer una perspectiva auténtica y situada. Esta narrativa permite una mirada profunda y crítica sobre el proceso histórico y la lectura del paisaje de la comunidad, al centrarse en la voz del otro: el sujeto indígena que cuenta su propia historia.

Los hechos narrados permiten reconstruir un proceso complejo que comienza con el exterminio demográfico anterior a la llegada del hombre blanco, seguido por las bonanzas extractivistas y esclavistas, y posteriormente por el desplazamiento forzado generado por el conflicto armado en Colombia. En este contexto, la inclusión íntegra de estas entrevistas se justifica plenamente como parte esencial de una reconstrucción histórica desde una mirada indígena, contribuyendo al reconocimiento de su memoria colectiva, su cosmovisión y su derecho a contar su historia con sus propias palabras.

Desde el 26 de mayo de 2022, el señor Oswaldo Rodríguez Macuna ha dedicado su vida a la defensa de los derechos fundamentales de su comunidad y de otros pueblos indígenas en Colombia. Su liderazgo se ha centrado en garantizar el reconocimiento y cumplimiento de los derechos colectivos e individuales, promoviendo la dignidad, la pervivencia cultural y territorial de los pueblos originarios. Su participación en la sesión de la ONU (2024–2025) representa un hito en su esfuerzo por obtener respaldo internacional frente al riesgo de exterminio físico y cultural del pueblo Je’eruriwa.

Destacamos la relevancia de su labor y reafirmamos su incansable compromiso por la justicia, la equidad, la protección de la vida, la cultura y los derechos de todos los pueblos indígenas de Colombia. En este sentido, este ejercicio de lectura del paisaje constituye una herramienta clave de reivindicación histórica, que permite contar su historia desde su propio lugar de enunciación (*locus*), visibilizando sus formas de vida, su vínculo con el entorno y la profundidad de su identidad como pueblo originario.

#### **4.1.4 Relatos Orales, Memoria Colectiva y Defensa Territorial desde la Visión del Capitán Oswaldo Rodríguez Macuna**

En esta primera entrevista, el señor Oswaldo Rodríguez Macuna relata la relación profunda entre el territorio de origen cultural y la identidad del pueblo Je’eruriwa como parte de la Gente de Yuruparí. Describe las formas de vida tradicionales propias de su comunidad antes de los procesos de colonización, y expone cómo la Ley de Origen y Justicia Propian, surge desde la creación misma del mundo, entrelazando el simbolismo cosmológico con el territorio físico. También detalla las relaciones inte-tribales, guiadas por los lugares-sitios de origen, que constituyen nodos sagrados del orden espiritual y social.

Posteriormente, narra la llegada del “hermano menor” (como denomina al

hombre blanco), un hecho que desencadenó el exterminio demográfico del pueblo Je'eruriwa, obligándolos a fragmentarse. Según su testimonio, una parte del grupo se refugió en un lugar conocido como "Punto Oscuro", donde aún hoy permanecen como uno de los últimos pueblos indígenas no contactados en Colombia. Otra parte (dos niños hermanos, un niño y una niña) fueron acogidos como sirvientes por el pueblo Camejeya-Yucuna. La historia de estos niños representa el inicio de una nueva trayectoria genealógica y cultural, la cual da origen a los hoy conocidos como "Los Pavas", miembros actuales de la comunidad indígena Je'eruriwa.

Esta narrativa, que se presenta a continuación, ofrece una reconstrucción oral invaluable que conecta el pasado ancestral con la identidad viva de la comunidad:

Cuando el mundo fue creado por Dios y comenzó la vida, creó la raza humana. Se les entregó a cada grupo étnico del mundo los mandatos de cómo vivir en la vida de acuerdo con su contexto: cómo serían las relaciones socioculturales, la naturaleza y las demás formas de vida que existen en el mundo.

En síntesis, la Ley de Origen y Justicia Propiase refiere a ese conocimiento y mandatos de cómo vivir bien en este mundo, de cómo los pueblos debemos comportarnos. De modo que hablar de Ley de Origen y Justicia Propiase también hablar de justicia propia, porque a quienes no cumplan esta Ley de Origen y Justicia Propiase también fue dicho por medio de la justicia propia que les iba a ocurrir. Por ejemplo, en la cultura indígena, para quienes no cumplan esta ley de origen, la justicia se paga con la vida. Esto no significa que alguna persona vendrá a matarlo a uno; no se refiere a eso. Incluso en la Ley de Origen y Justicia Propiase estipula que ninguna persona está en el derecho de asesinar a otra persona, sino de corregir u orientar de diferentes formas, pues quien es el único con potestad de castigar o quitar la vida es el mismo creador: Dios Ayawa.

Cuando Ayawa pisó en el mundo, Dios dio solo cinco pasos, y sus rastros se volvieron planchones de piedra grandes. En el quinto paso salieron cuatro tipos de candela (fuego); por eso la mayoría de las cosas de este mundo tienen cuatro (cosas). Por ejemplo: el mundo tiene cuatro ángulos, las piedras que sostienen el equilibrio del mundo son cuatro piedras, esta tierra (se refiere al planeta Tierra) se tiene que acabar cuatro veces; ya van tres veces, falta una. Los dioses que Dios mandó a la tierra son cuatro, los colores del agua son cuatro... y así todas las cosas están hechas así, digamos, ¿no?

En el quinto paso nació la candela, primero de un color y hasta los cuatro colores, hasta que se apagó. Nació ahí, donde estaba la candela mismo, nació la primera mujer. Dios no creó a la mujer, ella misma nació de la candela. Nació la primera mujer, ella se llama RÔmikÛ'muÔ. Ella misma fue la que se convirtió en toda la clase (en la superficie) del planeta entero que se llama Tierra para el blanco: Cita-Tierra, por eso se llama CitaRÔmikÛ'muÔ.

Desde entonces, los pueblos que comparten el mismo territorio de origen del Yuruparí utilizan estas palabras en su lenguaje para referirse así al nacimiento del mundo. RÔmikÛ'muÔ se llama así: "madre tierra", o "mujer poderosa", o "mujer sabia".

Cuando Dios bajó a la Tierra, dice que bajó con cuatro seres muy grandes, gigantescos, que no fueron creados por Dios; llegaron igual que él. Igual que ellos llegó otro ser también llamado Yuruparí, Je'é, él se llama Waiyaveroa, un ser

supremamente sabio. Él era como la conciencia del mismo Dios, era una cuestión como relacionada ahí de Ayawa. Yuruparí es el ser absolutamente sabio, poderoso y es dueño de todo. Él es el agua, es el aire, es absolutamente todo lo que usted alcanza a ver y lo que usted no se alcanza a imaginar, él mismo es. Entonces, él tenía todo el conocimiento de cómo se originó, por ejemplo, la candela, cómo se originaron las enfermedades, cómo se originó el veneno, cómo se originó el agua, absolutamente todo, todo, todo. Esa es una historia muy larga, pero yo la voy a reducir.

Luego que llegaron esos seres gigantescos, también surgió —Dios creó del banco de nacimiento de la matriz de la Tierra— a los seres humanos, la raza humana. Y por eso decimos que la Tierra tiene al mar y el mar tiene agua como salada, que se asemeja mucho a la matriz de la mujer. Entonces, la raza humana dice que nacimos en la bocana (desembocadura)... o por lo menos la gente de acá (los pueblos que comparten el territorio de origen de Yuruparí) o toda la raza humana nacimos en la bocana del (río) Amazonas. Ahí nacimos nosotros, ese es... ahí es como la viente de la madre Tierra. Surgimos la raza humana.

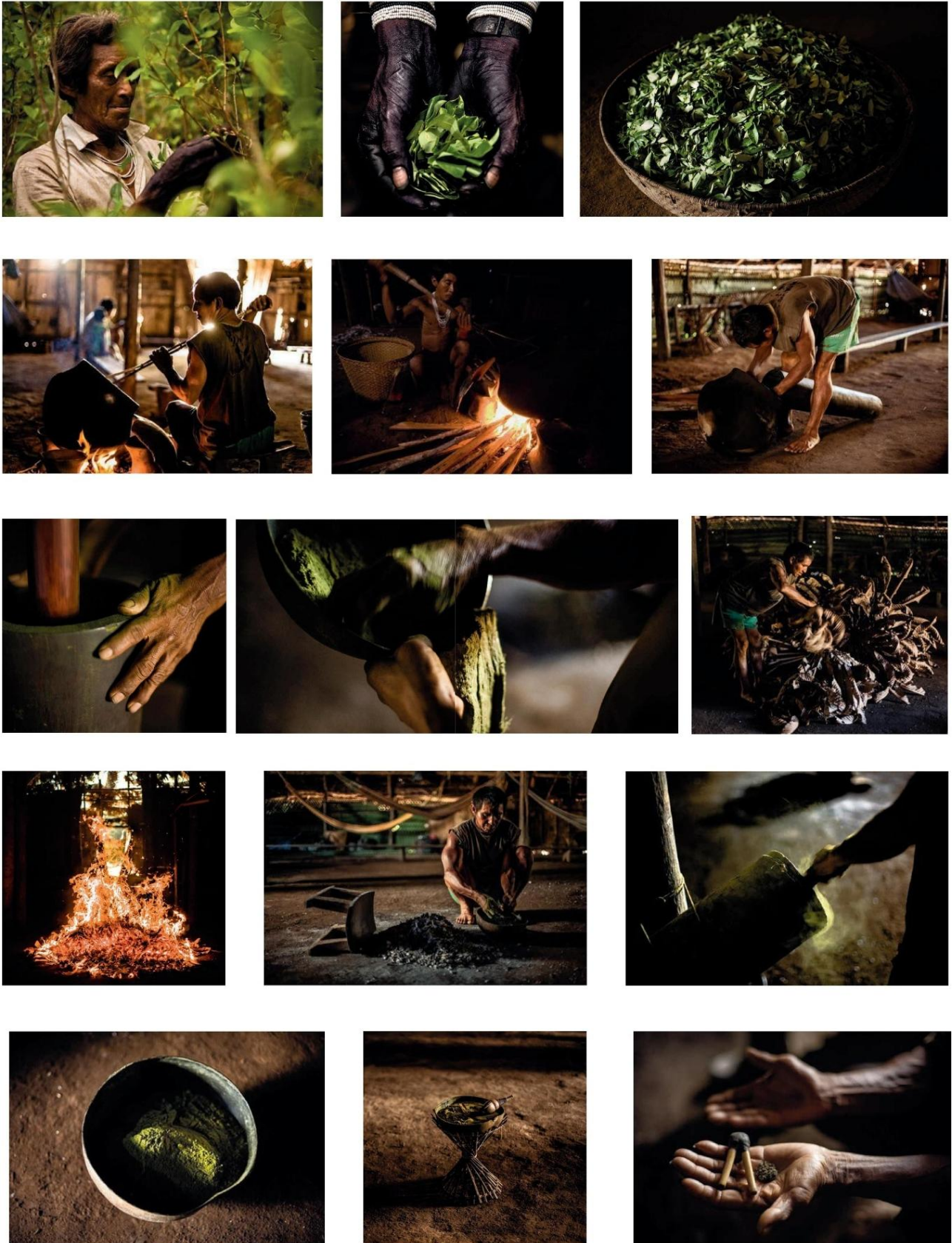
Fueron creados cinco: los primitivos humanos. No existían seres humanos en ninguna otra parte del mundo, no existían, no había todavía... No teníamos la boca bien hecha, todavía éramos como deforme, muy diferente. Entonces, Dios los llamó a ellos y en una maloca, estando Yuruparí y estando todos los demás seres, él hizo la curación [rezo chamánico] con el "mambe" que es elaborado de hoja de coca. Este no es para ser utilizado en cualquier momento, no; este hace parte de un material sagrado. Se habla lo que hay que hablar y se utiliza el mambe cuando hay que utilizar como pago a Dios, para que la palabra fluya, para que él diga que las cosas que estamos diciendo no son irrespetuosas, sino dentro de la orden que él dio antiguamente cuando nació el mundo. Entonces, con este (mambe) curó Dios Ayawa. Entonces, él estaba curando al mundo, a la gente, y ahí... Cuando nació la raza humana, antes de nosotros, hubo uno. Antes que Dios dijera que nazca la humanidad, nació uno que es como el mayor de todos, se llama Josú.

Por eso es que hay una raza dentro de la raza humana de gente que son muy sabios, saben demasiado. De pronto no mucho destruir el mundo, como conocimiento de la tecnología y destrucción del mundo no, sino más bien en manejar ese principio de respeto, de solidaridad, de armonía con la naturaleza. Ellos viven en el monte (bosque), y nacieron en el monte y comen del monte, hasta veneno comen; la tripa de ellos está hecha para depender 100% de la naturaleza, incluso no comen comida cocinada, ellos son del monte.

Luego, nació el primitivo de la raza de los indígenas, de todos los indígenas del mundo, no solamente de mi raza: el primitivo. Después, nació el hombre blanco. [Por eso, nosotros antes que llegara el hombre blanco aquí en América, ya sabíamos que existía el hombre blanco. Desde la historia de la creación del mundo viene esa palabra, el hermano de nosotros, hermano menor blanco]. Después, viene otro hermano menor que es colorao, dice, rojo, que tiene la barba como cuando el maíz se seca, que es como entre rojizo. Ese piel de otro hermano, más malo todavía, es ese. Y... viene otro como entre pintao, como entre rojo, dice... no se sabe bien cómo será. [Yo no he visto todavía, me toca recorrer más el mundo para mirar dónde está esa raza humana] Y hasta ahí la viente de donde estaba la banca de la viente de la Tierra, ya se estaba acabando... Y, quedó ya el poquito, ese de ahí. Dios cogió, lo lavó bien, la sobra cogió y quedó ya como la parte de negrito... entonces, ahí nacieron los hermanos menores, el grupo de los negros... ellos. Hasta ahí somos la raza humana.

De ahí, allá cada primitivo de la raza humana se repobló, y Dios entregó a cada grupo social, a cada raza humana, un territorio específico. Para los blancos, deben estar al otro lado del río Sũoya. Sũoya se llama para nosotros el mar; al otro lado es donde ellos deben de estar.

Figura 8: Proceso de Elaboración del Mambe.



Fuente: Libro HEE YAIA GODO -BAKARI. Territorio de los Jaguares de Yuruparí. 2015, p. 205-219.

Y antiguamente ellos (los primitivos de los indígenas) fueron a visitar a los hermanos por medio de Evarā, Evarā son gruyas. Miraron ónde esta, ellos volaron por todo el mundo y miraron dónde estaba que Dios organizó la gente... Sí; allá están los blancos, allá están los amarillos... onde está sitio de tierra pelao, donde hace mucho sol... allá están los negros, y aquí donde está el monte todo estamos nosotros (los indígenas). Así se dividió el mundo.

Entonces, ahí fue que pasaron muchos años, ahí fue cuando Dios mando cuatro mensajeros de él, más exactamente yo creo que fueron tres, porque hay uno que esta como embolatao, el casi como que no se ve, pero fueron propiamente tres, se llaman Boayawa, Na'ayawa, Kumuyu. Kumuyu es el mayor, el casi... muy, muy... con los poderes de Dios mismo. Kumuyu, ese es... ese ser, digamos sagrado... que se nombra para la... cuando se va a utilizar palabra sagrada: estos tres personajes que son enviados por Dios.

Como está, no está bien. Vayan, organicen a la gente, a mis nietos, y hay que aconsejarles a ellos. Díganles cómo tienen que vivir ellos, y hay que hacer la curación a ellos también. Vamos a hacerles la curación a ellos para que ellos puedan reproducirse como la gente, puedan comer como la gente y vivan bien. Entonces, vamos allá."

Entonces, ellos vinieron, hicieron, y Dios hizo la curación acá, en la maloca ya, con el mambe. Él se sentó, hizo la curación y midió el tiempo ahí. Dijo: "Bueno, mis hijos, yo estoy curando aquí para toda la existencia de la vida de ustedes". Dijo: "La primera curación que yo estoy haciendo es para que ustedes nunca se mueran, no hay que morirse, ustedes no nacieron para morir, porque yo que los hice a ustedes, yo soy un ser que jamás voy a morir porque yo soy el mismo tiempo. Yo soy todo, ¿cómo algo se va a desaparecer? El aire, nada... jamás nada se va a desaparecer", dijo él, "así que ustedes también tienen que ser".

Entonces, dice que él curó, él dejó la cuya de mambe... la curación, digamos lo que él bendijo, para que todos en ese momento los indígenas, blancos, amarillos, negros y los que estaban ahí, entraran a comer, todos los... digamos los seres vivos. Cuando él dejó así, dijo Dios, salió un ratico dice, hacia afuera.

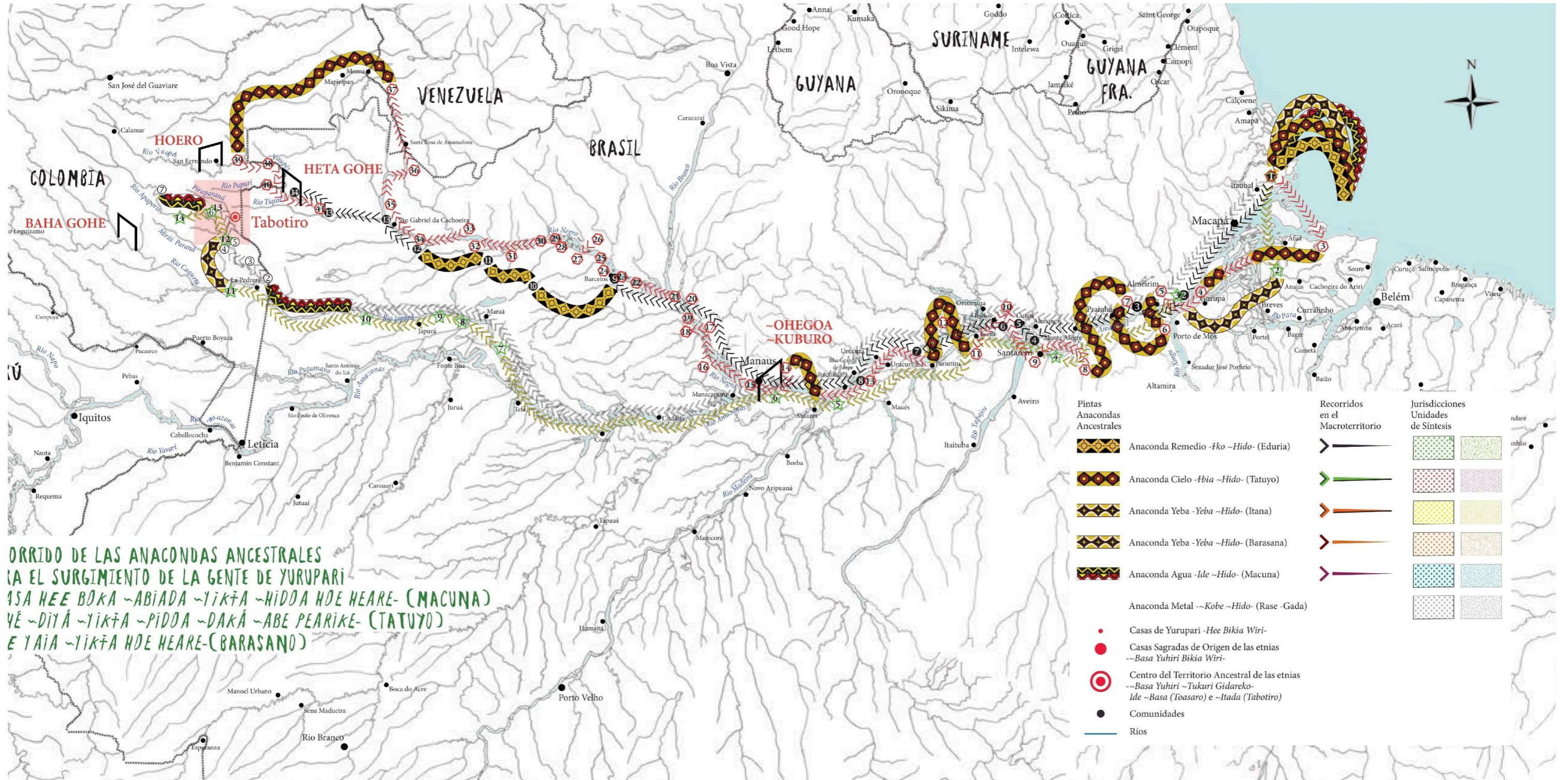
Dios les dijo a ellos. Les dijo: "Bueno, mis hijos, vayan allá a la tierra porque, así. Entró él... él, como decir él... él... el primitivo o Dios de los tigres. Y los tigres para nosotros son dos clases de tigre: tigres que son así, de los que andan aquí sobre la Tierra, que son animales, por decirlo así. Y tigre que es el don de conocimiento, el cual ese es un grado de poder y de conocimiento que tienen los indígenas para por ejemplo, para contrarrestar las enfermedades, para contrarrestar una guerra, un conflicto, para quitar enfermedades... ese don... ese poder lo tiene la gente indígena que adquiere el poder y el conocimiento del tigre. Entonces, él se puede irse para un lugar... puede entrarse en un lugar sagrado, onde sea, ese es... digamos los tigres.

Cuando yo me refiero a este ser supremo, Dios de los tigres, es a ese nivel que me refiero, no a los tigres, digamos, que por ahí andan acá en la tierra, no; sino desde el conocimiento chamánico me refiero.

Cuando Dios salió, él entró; él se llama Ideriamū, se llama él. El Dios poderoso de los tigres, casi que al mismo nivel de Dios también. Cogió, dice, esa cuya que Dios estaba curando y él dijo: "¡No, mentira está diciendo este mi Dios! Déjelo, él salió y mientras tanto yo voy a aprovechar". Por eso es que cuando usted [comienza] una cosa, usted lo tiene... no lo puede soltar; haga una cosa hasta que usted lo termine. Si usted lo deja por ahí, hay otro mal pensamiento del mundo, otra persona que puede dañarte ese pensamiento suyo. Ese es, ahí viene la palabra de la Ley de Origen y Justicia Propiapa uno aconsejar.

Por eso fue que, como Dios salió un momentico, entonces vino este Ideriamū, cogió la cuya de curación y él dijo: "¡No, no está bien mis nietos que ustedes vivan eternamente! No, como las piedras, no está bien eso. Así no está bien... así no; ahí, no va a haber evolución de la vida, porque mire, ahora va a venir día y noche, va a venir árboles, va a venir agua, va a venir enfermedad, va a venir de todo... Como ustedes se van a interactuar con ese medio, no da".

Mapa 3: Recorrido de las Anacondas Ancestrales, Territorios de Origen de la Gente de Yuruparí.



Fuente: Libro HEE YAIÁ GODO .BAKARI, 2015. Territorio de los Jaguares de Yuruparí. Hidrografía IGAC, 2007. Mapa creado dentro del Plan de Manejo Ambiental de ACAIPI. 2006, p. 108-109.

En cambio, ustedes deben ser lo mismo que la naturaleza: ustedes también tienen que nacer, crecer, reproducirse y morir. Yo voy a curar. Ahí mismo él cogió la cuya de... ese que Dios estaba curando. Por eso dijo Dios: "Échese la curación así" (señala con el dedo índice de la mano derecha, pasando en medio de la boca cerrada, haciendo un movimiento vertical que inicia debajo de la nariz y termina en la barbilla). Y por eso dice que los primitivos de nosotros se echaron así (indica nuevamente el movimiento vertical con el dedo índice), y por eso tenemos esta seña [se refiere al surco nasolabial], este que está aquí como huequito, es la seña. Faltó la última curación de Dios; si no, nosotros nunca íbamos a morir, sino cuando hubiéramos decidido cada quien. Ya... usted ya está viejo, usted dice: "Bueno, hasta aquí, ¡ya!".

Otra forma era esta, hecha para nosotros. Pero cuando este da [de] aquí, llegó, él lo curó, lo curó, lo curó... Dijo: "¡Lamba ahora sí, mis nietos!". Todavía Dios no había llegado. "Lamba, lamba, lamba... ¡rápido... rápido, rápido, vengan!", dijo. "Lamban rápido, digan: 'Nosotros nacimos para morir... y cojan y hagan así'" (señala con el dedo índice de la mano derecha, pasando en medio de la boca cerrada, haciendo un movimiento horizontal que inicia desde la mejilla izquierda, pasando entre los labios y llegando a la mejilla derecha), "lamban así". Ellos cogieron ese mambe y se lo echaron... ¡pa! (indica nuevamente el movimiento horizontal con el dedo índice). "Nosotros nacimos para morir, abuelo", dijeron. Bueno, ya. A partir de ahí quedó sellada para la raza humana la muerte; nació ahí la muerte para nosotros. Eso ocurrió, y Dios [de los tigres] se fue... Bueno, cuando Dios llegó, él lo trató mal a él [al] tigre, a este, al ser supremo y sabio de los tigres. "Así no está bien", él le dijo. "Por su culpa, ahora usted va a estar castigado hasta la eternidad, usted va a estar castigado. Y como los nietos suyos te escucharon, ahora usted va a estar allá donde Ñmūātuti".

Ñmūātuti, para entender, uno puede decir que allá donde está Dios, él está. En ese espacio, en ese nivel está; él está amarrado, dice la historia, con cadena, con collar de oro [señala que va puesto sobre el cuello], y un plato de oro. ¿Y de qué se alimenta? Él allá se alimenta de la gente que aquí en la Tierra no obedecemos, no hacemos caso a los mandatos que Dios dio, de cómo hay que vivir, de cómo hay que respetar, de qué es lo que no hay que comer en las épocas sagradas del Yuruparí. Si está en la época sagrada del Yuruparí, come comida aceitosa, grasosa, está al lado de las mujeres, otras cosas que no están permitidas... Sencillamente, el mismo mundo te castiga, ya sea por medio de un infarto, ya sea por medio de una picada de culebra, ya sea por medio de un rayo o de un terremoto, o de cualquier circunstancia; una avalancha. La misma naturaleza castiga.

Así nació para nosotros la justicia; el sistema de justicia propio es así. El que sabe transmite los conocimientos y los espíritus, todo; el mundo entero escucha que usted ya escuchó la palabra de consejo, la palabra de cómo hay que comportarse. Entonces, cuando uno no se comporta bien, la misma época, el mismo tiempo lo castiga a uno, y esta sangre, esa manteca sube como... como, como cuando se evapora el agua. Sube... pega contra, dice que contra Ñmūātuti, donde termina este... este, seguramente todo este espacio, allá... ahí, golpea la manteca y cae por gotica en el plato de oro de él, y ese es el que lame.

Entonces, imagínese, toda esa cantidad de gente bruto, terco, que no obedecen, esos asesinos, van a caer en ese plato y él es el que come. Entonces, una manera de hacer justicia es allá. Así quedó esta parte.

Esa es una parte, digamos, esa una historia larguísima ahí también. Luego, ya se quedan aquí los cuatro Dioses que Dios mandó; bueno, son tres, ¿no? Yo dije: Boayawa, Na'ayawa, Kumuyu, palabra sagrada. Eso, nunca avisa eso. Boayawa, Na'ayawa, Kumuyu ellos vinieron aquí en la Tierra, y entonces desde [ahí] comenzó el origen de nosotros que yo dije, que es allá en la bocana del Amazonas. De ahí él vino, digamos, arreglando el mundo con toda la gente que se quedaron y se

adueñaron. Entonces, él venía haciendo como la consulta, la concertación con ellos; ese tema de la consulta, la concertación viene ya de años milenarios.

Porque ellos llegaron ahí, porque creían que esos territorios eran de ellos. Ellos les venían diciendo: "¡No, no! Mire, paisano... ¡Jakomaku... abuelo!", le decían; "no haga eso, Dios creó...". O sea, ellos le comentaban: "Eso fue así, así, así... Dios creó con el propósito de tener a la raza humana acá, nosotros para apoyar, para curar, para vivir con ellos, pero los encargados de manejar aquí en [el] mundo son los nietos de nosotros, la gente — masa, se llama la gente — masa". Entonces, muchos dijeron: "No, nosotros no queremos". Entonces, Dios les dijo a ellos... a los Ayawa... Ayawaroa, los Dioses esto, se llaman Ayawa. Uno dice "Dioses" también, ya, son los mensajeros de Dios.

Él les dijo: "Mire, si hay gente o seres de esos terco que no quieren hacer caso cuando ustedes les van a hablar bien, entonces coja tabaco [rape]... este tabaco, tabaco de oler, no. El que la raza humana tenemos es tabaco de la hoja de coca. Dios les dio fue tabaco de nacimiento, de origen de las piedras; ese se llama Gütámuno. Gütámuno es tabaco de origen de piedra. Con ese usted llega y usted lo sopla, ¡shuuuup!; Se va a volver piedra, y si escapa se va a ir al mundo de Bojoririaca, mundo del encantamiento, allá en los lagos o en los ríos."

Desde ahí es que para nosotros nacen los sitios sagrados, se encantaron, se petrificaron, esos seres que fueron dueños del mundo antes. O sea, ellos existen hoy en día en ese mundo espiritual; por eso los cerros, los lagos... los sitios sagrados, que es para el indígena, tienen dueño. Por eso no se pueden tocar absolutamente nada sin previa autorización, sin previo permiso de ellos, sin previa armonización mediante el baile, mediante la armonización con danzas, pago de mambe, de bailes, de comida, de alegría, de paz... No se puede tocar eso.

Y cada cosa está hecha para cada época. Por ejemplo, ahorita estamos en época de Yuruparí, época sagrada donde no está permitido comer comida grasosa, frita, muquiada, asada. No se puede consumir comida hecha por manos de mujer que esté con el periodo, porque le daña a uno ese canal por donde le entra la información; se llama ngamovito. Ngamovito es lo que Dios nos entregó... porque Dios tiene mucho ngamovito, ese él entregó poquito para nosotros, para nosotros poder pensar.

Ahí es que el hombre, el ser humano, es racional, es inteligente; el único ser en este planeta Tierra que piensa y actúa bien o mal es el ser humano. Entonces, para nosotros, para conservar y que en esta época en la que se transmiten los conocimientos ancestrales de la ley de origen, para que pueda entrar ese conocimiento, no tiene que comer eso que yo dije; guardar dieta, no estar al lado de las mujeres y bañarse muy temprano. Ají por la nariz. Antiguamente, con diente de piraña ellos se raspaban el brazo para botar esa sangre, esa manteca, alistándose para cuando te van a dar su flechazo, el veneno no se repartiera rapidito en su cuerpo. Entonces, usted podía cortarse... cortar aquí [en el brazo] y botar el veneno. Eso tenía su razón, digamos, los motivos. Entonces, eso ocurrió. Dios..., estos dioses fueron haciendo eso, otros se volaron, se fueron, se regresaron, dice, de donde vinieron.

Para nosotros, digamos, para el territorio del Yuruparí, para la gente que ve Yuruparí: ahí, donde está el chorro de la Libertad por el río Apaporis, está... este, se llama Yuisi. La Libertad lo nombraron los blancos, para nosotros se llama Yuisi. Ahí surgió y floreció los seres humanos que iban a vivir ahí, en ese territorio del Yuruparí, ahí. Y por medio de boa [*Boa constrictor*], dice, por medio de boa vinieron los ancestros de nosotros, ya no los... estos primitivos hombres que yo dije... no. Ellos ya quedaron quién sabe cómo... ya se fue evolucionando la vida, la mujer esta primitiva, está la CitaRÔmikÛmuÔo vive todavía; por medio de ella fue que se... que se... que se... nosotros ya la gente de acá, ya nacimos.

Con ella convivía un señor que se llama Warimi, Warimi él. Ella mandaba siempre a bañar a sus hijos, que eran cinco, cinco boitas, allá en la bocana del Amazonas y ella decía, le dijo a Warimi: "Vaya, bañe a los hijos de nosotros". Y ahí, un día Warimi estaba así, con el canastico donde estaban metidas las boitas, y ese canasto estaba hecho con el cabello mismo de RÔmikÛmuÕo, de esa mujer; ella controlaba todo. Y así, él lo tenía entre el agua y al ratico él se durmió, y se salieron las boitas uno por uno, se salieron, se salieron... y uno se subió allá arriba, allá quedó. Al ratico él se dio cuenta, cuando no había ninguna boa: "¡Ay, fue madre!". Ahí fue que comenzaron estas boas... eso también es una historia larguísima. Unos se metieron, dice, por Rio Negro [Brasil], otros por [los rios] Apaporis, otro por Caquetá. Y fueron saliendo uno por uno en el lugar donde está el lugar de origen de cada pueblo indígena, por ejemplo, ya... El nacimiento de nosotros como Je'eruriwa ya nace es en Waniya. Waniya es un afluente del bajo río Caquetá, está un poco más arriba de Santa Isabel. Hoy en día eso ya es jurisdicción del Resguardo de Mirití Paraná y la serranía del Parque Nacional del Chiribiquete. Ahí también está declarado como patrimonio inmaterial de la humanidad por la Unesco. La Unesco declaró sobre nuestro territorio toda esa cuestión.

Entonces, nosotros nacimos ahí. El primitivo, el primer ser, el ancestro de nosotros se llama Kara; él, Kara nació ahí, en ese Waniya, nació él ahí. Y se florece la vida. Nosotros, la vida de la raza humana, se florece ahí. Los Je'eruriwa nacimos. Por ejemplo, los Yucunas nacieron en Jewaita por la cabecera del río Mirití; los Letuamas en Awautitá, ese es un río pequeño que está entre el Apaporis y la cabecera del río Mirití Paraná. Para los Macunas se llama Yirura. Y así sucesivamente, cada uno tenemos un lugar de origen, ya.

Cuando nosotros nacimos, nacimos como con todo el conocimiento que nuestros ancestros antes ya nos entregaron, pero todavía el Yuruparí sigue siendo humano, todavía. Pero entonces los Ayamaros, estos dioses que yo dije que Dios mandó, ellos dijeron: "Bueno, negociamos con todos los seres gigantes, con los que llegaron con Dios. A otros ya los castigamos, otros ya quedaron en encantamiento, otros ya se fueron, con otros tuvieron guerra... bueno, de todo." Y eso pasó una cuestión complicada, digámoslo así.

Pero quedó Je'é Yuruparí, él estaba todavía [entre la] gente y él enseñaba las prácticas que hoy en día se tienen. Yuruparí él lo enseñaba así personalmente, y él castigaba y asesinaba, digamos, él comía el espíritu de la gente. Y los Ayawaros, los dioses enviados por Dios, dijeron: "No, este ser Yuruparí toca también negociar con él, él no puede continuar como un ser humano, porque de aquí en adelante cuando nazcan los nietos míos, no da para él enseñar porque él está como gente entonces puede asustar a cualquiera." "Mejor vamos a convertirlo en un material sagrado como todo lo demás". Y Yuruparí escuchó la intención de los Ayawas, entonces él vino donde ellos, estaba la gente, él reunió a toda la gente, dice, a toda la gente del territorio sagrado del Yuruparí. Ahí están los Macunas, los Letuamas, los Cabiয়ারí, los Yucunas, los Tanimucas, los... los Mirañas, no, ellos ya son otro nacimiento, otra cosa que uno sabe, pero bueno, estamos hablando acá.

A ellos él los reunió y los reunió también a los tres, esos seres que mandó Dios. Dijo: "Vengan acá, vamos a sentarnos aquí. Yo estoy mirando que ustedes están intentando asesinarme a mí, y ustedes nunca van a poderme asesinar, ¿cómo se van a asesinar ustedes mismos, si yo soy el aire, yo soy el agua, yo soy la comida, yo soy el veneno, yo soy la flecha, yo soy el armamento de los blancos, yo soy el armamento de los indígenas, yo soy todo...? Yo soy la estrella, yo soy el sol, yo soy absolutamente todo, no hay forma de matarme." Así que no intenten hacer eso, porque si ustedes van..., [e] intentan hacer aquí, este va a ser el primer fin del mundo. Porque el mundo... yo le dije que tiene que acabarse cuatro veces, ya se acabó tres veces, falta una, este de aquí que se acaba, hasta ahí se acaba y ya viene otra la vida, la vida de la raza humana después en este mundo entero. Dice la palabra de Dios y así fue.

Entonces él dijo: "Si ustedes quieren matarme y están pensando que el tiempo [y] los nietos tienen que cargar ya el material sagrado, mi cuerpo, mis conocimientos, me parece que está bien". Dijo él: "Está bien, yo veo que está bien, yo veo que está bien. Mirándolo hacia el futuro, está bien. Entonces, van a cumplir al pie de la letra todo lo que le voy a decir. Si ustedes me van a matar, hagan lo siguiente: Hagan un baile de guarapo de piña." Está en la época que ellos hicieron eso, por eso ahorita es la época de la piña para la gente de nacimiento de tigre. Yaiamasa Masāyujiridecimos, estamos los Yucunas, los Tanimucas, y los Je'eruriwas, por eso nosotros somos gente de tigre. Por parte del Abuelo Pava [apodo del señor Eduardo Rodríguez (Q. P. D.) padre del señor Oswaldo Rodríguez], por parte de mi mamá Yolanda, nosotros somos Idejīnomasagente de nacimiento de boa de agua. Nosotros tenemos digamos dos nacimientos de mi papá y de mi mamá, así es.

Entonces él les dijo: "Mira, haga el baile de guarapo, hay que hacer la curación [chamanística] bien, para que todos los abuelos que llegaron, toda la naturaleza..., CitaRÔmikŪmuŌo, llegue y se armonice y se quede contenta. Yo voy a llegar entre claro y oscuro, cuando el grillo del atardecer canta." Por eso todo está reglamentado, cuando los pajaritos cantan, cuando los grillos de la tarde cantan y los del amanecer cantan, indican algo. Nada sobra en este mundo, absolutamente todo tiene una función en este mundo, nada sobra. Por eso es que cuando uno ve que se está destruyendo el mundo, que están acabando con un material, están destruyendo la selva, sacando el oro, el petróleo, eso es una gran preocupación para nosotros como la raza humana, ¿no?, porque vemos y sabemos esta cuestión y hay desequilibrio mismo realmente. "Entonces, cuando vaya a cantar el grillo de la tarde, yo voy a llegar ahí. Me tienen que tener una cuya nueva, sin uso, que nadie haya usado. Ahí me van a tener guarapo de piña bien fermentaito, bien tapao, sellao. Cuando yo vaya a llegar, ustedes me tienen que dar ese guarapo, yo voy a tomar, y también tiene que tener mambe de coca nueva, nadie tiene que mambear antes que yo."

"Y me tiene que dejar mi olla de guarapo a mi lado izquierdo. Cuando vaya a llegar antes de medianoche, ahí ustedes van a tener un garrote especialmente de un palo que se llama Miogŭ", de puro corazón, no sé cómo se llamará en español, es un palo de puro corazón. Yo supongo, no, se llama Miogŭ. "Coja eso", él dijo, "así de largo [1 metro aproximadamente]. "Y el que vaya a asesinarme, cúenlo, pa que ahí nazca, pa que ahí nazca la guerra, pa que nazca ahí la violencia, pa que la gente cuando vaya a tomar trago [bebida alcohólica], la noche se convierta en una noche de maldad, para que la gente se mate".

"Entonces, usted, el maloquero, tiene que curar para que no se vuelva [para ustedes], para que se vuelva solamente para mí", por eso quiere decir que ahí fue que nació primero, digamos... para que la noche se vuelva... la noche no es buena, la noche es para usted envejecerse; ahí hay asesinato, hay robo, hay violencia, es otro mundo, nacen los espíritus malignos del mundo de la muerte, del mundo de la oscuridad, está despierto para ello la noche, así quedó.

Cuando él dijo, va a ocurrir así, por eso es que la noche es para dormir, para descansar. Antiguamente, antes de uno descansar, hay que arreglar [y] armonizar con los dueños de la naturaleza para que no venga enfermedad, para que no venga la maldad, para que el tiempo no traiga las enfermedades; con este (mambe) se hace, porque así Dios dijo, hay que hacer. Y ocurrió eso, exactamente ellos hicieron lo que este Yuruparí les encomendó y, cuando él llegó. Así, tal cual, ocurrió.

Figura 9: Dibujo en perspectiva del territorio de los Jaguares de Yuruparí, el cual se extiende desde la confluencia del río Amazonas-Solimoes (A) y el Río Negro en Brasil al SE hasta el río Pirá Paraná (D) - circundado de cerros- al NE. Delimitando geográficamente y culturalmente la gran región, los ríos Caquetá y Vaupés, los cuales constituyen los bordes naturales del Noroeste Amazónico colombiano.



- |                             |                    |                   |  |
|-----------------------------|--------------------|-------------------|--|
| 1 ~Ohego ~ Kuburo           | 14 ~ Yokoi         | Ríos              | Las Grandes Puertas del Maloca-territorio -Soheri- (Puntos cardinales) |
| 2 Huriti Bota               | 15 ~ Bedi ~ Kuburo | Ⓐ Río Amazonas    | Travesaños de la Maloca-territorio --Guburi-                           |
| 3 Heta Gohe                 | 16 Yebai           | Ⓑ Río Caquetá     | ☐ Casa de Origen de los grupos étnicos --Basa Yuhuri Wi-               |
| 4 Yuisi                     | 17 Bidoi           | Ⓒ Río Apaporis    |  |
| 5 ~Baha Gohe                | 18 Bede Yayi       | Ⓓ Río Pirá Paraná |  |
| 6 Hasa Tutu                 | 19 Robi Busuri     | Ⓔ Río Negro       |  |
| 7 Hoero                     | 20 Weko Bosariki   | Ⓕ Río Vaupés      |  |
| 8 Waiya Gohe                | 21 ~Kobeka         | Ⓖ Río Titiquié    |  |
| 9 ~Badui-tara               | 22 Yaigi Bota      |                   |  |
| 10 ~Dahu Gohe / Biki ~ Gubu | 23 Toasaro         |                   |  |
| 11 Gita ~ Gubua             | 24 Bedegí          |                   |  |
| 12 ~Hida ~ Gubu             | 25 Wegí            |                   |  |
| 13 ~Hbia Beroa Godo         |                    |                   |  |

Fuente: Libro HEE YAIA GODO .BAKARI, 2015. p. 136-137.

"Ya van a ser por ahí la una de la mañana, todo el mundo tiene que salirse, salirse de ahí. Vayan quién sabe para dónde, devuélvanse para su lugar de donde vinieron, cada quien al lugar que nació. A los cinco días vengan y traigan leña, cuatro clases de leña de la original, no me vayan a traer cualquier leña porque ustedes no me van a poder quemar, mi corazón no va a quedar brillante ahí, ustedes no van a hacer nada, entonces ahí va a ser el primer fin del mundo", él siempre los amenazaba así. "Y hay que traer leña: palo de sangre, que así se conoce en español; de granadillo; betajota", que es un coco que... es una palma, ese que tiene espina, como coco, ese alto que tiene racimo verde, "el palo de ese hay que traer, cuatro clases". "Y con ese usted arruma, ojalá que tope la maloca, lleno la maloca de leña, ahí usted me quema y no vengan por ahí en unos quince días. A los quince [días] vengan únicamente mis alumnos, usted... usted, usted y usted", él les dijo. "Cuatro y el mayor de los Macunas, vengan. Y va a venir mi hija, mi hija también va a venir, pero después." "Últimamente van a hacer [el ritual] con una especie de canaguchillo, como de bombona, uno especial, ese van a hacer", dijo, último. "Y va a ir hasta donde se termine este oxígeno del mundo. Si ustedes van a dejar que yo rompa, se van a morir, se va a acabar este mundo, se va a romper todo eso, ahí ustedes van a morir".

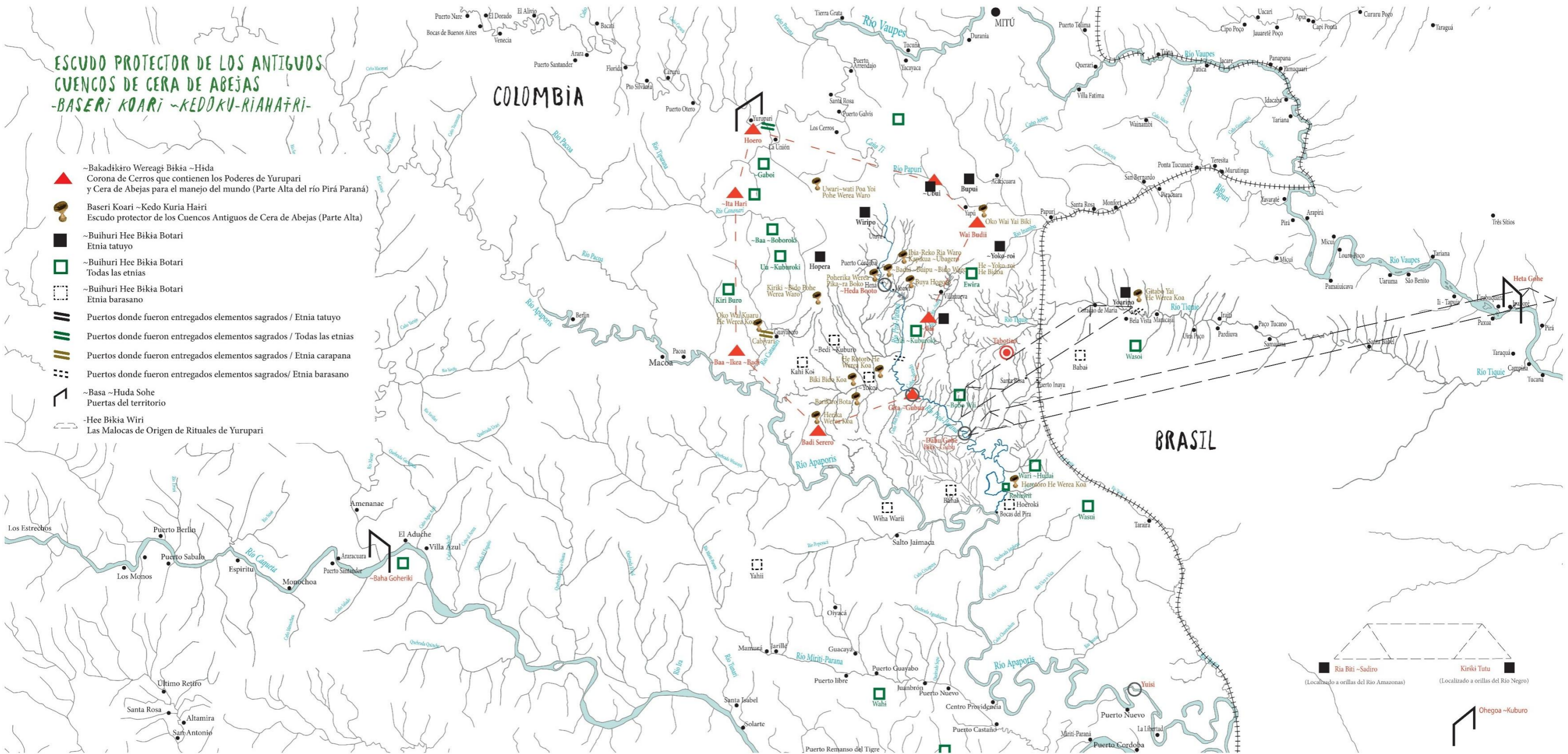
"Entonces, hay que manejar lo que yo voy a hacer milimétricamente. Y luego ustedes me van a cortar y ese ya va a ser el material sagrado del Yuruparí", él dijo. "Y se van a repartir pueblos por pueblos. Y el mayor, el poderoso de lo que yo soy, que va a quedar, lo van a coger los mayores que son los Macunas, después van a coger otros y otros, y otros, y otros", y él los repartió así.

Por eso es que los Macunas tienen el Waiyaveroa del Yuruparí que bajó del cielo. Por ejemplo, acá los que son ya de cabecera, los Cubeos, ellos son gente de veneno, nacimiento de veneno, ellos manejan el Yuruparí pero no es sagrado. Ellos dicen que saben de Yuruparí, ellos soplan una flauta larga, esa es una manera de ellos mirar Yuruparí, pero no es sagrado; toman yagé en cualquier momento.

Para nosotros no nació así, para nosotros ese Yuruparí, para mirarlo [es] en época sagrada, con los reglamentos y nadie puede estar. Eso no es para ir a grabar, para publicar, para ganar plata, no, no, no... no es para eso. No nació para eso, para nosotros eso no nació así. Por eso es que nosotros nunca los conocimientos que tenemos los llevamos por ahí para lugares culturales, por ahí para que nos paguen, no. No nació así. El que quiere mirar nuestra cultura, nuestra danza, nuestra gastronomía en ese entonces, antiguamente era donde nosotros teníamos la maloca. Hoy en día, bueno, las circunstancias no nos lo están permitiendo.

Bien. Y ellos hicieron todo así... Y esa es una historia larguísima también esa parte ahí, y es muy bonito y eso ya hace parte para adquirir ya los conocimientos [chamanísticos], no, absolutamente todo. Esa es una franja muy sagrada, muy bonita, importante para uno transmitir los conocimientos. Luego, ya se quedó todo arreglado. Entonces, la gente ya se volvieron nuevamente a sus lugares de origen. En el caso de los Je'eruriwas, nosotros... yo dije que nuestro primitivo fue Kara. Él construyó una maloca, nacimiento de maloca también hay. Dice [que] la figura de la maloca uno la hace dependiendo y de acuerdo a la capacidad del conocimiento que uno tenga; la maloca de un solo estantillo, redondita de un solo palito, es para la gente que no tiene mucho conocimiento, que más o menos por ahí, ya, y ahí vive él con la familia. Y así sucesivamente, hay de dos palos de maloca. Entonces, hay raza de indígena que tienen la maloca..., hay malocas largas, hay malocas redondas..., en el caso de los Je'eruriwas, después de pasarse mucho tiempo de experimento y de ir adquiriendo conocimientos, informándose para vivir en esta vida, los ancestros de nosotros vivieron en medio de maloca grande redonda y ahí es donde conviven toda la gente. O sea, vivíamos toda la gente, la comunidad, todos. De pronto alguien tiene por allá casita pequeñita, donde tiene su cultivo, su chagra, pero el lugar para vivir y convivir es en la maloca. Así vivimos nosotros los Je'eruriwas antiguamente en la maloca.

Mapa 4: Lugares de Entrega de Materiales Sagrados de Yuruparí.



Fuente: Libro HEE YAIA GODO -BAKARI, 2015. Hidrografía IGAC (2007). Mapa creado dentro del Plan de Manejo Ambiental de ACAIPI. 2006, p. 107-108.

Bien. Y ellos hicieron todo así... Y esa es una historia larguísima también esa parte ahí, y es muy bonito y eso ya hace parte para adquirir ya los conocimientos [chamanísticos], no, absolutamente todo. Esa es una franja muy sagrada, muy bonita, importante para uno transmitir los conocimientos. Luego, ya se quedó todo arreglado. Entonces, la gente ya se volvieron nuevamente a sus lugares de origen. En el caso de los Je'eruriwas, nosotros... yo dije que nuestro primitivo fue Kara. Él construyó una maloca, nacimiento de maloca también hay. Dice [que] la figura de la maloca uno la hace dependiendo y de acuerdo a la capacidad del conocimiento que uno tenga; la maloca de un solo estantillo, redondita de un solo palito, es para la gente que no tiene mucho conocimiento, que más o menos por ahí, ya, y ahí vive él con la familia. Y así sucesivamente, hay de dos palos de maloca. Entonces, hay raza de indígena que tienen la maloca..., hay malocas largas, hay malocas redondas..., en el caso de los Je'eruriwas, después de pasarse mucho tiempo de experimento y de ir adquiriendo conocimientos, informándose para vivir en esta vida, los ancestros de nosotros vivieron en medio de maloca grande redonda y ahí es donde conviven toda la gente. O sea, vivíamos toda la gente, la comunidad, todos. De pronto alguien tiene por allá casita pequeñita, donde tiene su cultivo, su chagra, pero el lugar para vivir y convivir es en la maloca. Así vivimos nosotros los Je'eruriwas antiguamente en la maloca.

Y el territorio estaba totalmente ordenado: había un lugar específicamente para pescar, había un lugar específicamente para cazar, para recolectar frutos y para realizar actividades agrícolas, o sea, como la chagra, los cultivos.

Figura 10: Tipos de Maloca -Casa Tradicional- de la Gente de Yuruparí: Circular y Cuadrada.



Fuente: Archivo Fundación GAIA Amazonas, 2019. Fotografía: Felipe Rodríguez Bogotá, 2023.

Resulta que el término de maloca, esa palabra también está mal hecha, mal dicha. Resulta que cuando llegaron los blancos acá, ellos bautizaron las cosas de nosotros a la manera como ellos vieron e interpretaron. Y como antiguamente ellos decían que el conocimiento de nosotros los indígenas provenía... eso era satánico, eso era del demonio, esa era una vaina que no servía, porque la otra gente [blanca] ellos cogieron la religión como para ellos empoderarse de toda la humanidad, de todas las partes y todo eso, sea a costa de muerte, de lo que fuera, ellos se impusieron, digamos, el conocimiento de ellos. Pero nosotros sabíamos que eso iba a ocurrir, porque Dios dijo: "Van a venir los hermanos menores de ustedes, los blancos, acá a la tierra de ustedes. Van a destruir, no los vayan a maldecir, no les vayan a hacer cosas malas a ellos, porque onde usted [les] hace cosa malo a ellos; los van a maldecir para que se mueran de enfermedades, para que ellos nunca tengan hijos, para que les voltee la mente, para que se mueran, para que el mundo de la muerte viva todo el tiempo abierto para ellos y ellos nunca surjan. Entonces, cuando usted vaya a querer curar a su hija, a su nieto, a su comunidad, la palabra que usted ya maldijo, esa ya va a salir para sus hijos también".

Entonces, no está permitido para nosotros los indígenas hacer maldad fuerte, no está permitido. Ya queda uno mal, ya queda uno maldito: la lengua, la palabra, el conocimiento y la fuente del conocimiento ya entran por el camino de la maldad, no queda bien.

La maloca, casa tradicional ancestral del pueblo Je'eruriwa representa una síntesis viva de arquitectura, ingeniería ecológica y cosmovisión. Construida con técnicas heredadas por generaciones, su estructura se erige íntegramente con materiales provenientes de la selva, como maderas resistentes, bejucos y hojas de palma. Estos recursos son seleccionados con precisión, respetando los ciclos naturales y rituales asociados a su recolección. La forma cónica o elíptica de la maloca no solo responde a necesidades climáticas (como ventilación, resistencia a lluvias o protección solar), sino que refleja un profundo conocimiento del entorno y su aprovechamiento armónico.

La maloca, sin embargo, no es solo un refugio físico: es el centro espiritual, político y ceremonial del pueblo Je'eruriwa. Su diseño y orientación simbolizan el universo y la Ley de Origen, una narrativa sagrada que explica la creación del mundo, el territorio y las normas de convivencia. Como parte del pueblo de Yuruparí, la maloca se asocia con el vientre materno de la anaconda ancestral, figura central en los relatos de origen. Cada espacio en su interior tiene un sentido: el fogón central representa el corazón del cosmos, mientras que los extremos están destinados a funciones específicas, en correspondencia con los relatos míticos que organizan el mundo.

La organización social dentro de la maloca sigue un orden ancestral: los hombres adultos ocupan áreas vinculadas a la toma de decisiones y a las ceremonias, como los bailes rituales del Yuruparí. Las mujeres tienen funciones vitales en la preparación de

alimentos, cuidado de los niños y transmisión oral de saberes cotidianos. Los niños aprenden imitando y escuchando, mientras que los sabedores o chamanes resguardan el conocimiento espiritual, histórico y medicinal. Ellos habitan o se sitúan en lugares de respeto, reservados para la comunicación con los seres del mundo invisible. Así, la maloca no solo cobija vidas: organiza, enseña y perpetúa la existencia colectiva del pueblo Je'eruriwa.

El señor Oswaldo Rodriguez, prosigue en su narrativa que la Ley de Origen y Justicia Propiadel pueblo Je'eruriwa, dejada por Dios-Ayawa en el tiempo sagrado de la creación, ya estaba anunciado que un día llegaría el hermano menor (el hombre blanco), trayendo consigo el desequilibrio, la ambición y la destrucción de su pueblo y territorio. Aunque esta llegada estaba escrita en la historia sagrada del Yuruparí, también fue ordenado que los Je'eruriwa debían mantener el respeto, la armonía y la convivencia en paz con todos los pueblos del mundo, incluidos aquellos que, sin conocer la Ley de Origen, actuarían en contra de ella.

La llegada del hermano menor marcó el inicio de una profunda violencia. Su población fue diezmada, su tejido cultural profundamente herido. Sin embargo, el mandato de Dios-Ayawa sigue vivo: conservar la dignidad, custodiar la memoria y mantener la paz, incluso ante el exterminio. Los Je'eruriwa comprenden que el hermano menor no es enemigo, sino parte del cumplimiento de una historia ancestral. Por eso, aún en medio del dolor, persiste su responsabilidad espiritual de dialogar con el mundo, proteger el territorio y reconstruirse como pueblo, honrando los principios eternos que rigen su existencia desde el origen del tiempo.

Como se describe a continuación:

Por eso mis antepasados, que sabían demasiado y eran muy poderosos, ellos no voltearon el camino de los blancos. Sino: "Bueno, Dios dijo que ellos son nuestros hermanos, pues que vengan, deje que ellos vengan, vamos a tratar de acomodar, de armonizar la llegada de ellos para que convivamos bien". Pero el hombre blanco no miró así, el hombre blanco llegó acá, dijo: "No, esos indígenas son salvajes, ellos no son humanos, ellos no piensan nada...", mejor dicho, lo peor.

Y acá no fue descubrimiento, ellos no vinieron fue a descubrir, ellos vinieron fue a invadir, ellos llegaron fue a destruir estos territorios. Porque aquí nosotros ya teníamos un sistema de gobierno, teníamos un sistema de vida, de cómo comportarnos, teníamos nuestro propio sistema de educación, de salud, de gobierno, de justicia, de absolutamente todo. El territorio de nosotros estaba

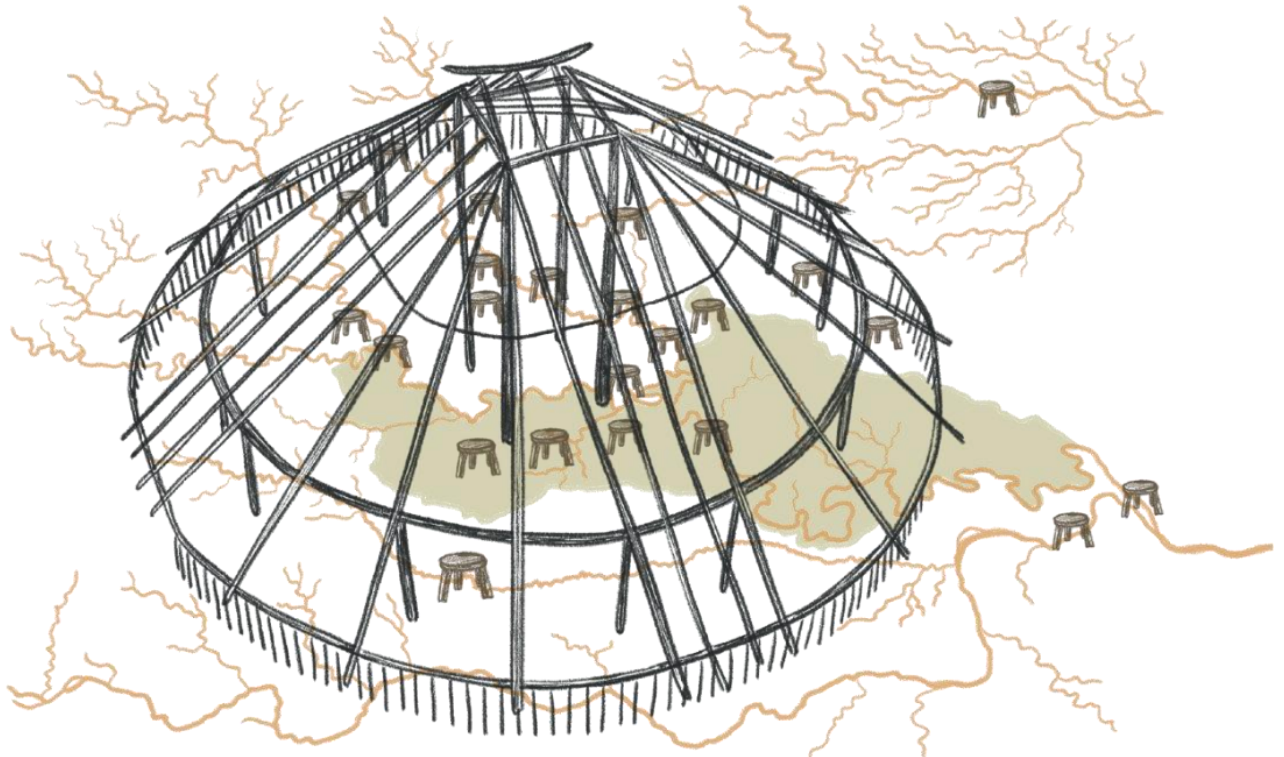
reglamentado y sabíamos en qué momento y cómo utilizar esos recursos naturales, y no nació para destruir.

Porque, por ejemplo, hablando del recurso económico del oro. El oro para nosotros los indígenas, dice la palabra, que es el "ojo del sol" que fue puesto aquí en la tierra. Umakañika jea macūri, dice la palabra sagrada, que quiere decir eso, que es el que mantiene el equilibrio del sol con la tierra para que no se vaya, no se venga y que pueda vivir y andar perfectamente.

Mire, los indígenas desde años milenarios sabíamos que el sol dependía de la tierra y la tierra también [del sol], para que haya ese... como ese equilibrio del sostenimiento de la tierra aquí. Entonces, cuando se destruye eso, ya el mundo ya no queda bien, queda como cuando uno le quita un órgano a un ser humano, o le corta un brazo, ya no puede hacer las funciones que viene cumpliendo. Eso fue lo que ocurrió. Eso fue lo que hicieron los hermanos blancos aquí en nuestros territorios.

Entonces, ¿qué pasa ahí? Ellos llegaron y cogieron nuestros territorios, cada quien cogió su tierra. Y hoy en día, los indígenas nos cambiaron tanto la forma de ver y de convivir que decimos: "Este indígena es del Brasil, este indígena es de Bolivia, este indígena es de Argentina". ¡Mentira! Resulta que nosotros somos uno solo, nacimos indígenas, no tenemos frontera. Tenemos, sí, unos lugares de origen, pero es para nosotros contribuir con los otros compañeros indígenas en el cuidado del mundo, del planeta.

Figura 11: La Multi-territorialidad, desde la Maloca de la Gente de Yuruparí.



Fuente: Fundación GAIA Amazonas.

Por ejemplo, ahorita [en junio-julio] que es la época de mirar Yuruparí, que es la

[época] de nosotros, armonizar el mundo físico, el mundo espiritual, a Dios... venerarlo a él, adorarlo de alguna manera para que recibamos bendición. Lo hace ahorita toda la gente en la época del Yuruparí; nadie puede estar haciendo otras cosas, porque estamos para esa época. La comida se vuelve la época, la palabra, la casa, el patio se vuelve la época, los árboles, todo se vuelve para esa época. Cuando cambia esta época, ya cambia. Por ejemplo, después de esta época ya viene la época de los Gojamas Ocarodo. Es frágil, como vulnerable, la vida humana, la vida de todos los seres vivos aquí en este mundo queda así, y el mundo de la muerte se abre. Y ahí estamos nosotros como que aptos o muy posiblemente para morir.

Entonces el tradicional, el conocedor, el maestro, tiene que reunir a la comunidad y eso se tiene que hacer en todos los grupos sociales de los indígenas. Y ofrecer mambe, armonizar, decir: "Abuelos, nosotros estamos acá". O sea, lo que el mundo espiritual quiere ver es que nosotros estamos respetándolos y conviviendo en armonía con ellos, con esos seres que yo dije que llegaron (con Dios) y que ahora están en esos sitios sagrados. También hay gente de la estrella, de los palos [árboles]; esos no son palos... son una forma de seres vivos, hay otras formas de seres en el agua, hay gente allá.

Cuando nació el mundo, cuando nació la raza humana también... dentro del árbol, dice, cayó gente en el agua. Ahí él dijo: "Ba yúú ñara nobajiro yimasiama yüre ado ide juti ñagū ñaayu... ¡familiares! Yo ya me quedé aquí en el agua, en el mundo del encantamiento. Yo sí soy de aquí... yo sí no voy a morir, mi raza nunca va a morir. Vamos a morir hasta que este mundo termine su ciclo de existencia, hasta ahí nosotros también vamos a desaparecer. Pero mientras tanto no; en cambio, ustedes, mis hermanos, sí". Eso también es otra historia muy bonita de ahí para allá.

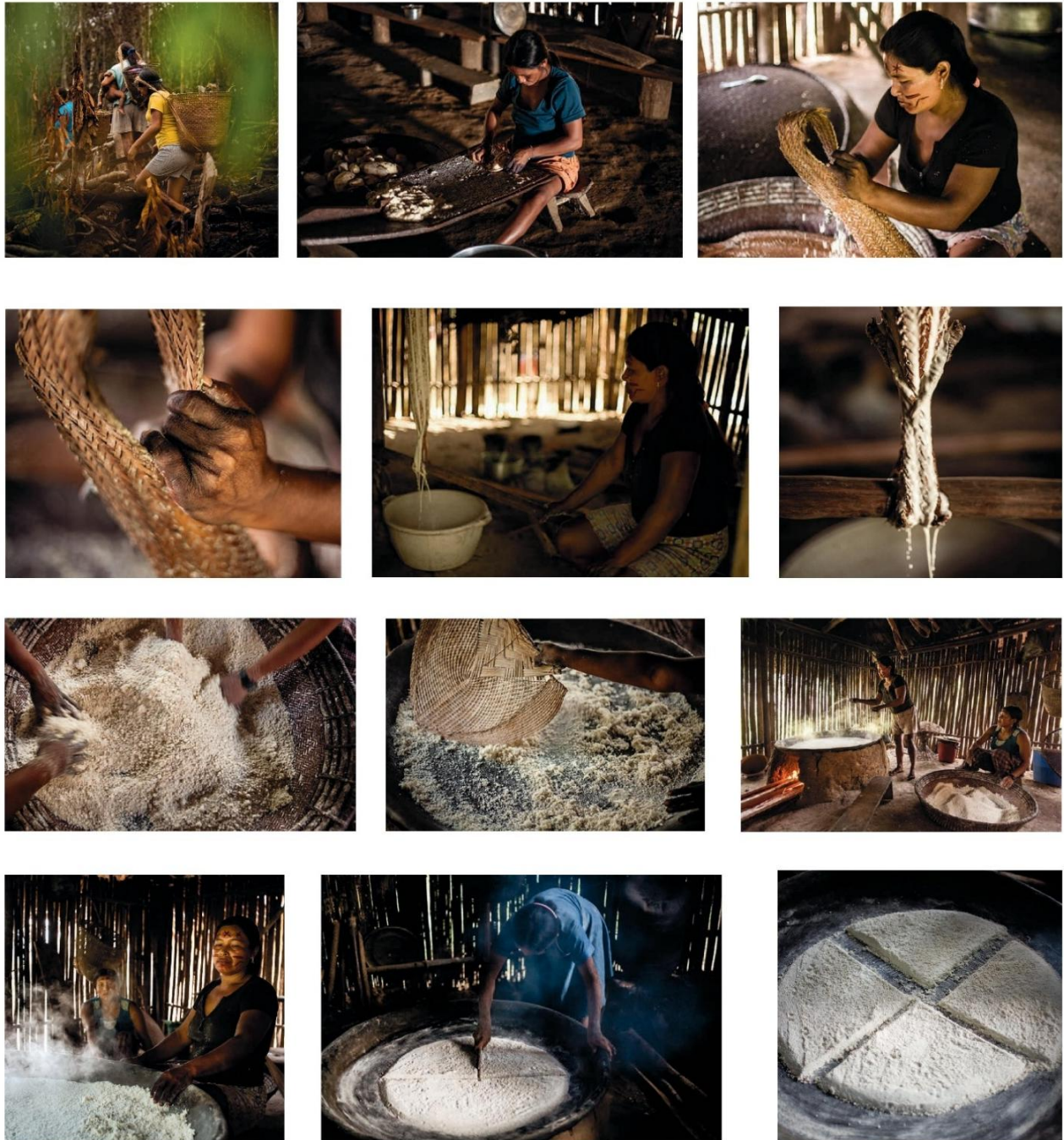
Entonces, quiere decir que nosotros, los Je'eruriwas, en ese tiempo en Waniya, convivimos muy en armonía con la naturaleza, cumpliendo la Ley de Origen y Justicia Propiade acuerdo con la época, cumpliendo las épocas.

Las mujeres estaban encargadas de aconsejar a los niños y a las niñas. Las mujeres tienen un don muy fuerte... no le digo, que el [primer] ser que nació en este planeta fue la mujer, por eso las mujeres son poderosas, son fuente de vida, las que dan la vida, las que promocionan la vida. Y la vida no solamente para la existencia, sino también para el conocimiento. La mamá es la que transmite cuando uno está pequeñito, todo. Ella dice: "Mire, así decía su abuelo, así decía su abuelo... hijo, así decía su papá, estamos en la época de tal cosa, entonces, se canta así...". La mujer, aunque no baila, ella sabe, todo ella sabe. Entonces, ella es el primer colegio, por decirlo así; el lugar donde uno recibe la educación es de la madre.

Pero a esta mujer, a la mujer primitiva que nació, ellos le quitaron Yuruparí. Aquí voy a aclarar un poquito, porque el primero en recibir todo el conocimiento del Yuruparí fue la mujer, esa mujer CitaRÔmikÛmuŌo que yo dije. Y cuando los Ayawaros le quisieron quitar a ella, ella no tuvo más nada que hacer que el único Yuruparí sagrado más poderoso, ella se lo introdujo por la vagina. Y ahí nació por primera vez para que la mujer menstrúe hoy en día; antes no existía menstruación, no había, ahí.

Por eso, cuando una mujer menstrua por primera vez es absolutamente sagrado, sagrado. Y ahí, los abuelos, los sabios, tienen que hacer acompañamiento, hay que curar [chamanísticamente] a la mujer para que ella sea como esa primera mujer que nació en este mundo con conocimiento, con sabiduría, para que se vuelva la madre de la palabra de vida de todo.

Figura 12: Proceso de Elaboración del Casabe.



Fuente: Libro HEE YAlA GODO -BAKARI. 2015, p. 342-356.

Hay que hacerle curación porque si no, ella también nace débil, no va a tener conocimiento, va a andar así nomás, calle arriba, calle abajo. Eso no es así, la mujer debe ser una mujer ejemplar, una mujer que tenga el conocimiento de la palabra y que pueda guiar y dirigir: "Miren, mis hijos, esto no es por aquí, esto es por allá... nietos". Así, ese es el camino de las mujeres. La mujer no es... para nosotros los indígenas, no es solo para verla por el lado femenino, no. Ella hace parte fundamental en todo este proceso de la vida de nosotros como indígenas. Cuando hay baile, por ejemplo, cuando hacemos las danzas, la mujer es la que organiza, ella es la que orienta, dice: "Mire, esto es por aquí, esto es por allá... los niños aquí, esta parte allá". Ella es la que está pendiente de todo, ella, la mujer. Ella es la que recibe, ella es la que está.

Mapa 5: El Macro-territorio de la Gente de Yuruparí.

**TERRITORIOS ANCESTRALES DE LAS ETNIAS DEL RÍO PIRÁ PARANÁ Y UNIDADES DE SÍNTESIS PARA EL MANEJO AMBIENTAL --BASA YUHIRI --TUKURI--**

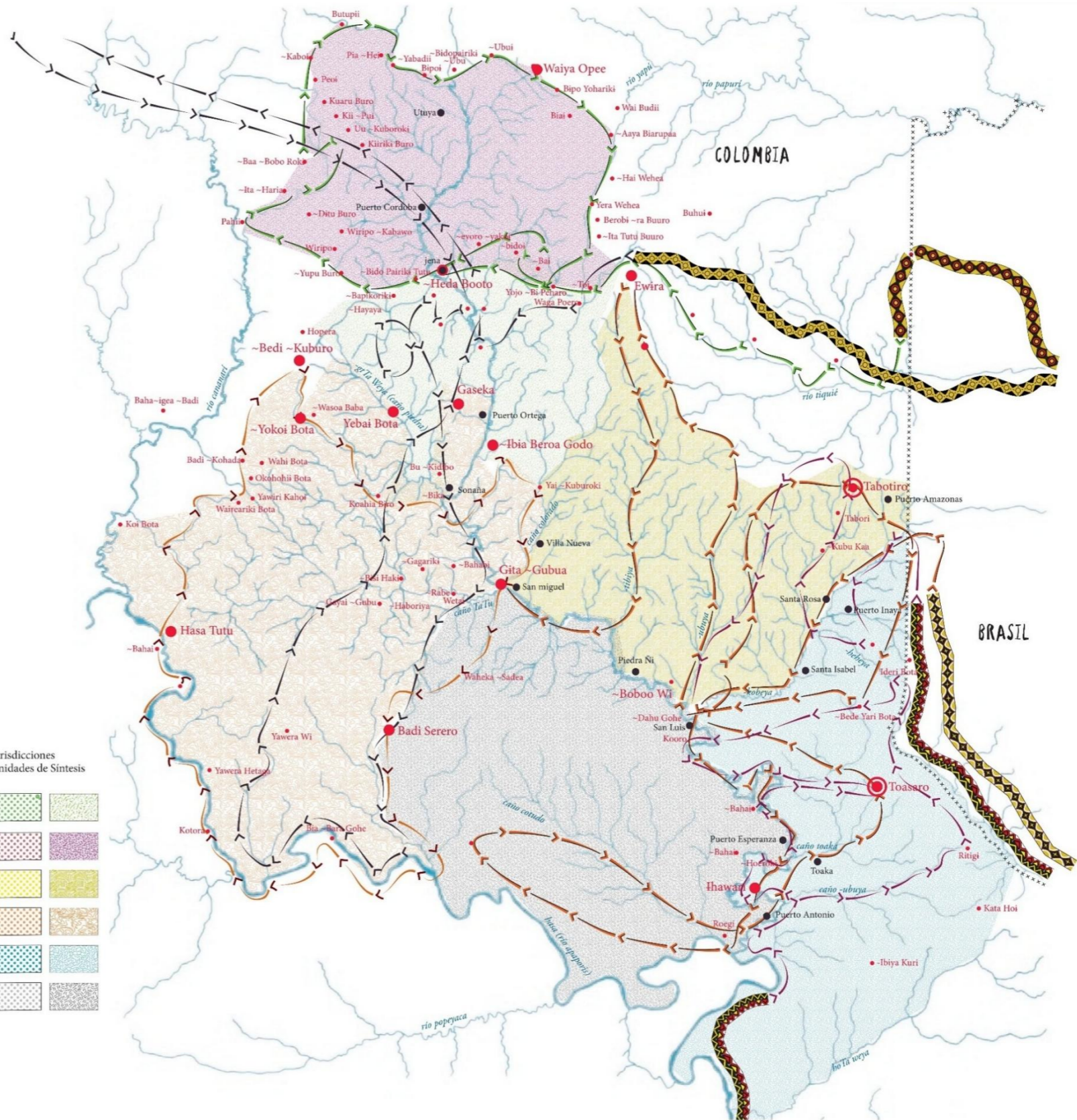
Desde La Puerta de las Aguas -Ide ~Rihi Wi- las anacondas inician su recorrido remontando el río Amazonas. La Anaconda de Remedio -Fko ~Hidó-, la anaconda Celeste --Fbia ~Hidó- y Anaconda Yeba -Yeba ~Hidó- suben por la bocana del río Negro, hasta el río Vaupés y entran al Pirá Paraná por el río Tiquié, en cuya cabecera cada una escogió su territorio de asentamiento. La Anaconda de Agua -Ide ~Hidó- descendió hasta la Casa de Origen de la Vida -Ide Wi- en la bocana del río Amazonas. Desde allí siguió por el río Apaporis hasta Yuisi y después a ~Baduitara por donde ascendió hasta el río Pirá Paraná.

Durante el recorrido, las anacondas fueron adquiriendo diferentes poderes y elementos para el manejo del territorio y de la vida. Así fue como cada etnia recibió sus elementos sagrados para el cuidado de las chagras, las danzas, las curaciones y la organización socio-ambiental de cada uno de los clanes.

Al llegar a su territorio en el río Pirá Paraná, las anacondas dieron por terminada su tarea de recorrer, dando lugar al surgimiento de los grupos étnicos y otorgándoles sus territorios ancestrales definiendo así el área actual de Jurisdicción de las etnias del río.

- |  |                                  |
|--|----------------------------------|
|  | Recorridos en el Macroterritorio |
|  |                                  |
|  |                                  |
|  |                                  |
|  |                                  |
|  |                                  |
|  |                                  |
|  |                                  |
|  |                                  |
|  |                                  |

- Jurisdicciones Unidades de Síntesis
- |  |  |
|--|--|
|  |  |
|  |  |
|  |  |
|  |  |
|  |  |
|  |  |
|  |  |
|  |  |



Fuente: Libro HEE YAIA GODO -BAKARI, 2015. Plan de Manejo Ambiental de ACAIPI. 2006, p. 123-124.

Entonces, aquí en este momento, cuando no llegan todavía los blancos a nuestros territorios, la comida para nosotros se basaba..., la comida principal de nosotros es el casabe, que proviene de la yuca. Y hay cuatro clases de yuca también: la yuca brava [tóxica], la yuca amarilla [dulce-comestible], bueno, la yuca amarilla sigue siendo brava, pero tiene otro nombre en idioma también, es decir, cuatro clases de yuca.

Y para nosotros, la comida no nació de esta tierra, de aquí, de la tierra. Dice que la comida, y esta es otra historia larga. Dice que la comida, nosotros la recibimos fue del agua, del Idegino. Idegino es boa del agua, nacimiento de nosotros. De allá, el ser primitivo que nació aquí, para nosotros del pueblo Je'eruriwa, él era como decir, él no sabía mucho, él era un poco... un poco, me dio ordinario, pero él miraba que, en la época de fruta de monte, hay una fruta que se llama Yeya de un árbol grandísimo del Amazonas, que cae, que cuando cae se revienta y eso de ahí le gusta comer mucho a los pescados; gente de agua. Y entonces ellos salían en forma de gente.

Cuatro mujeres bonitas, hermosas, dice, hijas de boa. Y ahí estaba ese Yiva: "¿Cómo yo hago para tener mujer? ¿Cómo voy a ser yo...?". Y él intentaba poner trampa y otra cosa, no había forma de coger mujer. Además, dice que nosotros éramos feos de todas formas, nosotros no éramos así simpáticos. Entonces, casi no éramos muy llamativos, pero con mucho conocimiento, no.

Entonces, alguien de ahí, de la naturaleza, le dijo: "Mire, abuelo, si usted quiere coger mujer, que yo veo que usted está queriendo coger mujer hace rato..., coja a la que está crespas". La crespas para nosotros es nacimiento de los Macunas. Por eso es que mis hijas, mi mujer, mi mamá, ellas no son tan crespas, ellas son de cabello tirando a ondulado, digamos.

Entonces, él se convirtió en un bejuco que tiene harta espina, bejuco que tiene así... larguito, larguito, pero es espinoso. Entonces él se colgó [y se atravesó] en el camino así. Por eso decimos que ese bejuco espinoso es Yiba.

Él se colgó ahí, y claro, con la muchacha que tenía el cabello liso no atajaba, hasta que llegó hasta la muchacha la menos de cabello crespo... ahí se enredó, y claro, él mismo con su conocimiento, lo enrolló más... lo enrolló más y la atrapó. Así fue que conseguimos la primera mujer, ya de aquí (de la tierra), no estamos hablando de nacimiento de la mujer, sino para la humanidad de hoy en día de nosotros los Je'eruriwas, ya, no. Mujer de agua, Idejĩnomasa.

Entonces, ella fue la que le dijo: "Bueno, usted me quiere coger a mí de mujer, ¿no? Si usted me quiere coger a mí de mujer, a ver, ¿dónde está su casa?, ¿qué usted me va a dar de comer?, ¿dónde está su chagra?, ¿dónde está su canoa?". O sea, como la gente, digamos, ¿no? Porque usted me va a coger, no es para dejarme durmiendo por ahí en cualquier parte, no. "Yo vengo... porque mi papá es un hombre fino, él tiene comida fina, él tiene gente, tiene maloca, tiene gallina, tiene de todo. Pero usted, yo veo que usted no tiene nada. Donde usted vive, lléveme, a ver, yo voy a mirar. Ya que usted dice que quiere ser mi marido".

Pero dice que él, ese primitivo de nosotros... tenía, él no era como un ser humano todavía. Ella le hizo un proceso todavía para convertirlo como hoy en día. Nosotros tenemos, digámoslo así, los genitales, no, antes no era así. Tenía estilo, dice, que como los perros... no era, eso no se sabe hace cuántos años, no, estamos hablando.

Entonces, ella fue la que le hizo el proceso para convertirlo normal, como hoy en día somos nosotros. Y ella fue la que trajo yuca, ella trajo chontaduro, ñame, aguacate, guama, todo lo que nosotros los indígenas tenemos. Y se plantó en esta tierra, digamos, donde cada uno de nosotros tenemos nuestro lugar de origen. Y entonces, la comida representa el corazón de las mujeres. Por eso, cuando

hacemos curación hay que curar primero a la tierra y a las mujeres, porque si se acababan las mujeres, se acaba todo. Entonces, primero que todo, las mujeres. Las mujeres representan la leche materna. Este río Amazonas, nacimiento de leche materna, dice. Esa franja que tiene luz muy fuerte allá arriba [en el cielo], ese también es la leche materna. Eso también tiene mucha historia, ese de ahí también, sagrado también, que se cuenta en otro espacio, no. En síntesis, la mujer es... muy, muy importante para nosotros.

El pueblo Je'eruriwa vive en profunda sintonía con la naturaleza, guiado por la Ley de Origen y Justicia Propiay el cumplimiento de las épocas sagradas que ordenan su mundo espiritual y físico. Su modo de vida no se limita a lo material: el territorio, la alimentación, el pensamiento, el cuerpo y la palabra son expresión viva de su espiritualidad. La comunidad se organiza a partir de ciclos rituales, como la época del Yuruparí, donde todo —la casa, el alimento, los árboles, el río— se transforma en parte del acto sagrado de armonizar el mundo.

En este universo, la mujer ocupa un lugar central y originario. Es la primera portadora del Yuruparí, dadora de vida y conocimiento, y fuente de la memoria ancestral. Su cuerpo, su palabra y su cuidado son considerados sagrados. Desde la perspectiva Je'eruriwa, la mujer no solo engendra, sino que educa, guía y preserva el saber espiritual. Es ella quien transmite la palabra de los abuelos, quien organiza las danzas, la chagra y la vida cotidiana; es el primer espacio de aprendizaje del niño y el corazón del territorio.

La historia narrada desde la voz del señor Oswaldo Rodríguez Pava revela que la relación entre la mujer, el territorio y la espiritualidad es inseparable. Ella no es una figura secundaria, sino protagonista primaria en el equilibrio del mundo. Curar a la mujer es curar a la tierra. En tiempos de despojo territorial y desplazamiento, esta visión cobra aún más valor: la mujer es raíz y guía para el renacer de un pueblo que resiste con dignidad desde sus mitos, sus prácticas y su cosmogonía. En ella se sostiene la continuidad de la vida Je'eruriwa.

#### 4.2 CONFORMACIÓN DE COMUNIDAD INDÍGENA JE'ERURIWA YUCUNA

La Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, representa un claro ejemplo de resiliencia cultural y territorial, a lo largo de su historia, han enfrentado desafíos complejos para su cultura, territorialidad y forma vivir, que los han victimizados iniciando con la llegada del "hombre blanco" a sus Territorio de Origen de la Gente del Yuruparí, pasando por las bonanzas extractivistas y finalizando con el conflicto armado colombiano, a partir de 1986.

#### **4.2.1 Los Pavas: Memoria Viva de la Resistencia Indígena y el Reconocimiento como Pueblo Originario**

En esta entrevista, la narrativa del señor Oswaldo Rodríguez profundiza en las dinámicas del paisaje y la historia del pueblo indígena Je'eruriwa-Yucuna, enmarcadas dentro de una memoria viva que entrelaza territorio, ancestralidad y resistencia. Su relato comienza con los hechos fundacionales de la comunidad, recordando los orígenes históricos y genealógicos que vinculan a los actuales Je'eruriwa con sus ancestros, al igual que a sus territorios cultural.

Durante el auge del extractivismo en el siglo XIX y comienzos del XX, muchos pueblos indígenas del noroeste amazónico, especialmente en las cuencas del río Caquetá y del Apaporis, fueron esclavizados y brutalmente diezmados por caucheros, misioneros y colonos. Según las palabras del señor Oswaldo, los Je'eruriwa no fueron la excepción. Sus ancestros directos, conocidos como "Yesea-masa o Je'eruriwa", eran dos hermanos que lograron huir del exterminio de su pueblo. Errantes y casi perdidos, llegaron al territorio del pueblo Camejeya-Yucuna, donde fueron acogidos, pero en condición de sirvientes (makujes).

Con el tiempo, y a través de la apropiación profunda del conocimiento tradicional chamánico (en especial de los rituales del Yuruparí), estos hermanos y sus descendientes recuperaron su autonomía. El acceso a este saber sagrado les permitió no solo restablecer su identidad, sino también alcanzar un poder sociopolítico respetado por otras comunidades indígenas del entorno.

Oswaldo destaca que esta convivencia forzada dio lugar a un intenso intercambio cultural entre los Je'eruriwa y los Camejeya-Yucuna, particularmente en el ámbito ritual. En la actualidad, los Je'eruriwa manejan tres tipos distintos de Yuruparí, lo que les otorga un papel destacado dentro del universo chamánico compartido por los pueblos de la "Gente de Yuruparí". Sin embargo, persisten formas sutiles y profundas de discriminación: aún hoy algunos sectores de los Camejeya-Yucuna los consideran descendientes de sirvientes, una marca que arrastran como herida histórica.

Tal como se evidencia en el siguiente relato:

"Entonces, pasó mucho tiempo. Los Je'eruriwas conviviendo, bien. Íbamos a bailar con los Camejeja-Yucunas, con los Tanimucas íbamos a bailar, y nosotros teníamos contacto con unos seres que hoy en día ellos ya se encantaron; ellos se llaman los Machacanas, ellos son gente... digamos, enanos, gente pequeña. Ellos nacieron también cuando nació el mundo, los Machacanas nacieron.

Y el Je'eruriwa, capitán de ese entonces, dijo: "Bueno, familia, yo voy a mirar dónde mi abuelo Machacana, a ver cómo él puede predecirnos, porque ya pasaron muchos años. Presiento que ya viene el hombre blanco, hermano de nosotros, ya viene. Porque cuando yo estoy pensando (chamanísticamente), me señala como muerte, me señala enfermedad rara, me mueve la boca como chisme, me mueve como nacimiento de armamento de blanco, me está moviendo. Entonces, vamos a consultar con nuestros abuelos, a ver qué dice él".

Entonces, él se fue a donde la comunidad de los Machacana. Hoy en día se llama el Cerro de los enanos, es una montaña y queda en la cabecera del río Mirití Paraná en el departamento del Amazonas. Ahí están ellos, hoy en día. Ese es el lugar, digamos, como la maloca de ellos, y el origen de ellos está ahí, de los Machacanas. Entonces, nuestro abuelo se fue para allá.

Llegó allá y dice que la comunidad de ellos está compuesta por seres chiquiticos, como ranitas, más grande, más grande... y él es más grande; el capitán de ahí. Entonces, él [Je'eruriwa] dijo: "Bueno abuelo, yo vine a hablar con usted. Para que usted me diga cuál va a ser el destino de los Je'eruriwas, ¿qué va a pasar con los Je'eruriwas, abuelo? Yo quiero saber, porque ya nuestro Dios... pasaron muchos años, millones de años, donde él dijo que nuestros hermanos menores iban a venir acá, a los territorios, van a destruirnos a nosotros. Yo quiero saber, abuelo, ¿qué va a pasar con nosotros?".

El abuelo Machacana dijo: "Está bien. Pero, vamos a hacer maloca nueva para usted. Porque ahí donde usted está, usted tiene maloca fea, vamos a hacer maloca bonita para usted, así como yo tengo, mire. Una maloca grandísima, grande, bonita". Dijo: "Yo te voy a regalar comida, vaya, reúnanse con su gente, dígame lo que yo estoy diciendo. Ustedes requieren una maloca grande. Y como ustedes son flojos, nosotros vamos a hacerles a ustedes la maloca".

Y dice que, allá ellos son como hormigas. Millones y millones de Machacana hay allá, mucho, mucho. Entonces, un trabajo que ellos hacen, ellos lo hacen en un ratito. Porque ellos se distribuyen todo para cada cosa y lo hacen rapidito. Así es que él se regresó. Y dijo [el abuelo Machacana]: "Nieto, cuando usted llegue allá a su comunidad, delimite un área así de grande como usted quiere que sea la maloca". Entonces, el Je'eruriwa regresó a la comunidad y le avisó lo que el abuelo Machacana dijo, repartió la comida, llevó el mambe, y delimitaron el tamaño de la maloca que ellos querían.

Y el [abuelo] Machana le dijo que cuando él terminara de hacer eso: "¡Váyanse! Nosotros vamos a llegar en la noche y vamos a trabajar. En una noche nosotros hacemos todo, eso no nos esperamos por ahí mirando a ver, no. Eso de una vez. Entonces, ustedes hacen eso y váyanse. Y mañana en la noche nosotros vamos a hacer la maloca. Y en la otra noche, yo voy a llegar a hacer la curación a ustedes y voy a medir el tiempo para ver qué va a pasar con ustedes, nietos".

Y los Je'eruriwas hicieron tal cual como dijeron los Machacanas, ¿no? A la siguiente noche, ellos se salieron y los Machacanas hicieron la maloca en una noche. Hicieron una gran maloca, grandísima. O sea, ya había gente que escarbaba huecos, ya había gente que iba a cortar palo, ya había gente que iba a cargar la hoja, ya había gente que iba a tejer; o sea, todo al tiempo lo hicieron. Al otro día, muy a las seis de

la mañana, ya estaba una maloca grandota, nuevecita, nuevecita.

Entonces, él les dijo: "Bueno nietos, vengan. Entren en la maloca de ustedes, que yo les hice para ustedes. Nos vemos en la tarde". Se devolvió.

En la tarde, el abuelo Machacana llegó a la maloca. Hicieron ya el ritual, el baile de maloca nueva. Hay un baile de maloca nueva, como uno dice, para la inauguración de la maloca. Entonces, él pronosticó lo que iba a pasar con el pueblo Je'eruriwa ahí, y terminó de hacer eso y le dijo: "Vea nieto, escuchen todos ustedes los Je'eruriwas. Miren nieto, es muy cierto. Lamentablemente ya vienen los hermanos blancos. Y el asunto es que ellos no vienen solos, ellos vienen mezclados con los mismos indígenas de allá que ellos vienen cogiendo a nuestros hermanos de la bocana del Amazonas, ellos vienen recogiendo. Ellos entraron", dijo, "ya vienen en medio camino. Pero ellos se van a demorar todavía".

"La señal que les voy a dejar yo a ustedes", dijo él, "es cuando la maloca va a comenzar a tener agujeros, va a romperse la maloca y la luz del sol va a alumbrar y va a pegar a la tierra. Ahí, ya van a llegar los blancos acá".

Entonces, cuando usted mira que se va a romper el agujero, la maloca, váyanse más al centro —dijo—. Hay un sitio que se llama Punto Oscuro, Ñamibi, será, quiere decir ese: "haya". Ñamigoje. "Haya, ¡vaya!", él dijo. "Haya, ustedes van a mantenerse, por lo menos van a durar mucho tiempo, que nadie los va a tocar. Y yo les voy a dejar esa palabra. Mire, aquí está la curación: júntense carayuru y mambeén". Ellos se juntaron carayuru y manbearon. Y bueno, así pasó.

Vivieron... yo creo que una maloca dura, así bien, bien protegido, unos diez, doce años. Y fue cuando en ese entonces se rompió la maloca. Y el capitán Je'eruriwa dijo: "Tíos, hermanos... todos ustedes, lo que dijo nuestro abuelo, ya llegó ahora sí. Ya entró el rayo del sol a pegar aquí, dentro de la maloca, así que cojamos las cosas ya y nos vamos ya".

Y claro, ahí se volvió una vaina, así. ¿Qué? ¿cómo... así? Los otros sí amarraron las cositas de ellos y, como una tercera parte de los Je'eruriwas, por cuestiones de las mujeres de ellos, se quedaron. Porque las mujeres de ellos dijeron: "Pero ¿cómo nos vamos a ir si tumbamos chagra nuevecito? Ahí tenemos los cultivos de nosotros nuevos, los plátanos, la yuca, los animales que no sé qué. No podemos dejar tirado eso".

Entonces, uno dijo —de ellos dijo—: "Mire, capitán —dijo él—. Nosotros, verdad, vamos a ir, pero vamos a terminar el sembrado que tenemos, y a lo que terminamos, nosotros los alcanzamos". Dijo [el capitán]: "La palabra está dicha aquí y el que no hizo caso es problema de cada quien. El que se va conmigo, se va, pero ya". Cogió las cositas de él, la tula de él, en ese tiempo canasto. Se fueron para el monte. Ese de ahí.

Por eso, ahorita nosotros, los Je'eruriwas, tenemos una parte de nuestra raza allá en el monte. Lo tenemos. Ellos están entre el Parque Chiribiquete y el Resguardo Mirití Paraná; hoy en día nosotros estamos luchando para nosotros tener acceso a ese pueblo indígena, porque nosotros somos Je'eruriwa.

Ellos se fueron para allá y la tercera parte quedaron ahí, pues ahí en la maloca. Dijeron: "No, de aquí a que lleguen nosotros acabamos la chagra que tenemos los bienes y nos vamos allá, detrás allá, donde está mi abuelo". ¡Y qué va! Lo que pasa, la palabra cuando usted no obedece, ya se voltea y queda mal, ya se queda para el lado negativo. Y sí, al tiempo llegaron los blancos. Trajeron enfermedades, esclavizaron a estos Je'eruriwas, los arrasaron a ellos, a todos. Cogieron a algunos hombres, a las mujeres más bonitas. A la gente, a los viejos los quemaron... quemaron la maloca, acabaron con todos los Je'eruriwas.

Y se alcanzaron a volar dos, dos Je'eruriwas: hermana mayor y hermano menor. Ellos cogieron desde donde ellos estaban, Waniya, de este río Sol, que hoy en día le llaman los blancos. Ellos cogieron monte adentro para llegar a la cabecera del río Mirití Paraná, donde está el lugar de nacimiento de la gente, los Camejeya-Yucunas. Entonces, ellos atravesaron hasta donde están los Yucunas. Y llegaron allá y les contaron a los Yucunas. Les dijeron: "¿Ustedes, quiénes son?", les dijeron los Yucunas. "Nosotros somos Je'eruriwas". [Los Yucunas:] "Ammm, ustedes son los que viven acá —apuntó señalando con la mano—, ¿qué pasó con sus abuelos?". [Los niños Je'eruriwas] "No..., allá llegaron los blancos... y bueno", les contaron, "no. Pasó esto así, así...".

Entonces el capitán les dijo: "Ustedes no son... el nacimiento de ustedes no son... así como para nosotros compartir, nunca compartimos con ustedes, nosotros siempre compartimos fue con los Matapí, pero ya que ustedes llegaron, estense ahí en la puerta. Ustedes van a vivir ahí". O sea, lo cogieron como sirvientes de ellos, ya. No les dieron importancia, pero obviamente no los abusaron. Pero lo dejaron ahí en la puerta donde llega la gente visitante.

Les dijeron: "Vea, usted, mujer, va a ayudar acá donde están las mujeres y usted va a ayudar aquí donde están los hombres, a hacer los oficios que le corresponde a los hombres. Entonces, hay que buscar leña, hay que ir a pescar, hay que ir a cazar, hay que ir al monte a buscar fruto..." mejor dicho.

Lo cogieron de sirviente a ellos. Y así pasaron muchos tiempos, ya más o menos unos veinte años. Pasaron más o menos. Y el capitán de los Yucunas... los Camejeya-Yucunas les dijeron: "Vea, prohibido. Absolutamente prohibido, usted enamorarse con una muchacha de aquí de los Yucunas, no se puede. Y la muchacha tampoco puede enamorarse con ninguno de los hombres, de los muchachos de mi pueblo. ¡Prohibido! Donde ustedes hacen eso, van a morir decapitados. Los matamos a ustedes. Ustedes no se pueden meter con nosotros".

Y ellos ya estaban mayores, la muchacha ya hecha y derecha. El muchacho también, hecho y derecho, un hombre. Ellos ya traían, ya los conocimientos de los Je'eruriwas de toda manera, porque hay edad para uno transmitir los conocimientos, ¿no? A los niños, por ejemplo, a los ocho o nueve años, ya usted puede mostrarle Yuruparí, puede mostrarle todo lo que ahorita estamos hablando y mucho más. Y lo mismo a las mujeres, a la niña, digamos. Entonces, ellos no llegaron vacíos. Ellos llegaron huérfanos, pero no vacíos. Desplazados, pero no vacíos de la mente.

Figura 13: La Maloca<sup>6</sup>.

Fuente: Fotografía. Juan Gabriel Soler, 2020.

<sup>6</sup> La maloca: El movimiento solar ha sido una medida de tiempo para las comunidades que habitan este bosque húmedo tropical. Como lo explica Martín von Hildebrand en su tesis doctoral, la construcción de la maloca y el curso del rayo de luz por su superficie interna indican el momento del día. Sobre la “cúpula” de la maloca se ubican dos aberturas triangulares: una mirando al oriente y la otra enfrentada mirando al occidente, cuya función es la de reloj solar. Cada mañana, el sol ilumina la mitad de la parte superior de la maloca y a medida que atardece, los rayos del sol descienden e iluminan el banco del dueño, así como las cuatro vigas principales. Cuando el sol se posa en lo más alto, al medio día, la maloca se oscurece. Pero apenas empieza a caer la tarde la luz reaparece iluminando el lado oriental.

Y pasando un tiempo, una tarde, la Je'eruriwa, la mujer, la hermana mayor, le dijo: "Hermano, yo estuve pensando anoche. No sé qué usted me va a decir. Yo estuve pensando que nosotros ya nos vamos a acabar, hermano. Y nosotros, usted y yo, ya no podemos regresar allá donde se fueron nuestros abuelos, porque no sé cómo llegamos acá. Y si nos vamos allá, ya no está bien, nos perdemos, alguna cosa. Nosotros, si queremos realmente que nuestro pueblo, nuestra cultura, nuestra identidad surja, pues, entre usted y yo tenemos que hacer un hijo o una hija. De ahí para allá seguimos como hermanos. Es únicamente para salvar nuestra cultura, para que, de aquí a mañana, nuestros hijos, nuestros nietos hablen por nosotros. Si no, aquí nos acabamos. ¿Usted qué piensa, hermano? Ese es un reto fuerte, doloroso. Yo lloro amargamente en mi corazón, en mi espíritu, hermano. Pero yo, para mí, yo que soy mujer, veo que es la única salida. ¿Usted qué dice?"

Él dijo: "Pues, hermana, no es nada diferente a lo que yo también estaba pensando, hermana. Yo a usted la respeto, la quiero mucho como mi hermana. Pero no hay más otra alternativa, no tenemos más otra alternativa".

Ahí, ellos lloraron, se abrazaron. Y entonces pasó. Y sí. Ellos sí tuvieron un niño. Luego pasó normal, ellos; hermano... hermana.

Y como el capitán Camejeya-Yucuna, donde ellos llegaron, también nació el otro hijo de él. El primer hijo que él tuvo. Entonces, él dijo: "Bueno, paisano, ya que ustedes tuvieron un hijo, ese hijo que nació hombre va a ser sirviente de mi hijo, él va a servirle a mi hijo, desde ya. Apenas él empiece a caminar y mi hijo también empiece a caminar, hay que dejarlos juntos. Para que él se vaya acostumbrando a servirle, que le traiga agua, a servirle la comida, que le lave los pies... mejor dicho, lo que él quiere. Y este mi hijo va a ser el futuro capitán de este pueblo".

Y así. Quiere decir que el capitán de los Camejeya-Yucunas de los Yucunas le estaba enseñando al hijo de él todo, absolutamente todo, los conocimientos de ellos, del pueblo de ellos. Todo, todo... de las cosas que yo estoy hablando, durante unos veinte años más. Y a los veinte años... y este muchacho Je'eruriwa estaba también al pie de él, o sea, no lo dejaba. Iba para donde él iba. Y a los veinte años, entonces el capitán de los Yucunas hizo una reunión grande, ya, un espacio de ceremonia para entregar ya el cargo a este hijo de él.

Así, que se reunieron todos los sabios, las mujeres, todo, todo, todo... en una maloca grande. Ahí estaban. Dijo: "Bueno, familia. Hoy, yo ya estoy viejo, voy a entregar mi cargo, mi conocimiento, mi poder, mi sabiduría... todo, a mi hijo mayor, él. Entonces, hijo mayor, usted que ya es hombre, a usted que yo ya te medí más de veinte años enseñándole todo nuestro conocimiento, ahora sí venga, párese al frente y diga cómo es el nacimiento de nosotros los indígenas".

El que sabe, tiene que decir eso, para que sea autoridad, para que sea capitán, para que pueda dirigir al pueblo, para que pueda aconsejar. Para que pueda dirigir, porque si no, ¿cómo no?, alguien que no sabe no puede ocupar ese cargo.

Así fue que él se paró y recitó, dice, ¿no?, él aviso. Más o menos un 80% de lo que tenía que decir dijo, hasta ahí. Y el papá dijo: "Pero, ¿qué pasó aquí? Si yo a usted le di la información completa, todo". Dijo [el hijo]: "No, pues no, papá, yo hasta ahí sé, la verdad es que yo no sé más". Dijo [el capitán Camejeya-Yucuna]: "Pues, nos fregamos. Bueno, hermano... usted, sobrino... quien de ustedes puede venir aquí, cualquiera de la sangre de nosotros que sepa puede ocupar ese cargo".

"¡Yo, tío!". Y vinieron otros y otros... intentaron, uno sabía más, otro sabía menos, pero nadie le llegaba a tope, donde tenía que saber. Nadie. Ya pasaron los intentos, y ya estaba pasando la hora de entregar el poder. Porque ese tiene hora, todo está reglamentado.

Entonces el viejo dijo: "No, aquí hay una cosa mala. ¿Cómo va a ser posible que ninguno, que ni siquiera ni mi hijo, ni sus hijos, ni ningún pariente familiar de nosotros, no adquirió el conocimiento que yo enseñé, que yo transmití? ¡Imposible! Pero bueno. Aquí hay alguien que se quedó con ese conocimiento".

Ahí, él mambeó y se metió al mundo chamanístico para revisar quién se quedó con ese poder. Él midió el nacimiento del uno, del otro, del otro. Cuando, ¡Pá!, a ese muchacho Je'eruriwa. Claro, este de aquí tenía todo el conocimiento. El Je'eruriwa ese.

Dijo [el capitán Camejeya-Yucuna]: "Venga acá, usted. ¿Cómo va a ser posible que usted... usted sabe el nacimiento de nosotros? ¿Todos los conocimientos que yo le enseñé a mi hijo, usted sabe?".

Dijo [el Je'eruriwa]: "Pues no sé, pues, yo no sé. Yo solamente estoy acompañando a su hijo. Usted no dijo que yo era..., cuando yo nací, ¿usted no dijo que yo era esclavo de su hijo? ¿Que yo era el makuje (esclavo) de él? ¿Que yo era el sirviente de él? Pues eso, es lo que yo hice. Y como él era mi patrón, mi jefe. Pues, para servirle yo tenía que hacer lo que él estaba haciendo. Si no, no era apto para estar junto de él. Pero yo qué sé, no. Yo, no sé. Pero si usted quiere, le puedo demostrar lo que yo sé. Porque mi papá también me ha enseñado. Yo soy de otro pueblo, yo soy Je'eruriwa, mi nacimiento es allá en Waniya, esto pasó con mis abuelos, pero hoy en día yo ya crecí, yo ya soy hombre y puedo defenderme aquí y en cualquier parte".

Y la gente... y claro, ya se dañó el ambiente. Pero ¿cómo alguien que llegó de otra parte, alguien sirviente, un tipo inferior —digámoslo así— va a llegar a ser superior más que cualquiera, ya, así? Más que los viejos, más que todo el mundo. Eso fue una sorpresa.

Así fue como el muchacho pasó al frente y dijo todo como es. Nacimiento de cada uno de los pueblos del mundo, lo que creó Dios, todo, todo. Y mucho más, él habló, porque ya él era también de otro pueblo. Ahí la gente quedó, como dice mi papá... frío, frío, frío, todo el mundo quedó quietico. ¿Por qué? ¿Cómo? Pues, él era el más sabio ahí, el Je'eruriwa, el muchacho.

Entonces, el viejo dijo: "No hay más nada que hacer, paisano. Venga, usted también, paisano Je'eruriwa, siéntese aquí. Mire, este es su banco". Ahí sí le pusieron el banco a él, lo atendieron como un señor digno de respeto. "A partir de ahora —dijo—, no hay nada que hacer. Paisano Je'eruriwa, a partir de ahora, ustedes y nosotros vamos a ser paisanos. Vamos a convivir juntos, vamos a convivir en armonía. Porque, de todas formas, usted es el capitán de nosotros, porque quiera o no, usted tiene el conocimiento, usted tiene el poder y por la divinidad usted está nombrado como jefe y autoridad de todo este pueblo. Así que se acabó a partir de ahora esa cuestión de discriminación, se acabó. Usted puede vivir con la hija del mayor, del jefe, usted puede vivir. No hay ningún inconveniente".

Entonces, ahí hay otra historia larga, ¿no? Y ahí hubo intercambio de conocimiento. Por ejemplo, hay un material sagrado que se llama el "manguare" (instrumento de percusión hecho de madera en una pieza), ese que uno toca. Es para llamar, para indicar que hay enfermedad, que hay guerra, que hay reunión, que hay baile, que hay buena comida, que hay alegría, que abundancia... todo ahí, indica mediante el sonido. Ese, los Je'eruriwas compartieron con los Yucunas. Ese de ahí no es de los Yucunas, es de los Je'eruriwas.

Figura 14: El maguare. Sistema de Comunicación por Percusión Je´eruriwa - Yucuna.



Fuente: Colección Etnográfica del Banco de la República. Museo Etnográfico de Leticia.

Y también, ya por medio del conocimiento ancestral este muchacho recibió, dijo: "Yo sí me voy donde antiguamente estaban mis abuelos Je´eruriwa. Yo me voy allá y voy a traer el Yuruparí que dejaron allá mis abuelos, porque ahí está el Yuruparí. Yo lo voy a traer y lo tenemos que compartir aquí. Porque yo tengo que recuperar mi conocimiento ancestral. Porque yo voy a transmitir de ahora en adelante a mi generación, a mi pueblo Je´eruriwa, tengo que transmitirle ese conocimiento del Yuruparí de mi pueblo".

Y ahí, que hoy en día el pueblo Yucuna-Camejeya-Yucuna y, digamos, nosotros los Je´eruriwa, manejamos también tres tipos de Yuruparí que se llama Wipi, Merehla y Wariwachu, tres, ya.

Entonces, ese conocimiento de Yuruparí nuestro abuelo Je´eruriwa trajo y tenemos nosotros. Es decir, nuestro conocimiento ancestral, la espiritualidad, la cosmovisión, ese uso del conocimiento antiguo, aún todavía nosotros lo tenemos, lo conservamos y lo tenemos aquí. Y estuvo en manos de mi hermano Pedro (Q.P.D.) que falleció en el 2021. O aún todavía la conservamos acá".

La narrativa del señor Oswaldo Rodríguez Pava continúa con el relato de los hechos ligados a sus ancestros más recientes, destacando la figura de su señor padre Eduardo Rodríguez (Q. P. D.), conocido como "Pava" —de ahí el apellido de la familia "Los Pavas"— y su señora madre Yolanda Mercedes Macuna. Oswaldo recurre a la Ley de Origen y Justicia Propia para diferenciar y valorar los territorios ancestrales de cada uno de

ellos, estableciendo así el fundamento espiritual y territorial que define a los Je'eruriwas frente a los demás pueblos indígenas del Yuruparí.

Este acto de nombrar y ubicar a sus ancestros no es solo simbólico, sino una forma de reivindicación identitaria: una herramienta para evidenciar que, pese a compartir raíces culturales con otros pueblos, los Je'eruriwas constituyen un grupo étnico diferenciado. Sin embargo, y como enfatiza Oswaldo, ante el Estado colombiano su comunidad no era reconocida como un pueblo originario independiente, situación que impulsó a la familia Los Pavas a iniciar una lucha marcada por la resistencia, la resiliencia y la reafirmación de su identidad cultural y territorial.

Oswaldo también relata las transformaciones en los modos de vida de su familia. Inicialmente vivían en malocas o casas tradicionales indígenas; posteriormente, migraron a viviendas palafíticas —construcciones elevadas sobre pilotes, con paredes de madera y piso de corteza de palma (Yaripa) y techo de tejas de zinc—. Con el tiempo, y debido a procesos de desplazamiento forzado, adoptaron viviendas convencionales de albañilería en zonas urbanas de diversas regiones del país, incluyendo La Pedrera, Leticia (Amazonas), Bogotá D.C., Potosí (Huila) y Villavicencio (Meta).

A pesar de estos cambios materiales, el señor Oswaldo subraya que la comunidad ha buscado mantener los principios fundamentales de la Ley de Origen, aunque algunos roles sociales y formas tradicionales de convivencia comunitaria se han transformado. En la tradición Je'eruriwa, la vida comunitaria es vista como una sola entidad, una gran familia que se relaciona armónicamente con los demás pueblos del territorio sagrado del Yuruparí.

Oswaldo vincula estas transformaciones con los episodios de violencia vividos en el noroeste del Amazonas colombiano, específicamente en el río Mirití Paraná, y más tarde del río Apaporis en la comunidad de Centro Providencia, concretamente desde Pupetaraco en 1986. El intento por reorganizarse como comunidad se vio obstaculizado por la dispersión de sus miembros a lo largo de los resguardos indígenas que conforman la Asociación de Autoridades Indígenas de La Pedrera, Amazonas (AIPEA).

Como se relata a continuación:

“Eso pasó muchos años, luego... ahí ya nacen mis abuelos; hay una mezcla entre Je'eruriwas con Yucunas, toda esa cuestión. Y nace mi padre. Cuando en la época que nace mi padre, ya empieza a haber otra vez esa cuestión de discriminación:

"Los Je'eruriwas..., que nosotros somos los Camejeya-Yucunas, que no sé qué. Que los abuelos de ustedes llegaron aquí a nuestros territorios, fueron gente como subalterno..., no fueron gente importante". Y bueno, así.

Entonces, y mi abuelo le dice a mi papá: "Es muy cierto lo que dice esta gente. Nosotros no somos Yucuna, nosotros somos Je'eruriwas. Nosotros somos Je'eruriwas y, por lo tanto, el nacimiento de nosotros es esto así...", y le transmitió el conocimiento a mi papá. A mi papá que ya también en paz descansa, también, él se llamaba Eduardo. Nombre de él en idioma..., él tiene un nombre especial también.

Entonces, él así adquiere conocimiento y con los hermanos de él. El primer intento que ellos trataron de hacer, digamos, un asentamiento o una comunidad por sobre el río Mirití, fue en una comunidad llamada Pupetáraco, 1960. Pupetáraco. Allá donde mi papá, cuando recién se casó con mi mamá, y mis tíos y mis tías, ellos intentaron hacer la primera comunidad, representaba nuestro pueblo Je'eruriwa. Pupetáraco.

Entonces, ya llegan también los caucheros. Ya se quedan los blancos y llegan los caucheros, ya para la bonanza del caucho, pieles, oros, coca, toda esa cuestión. Y cogen otra vez a los hombres. Y cogen a mi abuelo, mi abuelo en ese entonces, que se llamaba We'écha, él estaba joven, así normal, un hombre así para trabajo. Lo llevaron a él y mi papá queda huérfano, un chino [niño] de cinco años más o menos, mi papá.

Y también llegan los curas [de la iglesia católica], los curas en ese entonces llegan ellos y les prohíben hablar absolutamente todas sus lenguas. Cogen a mi papá, lo agarran y lo meten a un internado (educativo). Y así fue que mi papá aprendió un poquito del español, un poquito.

Luego, mi papá crece... crece, crece, crece. Ahí les estoy contando un poquito al revés. Es decir, ya después que cogen a mi papá se desbarata la comunidad, en Pupetáraco, porque llegan los es esto..., los que yo dije. Llegaron y se desbarata el primer intento que mi padre, intentaron hacer la comunidad, el intento que ellos intentaron hacer la comunidad.

La casa, la hoja obviamente, era puro maloca, nada de zinc [láminas], de puntillas, ni de machete... no. Puro con... digamos, con elementos del entorno, del monte, digamos, hojas, palos, bejucos era la casa de nosotros. La canoa pura hecha de madera. La pesca era con barbasco [toxina vegetal], uno barbasqueaba en ese tiempo. Pero uno no barbasqueaba en cualquier parte, ni en cualquier época, o sea, siempre se manejaba la ley de origen, el calendario propio se mantiene. No se puede barbasquear en cualquier parte y tiene que ser autorizado por el tradicional. Entonces, ahí se desbarata otra vez. Un buen tiempo y otra vez intentan ellos en un lugar que se llama Morrococoy. Mi papá vuelve otra vez y ya nacen mis hermanos mayores, con mis tres tíos. Pero, ahí ya llegan los caucheros, ya llega la bonanza de la coca. Y los cogen para que trabajen coca, los esclavizan a mis padres. Y también se pierde ese intento.

Y ya mi papá va teniendo más hijos y, se van creciendo mi hermano Pedro, José, Eduardo, María Jesús, Cesar, Blanca Gilma y Akunaru, ya habían nacido en ese entonces. Él baja a un lugar que se llama El Baradero, a la margen derecha... eso es todo por el río Mirití, esta historia que estoy contando, es todo sobre el río Mirití Paraná.

Figura 15: Las Hermanas de la Orden de la Madre Laura en el río Mirítí con un Grupo de Niñas. Casa Cauchera Campoamor, Río Mirítí-Paraná. Em seguida: Fotografia de Láminas de Caucho Colgadas.



Fuente: Archivo CARF.

Él compra un predio en 1975, él compra un predio a un señor que se llama Arturo Macuna a la margen derecha del río Mirití Paraná, él compra y se radica ahí. Y cuando él está, él ya... construyen maloca mis hermanos. En ese entonces, él escucha cuando están fabricando esto, el mambe. Esto se fabrica con un pilón, así que se machuca y es solamente en la noche. Y en la noche está calladito todo y se escucha de lejos, ese de ahí.

Entonces mi papá escuchó que hacia el centro estaban pilando coca. Entonces él le dijo a mi mamá, le dice: "Yo creo que ellos deben ser sus familiares los Macunas. Mañana yo voy a ir hasta allá".

Mi papá era una persona muy curioso, muy arrabatao [impulsivo] para todo. Y es así que al otro día él se va. Ese tiempo ya hay machete, porque cuando a él lo esclavizaron trabajando caucho y coca, él ya consiguió machete, ya comienza a haber anzuelos, ya comienza a haber platos... ollas, ya. Olla de barro hay todavía pero también mezclado con esto de blanco, ya comienza a haber. Sal también comenzamos a probar, porque antes no probamos sal, era puro caldo de yuca que es el tucupí o ñucāviti que decimos. Kasutí que es como la quiñapira que sustituye la sal.

Bien, al otro día mi padre sale y llega exactamente donde están los Macunas, al otro lado que es el Río Apaporis. Y por la trocha que él rompió, es ahí hoy en día ese camino de El Varadero, que ya conduce a la comunidad Centro Providencia, por allá. Es decir, que ya se rompe un camino ahí, que ya comunica al río Mirití con el Río Apaporis. Hoy en día eso sirve para un medio de transporte, o sea, para disminuir toda esa vuelta que se hace por los ríos para llegar al Apaporis, sino que se sube por el Mirití y por camino llega... [al río Apaporis]. Ese fue que mi papá hizo en 1975.

Y así, ya comienza a haber una convivencia con la gente del pueblo Macuna del Río Apaporis, con la gente Letuama, con los Taminucas por este lado del río Mirití, y con los Yucunas, y con los mismos Je'eruriwas. Allá en Centro Providencia en 1982 ya se llama la comunidad de los Macunas y nosotros seguimos acá. Y practicamos nuestros usos y costumbres, las danzas, los bailes, la integración comunitaria... familiar, con otros pueblos indígenas, hacemos los rituales sagrados y transmiten [los conocimientos].

Y yo vengo a nacer en 1974, nací en 1974 en la bocana de un río sobre el río Mirití que se llama la Hamaca de la Boa, Java Jügü se llama el lugar donde yo nací en 1974, allá.

Entonces, pasan los años. Nosotros mantenemos ahí... ahí todavía no hablamos el español, yo menos. Nosotros no hablamos el español. La forma de vestirnos de nosotros es con ropa tirada, vieja o desnuda, prácticamente nosotros nos criamos desnudos ahí en Centro Providencia. Yo me recuerdo, mi mamá andaba desnuda. El único que se colocaba por ahí algún chirito [ropa] era mi papá, pero de resto nosotros crecimos desnudos.

Y dormía... Mi mamá... donde nosotros dormíamos era así como en una caverna, con hoja de plátano seco, varias hojas de plátano que mi mamá amontonaba y ahí nos servía para nosotros dormir, ahí dormíamos con mis hermanas y con mis hermanos. Y también mi mamá fabricaba como hamaca... era chinchorro, como hamaca con chambira de cumare [fibra vegetal], ella hacía trajes y hacía también hamaquitas y, con eso también nos tapaba a nosotros, como ropa. Esa era la forma de como nosotros vivamos en maloca, nosotros también vivíamos en maloca, nadie vivía en separado.

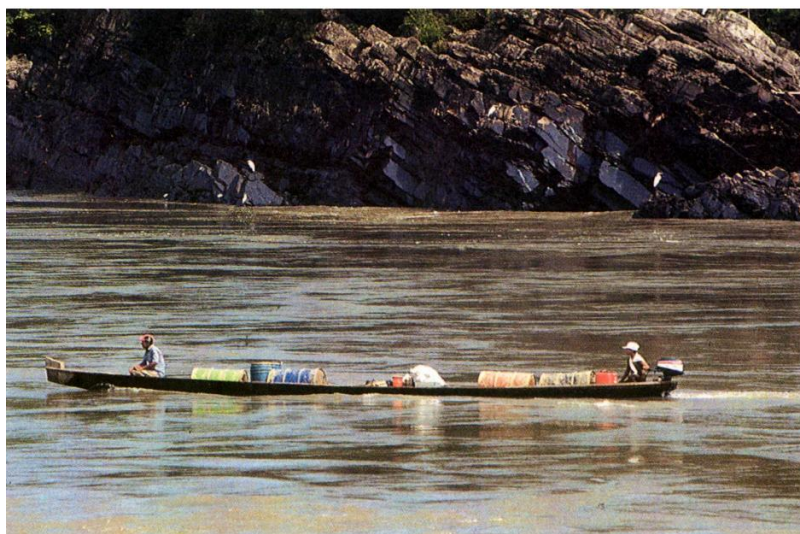
Figura 16: El señor Eduardo Pava tocando flauta, la Señora Yolanda Macuna de Vestido Blanco, su Hija Blanca Gilma Rodríguez Cargando a su Sobrina Rubiela Hija del Hermano Mayor Jose Rodriguez, su Hijo Cesar Rodriguez, y los niños sus nietos Elisban y su hermana, 1982.



Fuente: Fotografía. Blanca Gilma Rodríguez, 2025.

Luego que mis hermanos ya crecieron, como en el año de 1980 en adelante. Ellos comienzan a tener casitas. Cuando llegan los blancos, ellos traen una forma de hacer la casa que son como... son como... con piso alto [palafito sobre tierra firme], con piso altico, con Yaripa que es una [corteza de] palma que se pica, y se pone así para el piso y es alto. Entonces es otra forma de construcción, como estilo ya de los blancos, digamos así, porque para nosotros no nació ese tipo de casa. Mis hermanos aprenden y hacen sus casitas, así alrededor de la maloca. La casa de mis hermanos mayores estaba así, alrededor de la maloca. Pero, nosotros nos concentrábamos siempre juntos en la maloca.

Figura 17: Casa Palafíticas de Los Pavas, Adoptadas por Influencia del “Hombre Blanco”. Medio de Transporte Fluvial; Motor fuera borda y bote de madera.



Fuente: Oswaldo Rodriguez y Ana Yucuna, 2025.

Yo comienzo a estudiar en un internado [educativo] preescolar, ya acá en la Pedrera. Eso ya es bajo Caquetá, frontera más o menos con Brasil, ya. Donde está Villa Betancourt, es frontera con Colombia, ahí está la Pedrera, es una base militar también, bueno. Yo bajo a estudiar allá.

Y en 1986 ya nosotros conformados como comunidad. Mis hermanos tienen cargos, digamos, ahí como promotor, bueno, ahí ya se vuelve como comunidad de los Je'eruriwas, ¿no? En 1986, llega el primer grupo de guerrilleros de aquí de Colombia, allá. Y se quedan ahí, justamente donde estamos nosotros, digamos, ahí donde nosotros... y comienzan a disponer de los animales, de las crías de nosotros, de las chagras, de los botes, de la gasolina.

Y bajan a la Pedrera, eso es un casco urbano, un pueblito. A hacer mercado. Y cuando ellos llegan allá, entonces la gente ya conocía que eran los grupos subversivos, y dice: "Los Pavas están custodiando a los grupos guerrilleros allá". Y nosotros tenemos problemas. Y entonces, el comandante de la guerrilla dice: "Bueno, señor Pava". Así le decían a mi papá. "Pava, dígales a sus hijos, a su comunidad que tienen que salirse, ya... ¡ya! Porque nosotros aquí vamos a tener combate y no los queremos matar a ustedes ni a nadie. ¡Váyanse ya!".

A nosotros nos sacan desplazados en febrero de 1986. ¿Para dónde íbamos a coger nosotros? ¿Para dónde cogimos? Pues, dijimos... uno piensa, ¿no?, allá está el ejército, allá está la policía, de pronto ellos nos pueden proteger, vamos para allá. Entonces, nos bajamos hacia la Pedrera, hacia... está hoy en día, el bajo río Caquetá, allá donde yo estudiaba. Y allá hay comunidades indígenas, hay resguardos, está el resguardo Comeyafú, Puerto Córdoba... bueno, hay varias comunidades.

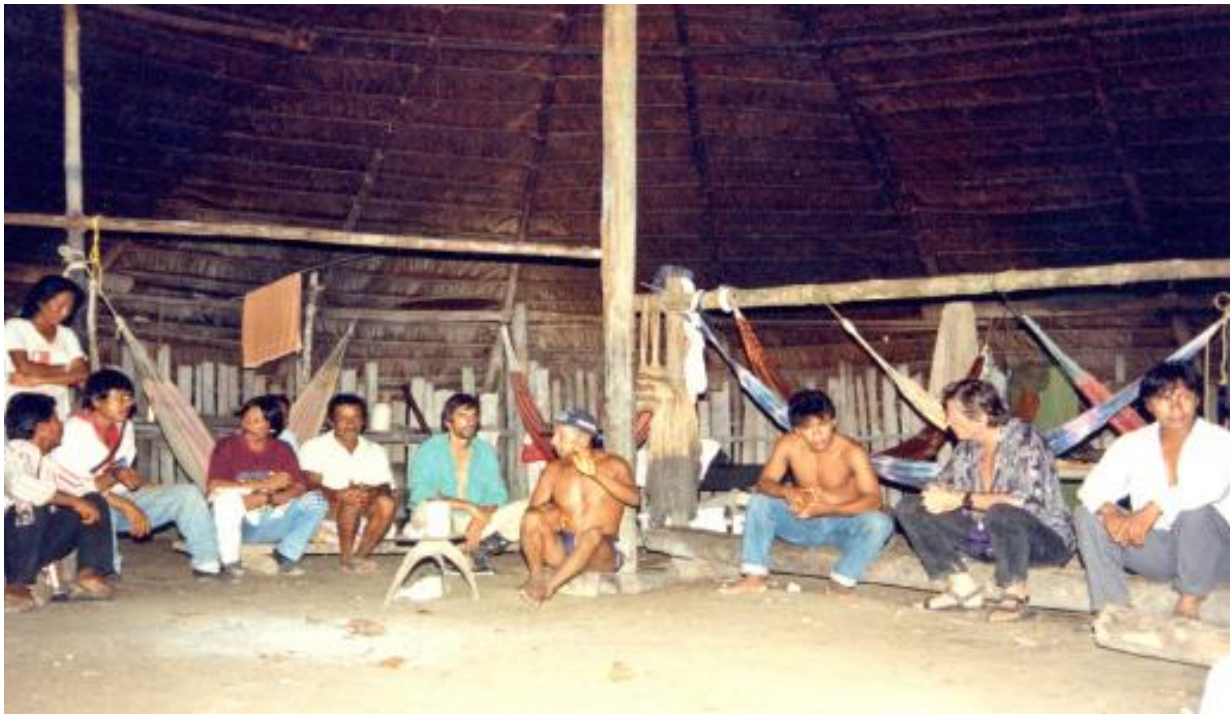
Y nosotros, como en el año de 1990, en el 87... 86 nos asentamos primero en Puerto Córdoba, un resguardo indígena de Puerto Córdoba, ya cerca al casco urbano. Mis otros hermanos se asientan en Comeyafú... y así, en otras... en diferentes lugares, digamos, ¿no? Ya nos dispersamos, digámoslo así. Y ahí vivimos.

Luego, mi papá dijo que donde estaba el resguardo Puerto Córdoba había un raudal muy feo, que para usted pasar... arriesga usted su vida. Entonces mi papá dijo: "No. Aquí no está bien. Mejor vámonos más abajo, que es en la comunidad de Angosturas y allá vamos a vivir, porque allá no hay mucho chorro, y estamos cerca del pueblo".

Después de cinco años, como en el 1990... 1991, llegamos a Angostura. Y de ahí, yo ya... y obviamente ya habían pasado unos 5 a 10 años, ya. Entonces, yo ya soy joven. Ya comienzo a venir a estudiar acá a Leticia, que eso es frontera con Tabatinga Amazonas [Brasil], estudio ahí.

Y en ese... cuando yo estoy en ese momento, yo comienzo a... me distinguí con la primera mujer que yo tuve, que es la mamá de mi hijo Juan, ella se llamaba Rosaura Miraña. Con ella yo me distingo, nos enamoramos y convivimos con ella en Angostura. Ella tenía la función, el cargo de ella en ese entonces era profesora.

Figura 18: Reunión de Procesos Políticos Organizativos en la Comunidad de Puerto Remanso, (Rosaura Miraña está a la izquierda de pie y camisa blanca).



Fuente: Archivo Fundación GAIA Amazonas, 1989.

Y bueno, ella trabajaba en el internado de ahí de la Pedrera. Pero, pasados 2 años, a ella la trasladan, por el río Caquetá, arriba de ahí donde nosotros estábamos asentados, como a un día [de viaje por río] en motor fuera de borda, como a unas 10 a 15 horas. Y hay una comunidad llamada Puerto Remanso, y a ella la trasladan para allá y obviamente, yo ya también... ya... yo ya también fui pareja... parejo de ella, y ya tuvimos que convivir juntos y yo ya también dejé mis estudios para ponerme a vivir con ella, porque yo ya tengo mis hijos, entonces de alguna manera responsabilizarme por mis hijos, ¿no? Eh... darles de comer, cualquier... bueno, lo que ya se responsabiliza común y corriente.

Ahí nosotros convivimos con los Mirañas, los Mirañas... el pueblo Miraña, el pueblo Bora. En ese momento nosotros iniciamos el programa en la escuela ya, de recuperación cultural del pueblo Miraña. Entonces, con los profesores Mirañas ahí..., ellos enseñándoles a hablar, a cantar, reseña histórica, todo lo que yo estoy hablando... más o menos también ellos hacían. Y eso me permitió conocer a fondo mucho más o menos lo que es el pueblo Miraña hoy en día. Es decir, yo sé cantar un poco de este pueblo, también aprendí algunas palabras, compartí con ellos, con los viejos, nosotros participamos también en los espacios de bailes de ellos, estuvimos más o menos unos 3 o 4 años allá, con ellos, conviviendo.

Luego, nos bajamos otra vez, acá a la Pedrera. Más exactamente a la comunidad de Angosturas. Estando ahí, ella compra un predio a un señor que se llama Togo. Yo no sé cómo se llama él, bueno, yo no sé cómo se llama él. Compra un predio que tiene vivienda, que tiene sembrado... tiene todo, y el señor como se iba a desplazar para otro lugar, para Leticia, entonces él vendió eso ahí, a un precio más o menos... a un precio, digamos, cómodo, ¿no? Vendió todos los bienes de él. Lo compré, y nosotros vivíamos allí. De ahí ella trabajaba.

Entonces, yo comienzo también a integrarme mucho en la parte política de liderazgo; ya voy participando en los espacios de reuniones. Mis hermanos, cada quien donde se ubicaron, ya no estuvimos juntos.

Y pasado el tiempo, la señora, yo creo que ella solicitó también un traslado para el Amazonas; nosotros estamos en el Caquetá y ella solicitó un traslado para el Amazonas, y así, a ella le dan el traslado y ella se va para el Amazonas. Y entonces, como ella tenía fuente de trabajo y tenía garantías, digámoslo así, para mantener a mis hijos, pues ella se lleva a todos mis hijos. Y así, entre otras cosas, fue que nos separamos con ella, la primera mujer que yo tuve. Ella se va y de ahí para allá ella ya hizo su vida, ¿no? Y yo me quedo aquí nuevamente donde yo estaba, ¿no?

Figura 19: El Señor Eduardo Rodríguez Pava y su Hijo Oswaldo Rodríguez, en la Comunidad de Angostura. En Seguida, Construcción de la Maloca de la misma Comunidad.



Fuente: Fotografía. Oswaldo Rodríguez y Ana Yucuna, 2025.

La participación de Oswaldo en AIPEA —como presidente y secretario de territorio y medio ambiente— resalta su compromiso con la defensa territorial. No obstante, esta labor le costó amenazas de muerte y el desplazamiento forzado por parte de la FARC-EP. Este hecho lo obligó a buscar refugio en el hogar de su hermano mayor, el señor Pedro Rodríguez (Q. P. D.), en Cundinamarca, Colombia, marcando otro episodio de fractura y reconfiguración en la vida de Los Pavas.

A partir de allí, comenzó el proceso de conformación formal de la comunidad Je'eruriwa y la exigencia de su reconocimiento legal como pueblo indígena diferenciado del pueblo Camejeya-Yacuna. En respuesta a esta demanda, el Ministerio del Interior realizó un *estudio antropológico etnológico sobre el pueblo Je'eruriwa en su territorio de origen* en 2016. Las entrevistas realizadas a sabedores de diferentes pueblos de la región del Yuruparí concluyeron afirmativamente en relación con lo que sostenían Los Pavas: los Je'eruriwas eran efectivamente un pueblo originario, con identidad cultural, cosmogonía, lengua y organización social propia.

Este reconocimiento legal se materializó en el año 2012, constituyendo un hito histórico para el pueblo Je'eruriwa. No obstante, dicho reconocimiento no fue acompañado por la adjudicación de tierras, lo que representó una contradicción profunda entre el reconocimiento jurídico y las condiciones materiales necesarias para el ejercicio pleno de la autonomía y la vida comunitaria. Sin territorio propio, Los Pavas han continuado su vida en condiciones de vulnerabilidad social, económica y cultural, en viviendas arrendadas y con acceso limitado a programas de bienestar. Algunos miembros han logrado acceder a viviendas propias como beneficiarios de programas estatales dirigidos a víctimas del conflicto armado, pero estos esfuerzos siguen siendo insuficientes para garantizar la cohesión comunitaria.

En la actualidad, el señor Oswaldo continúa su lucha por la recuperación territorial. Su testimonio denuncia la falta de voluntad política por parte del Estado colombiano para avanzar de manera efectiva en la adjudicación de tierras para la comunidad Je'eruriwa. Esta situación mantiene a Los Pavas en una condición de marginalidad estructural, exterminio físico y cultural.

Sin embargo, a pesar del complejo panorama, la comunidad sigue practicando la Ley de Origen y Justicia Propia, manteniendo el respeto por los hermanos mayores y menores —los demás pueblos creados por Ayawa (Dios) desde el origen del mundo—, y continúa la armonización espiritual con la naturaleza y sus dueños, según el pensamiento chamánico tradicional. Así mismo, la comunidad persiste en la transmisión de

conocimientos culturales y espirituales a las nuevas generaciones, fortaleciendo su identidad.

Una de las iniciativas recientes en este camino ha sido la elaboración del Calendario Ecológico Cultural iniciada en 2025, con el apoyo de la Corporación Autónoma Regional del Guavio (CORPOGUAVIO)<sup>7</sup>. Esta herramienta representa un esfuerzo por documentar y revitalizar los saberes ancestrales y los ciclos naturales que estructuran la vida espiritual, agrícola y comunitaria de los Je'eruriwas.

Así, la historia narrada por Oswaldo Rodríguez Pava no solo es un testimonio de desplazamiento y resistencia, sino también un ejemplo de dignidad cultural y lucha por la pervivencia de un pueblo que, a pesar de las adversidades, continúa defendiendo su derecho a existir con identidad, territorio y autonomía.

#### Como se evidencia en seguida:

Y bueno, yo continué con mi vida de liderazgo, yo ocupé cargo de capitán ahí en la comunidad Angostura. Ahí en 1985, se constituyó la primera organización indígena que se llama AIPEA [Asociación de Autoridades Indígenas de La Pedrera, Amazonas] . Para entonces, yo ya soy mayor, ya un joven normal, ya, comienzo también a apoyar y a liderar dentro de esa organización, ocupé el cargo de... de... primero de Coordinador de Territorio, luego, ocupé el cargo de Presidente de la Organización. En ese trance, como en el año 2000, tengo a esta mujer que hoy en día vive conmigo.

Con la finada Rosa, con la primera mujer que yo tuve, tuve cuatro hijos, que son Selva Solima, mi hijo Oswaldo, mi hijo Lenner y mi hijo Juan, todos con el segundo nombre Oswaldo, porque así nosotros lo quisimos, ¿no? Mi hija, única mujer, ella se llama Selva Solima, la menor de todos.

Y yo me distingo en el año 2000 con esta señora que yo tengo, que se llama Nanci Macuna, con ella nosotros tenemos tres hijos: la mayor se llama Yuliana Candelita, la otra se llama Luna Cristal y el último se llama Trueno. Trueno porque así se llamaba el papá de mi mamá, Bujo, él es Bujo.

Y así, yo voy ocupando varios cargos ahí en AIPEA. Y ya, pasado mucho tiempo, nuestra forma de vida ya es diferente, ya tenemos casa de piso hecha en madera y techo de [láminas de] zinc. Nosotros ahí en Angostura promovimos la construcción de una maloca grande, pero ya esa maloca no fue para nosotros convivir ahí dentro, sino para nosotros realizar actividades comunitarias como reuniones, como danza, celebraciones de las épocas, para eso. Pero pues ahí, dejamos a una sola familia que cuide la maloca, ¿no? Pero no, ya no convivimos así una sola maloca, como si fuéramos un solo grupo, porque ahí donde nosotros nos asentamos ya no estaban solamente los Je'eruriwas, sino que estábamos los Je'eruriwas, los Macunas, los Mirañas, los Boras, los Hitanos, etcétera... etcétera.

---

<sup>7</sup> La Corporación Autónoma Regional del Guavio (CORPOGUAVIO) es una entidad pública colombiana de carácter ambiental, creada mediante la Ley 99 de 1993, encargada de administrar el medio ambiente y los recursos naturales renovables en su jurisdicción. Además de sus funciones técnicas, ha desarrollado procesos de apoyo a comunidades indígenas en la recuperación y fortalecimiento de sus conocimientos ancestrales y territoriales. En 2022, CORPOGUAVIO brindó acompañamiento a la comunidad Je'eruriwa en la elaboración de su Calendario Ecológico Cultural, como parte de un esfuerzo por armonizar la gestión ambiental con los saberes tradicionales.

Figura 20: La Señora Rosaura Miraña Carijona (Q. P. D.), en Seguida de Izquierda a Derecha sus Hijos Lenner Oswaldo Rodriguez Miraña, Selva Solima Rodriguez Miraña, Oswaldo Enrique Oswaldo Rodriguez Miraña y Juan Oswaldo Oswaldo Rodriguez Miraña.



Fuente: Fotografía. Oswaldo Enrique Rodriguez Miraña, 2025.

Entonces, cada quien teníamos nuestras vidas, nuestras casas con ese modelo que yo les digo, con láminas de zinc, con tabla, con maderita. Nuestro medio de transporte comienza a ser... ya no a remo y en canoa, sino ya con motores fuera de

borda a gasolina. En otras casas, la gente ya no utilizaba la leña, sino pipeta de gas con estufas y así sucesivamente, ¿no?

Y digamos, nuestro sistema de vida era pues, la pesca... se cogía, se pescaba o se cazaba y se vendía eso al casco urbano de la Pedrera y de ahí comprábamos lo que era el azúcar, la sal, el arroz... las cosas que no producíamos, ya. Pero la yuca, el casabe, el plátano, pues eso nosotros lo producíamos y no necesitábamos comprar. La fariña, el casabe, todo eso. Es decir, aún todavía allá nuestro sistema de comida, nuestra alimentación es muy buena, digámoslo así, ya. Muy buena. Porque pues, teníamos nuestra casa, teníamos un territorio amplio para pescar, cazar, para hacer nuestra chagra... bien, o sea, no tuvimos ningún inconveniente.

Figura 21: Casco Urbano del Corregimiento La Pedrera, Amazonas.



Fuente: Fotografía. Yeison Diaz, 2016.

Y estábamos trabajando en pro del derecho de los pueblos indígenas, todavía de todos, mas no de los Je'eruriwas. Aunque nosotros muy de vez en cuando nos reuníamos con mi papá, con mis hermanos y siempre mi papá decía: "Quién sabe cómo vamos a vivir mis hijos, porque ya nos estamos acabando, nosotros somos muy poquitos, sin embargo, no hay que dejar de pensar de que nosotros Je'eruriwas. Nuestros abuelos... fue así, así...". Él siempre nos transmitió el conocimiento también de todo esto que yo les comenté, de todo esto que yo le comenté. Él fue quien nos transmitió: "Esto es así..., los bailes son así...". Entonces nosotros practicamos las danzas autóctonas. Yo, por ejemplo, aquí mismo practico, yo sé muchas cosas. Yo puedo hacer un baile, un ritual, todo yo puedo hacer. Yo tengo y mantengo todavía este conocimiento, mis hermanos mayores que todavía aún quedan, también mantenemos esa... y conservamos eso.

Mire, ahorita mismo [en esta entrevista], por ejemplo, yo tengo el mambe. Este de aquí es el material sagrado para hablar. Entonces, todos nosotros mantenemos. Tenemos el mambe, tenemos el tabaco de oler.

Bueno, en el 2012. Yo ocupé en AIPEA el cargo de Coordinador de Territorio y Medio Ambiente. Dijeron: "Bueno, Oswaldo. Usted que entiende bien la parte cultural, usted que entiende bien la palabra de los indígenas, nacimiento del mundo, usted sabe dónde están los sitios sagrados, en qué época hacer las cosas, cómo... entonces usted va a ser el Coordinador de Territorio y Medio Ambiente, gente que sabe cómo usted es el que tiene que estar en ese cargo".

Y bueno, comenzamos a trabajar. Hicimos muchos trabajos, mirar [mapear] dónde están los sitios sagrados, para dibujarlos en el mapa, reglamentarlos, en qué época se puede... porque ya la mayoría de la juventud y de los otros pueblos, perdieron su lengua, perdieron su conocimiento. Porque el impacto que dieron esta gente, los blancos que llegaron, mucha gente perdió su cultura, perdieron absolutamente todo. Nosotros, aunque poquito, todavía no lo perdimos ahí. Entonces, pasado de 2012 a 2016, llega otra vez este grupo guerrillero ahí, donde estábamos nosotros ahí en la Pedrera, llegan otra vez, ya con más fuerza. Ellos llegan trabajando lo que es el narcotráfico, ya no hablan política, sino ya trabajando el narcotráfico. Y... impulsando en las comunidades la tumba de monte, para sembrar coca, y los obligan a ellos, ahí [contra] la voluntad se pierde, ahí ya no es el que quiere o no quiere, no. Ahí, ellos empiezan a imponer la política criminal de ellos, digámoslo así.

Y en el 2016, yo... ese día cuando llega esta gente, compran un predio sobre un resguardo indígena, compraron un predio. Y un resguardo indígena aquí en Colombia, está dicho [en la ley] que no se puede vender, que no se puede hipotecar, ese es de propiedad privada colectiva de los pueblos indígenas, y además de eso porque ahí están protegidos los territorios sagrados de nosotros, es para nosotros convivir, ahí está la parte espiritual, ahí está donde nosotros realizamos nuestras actividades de caza, agrícola, recolección de frutos... etcétera, etcétera.

Y esta gente compra un buen pedazo de un resguardo indígena [Puerto Córdoba], y después de 4 meses yo me vengo a enterar. Me dicen: "Mire, señor Ipurepi". Yo soy Ipurepi. "Ipurepi, mire que allá en Puerto Córdoba llegó esta gente... y ta... ta... ta, así... así... así". Y el señor corregidor de aquí, la autoridad de este corregimiento, él viabilizó la compra y venta, o sea, se hizo... se hizo legal. Aquí hay documento de compra y venta de eso.

Pues claro, para mí fue una sorpresa, y digo: "¿Cómo? ¿Dónde? ¿Dónde fue... quién fue que hizo esa vaina?". Entonces, ellos me dicen: "Mire, esta vaina fue así... así... así...". Claro, yo regañé a ellos, porque es que... a ellos... lo que pasa es que a ellos les salió el negocio mal. Por eso fue que ellos me informaron; tal vez si el negocio les hubiera salido bien, quién sabe si me hubiera enterado de pronto mucho más tarde.

Entonces, yo voy y solicito el documento de compraventa ahí en el corregimiento. Él no me lo quiso dar, pero yo lo conseguí y lo tuve. Y con eso yo hago una reunión con las fuerzas militares, con el ejército, con la policía, las autoridades indígenas, el que vendió y el que compró. Hago una reunión en un resguardo indígena y digo que eso está mal, que nosotros somos indígenas, que no estamos buscándole conflicto a nadie, queremos vivir en paz; o sea, nosotros no nos metemos ni para un lado ni para el otro. Para nosotros, andar armado no es para buscar la paz; persona que esté con armamento es para matar a la gente y nosotros como indígenas no compartimos con eso, no queremos que vengan a nuestros territorios, queremos que nos respeten.

Figura 22: Transporte Aéreo de Comercialización de Pescadería en el Corregimiento de La Pedrera, del Señor Alejandro Fonseca.



Fuente: Fotografía. Ronal Gregorio Cubeo López, 2021.

Pero, no. El comandante de la guerrilla me dice: "No señor. Yo ya aquí invertí plata, y si usted quiere que le devuelva esa tierra, dígame al gobierno que me lo compre o si no usted me lo paga, o si no usted ya sabe con qué usted me va a pagar". Empiezo yo a tener amenazas ahí.

En noviembre de 2016, ellos llegan donde nosotros, donde estábamos viviendo en la comunidad Angostura, a las cinco de la mañana a decirnos: "Bueno, hoy, este día, la orden es que usted tiene que renunciar a su cargo y se tiene que ir, no se sabe para dónde, pero piérdase de aquí ya. Porque usted es la única persona que no nos está dejando trabajar tranquilamente aquí. Si no fuera por usted, aquí la gente nadie dice nada. Aquí toda la gente está recibiendo plata, están trabajando bien, están con ropa, tienen buena comida, ya compraron las necesidades."

Sí, porque ustedes saben que el tema de la coca produce mucha plata, ¿no? Es ilícita, pero produce mucha plata. Claro, la gente compró motores fuera de borda grandes, casas bonitas, equipos de sonido. Entonces sí, uno miraba que uno era el único que estaba... o algunos de los que estaban haciendo la fuerza para que se mantuviera el control y la tranquilidad, y como éramos antiguamente.

Entonces, ese día me obligan a yo salir. Yo voy, corro, bajo a la Pedrera a donde está el ejército y les digo a ellos: "Mire, yo tengo este problema. Vinieron a decirme que me saliera, que me respetaban mi vida porque yo tenía mis tres hijos pequeños. Entonces, para respetar, ellos dijeron: '¡Váyase!', pero váyase de aquí, ya, como sea, piérdase de aquí. Donde lo miremos por la tarde a partir de las cinco, a donde usted esté lo matamos."

Y entonces yo fui y les dije a ellos. Y el ejército me dice: "La verdad, señor Oswaldo, nosotros la verdad... Yo sé —me dice el capitán—, yo sé dónde está la guerrilla, cuántos ellos son. Pero con el tratado de paz que tiene aquí Colombia, el país, nosotros no podemos atacarlos, no estamos autorizados. Así que vaya, denuncie; vaya, denuncie lo que usted está haciendo donde el corregidor y con esa denuncia usted puede irse para Leticia o para donde primero venga avión, porque usted tiene que irse porque lo van a matar."

Yo le digo: "Yo no puedo ir a denunciar porque el corregidor fue el que permitió la compra de ese predio, o sea, él está con ellos, él está de acuerdo con lo que se hizo". Y entonces el capitán del ejército me dice: "No sé, pues. Yo te voy a acompañar". Y lleva como 50 militares armados para protegerme, para yo denunciar eso en el corregimiento de la Pedrera. Con el custodio del ejército, de los militares, fue que yo pude denunciar ese hecho, que ellos me sacaron de allá de la comunidad, de mi casa con mis hijos. Nosotros ahí, sin nada. Y afortunadamente a los dos días o el siguiente día, hay un vuelo de avión de aquí de Villavicencio. Donde yo estoy ahorita, vuelo para la Pedrera. Allá donde yo estaba.

Un señor que viajaba a comprar pescado allá y traía, ¿no? Para vender aquí, en Bogotá, en Villavicencio y acá en el centro del país. Él fue quien, gracias a Dios, él nos trajo. Él me fió tres pasajes, de mis tres hijitos, yo no pagué. Me dijo: "No, tranquilo, algún día mi Dios me va a pagar. ¡Vamos!". Y desafortunadamente, él cayó en el avión, se estrelló y él también murió el año antepasado. Ese señor que nos trajo, el avión falló y se estrelló y él también murió. Alejandro Fonseca se llama. Ese señor nos hizo un favor grandísimo, que nadie, yo creo, que en la vida nos podía habernos hecho ese favor.

Llegamos acá en el año 2016, para entonces mi hermano Pedro... mis hermanos mayores, mejor dicho, ellos... Acá en Colombia hay una cuestión... en vista del conflicto armado que se vive aquí en Colombia, la Corte Constitucional sacó una cuestión que se llama un Auto: 004 de 2009. Nosotros no conocíamos eso. Ese Auto decía que las institucionalidades del estado colombiano deberían reconocer... o sea, buscar donde hay pueblos indígenas que, por cuestiones del conflicto armado se encuentren en exterminio físico y cultural.

Entonces nosotros, en vista de eso, mis hermanos hacen diligencias a Bogotá, toda la cosa... ta ta tá. Y mi hermano Pedro compró una finquita acá en Medina, eso es Cundinamarca. Un predio, una finca como de dos o tres hectáreas. Entonces él me dice: "Pues hermano, nosotros estamos todos acá, sus hermanos. ¡Véngase aquí! Véngase así. Aquí vamos a volver a hacer... lo que... hacer lo que mi padre...". Y ya mi papá muere en el 2015, él fallece, mi padre. Dijo: "Vamos a volver realidad el tema de nosotros los Je'eruriwas. Usted que es mi hermano menor, el menor de todos nosotros, ya usted es un hombre, ya. Entonces vamos a coger fuerza, hermano, nosotros sabemos, tenemos conocimientos ancestrales, conocemos un poco sobre el tema de normas, de derecho y todo". Y pues, yo tengo también la forma de pagar en ese entonces, él también tenía plata, porque él era médico cirujano y médico tradicional (chamanístico), entonces él atendía a los enfermos y le pagaban bien, entonces él tenía plata.

Entonces él dijo: "Yo tengo esto. Vamos a hacer diligencias ante el gobierno, vamos a movernos porque, si no aquí... Mire, cuántos años desde que nació el mundo, el único pueblo indígena que no está reconocido aquí en Colombia somos nosotros. Porque todos los demás... los Yucunas, los Letuamas, los Macunas... ya el gobierno los reconoció en el año de 1982. Y nosotros nada todavía."

Figura 23: Vivienda Actual en la Madrid (Etapa 3), Villavicencio, Meta, del Señor Oswaldo Rodriguez Macuna y su Señora Esposa Nancy Macuna e Hijos Trueno, Luna Cristal, Yuliane Candela, y su nieta Nahia Cawayaricó, 2025.



Fuente: Fotografía. Oswaldo Rodriguez Macuna, 2025.

Nos organizamos fuertemente como fuera, como pudimos, con nuestros propios esfuerzos. Fuimos ante el Ministerio del Interior, les dijimos que somos indígenas... ta ta tá. Ellos no nos creyeron. Dijeron: "No, ¿cómo de repente ustedes van a aparecer? Si yo lo conozco a usted, Oswaldo, usted estaba liderando allá en Pedrera... usted en tal parte... y así". Dijimos: "No, señor. Nosotros sí, pero nuestra historia es esta".

Entonces comenzamos a comentarles la historia, la que ahorita le estamos comentando a ustedes, incluso con más detalles ahí. Entonces dijeron: "Aquí en Colombia se penaliza a la gente que viene con mentira y se paga con doce años de cárcel". Dijimos: "No, pues nosotros estamos aptos para irnos a la cárcel, nos vamos a la cárcel, si usted dice que vamos a echar mentira... nos vamos a la cárcel, pero antes vaya a la zona y pregunte, a ver si eso es mentira".

El Ministerio del Interior armó una comisión de profesionales y se fueron donde estábamos nosotros, en el lugar de origen de nosotros, allá a conocer. Y sí, los indígenas dijeron: "Sí, sí señor, así es gobierno. Ellos no son Yucunas, ellos no son Macunas, ellos son Je'eruriwas. El nacimiento de ellos está así, en tal parte... pá pá pá", o sea, todo. Y el ministerio dijo: "Sí, señor, ustedes son Je'eruriwas, ustedes son pueblos originarios, ustedes tienen el nacimiento de ustedes así... tá, tal".

Entonces, hicieron todo el estudio etnológico antropológico y dieron la resolución. Y en el 2017, el 11 de enero de 2017, aquí en el Estado colombiano, nos reconoce como pueblo identitario, por primera vez en la historia. Ya a partir de ahí, digamos, somos un pueblo reconocido en el Estado colombiano y con resolución, y con personería jurídica.

Y en ese predio nos constituimos como comunidad, ya, propiamente de los Je'eruriwas. Y de ahí, dijimos al gobierno que ese predio no era de nosotros, ese predio era de mi hermano mayor, un predio privado que era de mi hermano mayor. Ahí, nosotros con mis hermanos hicimos una maloquita, pero ya con zinc, con láminas... en tejas de zinc, maloca ya también con láminas de zinc. Ya acá en la ciudad no hay lugar para pescar, no hay lugar para cazar, no hay lugar para ir a recolectar frutos, no hay río para bañarse, no hay para practicar nuestros usos y costumbres, no hay nada. Sin embargo, allí en la finca de mi hermano, donde estábamos, tratamos de hacer eso, porque ese es un lugar retirado, retirado por allá lejos, o sea, allá sí daba.

Desafortunadamente... El capitán de la comunidad, la autoridad, fue mi hermano Pedro, porque él fue el sabio, él fue muy sabio entre nosotros, uno de los muy sabios, uno de los mayores de nuestro pueblo, fue él, mi hermano Pedro. Entonces allí, él es la autoridad. Realizamos nuestros usos y costumbres, el trabajo, el proceso comunitario, reuniones con el gobierno, luchando por tener una tierra, luchando por que nos permitan tener acceso a los programas que ofrecen el gobierno a los pueblos indígenas.

Desafortunadamente en el año de 2021, mi hermano fallece, mi hermano Pedro, el dueño de esa finca y que era capitán en ese entonces, él fallece. El 5 de julio él falleció, y pues él tenía como hermano mayor de nosotros, la tenía ya hijos mayores de edad, viejos ya, la misma edad que yo, digámoslo así. Entonces, ellos dicen: "Bueno mi tío..." [Ahí tomo el cargo de capitán, de autoridad del pueblo Je'eruriwa de 2021]. Dijo: "Tío, qué pena con usted hermano... digo, tío. Usted, ya la figura de la comunidad no puede continuar aquí, ya. Porque nosotros vamos a coger este predio, esta finca como sucesión".

Entonces ellos..., o sea, entonces nosotros salimos. A partir de ahí, tenemos mayor dificultad porque ya no tenemos un lugar para nosotros vivir, para nosotros practicar nuestros usos y costumbres, para convivir nosotros la vida como comunidad indígena, ya se pierde esa posibilidad. Entonces, nosotros actualmente hoy en día cada quien vivimos en diferentes lugares, porque no tenemos donde reubicarnos, no. Sin embargo, pese a las dificultades que hoy en día nosotros vivimos, todavía seguimos practicando nuestros usos y costumbres... por ejemplo, aquí donde yo vivo hacemos mambiadero, hablamos de historia, hablamos sobre lo que estamos hablando, planificamos actividades.

Y después que ya pasó un poco el tiempo, después de unos dos o tres años, nosotros hemos ido a la finca donde mi hermano falleció, donde nosotros estábamos antes. Porque, pues, los sobrinos han reconocido el error en el cual ellos cometieron. Porque la mayoría de los sobrinos continuaron otra vez con la comunidad, dijeron: "No, tío. Nosotros, de verdad, hicimos un error al sacar a la comunidad de ahí, al decir que nosotros vamos a coger eso en sucesión. Sabiendo que mi papá compró esa tierra para nosotros, para todos. Entonces queremos pedirles disculpas, queremos pedirles perdón, pero ahí está la maloca, ahí está el lugar, para que cualquier actividad que usted quiera hacer, tío, con mucho gusto allá está".

Entonces, muy de vez en cuando nosotros realizamos nuestras actividades; cuando son ceremonias o actividades muy sagradas, las realizamos allá, porque allá no hay carros, motos, esto que molesta, que va para allá... no hay. Es un lugar casi que medio apto, digámoslo apto.

Mientras tanto, estamos ahorita nosotros luchando en pro de conseguir una tierra para nosotros, estamos en ese proceso de reubicación. Ya hemos llevado este tema ante el juzgado; ya hay una orden del juez constitucional donde obliga a las instituciones de aquí del estado colombiano a que realicen el proceso de la reubicación urgente de nosotros. ¿Por qué razón? Porque la Corte Constitucional, que es el máximo órgano de justicia aquí en Colombia, nos declaró a nosotros los Je'eruriwas un pueblo en exterminio físico y cultural.

Figura 24: Participación en el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU en Ginebra, Suiza 2025 y en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre en seguimiento de Biodiversidad 2024, COP 16 en Cali.



Fuente: Fotografía. Oswaldo Rodriguez Macuna, 2025.

¿Por qué razón? Porque en este momento nosotros apenas somos cuatro personas las que hablamos bien nuestra lengua, la lengua, la historia. De resto, los muchachos saben, pero no tienen el mismo conocimiento que nosotros, no tienen todo este conocimiento que yo les estoy acabando de decir, ni hablan, ni nada. O sea, nos estamos extinguiendo, ya nos estamos acabando.

Por eso, la Corte Constitucional sacó un mandato, que es el Auto 266 de 2017 y el Auto 351 de 2019, por el cual nos declara a nosotros los Je'eruriwas en vías de exterminio físico y cultural. En estos momentos ya estamos nosotros para acabar, ahora sí, acabarnos definitivamente como Je'eruriwas.

Por eso nosotros, digamos, por ejemplo, yo tengo varios espacios, me muevo para un lado y para otro, buscando aliados, entidades, ONGs nacionales e internacionales, que nos puedan brindar... ayudarnos a nosotros, que nos puedan ayudar a tener, ojalá, rápido la tierra, que nos ayuden a nosotros con programas de recuperación de nuestra cultura, los escenarios de mambadero... Por ejemplo, este de aquí (mambe), para yo conseguir este de aquí, me vale 100.000 pesos colombianos.

Entonces, nosotros estamos en esta cuestión, estamos buscando apoyo. Y una cuestión que es muy mala para nosotros, de verdad que es muy perjudicial, que atenta contra nuestros derechos, contra nuestra integridad, contra nuestra existencia en este mundo, es que la Unidad para las Víctimas ha dicho que nosotros somos sujetos de derecho colectivo a partir de 2017, cuando el gobierno nos reconoció. Y nosotros hemos dicho que no, porque si uno revisa un poco sobre la declaración de las Naciones Unidas sobre los pueblos indígenas, lo que dice el tratado 169 de la OIT; los indígenas tenemos derecho al autorreconocimiento, a la autodeterminación, y el hecho que el gobierno reconozca a un pueblo indígena, no es un hecho de carácter constitutivo toda vez que los pueblos indígenas tenemos nuestra existencia antes de la llegada de los blancos o de los colonizadores. Y de acuerdo a la ley 21 aquí en Colombia, las entidades tienen la obligación de hacer la consulta previa con nosotros (los pueblos indígenas) y no imponernos, hemos dicho nosotros antes de la llegada del blanco acá a estos territorios.

Sin embargo, y teniendo claridad sobre nuestra figura como pueblo originario y teniendo claro que somos pueblo y víctimas de desplazamiento forzado, a inicios del año 2025 presenté una acción de inconstitucionalidad por parte de la Unidad para las Víctimas ante la Corte Constitucional. Luego de múltiples incidencias y la coadyuvancia de muchas instituciones públicas y privadas defensoras de los derechos de los pueblos indígenas, el 11 de junio del presente año, la Honorable Corte Constitucional, mediante la Sentencia T-185 de 2025, Magistrada Ponente Paola Andrea Meneses Mosquera, ordena a la Unidad para las Víctimas, entidad encargada de reparar integralmente a las víctimas del conflicto armado en Colombia: Reconocer la existencia de la comunidad Je'eruriwa como sujeto de reparación colectiva. Para los Je'eruriwas significa un paso más en el proceso de lucha por la dignidad, reivindicación y pervivencia de nuestro pueblo. Ahora es seguir luchando para que las órdenes de la Corte Constitucional se puedan cumplir.

A manera de conclusión, este capítulo reafirma que la narrativa del señor Oswaldo Rodríguez Pava constituye una poderosa reconstrucción histórica desde el locus de la vivencia, donde la voz del protagonista se convierte en testimonio activo de la memoria colectiva del pueblo Je'eruriwa.

Figura 25: Baile de Apertura de Baile de Luto en la Maloca de la Comunidad Indígena de Je'eriwa Yucuna 2016.



Fotos: Daniel Acevedo Gómez. Abril 16 de 2016. Medina, Cundinamarca. Fuente: Quiroga y Acevedo, 2016.

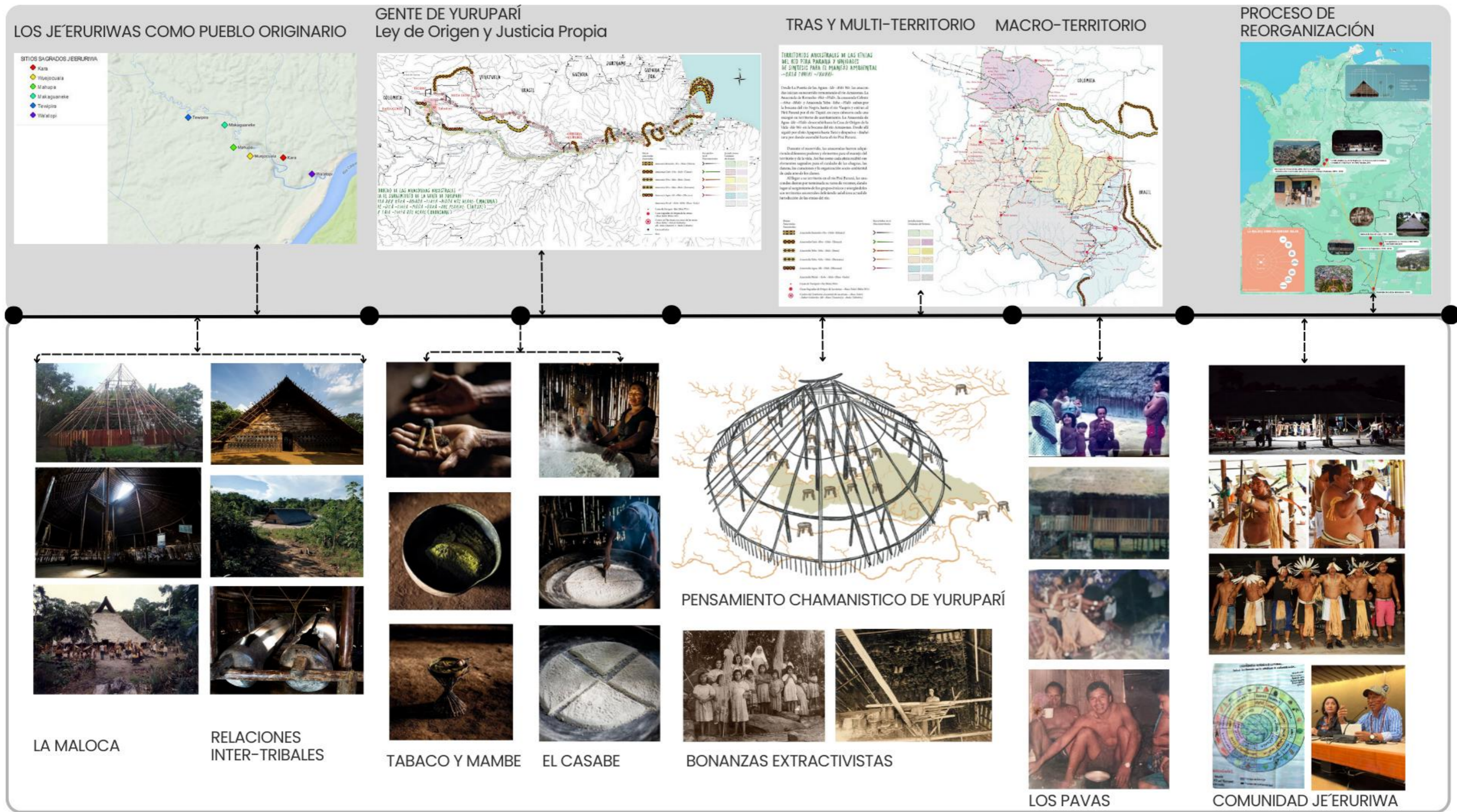
A través de su relato, se observa una lectura profunda del paisaje como tejido simbólico, político y espiritual que conecta los modos de vivir con los hechos históricos de la familia Los Pavas. Las transformaciones en los tipos de vivienda —de malocas tradicionales a palafíticas y, finalmente, a casas urbanas de albañilería— no solo evidencian cambios materiales impuestos por la violencia, el desplazamiento y la presión del modelo occidental, sino también procesos de adaptación resiliente sin renunciar a los principios de la Ley de Origen.

Este tránsito habitacional marca el ritmo de la historia del pueblo: la maloca representa el vínculo intacto con el territorio ancestral y el orden colectivo; la palafítica señala un momento de tránsito cultural y físico; y la vivienda urbana evidencia la fractura territorial causada por el conflicto armado y el no reconocimiento estatal. Sin embargo, incluso en la diáspora, los Je'eruriwas mantienen su cosmogonía y ritualidad como ejes de cohesión comunitaria.

El valor de que sea Oswaldo Rodríguez quien narre esta historia es clave: su voz no es externa ni interpretativa, sino encarnada. En su relato convergen la experiencia, la oralidad y la agencia histórica. Desde allí, su memoria no es sólo relato, sino acto político de reivindicación territorial y cultural. Así, esta narrativa no es solo una crónica del pasado, sino una cartografía viva que traza el presente y el futuro del pueblo Je'eruriwa desde la palabra del caminante, del sabedor, y del testigo. En Oswaldo, la historia no se cuenta: se vive.



Figura 26: Línea de Tiempo Esquemático de Lectura de Paisaje de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna.



Fuente: Miraña, 2025 sobre foto de Google Maps de 2025.

## 5 CONSIDERACIÓN FINAL

La lectura del paisaje de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna, entendida desde su propia historia, revela un entramado complejo de relaciones culturales, espirituales y territoriales que desafían las categorías convencionales de análisis. A través del relato del señor Oswaldo Rodríguez Macuna, la comprensión del territorio va más allá de lo geográfico; es un tejido de memoria, desplazamiento, resistencia y reorganización. Su voz encarna una narrativa colectiva que permite comprender cómo el paisaje amazónico ha sido vivido, sentido y transformado por las dinámicas coloniales, extractivas y violentas impuestas desde la llegada del hombre blanco, alterando profundamente los escenarios de vida de esta comunidad.

Originarios de la quebrada Waniyá o Sol, afluente del río Mirití Paraná en el noroeste del Amazonas, los Je'eruriwa son parte de la gran familia cultural del Yuruparí. Desde allí, su cosmovisión ha estructurado no solo su relación con el entorno, sino también su organización social, ritual y espiritual. Sin embargo, desde mediados de los años ochenta, el conflicto armado colombiano y la expansión de las economías extractivas forzaron a esta comunidad a abandonar su territorio ancestral. El desplazamiento —una violencia silenciosa pero persistente— condujo primero a asentamientos temporales en el río Apaporis y luego sobre la zona del bajo río Caquetá, y resguardos indígenas pertenecientes a la Asociación de Autoridades Indígenas de la Pedrera Amazonas (AIPEA), desde ahí a Villavicencio y otras ciudades, y finalmente, desde 2012, a su actual ubicación en la vereda San Marcos, municipio de Medina, Cundinamarca.

El caso de la familia Los Pavas, descendientes directos del pueblo Je'eruriwa, ejemplifica ese tránsito doloroso, pero también resiliente desde lo rural a lo urbano, pasando por experiencias ru-urbanas que transformaron sus modos de vida, sin cortar los hilos que los atan a sus orígenes. En su nuevo espacio de asentamiento, han reconfigurado su presencia territorial a partir de la construcción de una maloca, el cultivo de una chagra, la reproducción de sus prácticas culturales y la reafirmación de sus vínculos con otros pueblos amazónicos como los Yucuna, Matapí, Macuna y Yauna, con quienes mantienen alianzas exogámicas tradicionales.

En este proceso de reorganización identitaria y territorial, la comunidad ha retomado sus estructuras políticas y espirituales. La maloca, más que una edificación física, es el núcleo vital donde se enfría el pensamiento, se ordena el mundo y se narran los mitos de origen. Allí, bajo la guía de los tres líderes tradicionales —Pedro Rodríguez Macuna (Q.

P. D.), Nolberto Neira Matapí y Ricardo Yucuna Yucuna—, se protege y proyecta la vida comunitaria. A pesar de estar asentados en un predio de apenas dos hectáreas, el pueblo Je'eruriwa ha demostrado que el territorio, aunque reducido, puede ser fértil en pensamiento, palabra y acción cuando se sostiene sobre la memoria y la espiritualidad.

En este contexto, el paisaje deja de ser una categoría pasiva para convertirse en una construcción activa y simbólica. La quebrada Waniyá continúa viva en el pensamiento de la comunidad, como lo recuerda el señor Oswaldo Rodríguez: sus sitios sagrados, los ancestros representados en animales míticos —el abuelo boa, el puerco, el sábalo, el abuelo Tewipira—, siguen habitando el imaginario colectivo, aún a cientos de kilómetros de distancia. El desplazamiento físico no ha roto la conexión espiritual con el territorio de origen, accesible aún “en pensamiento”, mediante cantos, danzas, rituales y el uso ceremonial de la coca y el tabaco.

Figura 27: Materiales Sagrados de la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna.



Fuente: Fotografía. Eduardo Rodriguez Macuna. 2024.

Los objetos rituales —la lanza de la sabiduría, la piedra de pensamiento, la cuchara sagrada, el plumaje de gavián y de guacamaya— y los elementos cotidianos como el rayador de piña o el guarapo fermentado, son también dispositivos de memoria y de anclaje territorial. En ellos se inscriben saberes ancestrales que se actualizan

constantemente en la vida cotidiana, sobre todo a través de la transmisión oral, el mambeo, la dieta espiritual y el trabajo colectivo en la chagra. Las mujeres, en especial, desempeñan un papel central en la conservación del conocimiento, compartiéndolo con sus hijas en los ciclos del cultivo, la alimentación y el cuidado.

La reorganización de la comunidad en Medina no ha sido solo un esfuerzo interno. Ha implicado también una interlocución constante con instituciones estatales como la Alcaldía, el SENA, el ICBF y la Gobernación de Cundinamarca. La comunidad ha gestionado con autonomía proyectos productivos (como el cultivo de piña y yuca para fariña), el acceso a servicios básicos, y su reconocimiento como comunidad indígena en condición de desplazamiento. En este proceso, han sido reconocidos como un colectivo diferenciado, según lo establecido en el Decreto 1071 de 2015, que resguarda el derecho a la identidad cultural y territorial, incluso en contextos de asentamiento fuera de los territorios ancestrales.

Hoy, la Comunidad Indígena Je'eruriwa Yucuna está conformada por 77 personas distribuidas en 34 familias, con un alto porcentaje de niños y jóvenes, lo que evidencia su potencial generacional para la continuidad cultural. En su composición étnica persisten no solo los Je'eruriwa, sino también otros pueblos amazónicos, configurando un tejido intercultural que refleja siglos de convivencia, movilidad y alianzas. Esta diversidad étnica, lingüística y simbólica se mantiene activa en sus apellidos, en sus relaciones exogámicas y en sus formas organizativas, como la Capitanía tradicional.

Este trabajo de campo ha permitido reconocer que el paisaje de los Je'eruriwa no es simplemente un entorno natural o un espacio físico, sino una geografía cultural y espiritual tejida por relatos, símbolos y prácticas que otorgan sentido a su existencia. Desde esta perspectiva, el paisaje es también desplazamiento, reorganización y esperanza. Es la posibilidad de reconstruirse sin perder el origen; de habitar un nuevo territorio sin abandonar el pensamiento ancestral; de transformar el espacio vivido sin disolver la identidad colectiva.

En definitiva, lo que la historia oral de Oswaldo Rodríguez nos revela no es solo el relato de un pueblo que ha resistido el despojo, sino una lección de cómo es posible habitar el mundo desde el respeto a la palabra, al otro y a la memoria. Su voz, en diálogo con los mayores, con las mujeres sabias, con los niños que aprenden a sembrar y con las autoridades que orientan el proceso, es una guía para entender que el paisaje, cuando es leído desde dentro, desde quienes lo sienten y lo construyen, se convierte en un acto de resistencia y de futuro.

## REFERENCIAS

- CARDENAS, Juan David. **Opinión pública y proceso de paz: actitudes e imaginarios de los bogotanos frente al proceso de paz de La Habana entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC**. Revista Ciudad Paz-ando, vol. 6, núm. 1, p. 41-58, 2013.
- WALLESTEEN, Peter y SOLLENBERG. **Margareta**. Armed Conflict, 1989-2000, Journal of Peace Research, vol. 38, n. 5, p. 643. 2001.
- GALTUNG, J. **Violencia cultural**. Documento No. 14, Bizkaia, Gernika Gogoratz, 2003.
- ENTELMAN, R. F. **Teoría de conflictos**. Hacia un nuevo paradigma. Barcelona, Gedisa, 2002.
- GRUPO DE MEMORIA HISTÓRICA. **Entre 1996 y el 2002 se produjo el mayor número de casos: 1 089 masacres con 6 569 víctimas, lo que equivale a un 55% de las masacres de todo el periodo examinado por el GMH, 1980-2012**. Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia (CNMH), *op. cit.*, p. 51.
- CURRE, de V. **Claves para la negociación con el ELN**. Peridodo El Espectador. Disponible en <http://www.elespectador.com/noticias/nacional/claves-negociacion-el-eln-articulo-553091>, 2015. Consultado en: 04/ Dic/ 2024.
- LLORENS, P. **La dimensión territorial del paisaje**. En J. L. García (Ed.), El paisaje en la ciudad contemporánea (pp. 37-50). Generalitat Valenciana. 2003.
- BERQUE, A. **Paisaje y globalización**. Anthropos. 2012.
- ORSINI, F. y PENSA, M. **Paisajes culturales**. Ediciones del Serbal. 2010.
- BARRIOS, B. **El paisaje como construcción social y cultural**. En Actas de las IV Jornadas Internacionales de Paisaje (pp. 13-28). Universidad de Valladolid. 2013.
- LARRUCEA, G. A.; **La Arquitectura de Paisaje en los 100 años de la UNAM, el reto de diseñar paisaje mexicano**; Revista Bitácora Arquitectura, No. 21; México, 2010.
- CARL O. Sauer. **La morfología del paisaje**, Polis [En línea], 15 | 2006, Publicado el 07 agosto 2012, consultado el 19 abril 2019. Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/5015>. Consultado en: 02/Ene/2025.
- SOLNTSEV, N.A. **El paisaje geográfico natural y algunas de sus regularidades generales**. En: "Trabajos de la Segunda Reunión de los Geógrafos Soviéticos", Ed. Moscú, 1948, p. 53 - 57.
- ROUGERIE, G. y BEROUTCHACHVILI, N. **Geosystemes et Paysages. Bilan et méthodes**. Paris, Francia: Ed. Armand Colin. 302 p. 1991.
- VILA VALENTI, J. **"La formación del concepto de paisaje en la geografía contemporánea"**. Actas del 1 Coloquio Paisaje y Geosistema. Barcelona. pp: 21-41. 1984.

- SAUSHKIN, J.G. **Kulturnyi landschaft**. Voprosygeografii. Vol. 1, p. 97-106. 1946.
- ORTEGA, Valcárcel, J. **Los horizontes de la Geografía**. Teoría de la Geografía. Barcelona: Ed. Ariel. Geografía. 604 p. 2000.
- GONZÁLEZ, B. F. **Ecología y Paisaje**. Madrid: Ed. H. Blume, 250 p. 1981.
- HAESBAERT, R. **O Mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HAESBAERT, Rogério. **Da desterritorialização à multiterritorialidade**. Boletim Gaúcho de Geografia, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 12-24. 2003.
- HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2016.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. **Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia**. Valencia: Pre-Textos, p. 51. 2010.
- HAESBAERT, R. **Viver no limite: território e multi/ transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.
- SANTOS, M. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Editora Record, p. 122. 2000.
- HAESBAERT, R O. **Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste**. Niterói: Eduff, 1997.
- HAESBAERT, R O. **A desterritorialização: Entre as redes e os aglomerados de exclusão**. Apud. CASTRO, I. E. Et. al, Geografia: Conceitos e temas. 5ª. Ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 165-206. 1995.
- HAESBAERT, R O. **Território e multiterritorialidade: um debate**. Geographia, Niterói, UFF, n. 17, p. 19-46, 2007.
- QUIROGA Z. M. y ACEVEDO G. D. **Territorios de origen y motivos de desplazamiento. Concepto etnológico del pueblo je'eruriwa**. Grupo de investigación y registro dirección de asuntos indígenas, rom y minorías ministerio del interior noviembre de 2016. Cap. 2. p. 33. 2016.
- CUSICANQUI, S. R. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- RIVERA Cusicanqui, S. **Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina**. Tinta Limón Ediciones. 2015. Tercera parte. Apuntes metodológicos y entrevistas. p. 283-286. 2015.
- BARROS, C. y ZUSMAN, P. **Nuevas y viejas fronteras ¿Nuevos y viejos encuentros y desencuentros?** Scripta Nova, 69 (50). 2000. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-69-50.htm>. Consultado en: 02/Ene/2025.

- BAUER, G. y ROUX, J. M. **La rurbanisation ou la ville éparpillée**. Paris: Du Seuil. 1976.
- DURÁN, F. **La desterritorialización de las comunidades locales rurales y su creciente consideración como unidades de desarrollo**. Revista de Desarrollo Rural y Cooperativismo Agrario, p. 29-42. 1999.
- ULLOA, A. **Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas**. Scripta Nova, 16 (418-65). 2012. Disponible en: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>. Consultado en: 02/Ene/2025.
- SCHACKT, J. **Rango y alianza entre los Yucuna de la Amazonía colombiana**. Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXVII, Bogotá. 1988-1990.
- FONTAINE, L. **Paroles d'échange et règles sociales chez les Indiens Yucuna d'Amazonie colombienne**. Tesis doctoral Universidad Sorbona Nueva, París. 2001.
- MATALLANA, C. y SCHACKT J. **Los Jurumi: Una historia oral de una tribu del río Miritipará de la Cuenca amazónica**. Etnohistoria del Amazonas. P. Jorna, L. Malaver y M. Oostra (coord.). Quito: Abya-Yala y Mlal. p. 152-181. 1991.
- DOLMATOFF, R. G. **Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians**. University of Chicago Press, 1971.
- HILL, J. D. **Made from Bone: Trickster Myths, Music, and History in the Amazon**. University of Illinois Press, 1993.
- SILVERWOOD-COPE, Peter L. **Os Maku: Povo da Borracha**. EDUA/UFAM, 2008 [1972].