

2m11.2915.6

Université de Montréal

Territorio y Memoria: Fundamentos de la identidad en un contexto de colonización
de la Amazonia colombiana

par
Carlos Luis Del Cairo Silva

Département d'anthropologie
Faculté des arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
En vue de l'obtention du grade de M.Sc.
en Anthropologie

Juillet, 2001

© Carlos Luis Del Cairo Silva, 2001



42193-1000

10/10/01

10/10/01

10/10/01

EN
4

U54

2001

N. 029



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Territorio y Memoria: Fundamentos de la identidad en un contexto de colonización
de la Amazonia colombiana

présenté par
Carlos Luis Del Cairo Silva

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Pierre Beaucage
Robert Crépeau
Gilles Bibeau

RÉSUMÉ

Les analyses du processus de colonisation de l'Amazonie colombienne ont été caractérisées par un regard apologétique privilégiant soit la position des colons, soit celle des autochtones. D'autre part, la colonisation a été réduite, d'après certains auteurs, à un processus économique d'expansion de la frontière agricole. Malgré quelques efforts contemporains, ces deux positions analytiques n'ont pas cerné adéquatement la complexité de la dialectique des relations de la colonisation. Dans ce contexte, l'objectif de ce mémoire de maîtrise est d'analyser le processus de la construction des discours de l'altérité entre colons et autochtones de la région du Panuré, un *resguardo* situé près de San José del Guaviare en Amazonie colombienne.

Les outils conceptuels utilisés pour l'analyse sont centrés autour de la notion d'*espace social*. Ce concept permet l'étude des jeux de pouvoir et de la mobilité des identités dans un milieu de compétition pour des ressources limitées. Le contexte particulier de Panuré est influencé autant par la tradition des relations interculturelles que par des discours exogènes –soit nationaux soit globaux. En effet, la nouvelle Constitution politique de la Colombie de 1991 et les discours contemporains sur l'environnement, soumis à un processus de redéfinition locale, deviennent des outils visant à mobiliser les discours de l'ethnicité.

Mots clés: Anthropologie, Ethnologie, Colombie, Guaviare, Relations interculturelles, Altérité.

ABSTRACT

The analysis of colonization in the Colombian Amazon has maintained an apologetic character giving privileges to the position of either settlers or natives, according to given circumstances. On the other hand, some authors have reduced or even simplified colonization as an empirical process of extension of the agricultural border. Due to these positions, altogether, recent efforts to better approach the complex, dialectic phenomenon of settlement in the Colombian Amazon have failed.

In this context, the purpose of this work is to analyze the processes of construction of discourses about alterity (between settlers and indigenous residents), in Panuré, a reservation (*resguardo*) for Tucano indigenous peoples eastward to San José del Guaviare, Colombian Amazon.

For analytical purposes, I approached this process utilizing *social space* as the main conceptual tool. The notion of *social space* allows me to recognize the interaction of powers and the mobility of identities in the context of competition for limited resources. In this scenario, factors such as traditional cultural relationships and interfering external discourses, either national or foreign in origin, play principal roles. These factors, both external, such as the 1991's Political Constitution of the Republic of Colombia and the contemporary environmental discourse, are subject to a local redefinition and mobilize the ethnicity discourses.

Keywords: Anthropology, Ethnology, Colombia, Guaviare, Intercultural Relations, Alterity.

RESUMEN

Los análisis sobre el proceso de colonización de la Amazonia colombiana se han caracterizado por mantener un carácter apologético que privilegia la posición de colonos o indígenas –según el caso-. De otro lado, la colonización se ha reducido, desde algunos autores, a un proceso empírico de *ampliación de la frontera agrícola*. En conjunto, esas posturas, a pesar de algunos esfuerzos contemporáneos, han impedido abordar la complejidad de la dialéctica en las relaciones que se generan en torno a la colonización. En ese contexto, el interés de ésta memoria de maestría es analizar el proceso de construcción de los discursos sobre la alteridad (entre colonos e indígenas), en el contexto de Panuré, un resguardo al oriente de San José del Guaviare.

Analíticamente he optado por abordar ese proceso tomando como herramienta conceptual principal la noción de *espacio social*. Esta noción permite develar el juego de poderes y la movilidad de las identidades en un contexto de competición por recursos limitados. Intervienen en aquel escenario la tradición de las relaciones interculturales y la injerencia de discursos externos -sean nacionales o globales (como la nueva Constitución Política de 1991, o los discursos contemporáneos sobre el medio ambiente)-, que son sometidos a un proceso de redefinición y devienen en herramientas para movilizar los discursos de la etnicidad.

Palabras claves: Antropología, Etnología, Colombia, Guaviare, Relaciones interculturales, Alteridad.

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
Résumé.....	iii
Abstract.....	iv
Resumen.....	v
Lista de siglas.....	vii
Lista de mapas.....	viii
Agradecimientos.....	ix
Dedicatoria.....	x
Introducción: De esencialismos y apologías. El análisis sobre los procesos identitarios en la Amazonia colombiana.....	1
1. APUNTES SOBRE LA EXPERIENCIA DE TERRENO Y LA METODOLO- GIA DE TRABAJO.....	5
1.1 Generalidades del escenario etnográfico.....	5
1.2 ¿Por qué abordar los discursos de la alteridad en Panuré?.....	10
1.3 Aproximación al terreno etnográfico.....	11
1.4 Particularidades del trabajo entre colonos e indígenas.....	17
1.5 Estrategias para la recolección de información.....	18
2. INDIGENAS Y COLONOS: EL CONTEXTO ETNOGRAFICO DE PANURE.....	28
2.1 Los indígenas de Panuré.....	28
2.2 Los colonos de la vereda Bocas de Aguabonita.....	39
3. COLONIZACION Y REPRESENTACION DE LA ALTERIDAD.....	45
3.1 La metáfora de los territorios ausentes: Apuntes generales sobre la colonización de la Amazonia colombiana.....	45
3.2 La representación de la alteridad en la colonización.....	52
3.2.1 Una estructura de larga duración: sobre los gentiles, incógnitos, salvajes y demonios.....	54
3.2.2 Raza y mestizaje.....	58
3.3 Los discursos hoy.....	61
3.3.1 El discurso de los Tucano frente al blanco.....	62
3.3.2 El discurso de los colonos frente al indio.....	64
4. EL ANALISIS DE PANURE COMO ESPACIO SOCIAL.....	69
4.1 El campo político.....	71
4.1.1 La discriminación positiva.....	72
4.1.2 La discriminación negativa.....	78
4.2 El campo de las identidades: La percepción del Estado sobre los grupos étnicos.....	81
4.3 El campo territorial.....	86
4.4 El campo económico.....	89
5. TERRITORIO Y MEMORIA: FUNDAMENTOS DE LAS IDENTIDADES EN EL CONTEXTO LOCAL DE PANURE.....	93
6. BIBLIOGRAFIA.....	99

LISTA DE SIGLAS

COAMA: Programa de Consolidación de la Región Amazónica.

CORPES: Consejo Regional de Política Económica y Social.

CRIGUA II: Consejo Regional Indígena del Guaviare.

FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

ICANH: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

IGAC: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

INCORA: Instituto Colombiano para la Reforma Agraria.

JAC: Junta de Acción Comunal.

ONG: Organización No Gubernamental.

ONIC: Organización Nacional Indígena de Colombia.

SINCHI: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.

UNIGUME: Unión Indígena del Guaviare y del Meta.

LISTA DE MAPAS

	Pág.
Mapa 1. Localización del área de estudio.....	7
Mapa 2. Ubicación de Panuré y áreas circundantes.....	8
Mapa 3. Regiones de la Amazonia y Orinoquia a las que se articuló el Guaviare durante el período colonial.....	50

AGRADECIMIENTOS

Son muchas personas a quienes adeudo mi agradecimiento por su apoyo irrestricto durante las diversas fases de la realización de esta memoria. En primer lugar, quisiera mencionar a mi director Robert Crépeau, quien durante el desarrollo de mi maestría estuvo siempre en la mejor disposición para discutir los diversos aspectos de la memoria, y quien hizo aportes sustanciales para la estructuración, desarrollo y mejoramiento de la misma.

De otro lado, agradezco a María Teresa Pérez, María Cristina González y Beatriz Alvarado por su apoyo constante y sus estimulantes apreciaciones y conversaciones en torno al tema de la memoria. A Elizabeth Tabares por su sentido de colaboración. A Enrique Ocampo por la realización de los mapas aquí contenidos. A las comunidades de Panuré y de la vereda Bocas de Aguabonita, por permitirme realizar el trabajo de campo y por facilitar el desenvolvimiento del mismo. A Myriam Amparo Espinosa y Cristobal Gnecco por su constante aliento.

El apoyo financiero del Programa de Becas Japón-Banco Interamericano de Desarrollo, permitió la realización de la maestría gracias a una beca de su programa para el Hemisferio Norte, en los años académicos 1999/2000 y 2000/2001. El apoyo financiero de esta institución fue vital para poder emprender los estudios de maestría.

Agradezco también la disposición del personal de las bibliotecas y centros de documentación consultados: la Biblioteca Nacional de Colombia, el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, el Archivo General de la Nación, el Archivo Central del Cauca, el Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas y el Programa de Consolidación de la Amazonia – COAMA.

A Laura y a Juan Nicolás como una pequeña muestra por ayudarme a comprender las potencialidades del afecto.

A mis padres, a Elisa, a Carolina y a Juliana por su soporte incondicional y su valioso afecto. Cada uno de ellos es forjador de una huella indeleble.

INTRODUCCIÓN: DE ESENCIALISMOS Y APOLOGÍAS. EL ANÁLISIS SOBRE LOS PROCESOS IDENTITARIOS EN LA AMAZONIA COLOMBIANA

En la colonización interna contemporánea de la Amazonia colombiana se establecen relaciones entre diversos sectores de población. Los colonos e indígenas¹ hacen parte de esos sectores, e interactúan de una manera particularmente compleja, algunos de cuyos efectos se instalan en el ámbito de las representaciones de la alteridad. Así, el objetivo central que persigue éste trabajo es analizar cómo las referencias discursivas al territorio y a la memoria -de una manera esencializada-, actúan como recursos para establecer fronteras y marcar diferencias entre estos grupos territorialmente colindantes.

Los discursos apologéticos predominantes en la academia local, han imposibilitado develar la complejidad que entrañan las relaciones interculturales que se establecen en el proceso de colonización. De hecho, muy poco se ha avanzado en las particularidades que reviste la interacción de estos dos colectivos humanos en un escenario particular². Por tanto, introducirse en la dialéctica de esos sistemas de representación supone una mirada más interpretativa y complementaria, en oposición a las posturas tradicionalmente adoptadas para analizar la región. En efecto, la tendencia más predominante en los estudios sobre la colonización en la Amazonia colombiana ha privilegiado un enfoque político-económico (entre otros: Corsetti, Tommasoli y Viezzoli 1987; Fajardo 1988, 1993, 1994 y 1996; González 1988, 1989, 1992, 1994 y 1998a; Jaramillo, Mora y Cubides 1989; Pedraza, Cortéz y Briceño 1995; SINCHI 1999). Estos trabajos carecen de discusiones en torno a la caracterización identitaria de los colonos, y

¹ Para una discusión en torno a las implicaciones de la noción de "indio" e "indígena" en el contexto latinoamericano ver Brysk (1994: 46) y Urban y Sherzer (1991: 12-13). Sobre los criterios de definición del indígena en América Latina ver Stavenhagen (1992: 68-75); y sobre las implicaciones políticas de denominarse "pueblo" indígena ver Van Cott (1994: 14).

² Excepción de ese panorama lo constituyen los análisis, en primer lugar de Chaves (1998 y 2001) y de Ramírez (1998) quienes trabajan directamente sobre diferentes procesos identitarios en la Amazonia contemporánea; y en segundo lugar, los análisis de Jackson (1989, 1991a, 1994, 1995 y 1998), centrados en los efectos producidos por la injerencia de las políticas culturales del Estado colombiano -y de sectores no indígenas-, en la movilización de discursos identitarios en el Vaupés.

algunos de ellos ni siquiera referencian a los habitantes tradicionales de la región quizás porque están embebidos de la percepción de la Amazonia como *territorio vacío*. Molano (1987, 1988a, 1988b, 1989 y 1992), trasciende el reduccionismo de esa tradición analítica local y se preocupa por proveer una mirada más interpretativa del colono. En conjunto, esas miradas se fundamentan en lo que Chaves (1998: 281), ha señalado como el discurso sociológico local de los años 1970's y 1980's, que se encargó de exaltar los aspectos más positivos de los colonos en oposición a la "demonización" de la que fueron objeto por parte de naturalistas y antropólogos.

Por su parte, los discursos apologéticos sobre los indígenas se derivan de la interpretación que se hizo de múltiples etnografías amazónicas colombianas, que se remontan al trabajo pionero de Reichel-Dolmatoff (1968) entre los Desana del Vaupés³. Los nativos amazónicos devienen en paradigma de compatibilidad con la naturaleza, al inventariar -entre múltiples aspectos de sus universos simbólicos-, cómo estas comunidades eran portadoras de sistemas de producción de bajo impacto medioambiental etc., y cómo el ser humano, en esas tradiciones de pensamiento, era un componente más del equilibrio de la naturaleza y del cosmos. La adopción y manipulación que algunos sectores de la sociedad nacional hicieron de esos discursos académicos, ocasionó que los colonos fueran concebidos, en consecuencia, como depredadores del ecosistema y generadores de inestabilidad social en la Amazonia.

En resumen, se observa que tanto los colonos como los indígenas han sido interpretados, desde las corrientes de análisis sociales locales, exacerbando las identidades de unos y otros, para condicionar un posicionamiento privilegiado en el contexto de las relaciones interculturales. Se parte del carácter étnico de los

1998), centrados en los efectos producidos por la injerencia de las políticas culturales del Estado colombiano -y de sectores no indígenas-, en la movilización de discursos identitarios en el Vaupés.
³ Esto no supone que el trabajo de Reichel-Dolmatoff sea la primera investigación antropológica sobre un grupo humano asentado en el noroeste amazónico. Por el contrario, desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX se realizaron algunas etnografías ya clásicas, como la de Koch-Grünberg (1995 [1909]), y otras avanzado el siglo, como la de Goldman (1940). Pero la realización sistemática de investigaciones comienza con el llamado que hizo Reichel-Dolmatoff a la comunidad etnológica internacional, para registrar etnográficamente aquellos grupos humanos que estaban siendo sometidos a un intenso proceso de articulación a la *sociedad nacional*.

indígenas, pero existe cierta reticencia por parte de algunos sectores académicos en reconocerle un carácter étnico a los colonos. Tal posición se fundamenta en que el carácter "mestizo" y la multiplicidad de orígenes regionales de los colonos, supondrían un carácter no étnico (Cfr. Ramírez 1998: 264; Chaves 1998: 274-276 y Chaves 2001). Por tanto, es ineludible argumentar cómo los colonos elaboran, también, lecturas de sí mismos y de la alteridad basados en trazos culturales.

En general, los trabajos sobre la dinámica intercultural en la Amazonia han sido abordados en el marco de la economía cauchera (Domínguez y Gómez 1990 y 1994; Gómez 1986; Gómez, Lesmes y Rocha 1995; Mejía 1980; Pineda 1985, 1987, 1988, 1993 y 2000b; y Taussig 1987 entre otros). Por su parte, las misiones también han concentrado la atención de los análisis sobre las dinámicas interculturales (por ejemplo: Bonilla 1968; Espinosa 1976; Llanos y Pineda 1982; Oostra 1990-1991 y Pinzón 1979). Particularmente para el Guaviare, pocos trabajos han abordado directa o tangencialmente la dinámica colono-indígena (Chaves 1987; Domínguez, González y Vanegas 1991; Mondragón 1991 y Pijnenburg 1988).

El proceso de articulación a la "sociedad nacional" de bandas nómadas adscritas a la familia lingüística Makú-Puinave que habitan el interfluvio Guaviare-Inírida es, sin duda, el evento que más análisis de las relaciones interculturales ha producido en la región (Cabrera, Franky y Mahecha 1999; Caycedo 1993; Jackson 1991b; Mahecha, Franky y Cabrera 1997; Mahecha et al. 1998; Politis 1996; Politis y Rodríguez 1994; Restrepo et al. 1995, y Zambrano 1992 entre otros). Este acontecimiento tuvo amplio despliegue en la opinión pública nacional, en virtud de la espectacularidad y sensacionalismo con el que fue registrado: los periodistas enfatizaron en la inesperada "aparición" de una *tribu del paleolítico* en el ocaso del siglo XX (Cfr. Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 338; Reina 1992: 62).

Por tanto, la inclusión en el presente trabajo de los discursos de colonos e indígenas proveerá una mirada alternativa en el ámbito de los estudios antropológicos sobre la colonización en la Amazonia colombiana porque abordará las expresiones simbólicas que rodean y constituyen los conflictos identitarios

inherentes al proceso colonizador. A manera de hipótesis se puede plantear que en tal escenario, el terreno más fértil para analizar los conflictos contemporáneos latentes se haya precisamente allí, en la elaboración de los *discursos de la alteridad*. Para tal efecto, conceptos como colonización y espacio social, devienen herramientas fundamentales para desentrañar la naturaleza de dichos discursos, sus factores determinantes y sus efectos en un contexto de competencia por recursos limitados. Particularmente, la noción de espacio social de Bourdieu (1984), -y los campos allí contenidos-, ofrece la posibilidad de mostrar la complejidad de aquellas relaciones, y de aproximarse a los factores que determinan los fundamentos de la identidad sobre los cuales se construyen los discursos de la alteridad. La definición de esos conceptos, y su manera particular de articularse a nuestro análisis, serán abordados en el desarrollo del trabajo.

La estructura de la memoria se compone de cinco capítulos que tratan los siguientes aspectos: El primero aborda el proceso metodológico que se siguió para la realización del trabajo, y las particularidades que revistió la experiencia de campo. El segundo capítulo aborda etnográficamente el contexto de Panuré para proveer los aspectos más relevantes de las comunidades Tucano y los colonos del área. El tercer capítulo trata críticamente la génesis de las miradas sobre *lo indio*, implícitas en el proceso de colonización de la Amazonia colombiana. El cuarto capítulo, retoma la noción de espacio social de Bourdieu (1984) para analizar el contexto local de Panuré en cuatro campos: de las identidades, territorial, político y económico. La orientación de cada uno de esos campos intenta mostrar las singularidades de los discursos contemporáneos sobre la alteridad entre colonos y Tucanos. Y es en la caracterización que elaboran los colonos sobre lo "indio" que se involucra un tercer grupo étnico: los Guayabero. Por último, el quinto capítulo tiene una orientación fundamentalmente conclusiva, en la que se recogen los aspectos más relevantes de la problemática abordada, así como las implicaciones metodológicas y analíticas que representaron, para éste trabajo, la adopción y la articulación de los conceptos escogidos.

1. APUNTES SOBRE LA EXPERIENCIA DE TERRENO Y LA METODOLOGIA DE TRABAJO

El proceso de acercamiento al contexto de Panuré, y las características del desarrollo mismo del trabajo etnográfico entre colonos y Tucanos, constituyen elementos importantes para desentrañar la naturaleza de la información recolectada. De la misma manera, la caracterización general del escenario etnográfico, cuyas particularidades se abordarán en detalle en el segundo capítulo, permiten comprender la complejidad de las relaciones que se establecen hoy en el Guaviare, y de qué manera aspectos tales como las relaciones en torno al acceso y control de territorios, se constituyen en epicentro de las tensiones entre los pobladores. Por tanto, esas experiencias en el orden de lo cotidiano alimentan y configuran las imágenes sobre la alteridad.

1.1 Generalidades del escenario etnográfico

El Guaviare es una unidad político-administrativa contemporánea ubicada al suroriente de la República de Colombia⁴. En 1973, al segregarse del Vaupés, el Guaviare se constituyó en una unidad político-administrativa especial (Comisaría) y sus límites fueron establecidos al norte por el río Guaviare, al occidente por las sabanas del Yarí, al sur por el río Apaporis (denominado en su parte alta como Ajajú), y al oriente por los ríos Papunaua e Inírida. A partir de 1991 su status político-administrativo cambió a Departamento.

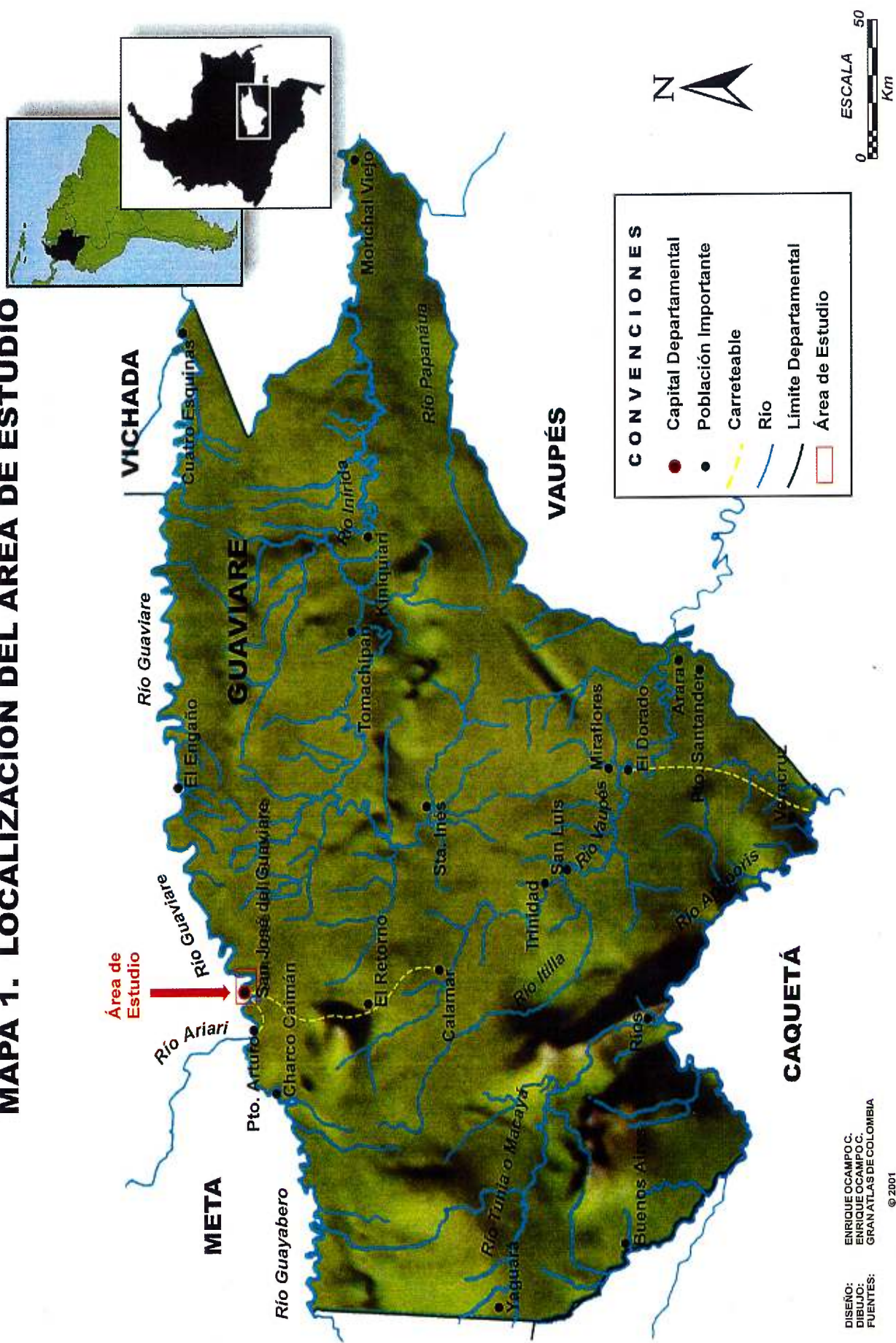
⁴ La extensión de Colombia es de 1'141.748 kilómetros cuadrados repartidos en cinco áreas geográficas: Amazonia, Orinoquia, Llanuras del Caribe, Andina y Pacífica. La población del país está estimada en 42'000.000 habitantes. Con referencia al número de la población indígena colombiana no existe un acuerdo; sin embargo las cifras que manejan diversos autores y organismos del Estado están comprendidas entre 600.000 y 900.000 habitantes; en todo caso, desde los cálculos más optimistas no exceden el 2% de la población total del país. Los indígenas pertenecen a 81 comunidades diferentes, con 64 idiomas diferentes y habitan 27 de las 32 unidades político-administrativas (Departamentos) en que está dividido el país (Cfr. Avirama y Márquez 1994: 84).

El Guaviare hace parte de lo que se ha denominado en el contexto general de la cuenca como la Amazonia noroccidental y, dentro del territorio colombiano, como la Amazonia occidental –próxima al piedemonte andino– (Ariza, Ramírez y Vega 1998: 21). El río Guaviare le da su nombre; éste se forma a partir de la confluencia de los ríos Guayabero y Ariari y vierte sus aguas en el río Orinoco (ver mapa 1).

En el contexto del Guaviare, las relaciones y percepciones entre los habitantes del resguardo⁵ de Panuré (Tucanos) y la vereda Bocas de Aguabonita (colonos), constituyen el eje de análisis de la presente memoria. Así, el resguardo y la vereda son el escenario etnográfico de referencia y se ubican al costado oriental de San José del Guaviare, capital del departamento del Guaviare (ver mapa 2). Geográficamente ésta es una región de transición entre dos regiones naturales: la Orinoquia y la Amazonia. Las dos hacen parte de las “tierras bajas” del oriente colombiano, pero tienen diferencias fundamentales en cuanto a las características naturales que las constituyen: la primera se caracteriza por las grandes pasturas heterogéneas y pequeños remanentes de bosque de galería (Corpes 1997: 63); y la segunda por el predominio de los bosques y la distinción entre las subregiones de tierra firme y várzea (Meggers 1981, Mejía 1993). Los grupos humanos que se han asentado milenariamente en estas regiones han desplegado estrategias de ocupación diferenciales: para el caso de la Orinoquia, ha sido tradicionalmente predominante el nomadismo asociado a una economía de horticultura a pequeña escala, caza, pesca y recolección. Para el caso de la Amazonia, además del tipo anterior existen comunidades que han mantenido un patrón de asentamiento predominantemente sedentario, con sistemas de producción agrícolas, asociados fundamentalmente a la siembra de tubérculos, y a la pesca y la caza como mecanismos complementarios de la economía familiar.

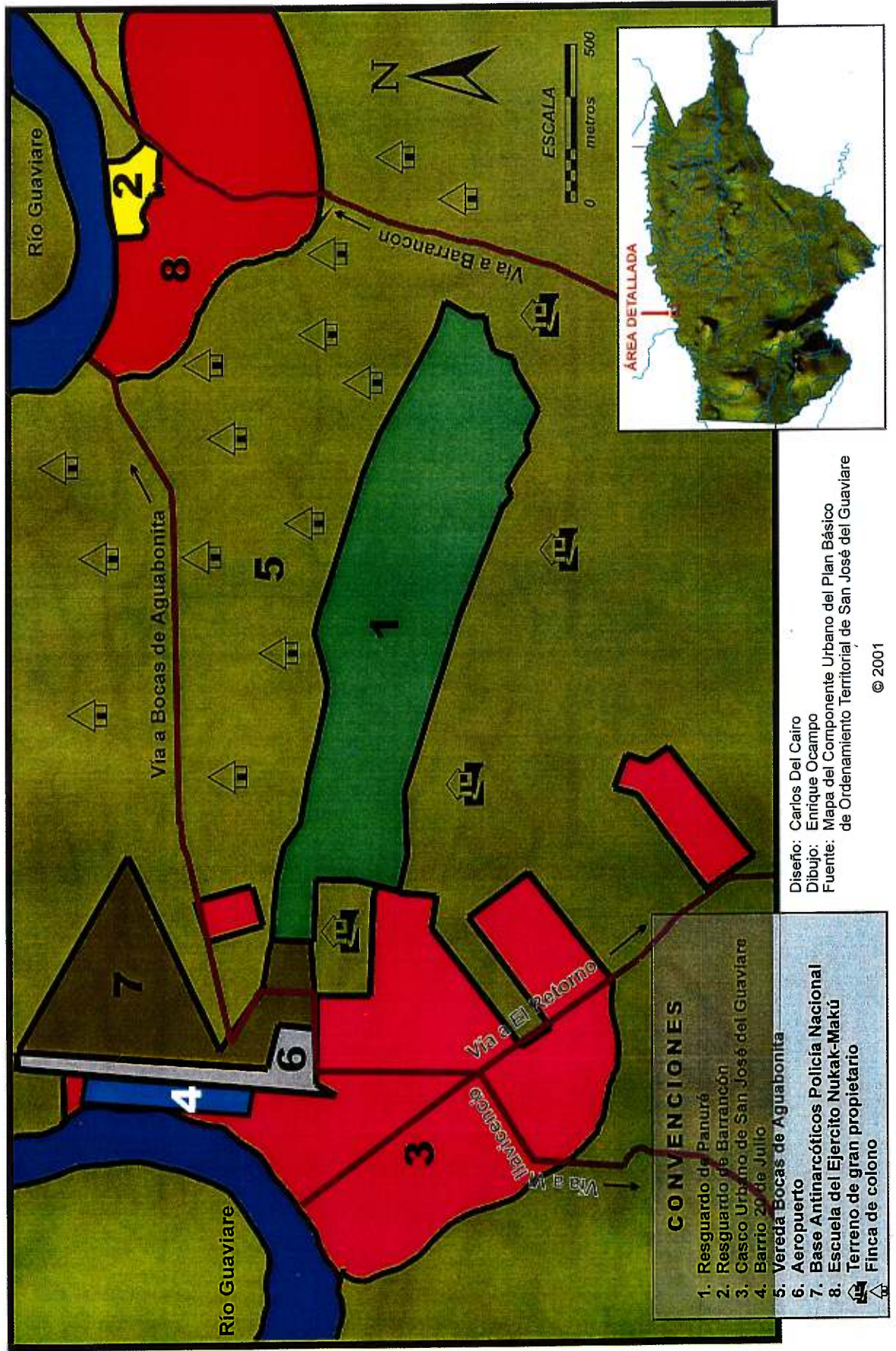
⁵ En Colombia, los resguardos son una figura de origen colonial creada para administrar los territorios indígenas. Históricamente han experimentado múltiples transformaciones; hoy se interpretan como una “portion of territory that is recognized as the inalienable, permanent common property of an indigenous community. In economic terms, resguardos are lands segregated from the market. In sociopolitical terms, they are managed by a small council according to specific legislation” (Findji 1992: 131).

MAPA 1. LOCALIZACIÓN DEL ÁREA DE ESTUDIO



DISEÑO: ENRIQUE OCAIMPO C.
 DIBUJO: ENRIQUE OCAIMPO C.
 FUENTES: GRAN ATLAS DE COLOMBIA
 © 2001

MAPA 2. UBICACIÓN DEL RESGUARDO DE PANURÉ Y ÁREAS CIRCUNDANTES



Panuré y sus alrededores, se caracterizan por encontrarse prácticamente en el casco urbano de San José del Guaviare. El proceso expansivo experimentado por este poblado de poco más de 20.000 habitantes, ha supuesto la constitución de nuevos barrios que paulatinamente han ido cercando el resguardo. Luego de una corta caminata de 15 minutos desde el centro de pueblo, pasando por el aeropuerto y por una zona de seguridad que rodea la base de la Policía Antinarcoóticos, se llega al resguardo tomando un pequeño desvío. En poco más de media hora se llega a la vereda Bocas de Aguabonita, al continuar derecho por la misma carretera luego de pasar sobre un largo y viejo puente de tabla. Estas carreteras no están pavimentadas.

Los suelos de esta región se caracterizan por ser *colorados*, es decir de un color rojizo que refleja una acidez alta y poca aptitud para la agricultura; a excepción de las tierras próximas a los flujos de agua que mantienen una capa vegetal más profunda y, en consecuencia, una mejor capacidad para la producción agrícola. Mientras que la mayor parte del área del resguardo se caracteriza por tener vegetación de tipo primario, ya que sólo *desmontan* en el área de cultivo o *chagra*; en las fincas de los colonos sobresalen las pasturas y el bosque es escaso, a excepción de los pequeños remanentes de *monte*, o selva, que dejan en cada orilla de los *caños*, o pequeños ríos que atraviesan las fincas y que desembocan en el río Guaviare.

Panuré está habitado por miembros de diferentes etnias pertenecientes a la familia lingüística Tucano Oriental, tales como Tucano (propriadamente dichos), Desana, Cubeo, Pirá-Tapuya, Wanano y Carapana; quienes migraron desde la cuenca del río Vaupés desde los años 1960's. Por su parte Bocas de Aguabonita es una vereda habitada por colonos llegados del interior del país desde los años 1950's en diferentes procesos de colonización. A pesar de sus tradiciones culturales diversas, los colonos y los Tucano Oriental del resguardo de Panuré coinciden en poblar un territorio que se han disputado entre sí. De tal manera, se configura un interesante juego de imágenes y discursos sobre la alteridad que

conlleva a codificaciones sumamente particulares que constituyen el epicentro del trabajo.

1.2 ¿Por qué abordar los discursos de la alteridad en Panuré?

El interés por abordar los discursos de la alteridad entre colonos e indígenas del resguardo de Panuré, surgió a partir de la lectura de un informe institucional (Chaves 1987). Tal trabajo ilustraba, entre otros aspectos muy interesantes, la profunda problemática territorial que experimentaron los habitantes del resguardo de Panuré en virtud de la pérdida, a manos de los colonos, de un área sumamente significativa de su reserva. De tal manera, al documentarme sobre la situación, mi interés se enfocó en la transformación del conflicto territorial, hacia la modificación y dinamización de las percepciones interculturales y la elaboración de discursos y lecturas sobre la alteridad (colonos o indígenas según el caso).

Una vez esbozado un primer problema de investigación para la realización de mi trabajo de pre-grado en antropología (Del Cairo 1998a), realicé una búsqueda documental y bibliográfica para darle un marco conceptual a esa problemática territorial y obtener elementos etnográficos preliminares que contribuyesen a configurar, de manera más aproximada, el contexto de Panuré. En realidad, las referencias bibliográficas sobre comunidades Tucano Oriental en el Guaviare, a diferencia del Vaupés, son sumamente limitadas y se concentran básicamente en memorias de proyectos institucionales o documentos internos de trabajo. Particularmente sobre Panuré sólo tengo referencia del trabajo de Chaves (1987); de tal manera que el trabajo supondría un aporte, aunque muy limitado, a la comprensión de las relaciones interculturales en el dominio de las áreas de colonización del Guaviare.

Terminada la búsqueda documental preliminar, llevé a cabo la temporada de trabajo de campo que tomó seis meses (entre noviembre de 1996 y abril de 1997), cuyo objeto se orientó a hacer una etnografía de los procesos de migración que llevaron a colonos y Tucano Oriental al escenario de Panuré, y a indagar

sobre la manera en la que concebían a ese “otro” con el que compartían fronteras. Los resultados de ese trabajo (Del Cairo 1998a), fueron la base para formular el problema de investigación que guía este trabajo. Por su parte, los datos etnográficos recolectados en aquel trabajo de campo suponen la base etnográfica de la presente memoria, pero se incorporan de manera sustancialmente diferente, en virtud de la complejización de la formulación del problema de investigación y del enfoque conceptual aquí adoptado.

1.3 Aproximación al terreno etnográfico

Ahora bien, el Guaviare es una región periférica de Colombia, donde convergen los más agudos problemas que afectan al país: debilidad de las instituciones del Estado, pobreza, cultivos ilícitos, presencia de grupos armados al margen de la ley (guerrilla, paramilitarismo, narcotráfico), entre otros. La situación social de ésta región es sumamente álgida y adelantar un trabajo de campo requiere de tomar ciertas precauciones para evitar situaciones problemáticas.

Coincidimos en trabajar esta región del Guaviare, tres estudiantes de antropología de la Universidad del Cauca: Enrique Ocampo, Carolina Del Cairo y yo. El primero, interesado en abordar la etnohistoria de la comunidad Guayabero del resguardo de Barrancón (próxima al resguardo de Panuré). Y la segunda, interesada en trabajar las relaciones de género en el resguardo de Panuré. Específicamente para la realización del trabajo de campo en el Guaviare, el primer paso a seguir fue consultar cuales eran las disposiciones y exigencias para realizar un trabajo de grado entre las comunidades indígenas locales.

A raíz de cierta atmosfera tensa que se fundó en la experiencia de algunas de las investigaciones llevadas a cabo entre los Nukak-Makú del interfluvio Guaviare-Inírida, se cuestionó la pertinencia y utilidad de tantos estudios para el beneficio mismo de la comunidad. Frente a la ausencia de una regulación al respecto, las comunidades indígenas del Guaviare resolvieron imponer ciertas restricciones para evitar la proliferación de estudios y garantizar el respeto de las comunidades durante los correspondientes trabajos de campo. De tal manera que

nos informaron que los requisitos preliminares eran obtener una carta de presentación de la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, una de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), una de la división departamental de Asuntos Indígenas y una del Consejo Regional Indígena del Guaviare (CRIGUA II). Estas cartas debían ser presentadas a las autoridades de la comunidad donde se proyectaba trabajar quienes, en consenso con su comunidad, finalmente autorizaban o no la realización del trabajo. La obtención de todas esas cartas era un trámite lento y engorroso por lo cual, una vez en San José del Guaviare, resolvimos hablar directamente con algunos miembros de las organizaciones indígenas regionales, quienes argumentaron por qué habían resuelto tomar esas medidas para las investigaciones con comunidades indígenas.

Explicamos nuestra situación e hicimos énfasis, particularmente mi hermana y yo, en que nuestro interés personal por trabajar con comunidades del Guaviare se sustentaba en la experiencia de vida que nos llevó a vivir durante siete años en la región, en virtud del trabajo de mis padres. De cierta manera tenemos un arraigado sentimiento de pertenencia con el Guaviare; no eramos “ajenos” y conocíamos de antemano, más no de manera sistemática, un poco acerca de la dinámica de las comunidades de Panuré y Barrancón. Expusimos nuestros proyectos de investigación y las autoridades indígenas convinieron en que hicieramos la petición directamente a las autoridades de cada resguardo.

De esa manera nos dispusimos a contactar al Capitán del Resguardo de Panuré, en la Casa Indígena de San José del Guaviare, un hogar de paso construido con el objeto de dar posada a los indígenas que no viven en San José del Guaviare, y que deben pasar una temporada de tiempo en ese pueblo, para atender tanto asuntos personales como de interés de sus comunidades. Don Felipe Gómez⁶, el capitán de Panuré, vive en la Casa Indígena con su familia. Allí lo contactamos y le expusimos nuestros intereses de trabajo; él accedió a consultar con la comunidad acerca de la conveniencia o no para los habitantes de

⁶ Los nombres y apellidos de todas las personas pertenecientes al contexto etnográfico (tanto indígenas como colonos), que entrevisté durante el trabajo de campo y que aparecen referenciadas en éste trabajo, son ficticios.

Panuré de los trabajos que queríamos adelantar. Dijo que en ocho días nos comunicaría la decisión de la comunidad, ante lo cual le planteamos que, de ser necesario, podríamos sustentar los trabajos ante la comunidad en pleno. El nos formuló que era un asunto interno del resguardo y que debíamos esperar la decisión.

Mientras ello acontecía, entré en contacto con los antropólogos de la Sección de Asuntos Indígenas de la oficina regional del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), entidad encargada, entre otras funciones, de delimitar los resguardos y legalizar las tierras indígenas. Mi interés era indagar sobre el punto de vista de ellos, como funcionarios directamente encargados, acerca de la problemática territorial de los indígenas del Guaviare. El contacto fue muy distante y la información que me proporcionaron fue muy somera; es comprensible por el celo profesional y, obviamente, por desconocer realmente quién era yo y que uso podría tener esa información en mis manos. Además, algunos de estos funcionarios habían participado activamente en una demanda, que se hizo efectiva, instaurada ante el Estado colombiano para cancelar la personería jurídica de la Asociación Nuevas Tribus (*New Tribes Mission*), cuyos misioneros efectuaban labores de conversión religiosa y asistencia médica entre los Nukak-Makú. Estos hechos sugerían un activismo de aquellos funcionarios por la defensa de la autonomía de las comunidades indígenas, y era probable que hubiesen participado en el proceso de definir las nuevas disposiciones para efectuar investigaciones entre comunidades indígenas del Guaviare. De tal manera que, como estudiante de antropología, podían interpretar mi investigación como un probable factor negativo para las comunidades. Sin embargo después de un comienzo tenso, el tono de la relación cambió.

Adicionalmente, inicié en éste período la búsqueda de fuentes bibliográficas locales, a partir del periódico regional, y de los compendios documentales de la Casa de la Cultura del departamento, y del Centro de Documentación del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-SINCHI, sede norte. La información acerca de la problemática territorial en cuestión fue siempre muy limitada.

Transcurridos los ocho días, contactamos nuevamente a don Felipe, quién nos manifestó la aprobación de la comunidad para realizar nuestro trabajo. A cambio, debíamos participar en algunos proyectos de “desarrollo” a través de nuestra colaboración para la formulación de un proyecto encaminado a conseguir recursos para la realización de ligeros acondicionamientos físicos del resguardo, y otro para financiar actividades de “recuperación” de la tradición oral. El grupo de jóvenes del resguardo, manifestó su interés en que los capacitáramos en la metodología de elaboración y formulación de proyectos, peticiones a las cuales obviamente accedimos.

En vista de mi interés por conocer y registrar la génesis cultural de los Tucano Oriental, pregunté a don Felipe, un hombre ya maduro que goza de cierto prestigio entre los líderes indígenas locales, acerca de personas de la comunidad que conocieran la tradición oral. Mencionó que sólo los hombres estaban autorizados para comentar la tradición Tucano, y que muy pocos en Panuré la conocían en detalle. Le indagé por quienes la conocían; él expresó que sería interesante que hablara con don Gerardo, el anciano yerbatero de Panuré, y me aclaró que casi no hablaba español. Antes de dejar al azar otra cosa, don Felipe manifestó que si bien la comunidad había dado la autorización de ir al resguardo, yo sólomente podría acceder cuando él me lo indicara. Indagué sus razones, pero me sentenció un *“paciencia Carlos... paciencia”*. No comprendía su posición, simplemente me pidió que nos vieramos en ocho días en su lugar de trabajo, como celador nocturno en una oficina del Gobierno local. No tuve opción. Carolina si pudo acceder de inmediato al resguardo.

Con don Felipe nos entrevistamos en la pasividad nocturna de su lugar de trabajo, como máximo una vez por semana durante un mes y medio aproximadamente. Allí comentaba, entre otras cosas, sobre el proceso de migración de los Tucano Oriental desde el Papurí hacia el Guaviare, sobre las vicisitudes de la constitución del resguardo y sobre las relaciones con los colonos. Frecuentemente le insistía en por qué aún no podía acceder al resguardo para hablar con otras personas y para conocer un poco sobre la dinámica cotidiana de sus habitantes; sus respuestas siempre fueron evasivas y terminaba con una

invitación a que tuviera paciencia. Como era ya costumbre, me citó dentro de ocho días a la "oficina". La tensión de desconocer lo que pasaba me apremiaba. Le indagaba a Carolina si ella conocía las razones o si la gente del resguardo comentaba algo al respecto, y me respondía que no.

Finalmente, en la víspera de la próxima cita resolví que le agradecería a Don Felipe su disposición pero que desistiría del trabajo porque ya había pasado, en mi criterio, mucho tiempo y estaba entrando en una crisis acerca de si "eso" del trabajo de campo, y de la antropología valían la pena. Además, la incertidumbre de desconocer las razones para evitar mi presencia en el resguardo, dilatava mucho el terreno y se afectaba la posibilidad de seguir el cronograma de trabajo trazado con base en un presupuesto limitado. Al día siguiente, como de costumbre don Felipe me recibió cordialmente y no me dio tiempo de expresarle mi decisión. Relató en detalle aspectos de las misiones ubicadas a orillas de los ríos Papurí y Vaupés, y dejaba constancia de cómo su familia fue abanderada de la rebelión contra los misioneros que había provocado que los Gómez, el apellido de su familia, fuera vista como poco conveniente para la convivencia "armónica" de las misiones del Papurí. Para sorpresa mía, terminó invitándome a que fuera al resguardo cuando quisiera; eso sí: mencionó que *"no era necesario"* que me quedara a dormir allá, en virtud de la cercanía con el pueblo. Entendí la probable indisposición que supondría para la gente del resguardo el quedarme allí, sin embargo era un asunto a corroborar con ellos directamente. De otro lado, aún no he podido comprender los motivos ni qué buscaba la estrategia que utilizó don Felipe para conmigo.

El ingresar al resguardo suponía el acceso a una parte de los datos necesarios para desarrollar mi trabajo. La otra parte estaba representada en el trabajo entre los colonos. Los primeros contactos con los colonos fueron verdaderamente difíciles en tanto que en ése momento, el Gobierno colombiano estaba en el centro de una polémica por la aprobación de los que se llamó en su momento, las "cooperativas campesinas de seguridad" o Convivir, que eran la organización y legalización de ligas de autodefensa. La polémica se centraba en la preocupación, fundamentada por cierto, por una consecuente degradación del

conflicto armado colombiano, al involucrar de manera abierta y directa a campesinos en el enfrentamiento guerrillas – ejército – paramilitares. De otro lado, el establecimiento de este tipo de cooperativas suponía una propagación del fenómeno paramilitar.

En ese contexto, corrían rumores en el Guaviare de que habían llegado los “paras” (como se le denomina localmente a los paramilitares), para asesorar a los campesinos en la creación de las ligas antsubversivas. Se hablaba también de una contra-inteligencia de la guerrilla para frenar ese fenómeno. Así, cualquier persona ajena era vista como una amenaza y en realidad siempre se dudaba de con quién realmente se estaba hablando.

Ese marco de incertidumbre y de desconfianza generalizada, sobre todo hacia los *extraños*, fue el escenario en el que llevé a cabo el intento por establecer los primeros contactos con los colonos. Obviamente al llegar caminando a la vereda, la gente me miraba con extrañeza y desconfianza evitando cualquier tipo de interacción conmigo. Una visita infructuosa fue suficiente para cambiar de estrategia.

Decidí recurrir a un amigo que era muy conocido entre los colonos del área dado que era propietario de un almacén de insumos agropecuarios en San José del Guaviare, donde algunos colonos frecuentaban comprar medicinas y sales para su ganado. Llegar con él fue garantía de dejar constancia de mi condición de estudiante y del por qué de mi presencia en la localidad. Me presentó con uno de los líderes de la vereda, don Alfonso Villada, a quién le expliqué *grosso modo* el motivo de mi presencia y los lineamientos generales del proyecto de investigación. Me respondió que entre los colonos y los indígenas las relaciones eran normales, aduciendo que “*ellos son muy bellas personas*”. Agradecí su atención y le propuse que habláramos al respecto. Convenimos en que él me presentaría a los colonos vecinos y me hizo saber que estaba muy dispuesto a “*charlar*” conmigo.

En el fondo –me lo indicó después–, estaba bastante intrigado en que una persona “*estudiada*”, como me lo expresaba con frecuencia, se interesara en

hablar sobre la historia de su migración familiar hacia el Guaviare, sobre su forma de vivir en la actualidad y sobre las relaciones con los “*indígenas*”, como los llamaba. Don Alfonso llegó con sus padres cuando San José era un poblado de “*no más de veinte casas*”. Sus padres se fundaron río abajo y él y sus cuatro hermanos comenzaron a trabajar fuertemente para vivir del fundo. Cuando fueron creciendo y se casaron, cada hermano hizo su propio fundo colindando con la finca de sus padres. Hoy él y sus hermanos poseen cuatro fincas y mantienen una relación muy sólida que se ha extendido a otros colonos vecinos, con quienes han establecido alianzas de compadrazgo.

1.4 Particularidades del trabajo entre colonos e indígenas

En virtud de que el trabajo de campo comprendía estancias tanto entre los colonos como entre los indígenas, fui muy claro desde el principio en expresar a cada grupo que yo trabajaría entre unos y otros. Aquello, además de ser un imperativo ético, era la mínima precaución que debía tomar por la tensión de las relaciones entre colonos e indígenas en ese momento. La causa de aquella tensión fue un proyecto para hacer un mejoramiento de un puente en la carretera que une a la vereda Bocas de Aguabonita con San José del Guaviare.

Según la versión de los colonos, ellos reclamaban mejores vías para comercializar sus productos y exigían el mejoramiento de un puente sobre un bajo inundable denominado “La Guayacanera”. Tramitaron el proyecto ante la Secretaría de Obras Públicas de la Alcaldía municipal, el cual fue aprobado después de meses de presión de parte de los colonos. Cuando la Alcaldía decretó la ejecución de la obra, la resolución respectiva cambió la razón social del proyecto de “Puente de La Guayacanera” a “Puente de Panuré”. Ese error supuso que los recursos destinados a mejorar el puente de la carretera a Bocas de Aguabonita, la vereda, debían ser invertidos en un puente dentro del resguardo. Se iniciaron concertaciones entre colonos e indígenas para resolver la situación.

Los indígenas formulaban, argumentan los colonos, que no dejarían transitar a los colonos dentro del resguardo porque ello supondría un riesgo para

los cultivos en las chagras, en tanto podrían dañarlos o robar su producción. Los colonos aseguraban que era su legítimo derecho utilizar un puente que había sido mejorado gracias a los esfuerzos e interés de los colonos de la vereda, porque el error era del municipio y no de ellos. De lo contrario, pedían a los indígenas que se negaran a la ejecución de la obra dentro del resguardo y que solicitaran una re-destinación de los recursos a la obra originalmente concebida.

La versión de los indígenas sobre el evento, señalaba que en las reuniones previas a la solicitud del mejoramiento de la carretera, los colonos pedían que fuera mejorado el puente ubicado dentro del resguardo. Los indígenas condicionaron el permiso de tránsito de colonos por esa carretera, a que pusieran un portón a la entrada de la carretera del resguardo para limitar el acceso. De la misma manera exigieron la construcción en el lugar de un *“quebrapatas”*, que es un pequeño puente que impide el paso del ganado, con el fin de que no entrará a las chagras de Panuré y dañara los cultivos. Como los colonos incumplieron su parte, argumentaban los indígenas, les negaron el permiso de transitar por el resguardo. No existen documentos o actas de las reuniones entre colonos e indígenas, para determinar lo que en efecto ocurrió.

Finalmente, la obra se emprendió dentro del resguardo y los colonos están tratando de procurarse nuevos recursos para mejorar su puente sobre La Guayacanera. Esta situación generó fricciones y acusaciones mutuas entre el Resguardo y la Junta de Acción Comunal de la vereda Bocas de Aguabonita, esgrimiendo la mala fe con la que unos y otros actuaron en el evento. De tal manera, debía tener cuidado de no convertirme en objeto de recriminaciones por estar entre unos y otros. Afortunadamente, mi trabajo no se vio afectado por tal eventualidad.

1.5 Estrategias para la recolección de la información

Una vez contactados la gente del resguardo y de las fincas de colonos, alternaba las visitas: unos días estaba en Panuré y otros en la vereda. En Panuré, comencé por establecer contacto con los artesanos, don Alfredo González y su

familia, quienes viven de la producción de su chagra, y de las artesanías que venden a los turistas en el punto de venta, patrocinado por el gobierno departamental, que se encuentra en el aeropuerto local. Además, el principal trabajo de don Alfredo es como sastre en el pueblo. Aprendió el oficio siendo muy joven.

Los ancianos del resguardo, de más de 60 años, eran solo dos y pude conversar ánimadamente con ellos en varias ocasiones, a pesar de sus dificultades para hablar el español. No obstante, relataban su forma de vida en el Vaupés y sus nuevas experiencias en el Guaviare. Las mujeres, que se reunían con una periodicidad semanal para asistir a unos talleres encaminados a vincularlas a la Red de Mujeres del Guaviare, a cargo de una ONG, también participaron contando sus historias. Uno de los aspectos que buscaba fortalecer tal proyecto tenía que ver con la historia de la migración de las mujeres Tucano al Guaviare, así como sus percepciones contemporáneas sobre la condición femenina entre los Tucano. De tal manera que el trabajo en grupo que se desarrolló entre las mujeres, del cual participé como observador en algunas ocasiones, proporcionó información muy interesante. Por iniciativa propia no efectué ninguna reunión para recolectar datos; las reuniones periódicas que programaba la ONG fueron un escenario ideal para registrar datos de interés sobre la comunidad.

Adicionalmente, con los jóvenes del resguardo intercambiábamos experiencias a partir de los pequeños talleres que convenimos sobre la capacitación en la formulación de proyectos. Toda la información obtenida y las observaciones efectuadas fueron consignadas en el diario de campo.

Entre los colonos no realicé ningún tipo de trabajo grupal. La participación en las reuniones de la Junta de Acción Comunal de la vereda, no fue conveniente dado que se discutían aspectos muy álgidos de la comunidad en virtud de la coyuntura de orden público de la época (provocadas por el “montaje” de las Convivir) por lo que prescindí de participar en ellas. Así, las conversaciones

con los colonos se establecieron con el núcleo familiar a lo sumo. En muy pocas ocasiones coincidimos en conversar con más de dos colonos al mismo tiempo.

Metodológicamente opté por llevar a cabo, entre colonos e indígenas, entrevistas semi-estructuradas, orientadas a la búsqueda de información precisa sobre las percepciones interculturales, su génesis, las formas de solidaridad espontánea entre colonos e indígenas y las estrategias de cooperación al interior de cada comunidad. Para ello, decidí grabar entrevistas a las personas de cada comunidad que en las charlas informales anteriores habían reflejado percepciones interesantes en torno a la dinámica intercultural, y que tendrían una buena disposición para aceptar la entrevista. Además que proporcionarían distintos puntos de vista sobre el tema de investigación, para contrastar posibles miradas opuestas sobre el mismo fenómeno al seno de cada grupo. Con ellos, sólomente después de lograr un buen nivel de comunicación, y cierta confianza en que aceptarían, procedí a solicitar autorización para registrar las entrevistas. Así, entre los habitantes de Panuré seis entrevistas fueron grabadas con un total de ocho horas de grabación. Adicionalmente, contacté algunos habitantes del barrio "20 de Julio"⁷ (cuyas particularidades las abordaremos más adelante), para conocer su opinión acerca de la problemática territorial de Panuré. Con ellos, grabé dos entrevistas.

Entre los colonos, la situación de grabar entrevistas fue más compleja, sobre todo, como me lo expresó uno de ellos, por el temor de en manos de quién podrían caer esos cassettes. De hecho, en la zona confluye la Base Antinarcóticos de la Policía Nacional, donde permanecen los aviones y helicópteros destinados a la fumigación de cultivos ilícitos (hoja de coca), la cual ha sido blanco de algunos hostigamientos guerrilleros, por lo que ocasionalmente las autoridades requisan a los transeúntes "sospechosos". Adicionalmente, la posición de los colonos entre aquella base, la Escuela de Selva del Ejército llamada "Nukak-Makú" y la circulación esporádica de "los muchachos" (guerrilleros), hace que se encuentren eventualmente "entre dos fuegos", como lo manifestaba don Alfonso Villada. Por

⁷ El 20 de Julio es la fecha de celebración de la fiesta nacional de Colombia.

ejemplo, nuestro compañero Enrique Ocampo quién trabajaba entre los Guayabero de Barrancón, utilizó la cámara de video como instrumento de registro de datos; en varias ocasiones los soldados de la Escuela de Selva del Ejército revisaron sistemáticamente cada toma de video, esgrimiendo “razones de seguridad”. Hoy, la compleja situación se ha vuelto más álgida por la guerra subrepticia que libran el ejército, los paramilitares, la guerrilla y los narcotraficantes por una región que se caracteriza por ser una de las mayores regiones del mundo en producir pasta de coca, base para la elaboración de la cocaína. A pesar del contexto imperante, después de cierto tiempo obtuve la autorización de grabar cuatro entrevistas con los colonos, que dieron un total de seis horas de grabación.

Para conocer un poco acerca de cada una de las personas con las cuales registré la entrevista, me permito hacer un muy breve perfil. Cabe aclarar que no de todas las personas entrevistadas y grabadas he citado fragmentos en éste trabajo.

Entre los Tucano registré algunas de las entrevistas que sostuve con Felipe Gómez, el capitán de la comunidad. Un hombre de unos 60 años, perteneciente a la etnia Tucano propiamente dicha. Su padre fue uno de los pioneros fundadores de la comunidad de Panuré. Además, es un líder comunitario que goza de reconocimiento de parte de líderes indígenas de otros resguardos y de funcionarios del Gobierno municipal y departamental, así como de las entidades locales. Contradictoriamente, es cuestionado por algunos miembros del resguardo como veremos en la caracterización etnográfica de Panuré. Don Felipe conoce con propiedad acerca de la tradición oral Tucano; de hecho, él narró algunos de los mitos más representativos para su comunidad (como la génesis cultural de su pueblo).

Alfredo González es un artesano de filiación Tucano propiamente dicha, casado con una mujer Pira-Tapuya también artesana. Tiene al rededor de 50 años; durante parte de su adolescencia vivió en Manaos (Brasil), al hacer parte de un internado de misioneros salesianos. Migró al Guaviare desde principios de los años 1970's donde se estableció en Panuré y posteriormente se casó.

Gabriela Muñoz es una mujer madura (entre 40 y 50 años) perteneciente a la etnia Pira-Tapuya. Migró desde muy joven con sus padres desde la cuenca del Vaupés. Al llegar al Guaviare se asentaron en el caserío de La Fuga y posteriormente pasaron a Panuré donde vivió con sus padres hasta que se casó. Formó su propia familia y hoy vive con su esposo y sus tres pequeños hijos. Doña Gabriela se caracteriza por su activismo en las reuniones de mujeres.

Doña Anastasia Pérez es una anciana de unos 70 años, de filiación étnica Wanano, madre de Gabriela Muñoz. Vive sola en razón a que enviudó hace ya varios años. A pesar de su edad es una mujer que no depende de nadie para procurarse lo necesario para vivir en tanto que tiene una fortaleza física excepcional que le permite seguir cultivando su propia chagra. Como la mayoría de las personas ancianas de la familia Tucano Oriental, doña Anastasia no habla muy bien el español.

Gerardo López es un Cubeo de poco más de 70 años que tiene algunos conocimientos sobre el manejo de plantas medicinales. Adicionalmente, es una persona que conoce con suficiencia la tradición oral Tucano Oriental por lo que algunas de nuestras conversaciones versaron sobre la mitología de su comunidad.

Isabel González y María González son dos hermanas de unos 30 y 35 años respectivamente, cuya filiación étnica es Desana. Nacieron en la misión de Papurí en el Vaupés y migraron con sus padres hacia el Guaviare siendo muy niñas. Crecieron entre los caseríos de La Fuga y Panuré. Cuando Isabel tenía unos 20 años se casó con un colono que la “llevó” a vivir con él a su finca en una vereda de la frontera de colonización por aquel entonces. Ella resume su experiencia de convivencia con él como positiva. De hecho, cuando se separó de su esposo fue a vivir al 20 de Julio donde aún hoy continúa viviendo. María González siguió los pasos de su hermana y se casó con un mestizo del pueblo; hoy viven en el 20 de Julio. De las conversaciones con Isabel y María se desprendieron puntos de vista sumamente interesante para indagar por las codificaciones entre los Tucanos de Panuré y los del 20 de Julio.

Por su parte, entre los colonos grabé entrevistas con las siguientes personas:

Alfonso Villada es hijo de uno de los fundadores de la vereda. Llegó muy joven al Guaviare, cuando aún era un niño, acompañando a sus padres quienes huían de la violencia bipartidista en el departamento del Tolima. Una vez se casó, don Alfonso hizo su propio fundo. Es un hombre de unos 50 años y tiene tres hijos adolescentes. Su liderazgo entre los colonos de la vereda es notorio.

Rafael Castro es un colono fundador que llegó al Guaviare con sus padres desde los años 1960's. Tiene al rededor de 50 años y está casado con una hermana de Alfonso Villada. Es originario de la costa pacífica colombiana. Durante la época de la bonanza coquera (finales de los años 1970's y principios de los años 1980's), se dedicó a trabajar con la coca para mejorar sus condiciones económicas. Sin embargo, esa experiencia fue amarga por los malos negocios que hizo. Finalmente, terminó por dedicarse a la finca y sus cultivos tradicionales; hoy a consolidado una próspera finca ganadera.

Ramiro Bernal es un colono de unos 60 años. Llegó a finales de los años 1960's al área. Vive solo en su finca porque su esposa y sus hijos viven en el pueblo. Su ocupación principal es la ganadería y la comercialización de un cultivo de caucho que tiene. Es un hombre bastante reservado. En alguna ocasión tuvo un incidente con los Tucano de Panuré por la disputa de unas tierras, ya que los indígenas argumentaban que cuando don Ramiro renovó sus cercas que colindaban con el resguardo, había aprovechado para correr el límite un metro adentro del resguardo. Finalmente, don Ramiro tuvo que rectificar sus linderos.

Miguel Roa lleva muchos años en la región. Es uno de los primeros colonos que llegaron al área hacia finales de la década de 1950. Tiene unos 70 años y es un hombre curtido por la experiencia. Antes de llegar al Guaviare, estuvo "caminando" por otras regiones de la Amazonia. Llegó al Guaviare atraído por la bonanza de las pieles y del pescado. Se dedicó al *tigrilleo* (cazar tigrillos) y

finalmente optó por quedarse en la región en vista de la abundancia de animales para la caza y la pesca. Hoy su hijo mayor cuida de la finca y él ocasionalmente se dedica a trabajar con el ganado. Consolido un fundo suficientemente grande que poco a poco a ido vendiendo a los grandes propietarios de la región o a vecinos que quieren aumentar sus fundos.

Ahora bien, la utilización de los datos registrados en las entrevistas suponen elementos interesantes de aclarar. Para el caso de los Tucano de Panuré, la versión "oficial" de la información fue proporcionada por el Capitán. De hecho, cada vez que le indagué por algún aspecto del resguardo sus respuestas daban la impresión, considero yo, de querer aparecer como la versión "real"; es decir la que compartía toda la comunidad. En algunos aspectos más álgidos, como las disputas por el acceso a las tierras del resguardo, el Capitán dejaba entrever su profunda molestia por tal situación. El tono de la conversación variaba, y sus respuestas se teñían de visos de una autoridad sorprendente en la cual el "yo" implicaba el "todos". Al percibir que la imagen del Capitán era subrepticamente cuestionada por parte de algún sector de los habitantes del resguardo, era obvio que toda información debía ser confrontada con otros sectores del resguardo para intentar trazar algunas oposiciones y convergencias.

Entre los colonos, las visiones sobre los problemas internos a la comunidad de la vereda, a diferencia de lo detectado en Panuré, son más convergentes que divergentes. Es comprensible en virtud de que comparten ciertos lazos de amistad o de compadrazgo pero cada familia es autónoma y propietaria de sus tierras, lo que se traduce en un nivel de independencia que no se expresa en Panuré por su condición de resguardo (que implica una autoridad política centralizada y una estatuto comunitario en la propiedad de las tierras). De manera tal que la posibilidad de imposición de criterios sobre la administración de la tierra o la regulación de las relaciones sociales es libre entre los colonos; mientras que entre los Tucano da lugar a la creación de facciones o grupos de interés y a corrientes disidentes frente al grupo que detenta el poder de administración de los asuntos internos (como es el caso del Capitán y su familia, como veremos en la caracterización etnográfica de Panuré).

De la misma manera en que el objeto de abordar las visiones tanto de indígenas como de colonos durante el trabajo de campo, era construir una interpretación alternativa alejada en lo posible de visiones esencializantes, la información recolectada entre otros sectores internos a la comunidad (sean colonos o indígenas), debía ser contrastada para intentar aprehender una visión menos parcializada. Ese fue el objeto de seleccionar de manera aleatoria a los informantes para la recolección de datos.

Si bien considero que los informantes son representativos de las diversas facciones que componen la población del resguardo y de la vereda, ciertamente este trabajo no pretende ser interpretado como la *única* interpretación holística e integradora posible de los fenómenos identitarios en el contexto de Panuré. Aunque el interés ha sido el aproximarse a un nivel de análisis coherente e innovador para el contexto, las limitaciones son muchas pero siempre se mantuvo el interés por ofrecer una mirada construida desde las múltiples visiones que tienen dos comunidades humanas sobre un fenómeno común, y los múltiples discursos contradictorios que albergan.

De otro lado, el trabajo de campo transcurrió sin mayores contratiempos durante seis meses, excepto dos breves interrupciones para confrontar información bibliográfica en Santafé de Bogotá, y una situación que requirió de ser aclarada ante la comunidad del resguardo:

Un par de meses después de iniciado el trabajo de campo, comenzamos a percibir cierta atmósfera tensa en Panuré. Las reuniones comunitarias en las que participamos se desenvolvían en *"lengua"* (el Tucano actúa como lengua franca en el resguardo), y no entendíamos cual era el objeto de la discusión. Era claro que algo no marchaba bien pero no lográbamos establecer de qué se trataba. De un momento a otro nuestro trabajo empezó a verse en entredicho y cuestionado: las personas con las que habitualmente interactuábamos nos evitaban. Algo sucedía que no era claro; después de indagar con mucho tacto, nos manifestaron que corría el rumor de que nosotros nos *"estabamos llenando de plata"* con ese

trabajo. Es decir, que por hacer esas investigaciones en Panuré, alguna entidad nos estaba pagando cuantiosos salarios y eso, al no "haberlo comentado" con la comunidad, generaba malestar entre los pobladores. Intentamos detectar cual era la naturaleza de tal acusación, de quienes provenían y cual era su objeto. La información era confusa y contradictoria, y resolvimos aclarar nuestra situación en la siguiente reunión de la comunidad. Nos dieron el espacio, y expresamos claramente que nosotros no recibíamos salario de ningún organismo; por el contrario: que el terreno era financiado íntegramente con recursos personales y que todo esto, en nuestro caso, conducía formalmente sólo a la obtención de un título universitario.

Solicitamos, además, que cualquier duda respecto de nuestro trabajo se expresara abiertamente y que si las explicaciones no eran consideradas suficientes, podríamos suspender el trabajo a petición de la comunidad. En aquel momento nadie cuestionó nuestro trabajo y, una vez finalizada la reunión, nos expresaron que todo había quedado claro. Posteriormente, algunos pobladores plantearon, a título personal, que todo se había tratado de esfuerzos por menoscabar el trabajo provenientes de la familia del Capitán, y que era una actitud usual en sus parientes más cercanos, para demostrar su autoridad y su poder frente a la gente externa al resguardo. Una vez aclarada tal situación, no hubo inconvenientes de ningún tipo y, por el contrario, las muestras de hospitalidad fueron inequívocas.

Cuando la temporada de trabajo de campo finalizó, me dispuse a procesar la información registrada en el diario de campo, y a la dispendiosa labor de transcripción de las entrevistas grabadas. En su totalidad, dichas entrevistas fueron registradas en español; en la transcripción se respeto íntegramente la estructura oral original. Los fragmentos aquí citados guardan dicha estructura y se mantienen los giros y expresiones idiomáticas locales que le dan fuerza al relato y singularizan el estilo de cada narrador. Sólo en aquellos fragmentos que revisten cierta dificultad para su comprensión, en virtud de la forma en que fueron narrados, se hicieron ligeras modificaciones que en ningún momento afectan su estructura o su significado.

El trabajo de pregrado a que dio lugar esa experiencia de campo, reflejaba un contenido etnográfico aceptable pero carecía de una contundencia conceptual para mostrar las transformaciones del conflicto territorial entre colonos e indígenas. Allí se abre la posibilidad de formular el proyecto de investigación que dio lugar a la presente memoria de maestría.

Ahora bien, para refinar la información histórica fue necesaria una segunda temporada de búsqueda documental, la cual emprendí entre los meses de enero a marzo de 2001. La realicé en las colecciones del Archivo Central del Cauca (en Popayán), y de la Biblioteca Nacional de Colombia y el Archivo General de la República (en Santafé de Bogotá). A pesar de la riqueza de los fondos documentales allí contenidos, la información sobre el Guaviare en el período colonial o republicano es casi nula. Particularmente, en el “Fondo de Baldíos Nacionales” que se ocupa de una región geográfica que incluye el Guaviare, no existen referencias para los períodos en mención.

De la misma manera, consulté durante este período la biblioteca del Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH, así como los centros de documentación especializados en Amazonia del Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas –SINCHI, y del Programa Consolidación de la Amazonia –COAMA, todos en Santafé de Bogotá. La información allí recolectada fue mucho más representativa, en tanto se trata de documentos de origen nacional y extranjero sobre estudios de fenómenos relativamente recientes acaecidos en la Amazonia. Estos documentos permitieron conocer experiencias muy similares, y otras muy divergentes, sobre la temática de las relaciones interculturales en la Amazonia colombiana. De manera tal que se puede entrever una interesante dinámica de las identidades locales en Amazonia, que se ha visto afectada por las nuevas disposiciones legales del Estado colombiano frente a las comunidades indígenas y sus territorios, produciendo modificaciones discursivas de las que trata la presente memoria de maestría.

2. INDIGENAS Y COLONOS: EL CONTEXTO ETNOGRAFICO DE PANURE

La convergencia de dos sectores poblacionales de diverso origen, de diversa cultura y con diversos capitales simbólicos en juego constituyen un escenario etnográfico interesante para desentrañar las formas de elaboración discursiva de la alteridad. Es imprescindible partir de una caracterización etnográfica del contexto para proporcionar los datos más relevantes que intervienen en la legitimación de los discursos de la alteridad.

2.1 Los indígenas de Panuré

Panuré se constituyó en asentamiento indígena desde los años 1968-69, cuando llegaron los primeros Tucano provenientes del Vaupés y ocuparon unos predios próximos a San José. En 1978 el Instituto Colombiano para la Reforma Agraria (INCORA), decretó su status de "Reserva Indígena" y sólo hasta 1993 se constituyó en "Resguardo" según Resolución No. 81 del 14 de Abril de ése año. Desde su fundación como asentamiento hasta su constitución como resguardo, 25 años después, la constante fue la intromisión de colonos en sus terrenos; en la actualidad abarca 303 hectáreas después de perder más del 65% del terreno con el que fue reconocido como Reserva. Hoy Panuré alberga a unos 74 habitantes repartidos en 24 familias (Gobernación 2001).

La migración de algunas familias Tucano Oriental desde el Vaupés fue provocada por un sostenido esfuerzo misional de conversión religiosa que, desde finales del siglo XIX, se instituyó en la región y transformó de manera radical muchas de sus tradiciones seculares. Así, los habitantes de Panuré pertenecen al complejo cultural del Vaupés, delimitado geográficamente al norte y al oriente por el río Vaupés; al occidente por el río Apaporis y al sur por la línea que corre hacia el este entre el bajo Pirá-Paraná y el Tiquié (Cfr. Reichel-Dolmatoff 1996b: xix-xx). Esta región comprende una extraordinaria diversidad lingüística (Searing 1980,

Sorensen 1967), que contrasta con la pretendida "homogeneidad" cultural de las comunidades que la habitan. Cabe anotar que tal homogeneidad ha sido cuestionada a la luz de análisis etnohistóricos y etnográficos que la limitan a manifestaciones y eventos puramente "formales" de la cultura (origen lingüístico, patrones de asentamiento y de producción, principios de parentesco, etc.), dado que al adentrarse en el terreno de la cosmología las diferencias entre las etnias empiezan a hacerse profundamente notorias (Reichel-Dolmatoff 1987: 3).

La configuración de la población indígena del noroeste amazónico se estima entre 18 y 23 etnias distintas (Goldman 1948 y Brüzzi Alves da Silva 1966), cada una con su propia lengua, clasificadas en tres familias lingüísticas (Arawak, Tucano Oriental y Makú-Puinave), lo que no supone una barrera para la comunicación dado que el poli-lingüismo es frecuente entre los individuos y, adicionalmente, el Tucano actúa como lengua franca (Reichel-Dolmatoff 1975: 66; Koch-Grünberg 1995 [1909]: 51).

Entre los Tucano del Vaupés, las reglas fundamentales del parentesco se basan en la exogamia⁸ lingüística, y en la preferencia por el establecimiento de la alianza matrimonial con la prima cruzada (Reichel-Dolmatoff 1975: 66). Cada una de las etnias está subdividida en sibs clasificados y asociados a un ancestro mítico, generalmente representado por un animal. Adicionalmente, el patrón tradicional de asentamiento está representado por el establecimiento de grandes casas plurifamiliares o *malocas*, que albergan entre seis y ocho familias de una misma filiación ancestral. La autoridad máxima de la comunidad está representada por el chamán, quién tiene el poder de administración tanto de los asuntos sobrenaturales como terrenales.

⁸ Esta regla tiene un sustrato mítico que se remonta al Amo de los Animales, quien recalca la importancia del intercambio de mujeres entre los grupos étnicos. Este evento se realiza conjuntamente con la ceremonia de intercambio ritual de alimentos denominada como *Dabucurí* (Reichel-Dolmatoff 1987: 9-10), hecho que se constituye en una afirmación del sentido de reciprocidad e intercambio entre grupos exogámicos complementarios (Reichel-Dolmatoff 1975: 67).

Aunque el impacto misional no fue homogéneo, muchas comunidades (sobre todo las más próximas a los centros misionales), transformaron radicalmente algunas de sus tradiciones. Los misioneros se encargaron de modificar principios culturales como el patrón de asentamiento en malocas, catalogadas por ellos como inmorales por “inducir” a prácticas de “promiscuidad”.

A su vez, ceremonias tradicionales como el Yuruparí fueron abstraídas como cultos al demonio. Además, la introducción sistemática de redes comerciales, como lo ilustran algunos de los relatos de los ancianos de Panuré, pretendían “instruir” a los indígenas en la utilización del papel moneda y adiestrarlos en su desenvolvimiento en circuitos económicos mediados por el capital, después de la amarga experiencia que dejó en los nativos la economía cauchera en la Amazonia. De hecho, las tiendas de la misión instaladas y abastecidas por los curas, fueron epicentro de la actividad comercial local y del suministro de mercancías “*de blancos*”, cuyo uso se impuso a los indígenas. Así, productos como el jabón, la sal, las baterías, la munición para la caza, las ropas y demás bienes comenzaron a hacer parte de la cotidianidad de los nativos. La venta de la mano de obra y la urgencia de nuevas mercancías, provocaron una creciente dinámica económica que los misioneros no lograban satisfacer.

En ese contexto, la búsqueda de lugares más dinámicos, en términos de las economías locales, generó la migración de decenas de familias a otras regiones. El segundo auge del caucho –a mediados del siglo XX-, después del experimentado a finales del siglo XIX, ocasionó el establecimiento de nuevas caucherías. Una de ellas, la *Rubber Development Corporation*, con capital estadounidense y colombiano, se estableció en el antiguo Gran Vaupés (que incluía el Guaviare). A cambio de la obtención de la licencia de explotación del caucho, dicha empresa se comprometió con el Gobierno colombiano a construir una carretera entre los poblados de Granada (Meta) y Calamar (Guaviare) para transportar el producto, fomentar la migración de población desde el interior del país y dinamizar la economía regional. La compañía construyó solamente el tramo Granada - San José del Guaviare, que sirvió como punta de lanza para la entrada de colonos, cada vez en mayor volúmen. Años más tarde, entre 1960 y 1965, se

estableció el proyecto de colonización de El Retorno (Guaviare) y para ello fue necesario construir el segundo tramo de la carretera (Cfr. Correa 1993a: 169). La necesidad de mano de obra para su construcción fue el evento oportuno para la participación de obreros Tucano provenientes de asentamientos ubicados a orillas de los ríos Papurí y Vaupés, hecho que significó el arribo de los primeros pobladores Tucano Oriental al área de influencia de San José del Guaviare.

Una vez en el nuevo territorio formaron el 20 de Julio, un barrio ubicado en la periferia del casco urbano de San José. Un par de años después, con la ayuda del cura y del inspector del pueblo, obtuvieron un pequeño terreno que dio lugar al asentamiento de Panuré. Luego fundaron el caserío de La Fuga, en las riberas del río Guaviare, y entre estos tres asentamientos se estableció un intercambio permanente de habitantes. Hace pocos años el flujo de habitantes cesó, unos se quedaron en La Fuga, otros en Panuré y otros en el 20 de Julio, aunque hoy se pueden apreciar algunas rotación de habitantes pero es muy poco representativa, y no es constante sino ocasional.

Ahora bien, el resguardo tiene catorce casas que están dispuestas alrededor de la maloca y de la escuela. Son unifamiliares (albergan a la familia nuclear y en algunos casos, a lo sumo a uno o dos parientes de la familia extensa), y en su gran mayoría están hechas de lo que en el contexto local se llama *material*, es decir paredes hechas en ladrillo y cemento, y techo de *eternit*⁹. En cada casa, los pisos son de tierra y la cocina se constituye en un referente fundamental para la vida familiar de los indígenas: consiste en una *enramada* contigua a la casa, en su parte de atrás, donde se instala el fogón de leña. De la misma manera el *solar*, o patio que rodea cada casa, se dispone para la siembra de pequeños cultivos de hierbas y frutales y, adicionalmente, es el espacio donde

⁹ El eternit es el nombre local de un tipo especial de material con el cual algunos habitantes de la región recubren el techo de sus casas. Entre sus componentes está el asbesto. La particularidad de éste material se asocia con que las familias más prósperas pueden procurarse un techo de hojas de *eternit*; mientras que las familias menos pudientes lo hacen con hojas de *zinc*, que son más baratas comparativamente. Algunas de las casas de Panuré tienen techos de eternit, en virtud de algunos planes de mejoramiento de vivienda de los que fueron objeto por parte de algunas entidades locales.

la familia recibe a los visitantes. Difícilmente una persona “ajena” a la familia puede acceder al interior de las casas.

Cada cabeza de familia (sea hombre o mujer, para el caso de las madres solteras), tiene derecho a una *chagra*, es decir a una pequeña área de tierra donde siembra cultivos de pancoger además de la yuca brava y la piña, estas últimas orientadas también hacia la comercialización.

La comercialización de los cultivos producidos en las chagras deja remanentes económicos insuficientes, ocasionados o bien por las ocasionales sequías o inundaciones que deterioran la calidad y cantidad de la producción; por las deficientes condiciones de negociación y venta de la cosecha en el pueblo, o porque personas ajenas al resguardo entran a las chagras y dañan o roban una considerable parte de los cultivos. En conjunto, estos factores conllevan a que algunos de los miembros adultos de cada familia indígena deban insertarse al mercado laboral de San José, para procurarse ingresos económicos que les permitan satisfacer necesidades como alimentación, educación o para procurarse bienes para el hogar, tales como enseres (muebles, televisor, equipo de sonido, etc.). Los hombres lo hacen trabajando en oficios varios que no requieran de una calificación laboral exigente como sastres, artesanos, carpinteros, jornaleros, celadores, etc.; las mujeres principalmente como empleadas domésticas. Las condiciones de la inserción de los Tucano a ese mercado laboral, se fundamentan en la baja calificación educativa de los indígenas adultos, lo que les provee de empleos inestables y/o mal remunerados. En los últimos años, este panorama ha empezado a cambiar con las nuevas generaciones de indígenas, quienes prioritariamente terminan la educación secundaria y pueden acceder a oficios o labores mejor remuneradas, principalmente en empleos burocráticos locales, tales como promotores de salud, profesores de escuela, etc.

La autoridad máxima del resguardo está representada en el Capitán, quién ejerce las labores de representación de la comunidad con todas las instancias políticas y administrativas externas al resguardo; de hecho, la *capitanía* se halla articulada a las organizaciones indígenas regionales, denominadas Consejo

Regional Indígena del Guaviare (CRIGUA II) y Unión Indígena del Meta y Guaviare (UNIGUME), y goza de todo el reconocimiento de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), así como de las instituciones gubernamentales, entre ellas la Dirección General de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior.

Adicionalmente, al interior del resguardo, el Capitán se encarga de regentar y regular las normas de convivencia y trabajo entre los miembros de la comunidad. La capitanía está actualmente en manos de un Tucano (propriadamente dicho), quién fue elegido por la comunidad en 1983, una vez su padre renunció después de direccionar a la comunidad por muchos años. Indagando sobre las relaciones al interior de la comunidad se desprenden datos muy interesantes. Por ejemplo, las relaciones de solidaridad entre los miembros de la comunidad son fragmentadas, en tanto se circunscriben sólidamente sólo a los miembros de la familia extensa; mientras que entre personas o familias que no tienen vínculos de consanguinidad entre sí, las relaciones se muestran “frías” y distantes dando lugar, difícilmente, a la posibilidad de la cooperación espontánea.

Es comprensible que los habitantes de Panuré constituyan una comunidad de interés por la necesidad común de acceso a un territorio, y que por ello permanezcan en el resguardo a pesar de los problemas cotidianos. Las disputas al interior de la comunidad son constantes. Existen familias que han deteriorado sus relaciones entre sí hasta el punto de evitar cualquier tipo de interacción. El capitán de la comunidad, según la percepción de algunos miembros del resguardo, asume posiciones discriminatorias al privilegiar a miembros de su propia familia en algunas decisiones –sobre todo las relacionadas con la adjudicación de las tierras del resguardo-. El ejercicio de la autoridad del Capitán ha derivado en un monopolio del poder, sustentado en la capacidad que él tiene de determinar los usuarios de las tierras del resguardo. Aparentemente, las decisiones de la comunidad se “discuten” entre todos los miembros de la comunidad, y se “decide” por consenso. Sin embargo, fue claro durante las reuniones que presencié durante mi trabajo de campo, que la vocería de los miembros de la comunidad la tomaban los parientes cercanos del Capitán –obviamente apoyando “sus” decisiones-. Otros más, a pesar de disentir, no se atrevían a expresar su punto de vista por

temor a que se tomaran represalias que pusieran en riesgo su acceso a las tierras del resguardo. En resumen, vemos cómo la convergencia de distintas etnias, los intereses que poco a poco se han consolidado con base en un interés personal, a lo sumo familiar y un manejo político que, en gran medida, favorece a los intereses de las familias más antiguas, han determinado la atmósfera de intriga y desinterés que se siente en las relaciones entre los pobladores de Panuré.

De otro lado, el monopolio del poder se concentra en el Capitán porque él ha argumentado que tiene el derecho a disponer de las tierras, en tanto que su padre fue “el fundador” de Panuré. En algunos pasajes de las múltiples conversaciones que sostuvimos se refería a las tierras del resguardo como “mis tierras”.

En Panuré no es posible apreciar el probable equilibrio que supondría la presencia de un chamán (payé), para las relaciones comunitarias; en tanto que hace varios años murió el *payé* del resguardo, quien no tenía aprendices que le heredaran su saber y le sucedieran en sus funciones. En la actualidad sólo hay un anciano que tiene algunos conocimientos sobre plantas medicinales por lo cual es solicitado, pero corresponde -al interior de la comunidad-, a la categoría de “yerbatero”; es decir que sus conocimientos se circunscriben al tratamiento con plantas medicinales, a diferencia del conocimiento holístico de un Payé. Por tanto la autoridad del Capitán es incuestionable, y no existe un contrapeso culturalmente legitimado que relativize su poder.

A nivel de trabajo comunitario, todos los miembros adultos del resguardo deben trabajar los días sábados en la mañana, cuando se programan diversas labores como el mejoramiento de la carretera que conduce al caserío, o de los puentes peatonales de madera ubicados sobre los bajos inundables que conducen hacia las chagras; para acondicionar algunas chagras, para cualquier reparación en la maloca o en la cancha de fútbol, o para cualquier evento colectivo que lo amerite.

Sin lugar a dudas, la presión por la tierra es el problema más álgido que experimenta la comunidad de Panuré. En este panorama, el caso de los habitantes del 20 de Julio entra a complejizar las disputas por la tierra, veamos por qué: Como el carácter de las tierras del resguardo es colectivo, ningún miembro de la comunidad debe pagar por usufructuarlas. El área del resguardo (303 hectáreas), es sumamente limitada para la demanda de tierras, porque la gran mayoría están ubicadas en terrenos no aptos para la agricultura por su condición de *bajos inundables*. Cuando un joven se casa, tiene derecho a que se le distribuya una chagra para sostenerse a sí y a su familia.

La situación se vuelve álgida cuando vemos que no solamente los habitantes de Panuré tienen derecho a las tierras del resguardo; de hecho, los habitantes del 20 de Julio también lo reclaman basados en la tradición del asentamiento. Argumentan que al hacer parte de los primeros Tucanos llegados al Guaviare, tienen tanto derecho como los habitantes de Panuré a seguirse usufructuando de las tierras, porque desde que llegaron *"ha sido así"*. La situación se complica cuando reclaman también el derecho a la tierra para sus hijos, que han nacido y han sido criados por fuera del resguardo, es decir en el pueblo de San José, muchos de los cuales son hijos de mestizos.

El capitán del resguardo argumenta que ya no pueden dar más tierras a los Tucano del 20 de Julio, e insiste en que tiene la autoridad para determinarlo aduciendo su legítimo derecho a defender una tierra que su familia *"ganó"* junto a otras cuantas, mediante *"luchas"* contra los primeros colonos fundadores de la capital del Guaviare. Esa circunstancia histórica sustenta para el Capitán el hecho de mantener un ejercicio del poder sobre el resguardo que, desde su argumentación, se encamina hacia garantizar la capacidad de sostenimiento productivo de las tierras del resguardo. Es decir, asegurar que hacia futuro, cada nuevo pareja que se forme entre los habitantes del resguardo tendrá una chagra para cultivar. La perspectiva de los indígenas no fundadores del resguardo interpreta como autoritaria esa disposición, y más cuando el capitán mismo no reside en el resguardo.

La presión sobre la tierra ha llevado a conflictos entre unos y otros que encuentran una expresión interesante en la elaboración de los discursos entre los habitantes del 20 de Julio y de Panuré. Me permito referenciar aquí brevemente la problemática entre estos segmentos de población indígena (Cfr. Del Cairo 1998b: 75-76):

Los pobladores de Panuré consideran que los habitantes indígenas del 20 de Julio no son indígenas “genuínos” en virtud, entre otras cosas, de que viven en el pueblo, comparten su cotidianidad con mestizos y algunos de ellos (principalmente mujeres), han establecido alianzas matrimoniales o de convivencia con gentes de San José. Para los habitantes del 20 de Julio, ésta situación se convierte en un aspecto positivo, relevante a la hora de diferenciarse de los Tucano de Panuré. Para éstos últimos, esa situación es todo menos motivo de orgullo; al contrario, genera comentarios como *“es que ellos ya no son indios”* o *“es que se creen blancos, creen que hablando bien el español y viviendo en el pueblo son blancos, pero la gente con solo verles la cara se dan cuenta que son indios”*.

En síntesis, los Tucano de Panuré recriminan a los del 20 de Julio porque consideran que sienten vergüenza de asumir su condición de indígenas; por lo cual intentan “disimular” todas aquellas asociaciones que los puedan vincular con su identidad indígena. Por el contrario, para los Tucano del 20 de Julio su cercanía con lo “blanco”, con el pueblo, se erige en punto de referencia para comparar la vida que llevan ellos en oposición a los Tucano de Panuré. Al respecto, es sumamente interesante ver, por ejemplo, cómo se filtra en el relato de una de las mujeres del 20 de Julio casadas con “mestizos”, los soportes sobre los que se fundamenta la distinción que establece entre sí y las mujeres de Panuré:

“Me parece que ellas [las mujeres de Panuré] les da como envidia porque ellas dicen que uno vive bien, vive bien vestida. Como uno no lleva vida al sol como ellos, pasan trabajando. Se madrugan a trabajar y oscurece trabajando. En cambio uno no hace eso. Antes se asolean más ellos, ellos mismos se asolean, en cambio nosotros no nos asoleamos. Que culpa uno tiene de que por ejemplo si ellos no saben trabajar, porque madrugan a llevar sol y a cargar semejante bulto de yuca, siguen lo mismo... y no saben que es vivir. Si fueran, digamos... si fueran un

poquito inteligentes no había necesidad de ir a quemar sol. Es que no saben, no saben trabajar” (Isabel González, indígena desana. San José, 1997).

Algunas mujeres que se han casado con “mestizos” consideran que la condición femenina entre los Tucano Oriental es “muy dura” porque el trabajo de las mujeres dentro del resguardo, es más exigente que el de los hombres en tanto que cada esposa está encargada de todo lo relacionado con el proceso de la *yuca brava*, desde su siembra hasta la preparación diaria de la fariña. En ese proceso, el hombre sólo participa en la adecuación de la tierra para la siembra, que toma una pequeña temporada al año.

Si bien la fricción expresada en estas representaciones parte de reclamos relacionados con el uso de la tierra, toma como referentes las interpretaciones sobre la diferencia. Tal problemática se sintetiza de la siguiente manera:

Los habitantes de Panuré se cuestionan por qué algunos de los habitantes indígenas del 20 de Julio, que de hecho viven por fuera del resguardo, tienen derecho a usufructuar las tierras de Panuré. Además, arguyen que tal situación es más difícil de comprender cuando los del 20 de Julio, según los Tucano de Panuré, intentan disimular su condición de “indios”. Pero el panorama sobre los criterios para decidir quién tiene derechos a trabajar las tierras de Panuré es más complejo aún: El capitán de Panuré no vive en el resguardo, vive en el pueblo con su familia. Ahora bien, a algunos indígenas del 20 de Julio que participan de todas las actividades comunitarias de Panuré se les ha negado la posibilidad de establecer su chagra dentro de él. De tal manera que existen ciertas contradicciones y muy poca claridad de parte del Capitán para definir los criterios de quienes tienen derecho a una chagra dentro del resguardo.

A pesar de estas complejas relaciones en torno al acceso a las tierras del resguardo, los indígenas ven como una verdadera amenaza las pretensiones de los colonos y grandes propietarios ubicados en torno a Panuré. No hay que perder de vista que en 25 años más de 500 hectáreas asignadas como parte de Panuré, fueron ocupadas por colonos y nunca se recuperaron. La lentitud con la que actuó el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), en el proceso de

designación legal de la reserva y posteriormente del resguardo, fueron una limitación para que los indígenas reclamáran, con títulos legalmente reconocidos, ante los colonos que habían ocupado sus tierras. De otro lado, no fueron pocos los casos de indígenas que alquilaron sus chagras, a cambio de sumas irrisorias, para que colonos sembraran coca durante la época de la bonanza coquera (1979-1984).

Con los nuevos reconocimientos legales a los territorios indígenas, derivados de la Constitución de 1991 –cuyos efectos abordaremos más adelante–, la posibilidad de que sean invadidos supondría que el Estado colombiano se encargue de recomponerlos a través de la figura del “saneamiento”; hecho que garantiza –por lo menos a nivel formal–, la proyección y mantenimiento de los territorios indígenas considerados como tales.

En cuanto a la significación de Panuré, nombre del resguardo, se deriva una interesante estrategia en tanto que Panuré es el lugar mítico de nacimiento de los primeros hombres Tucano Oriental que descendieron de la Anaconda-Ancestro. Así Panuré se instituye en una metáfora territorial que refleja la asociación de la tradición oral de los Tucano con lo cotidiano (Del Cairo 1998b: 72):

“...Panuré es una cachivera bravísima. Allá, entre la cachivera, en la mitad hay un hueco, una piedra... allá sale agua. En las costumbres de nosotros dicen los viejos que ahí nacimos los indígenas, ahí en ese hueco salimos nosotros, todos. Tribus por tribus salieron...” (Alfredo González, artesano Tucano. Panuré, 1997)¹⁰.

“...En ese lugar hay una laja de piedra anchísima donde los primeros hombres dejaron sus huellas. Salen todos los primeros hombres con su gente. De ahí decía mi papá, que visitó ese lugar, que es laja de piedra, pero piedra que no es piedra como la que hay aquí, sino piedra dura, dura. Laja de piedras, como mármol decía mi papá, dura, fina la piedra. Había rastros de seres pequeños, grandes, adultos. Eso eran cantidades, decía mi papá de ese lugar...” (Felipe Gómez, líder Tucano. San José, 1997).

¹⁰ Los mitos recogidos entre los pobladores de Panuré difieren, en su complejidad y detalle, de los tomados en otras comunidades Tucano asentadas en el Vaupés que han sido reseñados directamente o que han servido como base para análisis e interpretaciones (entre otros Correa 1980 y 1996, Domínguez y Gómez 1994, Reichel-Dolmatoff 1968, 1975, 1989, 1996a y 1996b, Searing 1980 y Sevilla 1982).

De tal manera que Panuré es mucho más que el nombre del resguardo. De hecho, como veremos, en el juego de las percepciones interculturales actúa como un referente de la tradición oral que se esgrime como estrategia para condensar la relación simbiótica entre el indígena y el entorno natural. Esto demuestra, en conjunto, la complejidad e importancia que reviste la tierra para la vida comunitaria de Panuré, representada bien sea a nivel factual en las chagras para los cultivos o a nivel de un discurso legitimador sustentado en la tradición oral.

2.2 Los colonos de la vereda Bocas de Aguabonita

Desde el periodo denominado como *La Violencia* –experimentado a mediados del siglo XX–, en Colombia se generaron diversos procesos colonizadores espontáneos¹¹ sobre las *tierras bajas* en general, pero con cierto énfasis en la Amazonia.

Molano (1987) diferencia la colonización del Guaviare durante el siglo XX, bajo dos vertientes: la armada y la campesina espontánea. La primera hace referencia a los colonos que llegaron por el río Guayabero desde la región del Sumapaz. En sus inicios, hacia 1929, se organizó la “Colonia Agrícola del Sumapaz” como una liga de campesinos desposeídos de tierras para hacerse allí un lugar de vida, montar sus parcelas, alimentar sus familias y defenderse de la presión de los terratenientes de la zona. Posteriormente, esta organización dio lugar, en 1934, a la “Sociedad Agrícola de la Colonia de Sumapaz” con un trasfondo eminentemente político, como respuesta a la álgida situación provocada por los conflictos agrarios de la época. Con los años y con la llegada de *La Violencia* (de origen bipartidista –liberales/conservadores), la hegemonía conservadora intentó “*conservatizar*” la región del Sumapaz a través de los “*chulavitas*”, sumiéndola en un estado general de “*guerra sucia*”. Ante las dificultades extremas y las condiciones imperantes de violencia, los habitantes del Sumapaz optaron por el desplazamiento forzado (que aún en la actualidad es la única estrategia de la inmensa mayoría de los habitantes de las zonas de conflicto

¹¹ El impacto de dichos procesos fue de un promedio de 6.000 kilómetros cuadrados de apertura por año (Martin 1996: 197).

para preservar sus vidas), a través de las *Columnas de Marcha* en busca de nuevas regiones, al margen de la violencia, para hacer sus vidas. El destino de una de estas columnas fueron los ríos Duda y Guayabero en el departamento del Meta hacia el año de 1955, que posteriormente fue el origen de desplazamientos poblacionales hacia el Guaviare (González y Marulanda 1992)¹².

Por su parte, la colonización campesina espontánea hace referencia a aquellos colonos llegados por la vertiente del río Ariari, quienes también fueron desplazados de sus regiones de origen por la violencia bipartidista, pero que en su devenir migratorio no formaron parte de desplazamientos organizados sino de movilizaciones orientadas por razones individuales.

Ahora bien, en los últimos años se puede hablar de un tercer tipo de colonización caracterizada por el motivo que la impulsa: el cultivo ilícito de la coca. Los aspectos que la singularizan son, entre otros, el carácter económico como motor del desplazamiento (por encima del político); y el sentimiento de desarraigo con la región, porque la permanencia de los colonos se supedita a la fluctuación constante de los precios de la coca ya que si no son óptimos, muchos optan por vender sus mejoras o abandonarlas y regresar a su región de origen. Sin lugar a dudas, este tipo de colonización ha aportado el mayor número de colonos en la configuración poblacional del departamento, desde finales de la década del 70 hasta hoy¹³.

Con Panuré colindan varias fincas de colonos y algunas de grandes propietarios de tierras. Considero como *grandes propietarios* a aquellos individuos que tienen fincas de más de 100 hectáreas de tierra, y que fundamentalmente las han adquirido comercialmente (es decir que no son colonos fundadores); adicionalmente, no viven en su propiedad ni trabajan en ella sino que la tienen bajo el cuidado de trabajadores que supervisan las diferentes labores de producción. Por su parte, los colonos del área son aquellos que tienen

¹² Molano y Reyes (1978) ejemplifican una de las vertientes de las *Columnas de Marcha*: la que se dirigió hacia El Pato.

¹³ Para ver la caracterización de la población colona del Guaviare de acuerdo a sus regiones de origen, consultar Meertens (1988).

propiedades de menos de 100 hectáreas, que se hicieron a su propiedad al *fundarse*, es decir al establecer linderos, delimitar su fundo y empezar a adecuarlo para la producción; que viven y laboran directamente de la producción de su fundo. La descripción que aquí se esboza toma como referencia a éstos últimos porque son quienes interactúan permanentemente con los indígenas, ya que los grandes propietarios se conocen como "ausentes"; es decir, que el cuidado de su finca se deja en manos de un mayordomo y su familia, y solo van ocasionalmente a revisar el estado del predio, por tanto el vínculo de la relación cotidiana con los indígenas no existe.

Los colonos del área llegaron al Guaviare, desde los años 1950's y 1960's, muchos de ellos siendo aún muy jóvenes, quienes acompañaron a sus padres en el flujo migratorio. En su finca o *fundo*, se expresa con fuerza la tradición campesina del interior del país y la importancia de la tierra como motor del desarrollo familiar.

Colindan con la parte norte de Panuré, unas catorce familias de colonos fundadores. En general, la casa del colono representa el lugar de desarrollo de la vida familiar. Las viviendas son hechas de *material*, los pisos de cemento o de *baldosa* entre los más prósperos económicamente. La casa contiene habitaciones separadas para la pareja y sus hijos. Además, cuentan con la *sala* o lugar social; pero es "*el frente*" de la vivienda el lugar predilecto para recibir a los visitantes, sean extraños o familiares. Al rededor de la casa se dispone el "*solar*", que alberga diversidad de árboles frutales y también una pequeña huerta en la que se producen legumbres y hortalizas para el consumo familiar.

La familia que ocupa la casa generalmente es del tipo nuclear. Los hijos en edad escolar asisten a los centros educativos del pueblo, sean escuelas o colegios, y en las tardes y los fines de semana, aprenden las labores de la finca o de la cocina, sean niños o niñas. Mientras que la mujer atiende a sus hijos y mantiene el orden del hogar, el hombre se dedica a las labores de los cultivos: siembra, mantiene y cosecha el maíz, el plátano y el arroz. Y, fundamentalmente, es diestro en la atención del ganado: marcado, alimentación, condiciones

sanitarias, ordeño, mantenimiento de pastos y comercialización. La ganadería es la labor que representa el máximo deseo de un colono, en tanto se interpreta como una labor próspera por los márgenes óptimos de ganancia que arroja esta actividad, en comparación a los cultivos (excepción hecha de la hoja de coca).

"...En ese tiempo [principios de los años 1960's] aquí no se manejaba, aquí no había que pensar en dinero ni en conseguir pa'mañana porque no había como. Aquí no había comercio de ninguna índole, figúrese que el que compraba en ese tiempo era el señor de la lanchita. Entonces aquí fue en una tierrita, esa fue la ambición de mi papá: el pasto, de nosotros el pasto. El viejo siguió con pastico y pastico y ganadito, entonces esa fue una fuente de vida, de ingresos que nos dejó, entonces nosotros salimos a esa fuente. Yo cuando me hice a mi tierra lo primero que puse fue el pasto, con el pasto ahí porque tengo las vacas y me van a dar mi fuente de ingreso. Sin pasto quedaba difícil en ese tiempo, no había más que arrancar a hacer. Usted por ahí sembraba una cosecha de maíz y a quién se la vendía. Incluso hoy en día sucede eso todavía aquí... todavía estamos taponados" (Rafael Castro, colono. Bocas de Aguabonita, 1997).

El ciclo de siembras que llevan los colonos se inicia buscando la época propicia para las quemas, en el mes de febrero, cuando los vientos del verano no son muy fuertes. Esto garantiza cierto grado de control de la quema; por tanto la roza se debe efectuar a principios de diciembre para que los troncos tumbados tengan tiempo suficiente de descomponerse y abonar la tierra con sus nutrientes. Sólomente realizan una cosecha en el año pero tienen como alternativa la siembra con el ciclo del río denominada "tapado" que consiste en rozar por debajo del monte, manteniendo la vegetación mediana y grande, sembrar y arrojar el monte encima de la siembra sin quemar, para que sobre él germine la cosecha.

La finca representa el monopolio de la tierra por el colono, que la constituye en un bien que permite superarse, salir adelante, y posibilitarse como personas productivas. Trata de elegir "buenas tierras" para su fundo, preferiblemente las vegas de los ríos por cuanto experimentan inundaciones periódicas durante el ciclo anual, lo que mejora su capacidad productiva y, adicionalmente, son los espacios más próximos a las mejores vías de comunicación de la Amazonía: los ríos.

"... La finca es de trabajo diario. Aquí al otro lado de éste caño primero era el ordeñadero cuando yo principié. Me levantaba a las dos de la mañana con mi

señora, cogíamos la canoita aquí caño arriba a las tres de la mañana. Ella alumbraba y yo remaba, llegábamos allá, la dejaba a ella allí en un corralito sin techo ni nada y yo me iba a buscar las vacas por allá pa'riba. Por ahí a las cuatro las traía, a las cinco las arrimaba, fuera lloviendo era ordeñando esa pobre mujer, así tocaba venderla porque ¿cómo más también?. En una banqueta sentados y casi el barro llegaba ahí atrás porque eso lloviendo todos los días se forma el barrial del siglo. Yo batallé mucho, claro por Dios. Fácil nada, eso me tocó durísimo. Ya después ya hice camino por el frente y por encima porque no arranque de aquí..." (Alfonso Villada, colono. Bocas de Aguabonita, 1997).

Los colonos son solidarios entre vecinos ya que es una característica que se deriva desde los primeros tiempos del establecimiento de su fundo, porque cuando un nuevo colono se funda, son los vecinos de linderos quienes proporcionan lo indispensable a los recién llegados en espera a que el nuevo fundo proporcione lo indispensable para el sostenimiento del núcleo familiar. Con los años, y con la consolidación de los fundos, posteriormente fincas, se estrechan los lazos de compadrazgo, vecindad y amistad entre aquellos, a través del establecimiento de alianzas matrimoniales o de afinidad (compadrazgo), éste último muy valorado en el contexto regional. Obviamente, también se da lugar a enfrentamientos o disensiones entre colonos colindantes.

La forma de organización local de los colonos asume la forma de Junta de Acción Comunal (JAC), en este caso la JAC de la vereda Bocas de Aguabonita. Sus miembros son elegidos democráticamente por los pobladores de la localidad. El objeto de la JAC es actuar como representación política y administrativa de los miembros de una vereda, frente a las instancias estatales de orden nacional o departamental; además, intenta armonizar las relaciones entre colonos:

"Hay gente envidiosa, hay gente que si usted monta por decir en un caballito, como que no tiene acuerdo de usted porque tiene caballo, y si mañana monta en una moto: ¡vea, ese malpajorro ya consiguió moto, vea! Pero no se dan cuenta de que son años los que lleva ese tipo dándole para poder tener lo que tiene. Entonces la envidia siempre existe, nosotros los humanos somos reyes de la envidia. Uno mira a otro bien acomodado y da envidia, hombre, no decir: quiero aprender lo que ese tipo hizo, lo admiro porque es un berraco, salió adelante... nunca lo hace uno; siempre es pensando: ¡Uy! ese malparido como se la ganó de fácil. A mí me tocó trabajar y yo pienso que todo el que tiene es porque le ha tocado sufrir. Por eso con algunos vecinos las cosas no están bien. Si hay dos no hay tres tampoco, pero de todas maneras nosotros en las juntas conversamos bueno y charlamos bueno. Son delicados, son fregados porque así es la gente pero de todas maneras no tenemos aquí de enemigo a nadie." (Alfonso Villada, colono. Bocas de Aguabonita, 1997).

La gran mayoría de colonos que rodean a Panuré, llevan muchos años de asentamiento (entre 30 y 40 años aproximadamente), y ya han consolidado fincas ganaderas. La actividad ganadera se combina con la producción agrícola en mediana escala, lo que reporta ingresos económicos estables y suficientes para suplir sus necesidades básicas. En época de cosecha deben reclutar mano de obra, alguna de ella indígena de manera ocasional, para aprovechar al máximo la cosecha. La venta de leche a habitantes del pueblo les proporciona ingresos diarios, y es la venta ocasional de reses para el matadero municipal, la que mejores ingresos les procura.

En ese contexto, veremos como las estrategias económicas de los colonos, orientadas hacia la acumulación de capital, se constituyen en un argumento sumamente reiterado para marcar diferencias entre ellos y los indígenas. De esta manera, el escenario etnográfico muestra la contigüidad de territorios y la interacción de fronteras sociales donde se esgrimen estrategias discursivas para "legitimar" su propiedad en términos culturales. Así, las fronteras territoriales del resguardo y las fincas de colonos, son la contraparte territorial de las fronteras sociales (Barth 1976 [1969]: 17), que en el caso particular que nos ocupa, están constituidas por los discursos de la alteridad: en el discurso local, los Tucano Oriental argumentan que se es indígena porque "*se vive en comunidad y se respeta a la madre tierra*"; mientras que los colonos argumentan que se es colono porque "*se tumba la selva para civilizar la tierra*".

3. COLONIZACION Y REPRESENTACION DE LA ALTERIDAD

Una vez configurado etnográficamente el escenario intercultural de Panuré, abordaremos el núcleo del trabajo: las percepciones entre colonos e indígenas. Para ello, considero útil y pertinente retomar la forma en la cual se incorporó el territorio del Guaviare, y sus gentes, a la dinámica del país con el objeto de comprender los procesos que intervienen en la singularización de la codificación de la alteridad que, evidentemente, superan el marco temporal y geográfico de Panuré. Así, dos aspectos devienen fundamentales para tal efecto: primero, el proceso y sentido mismo de la colonización; y segundo, la construcción del "indio". Finalmente, llegaremos a los discursos contemporáneos de la alteridad en Panuré.

3.1 La metáfora de los territorios ausentes: Apuntes generales sobre la colonización de la Amazonia colombiana

Históricamente, la Amazonia colombiana ha experimentado tres modalidades de incorporación a la dinámica nacional: las misiones, el extractivismo y la colonización. En el primer caso, la misión fue "la institución imperial más importante en la época de la colonia" (Rausch 1994: 415). Su análisis ha producido una de las aproximaciones más interesantes en la antropología del colonialismo (Pels 1997: 171). La labor misional se centraba en evangelizar, función que fue definida como "llevar «buenas nuevas» de liberación a los considerados como oprimidos por el peso de su ignorancia y pecado" (Sweet 1992a: 268). Obviando (por disposiciones de espacio) una historia sistemática de las misiones en el noroeste amazónico, cabe mencionar que el enclave misional del Río Negro se constituyó en epicentro regional de la actividad de conversión de "gentiles" (Reichel-Dolmatoff 1975: 63).

Las misiones, en conjunto con el Estado, crearon una alianza estratégica profundamente eficaz para fomentar la "colombianidad": la misión-escuela. Los misioneros enfilaron sus esfuerzos a consolidar las escuelas de misión, cuyo

objetivo se condensaba en "enseñar el castellano, extirpar el conocimiento de las lenguas nativas; promover la educación 'cristiana' y 'civilizar' a los indios" (Pineda 2000a: 17). Así, se puede inferir que en las tierras de Oriente, las misiones se constituyeron en un enclave del nacionalismo (Cfr. Langebaek et al. 2000: 121, Rausch 1994: 367 y 427).

Por su parte, el extractivismo es una modalidad económica que involucró gentes y recursos a la Amazonia a través de comerciantes particulares, generalmente sin la anuencia o promoción del Estado. Las particularidades de ese extractivismo radican en que el proceso productivo llevado a cabo en una región determinada (Amazonia en nuestro caso), dejan el valor agregado y la valorización *extraregionalmente*, y localmente solo provoca empobrecimiento en tanto que decaen los factores productivos (recursos de la tierra y del trabajo) (Cfr. Domínguez y Gómez 1990: 9-11). Tal ha sido el caso de la economía cauchera o de la extracción de pieles, zarzaparrilla y demás productos vegetales o animales.

De otro lado, la colonización se instituye en la estrategia de articulación de la Amazonia desplegada por el Estado, sea colonial, republicano o moderno. Esta modalidad de inserción se ha mantenido y aún en la actualidad se continúa en el inacabado proceso de "colonización" del espacio amazónico colombiano (Cfr. Correa 2000). Por eso, la colonización de la Amazonia ha sido un proceso lento pero inexorable.

La colonización en el contexto que nos ocupa, asume matices diferentes al denominado *colonialismo interno*, que es una "form of majority group – minority group relations in which the minority group is treated much the same as a colonized group under exploitation colonialism" (Levinson 1994: 44). La diferenciación radica en que la colonización contemporánea de la Amazonia colombiana no compromete relaciones de explotación económica directa entre colonos e indígenas, modeladas por condiciones estructurales de la diferenciación de la mano de obra (como si lo fue el caso de la modalidad del endeude en la explotación cauchera en la Amazonia durante el siglo XIX y comienzos del XX).

Comúnmente, los antropólogos han abordado el colonialismo desde tres perspectivas:

“[A]s the universal, evolutionary progress of modernization; as a particular strategy or experiment in domination and exploitation; and as the unfinished business of struggle and negotiation” (Pels 1997: 164).

Además, han privilegiado los efectos de violencia y dominación simbólica implícitos en el ejercicio colonial (Pels 1997: 170 y Cole 1998: 626-627). Los analistas locales asumen la colonización en Amazonia como “el proceso de expansión continua de la frontera real de la nación y la sociedad nacional” (SINCHI 1996: 1); ó en términos más funcionales como “el proceso de apertura de la frontera agrícola a través de distintos tipos de trabajadores del campo” (Fajardo 1996: 246).

A su vez, desde una perspectiva histórica la colonización se puede definir como el proceso de expansión de los centros poblados sobre aquellos *territorios ausentes* que se disponen en su periferia y que deben ser aglutinados a la dinámica de la civilización, en un intento por consolidar el Estado-Nación. Esta práctica compromete no sólo el ejercicio empírico de la asimilación e incorporación de los territorios ausentes, sino la recreación ideológica en el imaginario simbólico de sus élites y pobladores con respecto a las regiones *incultas*. En efecto, las colonizaciones dirigidas fomentadas por el Estado en la Amazonía tienen legitimidad ya que, desde la perspectiva de aquel, el colono hace patria (Rojas 1988).

En el contexto colombiano es común a toda colonización agraria un ciclo enunciado por Fajardo (1993 y 1996), que compromete la reproducción de las estructuras del campo y sus contradicciones: *migración - colonización - conflicto - migración*. Ese ciclo se puede asociar con el de *sociabilidad - ruptura - sociabilidad* propuesto por González (1994), en tanto el contexto social determina la perpetuación de una sociedad sobre el espacio en la medida que para su sostenimiento, requiere de condiciones estructurales como las características de la producción y la tenencia de la tierra. Además, supone conflictos y tensiones

capaces de provocar nuevas migraciones poblacionales. Estas visiones de la colonización en conjunto privilegian el carácter económico que allí subyace. Sin embargo, como lo veremos, mi interés se instala en las representaciones.

Ahora bien, los esfuerzos por colonizar la Amazonia fomentados por el Estado, representan el interés por articularla a la *sociedad nacional*. Por tanto, abordar *grosso modo* ese proceso, es comprender que sobre la base de su reconocimiento como unidad político-administrativa, el Guaviare y sus pobladores adquieren un papel y una legitimidad en el concierto de la Nación y en el imaginario nacional de sus gentes. Tal reconocimiento fue tardío en relación con las provincias y tierras andinas, porque para los países de la cuenca,

“la visibilización de la Amazonia sólo se percibiría, en forma significativa, a partir de la década de 1840-50 cuando los grupos dirigentes se plantearon la necesidad de construir el estado-nación” (García y Sala 1998: 7).

Cabe anotar que si las élites, en su interés por constituir un proyecto nacional, apenas fijaban su mirada en tan vastos territorios, no implica que *de facto* la dinámica social en aquellas latitudes estuviera ausente. Desde una mirada centralista eran territorios ausentes y vacíos (Cfr. Domínguez, Barona y Gómez 1996: 30), dispuestos a ser incorporados a la dinámica aglutinante del capital, pero las élites locales posaban una mirada equivocada en virtud de la preponderancia que adquirió el mundo andino sobre el amazónico a los ojos de *Occidente* (Taylor 1996: 628). En un contexto más amplio, esa posición es corolario del aislamiento entre Andes y tierras bajas que:

“Se les ha estudiado como si se tratara de dos mundos completamente distintos, desligados entre sí, reproduciendo estereotipos que corresponden más al abandono republicano de las tierras de oriente que a la realidad prehispánica o aún colonial” (Langebaek et al. 2000: 13).

Para Cipolletti (1995: 571), el aislamiento de las comunidades indígenas amazónicas “es, a lo sumo, un anhelo nostálgico y una construcción teórica de algunos etnógrafos”. De hecho, la academia y en particular la antropología, ha contribuido a elaborar una percepción de la Amazonia como pobremente integrada. Sólo hasta años recientes se ha preocupado por poner de manifiesto los complejos sistemas regionales que la conforman (Cfr. Hugh-Jones 1995: 226).

En este orden de ideas, no se pueden entender fenómenos acaecidos en una región particular de la Amazonia, como el Guaviare, sin tener en cuenta otros procesos sucedidos en latitudes próximas a la región como los Llanos de San Martín y San Juan, el Alto Orinoco-Río Negro, el Alto Caquetá-Putumayo, el sistema de interdependencia del Orinoco o la cuenca del río Vaupés (ver mapa 3).

En efecto, las poblaciones asentadas en las tierras bajas mantuvieron entre sí –y con comunidades andinas-, estrechas redes de intercambio. Para la etnohistoria andina, amazónica y de los Llanos Orientales existen algunos trabajos que documentan y caracterizan dichas redes¹⁴ cuyo objeto, entre muchos otros, fue el de garantizar el acceso a productos de otros ambientes naturales, estableciendo de esa manera una intrincada red *extra* e *intra* regional a través de, por ejemplo, las denominadas etnias bisagra (Santos 1985, 1995).

A pesar de la compleja red que la integraba, la Amazonia siempre fue interpretada como excenta de todo rastro de prosperidad o, a lo sumo, habitada por salvajes que debían ser civilizados. Santos (1995), señala una doble negación de los territorios amazónicos –y sus habitantes-, desde la percepción de las élites andinas:

“[S]on las más marginadas a nivel no sólo de las políticas y servicios estatales, sino del imaginario nacional” (1995: 369).

Esta situación supone la convergencia de dos niveles que componen la inserción de las comunidades amazónicas, y sus territorios, al proyecto de Estado-Nación: lo pragmático y lo simbólico. La historia regional demuestra, por lo menos para el caso particular de la Amazonia colombiana, que ésta doble negación ha sido una estructura de larga duración que ha determinado su percepción desde las élites y gobiernos quienes han diseñado las políticas estatales de administración. A pesar de ello, durante los dos últimos siglos algunos científicos, exploradores, políticos y misioneros visualizaron el amplio potencial económico de la Amazonia y le auguraban un fructífero futuro al incorporarla, con sus gentes, a la metáfora de

¹⁴ Se destacan, entre otras, las investigaciones de Pineda (1985), Ramírez (1993, 1996a, 1996b) Uribe (1983 y 1985), Langebaek (1995a y 1995b), Arvelo-Jimenez, Morales y Biord (1989).

la modernidad, hecho considerado como inevitable (Codazzi 1996 [1857]; Kok 1925; Michelena y Rojas 1867 y Triana s.f. entre otros).

Ahora bien, es preciso subrayar que el proceso de instauración de fronteras político-administrativas emprendido desde el proyecto colonial de administración del territorio, obedeció a criterios centralizados que poco o nada tuvieron que ver con la intensidad y la complejidad de las relaciones establecidas entre los habitantes prehispánicos del subcontinente. Basta anotar que sólo en los últimos 100 años, el territorio amazónico colombiano ha experimentado 21 transformaciones a gran escala en su configuración y distribución político administrativa (Cfr. Ariza, Ramírez y Vega 1998: 132-167).

Sin embargo, para el siglo XX se empieza a vislumbrar un leve cambio en la percepción de la Amazonia desde las élites nacionales en virtud de su "supuesta" fertilidad: proporcionaría alimentos al resto de la República y sería un espacio para ejercer soberanía (Ortiz 1984: 212). De tal manera, la Amazonia en conjunto deviene en tierras de reserva. El Estado se juega una nueva carta en cuanto a las disposiciones legales frente a la tierra representado en los baldíos o "terres publiques non cultivées" (Martin 1996: 195). Esta clase de "banco de tierras" le permitiría, de acuerdo a las exigencias, disponer de ellas en el momento en que se considerara necesario. La particularidad de estos baldíos se basa en el principio de que las tierras están "vacías", y la totalidad de la Amazonia fue considerada en esa categoría de tierras, ignorando a sus habitantes tradicionales y su derecho a las tierras ancestrales. Desde allí, esos baldíos se constituyeron en tierras abiertas para la colonización e innumerables oleadas colonizadoras se abrieron paso:

"L'État colombien, fier de sa tradition libérale, ne créa, avec le temps, qu'une législation minimale pour réguler le défrichage et la distribution des nouvelles terres. Pour investir cette dernière grande frontière l'État s'est encore une fois appuyé sur une politique de laisser-faire, préférant une colonisation spontanée à une colonisation plus organisée, c'est à dire au moins partiellement planifiée et coordonnée" (Martin 1996: 198).

Así, se dan las condiciones formales para la legitimación de la apropiación factual de las tierras amazónicas por contingentes de colonos. Los efectos

económicos de la colonización amazónica son relevantes; sin embargo los sentidos de la alteridad de allí derivados, son un interesante campo a trabajar.

3.2 La representación de la alteridad en la colonización

Desde una perspectiva histórica, la colonización hispana y lusitana en el Nuevo Mundo entre los siglos XVI-XVIII, fue el proceso que marco la pauta de estructuración de América en la percepción de los europeos. La colonización supuso un intenso intercambio de lenguas, conceptos, tradiciones y maneras de hacer y proceder, la más de las veces mediado por la violencia. Encarna así, aquello que Albert (1993: 351), denominó como la *intertextualidad cultural del contacto*, porque inscribió -en unos y otros- sentidos de la alteridad, y también iconografías que dieron lugar a una verdadera "guerra de imágenes" (Gruzinski 1995), que se han proyectado por muchos siglos con algunas transformaciones:

"La colonización europea apresó al continente en una trampa de imágenes que no dejó de ampliarse, desplegarse y modificarse al ritmo de los estilos, de las políticas, de las reacciones y oposiciones encontradas. Si la América colonial era un crisol de la modernidad es porque fue, igualmente, un fabuloso laboratorio de imágenes" (Gruzinski 1995:12-13).

En tal sentido, nuestro interés es abordar de manera crítica la producción de imágenes sobre la alteridad que, históricamente, han esgrimido los indígenas y los colonos en la Amazonia colombiana. Veremos cómo la colonización es una mimesis; es decir, una dialéctica en la que entran en interacción dos o más sistemas simbólicos y se ejercen la representación del "otro" (Huggan 1998: 94). Así, en el proceso mismo de colonización, el colonizador también redefine muchos supuestos culturales preestablecidos al entrar en interacción con el colonizado, dado que es un *movimiento dialéctico* (Comaroff y Comaroff 1988: 29), un juego de estímulo-respuesta que repercute continuamente en el plano de la representación. Es más, el discurso colonial no existe únicamente en el colonizador sino también en el colonizado (Cfr. Mishra y Hodge 1994: 281); esto sugiere el carácter altamente dinámico de los discursos identitarios y más en aquellos contextos de fricción intercultural.

Por tanto, los grupos culturales que entran en contacto en la colonización, establecen entre sí fronteras simbólicas que marcan su diferencia con relación al otro; esas fronteras, para el contexto etnográfico que nos atañe, están constituídas por los discursos de la alteridad que están subordinados a las relaciones históricas, económicas, culturales y, aún, políticas que han establecido.

Ahora bien, cuando se perciben las relaciones dinámicas de aquella interacción que se teje en las fronteras expansivas de la "Nación", la definición de frontera adquiere un significado más aprehensivo de la complejidad que reviste la colisión y encuentro de colectivos humanos diferentes. De allí que

"[l]a frontera no es una línea de demarcación o un límite, o un proceso ya sea unilateral o unilinear. De hecho, debemos hablar no de frontera sino de experiencias fronterizas, transacciones y mutaciones múltiples y complejas" (Morse 1962 citado en Rausch 1994: XVI).

La violencia simbólica que se produce en los espacios de colonización, es producto de preconfiguraciones del "uno" y de la alteridad. De hecho, al hacer el análisis de los discursos de la alteridad que elaboran colonos y Tucanos entre sí, muestran cómo conceptos como "indio" o "blanco"¹⁵, establecen unas fronteras que obedecen claramente a procesos históricos y contemporáneos de relación, y a las estrategias políticas que unos y otros despliegan para sustentar sus discursos de la etnicidad.

Como ha de suponerse, el crisol de imágenes a que dio lugar el indio americano, a la mirada de los conquistadores, es fundamento de las nociones que hoy manejan los colonos frente a los indios. Es interesante ver cómo relatos contemporáneos de lo indio, esgrimidos por colonos, guardan una sorprendente similitud con relatos que se remontan siglos atrás en el tiempo. Por tanto, veremos rápidamente algunos apuntes al respecto de la mirada sobre lo indio y sobre el mestizaje que, en conjunto, marcan decididamente las elaboraciones contemporáneas en torno a la alteridad.

¹⁵ Como veremos, en el contexto etnográfico de Panuré, los colonos llaman "indios" a los Tucano, y los Tucano llaman "blancos" a los colonos.

3.2.1 Una estructura de larga duración: Sobre los gentiles, incógnitos, salvajes y demonios

"El indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitud, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, su vientre para beber y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin". (Gumilla 1994 [1741]: 49).

Históricamente, la naturaleza humana de los "gentiles" que habitaban las indias orientales fue la preocupación fundamental de muchos pensadores. Esta no fue una situación a la que se enfrentó el pensamiento de Occidente sólomente a partir del descubrimiento de América. Por el contrario, se remonta a la antigüedad donde se ubican las metáforas, en el pensamiento clásico, del *Orbis terrarum* opuesta al *Orbis alterium*, éste último habitado "por entes que no cabrían dentro del género humano" (O'Gorman 1993 [1958]: 69). La iglesia católica, crucial en ese proceso, manifestó en cabeza del Papa Paulo III a través de la bula *Sublimis Deus* de 1537 que "los nativos americanos eran seres humanos racionales, susceptibles de iluminación por la gracia de Dios y capaces de participar en los sacramentos de la Iglesia" (Sweet 1992a: 270) en tanto tenían la naturaleza humana ("como verdaderos hombres que son") y, por ello, estaban en capacidad de la doctrina (cfr. Paulo III referenciado en Lafaye 1999 [1964]: 158). Sin embargo, la polémica por la legitimación del sometimiento de los nativos a la autoridad del Rey subsistió durante siglos. De hecho, dio lugar a intensos debates como aquel entre Juan Ginés de Sepúlveda -con su interpretación de los *homunculi*-, y Bartolomé de Las Casas -cuyo pensamiento se condensa en la obra *Apologética Historia*- (cfr. Bernand y Gruzinski 1996: 473-479). Sus posturas las resumió Todorov en el *etnocentrismo orgulloso* del primero, frente al *asimilacionismo generoso* del segundo (1991: 64).

Lejos de solucionarse la acepción de los nuevos hombres que surgieron con las nuevas tierras, la disputa continuó: las tesis reduccionistas de Buffon -sobre la inferioridad de las especies animales americanas- y el legado de De

Pauw -sobre la inferioridad del hombre americano- sustentaron, desde el siglo XVIII, la percepción de "inmadurez del continente americano" de la que fueron herederos y pregoneros grandes pensadores de la época, pero que, simultáneamente dieron lugar a contracorrientes de pensamiento, como la encarnada por Montaigne, tanto en América como en Europa (Gerbi 1993 [1955]).

El canibalismo, la desnudez y la lujuria, entre otras, fueron abstraídas como indicadores de paganismo y de incipiente moralidad; con ello "[l]a mirada del colonizador colocó sobre lo indígena la red reductora pero eficaz y cómoda de lo demoníaco" (Gruzinski 1995: 31). Por su parte acciones y actitudes de los indígenas que tenían poca resonancia "lógica" en las mentes de los ibéricos "expresaban" sus "inteligencias primitivas" que, en conjunto, marcan la lectura cultural de instauración de la frontera de lo salvaje. Como sentencia Fanon en su visceral interpretación sobre la colonización francesa de Argelia:

"A veces ese maniqueísmo [propio del colonizador] llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico.(...) El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa se refiere constantemente al bestiario" (1999 [1961]): 37).

Con los discursos se construyen imágenes que, siguiendo a Gruzinski, "puede[n] ser el vehículo de todos los poderes y de todas las vivencias" (1995: 13), que la más de las veces expresan, explícitamente, las tensiones por el dominio y predominio en un contexto delimitado. Así, los discursos que los misioneros han construido históricamente sobre los nativos, siguen sucediéndose, y han alimentado fuertemente el discurso común de los "rationales" sobre los indómitos y salvajes. Para Sweet (1992a) el discurso misional, en particular el jesuita, no se remonta al legado histórico de proceso colonial de los moros en la península ibérica, sino a los clásicos que escribieron en torno a los *bárbaros* que circundaban la frontera romana. De esta manera, constituyen el *silvestres homines* de Cicerón, caracterizados por

"irracionales, desordenados, estúpidos, sucios y no domesticados pueblos proclives por naturaleza al *furor barbaricus*, asimilables a la sociedad civil sólo como esclavos bajo el *dominium* de hombres civilizados" (Sweet 1992a 290).

En el contexto de la situación colonial, el colonizado encarna una doble negación: no tiene valores pero, al mismo tiempo, es negación de los valores (Fanon 1999 [1961]: 36). Así, la función tutelar de las misiones fue un esfuerzo mistificado con la anuencia de Dios, por la salvación de gentiles que habitaban tierras ignotas y salvajes:

"La 'invención' de una humanidad cuyo origen y destino final era el Dios de los cristianos, transformó en 'infielos' a todos los habitantes de las tierras situadas al poniente y al levante de la Europa cristiana del siglo XV y siguientes" (Barona 1993: 10-11).

Bartra (1996) ofrece una mirada sumamente interesante e innovadora sobre la noción del salvaje en la tradición de pensamiento europeo:

"[E]l salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una trasposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental" (Bartra 1996: 16).

Así según dicho autor, el *homo sylvestris* llegó a América con los europeos y su noción se relativizó con el nuevo espacio. De hecho, ante la nueva humanidad poblada de *verdaderos salvajes*, algunos de ellos "hermosos" e "inteligentes" y otros "antropófagos" y "violentos", se involucró a ese *homo sylvestris* con una serie de imágenes contradictorias sobre las comunidades nativas del Nuevo Mundo, que iban de lo *salvaje* a lo *bárbaro* (Cfr. Bartra 1996: 240-241).

Otro punto angular sobre el cual se legitimó el sentimiento colonizador de los misioneros, se basó en que su *deber* era escribir la historia que *no tenían* los nativos americanos. Así, la escritura de la historia estaba estrechamente ligada a la superioridad del alfabeto escrito sobre la tradición oral (Cfr. Mignolo 1996: 272-273). Ese sentido y dirección del pasado, obedecía a la incidencia de la temporalidad lineal y unívoca que pensadores del siglo XIX condensaron en la fórmula salvajismo/barbarie/civilización. Al ser retomada por el sentimiento hispanizante del proyecto colonizador, supuso no solo una frontera temporal sino una frontera cultural: para llegar a "evolucionar" era condición *sine qua non* incorporarse al mundo de Dios (cristianismo). Como bien lo resume Barona, "en el fondo, de lo que se trata, es de la justificación ideológica que vincula toda empresa

colonial: descivilizar para nuevamente re-civilizar" (1995: 66). Así, la verdad revelada por el Dios cristiano marcaba el camino para la salvación y como fundamento ideológico de la Conquista, esa verdad se legitimaba en la historia teñida por las guerras "santas" y "justas" que libraron ibéricos contra moros y musulmanes.

La descivilización suponía un ejercicio de nominación que, aparte del genérico "indígena" como categoría humana artificial, partió de llamar "gentiles" a todos aquellos miembros de comunidades nativas que no habían entrado en la "gracia de Dios". Por tanto, aquellos que no habían recibido el sacramento del bautismo permanecían en un estado de salvajismo moral que había que combatir en tanto que "imaginaban la condición natural libre de los indios como un tipo de opresión satánica" (Sweet 1992a: 268)¹⁶. También suponía que sólo con la pertenencia al *mundo de Dios*, del Dios cristiano por supuesto, se era libre, al sustentarse en la metáfora del *Congregatio Fidelium* (Barona 2000: 129).

Por su parte, los misioneros dejaron su impronta sobre la forma de interpretar las tierras de la Amazonia: en la historia cristiana, el desierto legó al bosque su status de espacio impenetrable y salvaje; durante el medioevo se instituyó una equivalencia entre desierto y bosque (Bartra 1996: 112), por lo cual ante la ausencia de desiertos representativos en el Nuevo Mundo, fue el bosque (la selva) el que captó la esencia total de espacio de exclusión para sí y sus habitantes.

En conjunto, ese legado justifica y legitima afirmaciones fascinantes como las hechas por el reverendo Kok (1925) sobre los indios del río Papurí, donde sentencia que "[p]our l'Indien du dulce farniente, le sommeil est la plus grande félicité après les plaisirs du sexe et des bacchanales" (ibid. 632), más el

¹⁶ El fraile capuchino Gaspar de Pinell relataba "cómo en todas partes, al llegar, lo primero que hice fue extender el cuadro de la Divina Pastora, que los indios no se cansaban de mirar y admirar, y *proferir el exorcismo de León XIII contra satanás y sus ángeles*" (1928: 20, itálicas mías). Muchas tradiciones indígenas fueron asociadas a cultos del demonio, como sucedió con el ritual del Yuruparí –propio del noroeste amazónico- cuya parafernalia tiene una simbología sumamente compleja y está vedada a las mujeres. Wright (1992: 261) reseña cómo en 1883 los misioneros franciscanos Cagnari y Coppi, revelaron las máscaras sagradas y secretas del Yuruparí a toda la comunidad tariana –incluidas las mujeres- de la localidad de Ipanoré (Panuré), con el objeto de extirpar ese culto concebido como demoniáco.

demostrado "orgueil de leur ignorance" (ibid. 633), ejemplifican sus "intelligences superficielles" (ibid. 634). El misionero llega a la pregunta fundamental que casi cuatro siglos antes se hicieran los primeros caminantes europeos sobre tierras del Nuevo Mundo al enfrentarse a aquellos seres que acababan de "descubrir": "L'Indien ne serait-il pas capable de réflexion?" (ibid. 365). Esta pregunta y la presencia o ausencia de alma, fundamentaban la humanidad de los nativos americanos.

La violencia, y su antítesis -la pacificación-, también son temas recurrentes en los documentos históricos regionales, que adjudican la naturaleza violenta de algunas a aquellas naciones que desafiaban constantemente el poder militar ibérico como los Muras en el Caquetá, los Choques al sur del río Guayabero o los "belicosos y antropófagos" Mituas en el Guaviare¹⁷. Además, el hecho de que grupos como los *comegentes mirabaras* (Van der Hammen 1992: 16), o los caribes que se aliaran con luso-brasileños, holandeses y franceses para esclavizar individuos pertenecientes a numerosas etnias amazónicas (Cfr. Ramírez 1992: 41), suponen una preocupación de fondo para los etnógrafos: las variaciones axiológicas de estos últimos provocadas por esta compleja alianza que "hizo que los indígenas dejaran de verse mutuamente como individuos para convertirse en mero objeto de trueque" (Cipolletti 1995: 570). Ferguson (1990) ha demostrado cómo con el arribo a la Amazonia del Leviatán -en el sentido hobbesiano-, se trastocó la correlación de fuerzas entre las tribus amazónicas y se incrementó la violencia, básicamente a través de guerras intertribales (Ferguson 1990: 248).

3.2.2 Raza y mestizaje

Desde una perspectiva histórica, para comprender por qué en Colombia es tan generalizado que otros segmentos de población diferentes al indígena, subvaloren *lo indio*, es necesario remontarse a eventos sumamente decisivos que se experimentaron siglos atrás. La instrumentalización de las identidades raciales viene del proceso de *blanqueamiento*, vía el mestizaje, experimentado desde la

¹⁷ Al respecto, el estudio de Sweet (1992b) muestra en detalle la situación de resistencia que establecieron los Muras durante el siglo XVIII.

Colonia. Comprender actitudes desvalorizantes de lo “indio” se instala también en una estigmatización racial que ha sido más abordada, en los estudios sociales colombianos, sobre lo “negro”. Hablar de raza supone, de entrada, un problema de orden político por la ideologización a la que se ha sometido tal concepto, al asociarlo como una forma de segregación social (tradicionalmente asumiendo la forma de la discriminación -racismo-), que pretende mostrar las variaciones raciales como categorías biológicas y la distribución jerárquica que guardan entre sí (Flores 1997: 14). Por tanto, aunque las razas sean una idea, el hecho que la gente utilice ideas raciales para discriminar supone que “se trata de una realidad social de enorme importancia” (Wade 2000: 21), que debe ser analizada porque son ideas que condicionan actitudes, y esas actitudes tienen repercusiones serias en el relacionamiento de comunidades.

Con la consolidación del triángulo racial se da lugar a un híbrido cultural, producto de la fusión de sangres y culturas entre lo negro, lo blanco y lo indígena, dado que los esfuerzos de la Corona por mantener las “republicas de blancos” (ciudades) lejos de las “republicas de indios” fracasaron durante la Colonia. De tal manera que entre 1775 y 1777 se ejecutó el “proceso de ordenamiento territorial más drástico que se ha llevado a cabo en Colombia en toda su historia” (Domínguez 2000: 340). Tal no fue un esfuerzo fortuito; por el contrario, esta *integración*

“produjo un fuerte proceso de «blanqueamiento»: la cultura eurocéntrica se impuso gradualmente a las ciudades —el medio principal de aculturación española—, en donde las normas de vida urbana obligaban al indígena a actuar, hablar y pensar como proletario «blanco»” (ibid. 340).

Así, se iniciaría en firme el proceso pretendido de asimilación de los sectores indígenas, que pocos decenios después se articuló a la Declaración de Independencia de 1810, en la que el liberalismo actuó como fundamento ideológico para el establecimiento de una nueva República. El objetivo era claro: la República debía tener un ciudadano *tipo*, modelado a partir de las aspiraciones de la élite criolla; ésta actitud era considerada como legítima en la percepción de las élites locales (Van Cott 1994: 11). Por tanto, “la jerarquía social de los colores y el cromatismo de las pieles a que sus mezclas daban lugar” (Domínguez, Barona y

Gómez 1996: 34), fue el regulador de las relaciones sociales y generó mecanismos ideológicos de discriminación racial, para circunscribir las posiciones y disposiciones de poder a los "blancos" (Cfr. Álvarez 1997: 88). Ese *híbrido cultural*, el mestizo, es el producto del mestizaje definido desde una "retórica populista democrática" como "una convergencia neutral moralista de tres razas hacia un terreno medio no jerarquizado" (Wade 1997a: 51). La definición es *retóricamente populista* porque tal *terreno medio no jerarquizado* fue una ficción: el mestizaje en Colombia no supuso simplemente la "mezcla de sangres" sino la mezcla orientada hacia el mejoramiento de la posición social a través del *blanqueamiento*. Y, a la vez, ese blanqueamiento enmarca otra ficción en tanto todo *blanqueamiento*, como ya lo ha señalado Wade (1997a: 51), implicaría un *oscurecimiento* para otro segmento de la población. La ideologización de ese *mestizaje democrático* en el discurso nacionalista supone una discriminación latente hacia lo negro y lo indígena.

No obstante los efectos deculturadores, el total mestizaje de los indígenas por sectores *proletarios* no se cumplió a cabalidad: simultáneamente con la *desaparición* de muchas comunidades y la absorción de unas por otras, la persistencia contemporánea de comunidades indígenas (algunas de ellas dramáticamente diezmadas), lo atestigua. La instauración de la República, después del proceso independentista supuso una ruptura momentánea con el legado negativo que encarnaba el mestizaje:

"[E]l mestizaje empezó a ser visto con carácter reivindicador. Si de lo que se trataba era de romper con la metrópoli colonial y si era preciso contar con la mayoría de la población en el proceso de nuevas naciones americanas, el mestizo era «lo propio» y, el mestizaje, el elemento fundamental en la construcción de la nueva identidad latinoamericana" (Álvarez 1997: 84).

En ese momento la imagen reivindicada, es decir "la imagen exhibida estaba siempre en el extremo más claro del espectro mestizo" (Wade 1997a: 42). Pero la acepción reivindicadora del mestizaje no se proyectó demasiado en el tiempo: la "arrogancia del imperialismo español" pronto ocasionó la "expresión de degradación racial y cultural [hacia el mestizaje] semejante a la sostenida por los pueblos sajones" (Zea 1991: 16). Para inicios del siglo XX la noción de "progreso"

asociada al "blanco" desestructuró aquella acepción de mestizo (Cfr. Álvarez 1997: 85). Por ello, como lo indica Wade (1997a), las identidades raciales tienen un valor que depende de un momento histórico-social específico.

El blanqueamiento es, así, un fenómeno de movilidad de las identidades raciales que en Colombia asumió históricamente un lugar de preponderancia en la escena de definición de los orígenes y la clasificación social. Desconocer u obviar ese proceso, nos impediría comprender de manera más sustantiva el por qué se establece, entre los colonos, una desvaloración subyacente hacia lo *indio* que en algunas situaciones se torna radical (Concklin 1997). Pero esa desvaloración no solo encuentra en el componente racial una fuente de legitimación –desde la lógica del colono-, dado que se suma la tradición de noción de salvaje asociado a lo indio, como lo veremos a continuación.

3.3 Los discursos hoy

Uno de los fundamentos de la identidad en el contexto etnográfico de Panuré, hace uso de la memoria para atribuirle un contenido a la construcción contemporánea que se hace del "otro". Los colonos, como se ha visto en el apartado anterior, son herederos de una tradición que considera la Amazonia colombiana una región marginal, como lo sugiere Ramírez (1998: 259-260). Esta visión se basa en que su proceso de inserción al Estado nacional colombiano ha obedecido, históricamente, a criterios influenciados por la noción de espacio salvaje y vacío en términos sociales, culturales y económicos. En efecto, ello explica en parte por qué históricamente el patrón económico regional aplicado a la Amazonia ha sido el *extractivismo*. De allí que la economía cauchera generara modelos de relación asimétrica entre nativos y colonos cuyos efectos de "dominación simbólica", en la construcción de los discursos de la alteridad, han permanecido durante décadas (Cfr. Taussig 1987).

Hace pocos años sucedió un evento fundamental para reafirmar las condiciones de modelamiento de las imágenes sobre lo "indio" en el Guaviare,

cuando bandas nómadas de la familia lingüística Makú-Puinave, conocidos en el contexto local simplemente como *macús*, "aparecieron" ante los ojos del país. Obviamente ese fue el sentido que los medios le dieron al evento. La interpretación de éste suceso en los medios nacionales, fue asociada con una esencialización a ultranza del carácter cultural de los Nukak, basados en dos características muy figurativas del imaginario popular frente a lo salvaje: su desnudez y su nomadismo, que actuaron como corolario de su condición *silvestre*. Para ver la recurrencia de ciertas estructuras a través de largos períodos, me permito citar una definición de salvaje contenida en el Diccionario Universal de Antoine Furetière, publicado en 1694:

"Sauvage, se dit aussi des hommes *errants*, qui sont sans habitations réglées, sans Religion, sans Loy, sans Police. Presque toute l'Amérique s'est trouvée peuplée des Sauvages. La plus part des sauvages vont *nus*, et sont velus, couverts de poil" (Citado en Bartra 1996: 19, itálicas mías).

De otro lado, observaciones como las de Koch-Grünberg, en las que define como "un joven makú equivale a un fusil de repetición o menos" (1995[1909]: 57), o como son "codiciados por su inteligencia innata y su aptitud para la caza", pero que sus "grandes desventajas" son "su carácter mentiroso, su tendencia al robo y su inclinación al alcoholismo" (Ibid p. 57), condensan la forma de abstraer el carácter de aquellos nómadas. Se aprecia lo poco que han variado las visiones que de aquellos tienen los colonos hoy en el Guaviare y que se han trasladado, sin duda, a la percepción de los "indios" en general. Se observa cierta regularidad desde los primeros relatos de violencia reseñados a orillas del río Tayasú -que les valió el apelativo de "salvajes" o "mansos" (Cfr. Tastevin 1923)-, hasta los de hoy en día donde, entre otras cosas son concebidos como salvajes por su carácter nomádico, que los hace deambular entre la selva (Cfr. Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 88).

3.3.1 El discurso de los Tucanos frente al blanco

Ahora bien, en el caso particular de la construcción de los sentidos de la alteridad entre colonos y Tucanos, en primer lugar, hay que anotar que el mito como génesis cultural explica el nacimiento de los Tucano y también del "blanco".

Pero el conjunto de la narración muestra un problema de fondo: la tensión axiológica entre lo que implica ser hoy "blanco" o indígena en el noroeste amazónico; obviamente el carácter dinámico del mito produce una constante reactualización en la que se filtran las relaciones históricamente asimétricas establecidas entre unos y otros.

"Antes de distribuir para repartir el territorio a cada uno de los grupos que íbamos en la anaconda, también venían los blancos, entonces ahí dijeron: el que vaya a quedar blanco tiene que disparar, así decía la historia de ese lugar. El que iba a ser blanco disparó la escopeta que es el arma que utiliza hoy día; es decir que dispararon ustedes. Y el indígena como era indígena no pudo disparar, entonces quedó en los territorios de la selva; en cambio el blanco, según la historia, se fue a ocupar todos los territorios de Brasil. El que disparó se regresó porque era más avisado. El indio, como siempre, con su cerbatana, con su arma y con flechas no pudo disparar pues quedó en la selva. Esa es la historia del blanco y del indígena en la historia de la anaconda" (Felipe Gómez, líder Tucano. Panuré, 1997).

El mito ubica de esa manera el lugar de la sociedad Tucano con relación a los demás grupos étnicos con los que interactúa, donde la sociedad "blanca" juega un lugar preponderante. En particular para los Tucano, el blanco actúa como el poseedor de la tecnología que ha condenado a los indígenas a confinarse en la selva con la desventaja de no poseerla, punto que se torna esencial para la interpretación del colono en el imaginario Tucano. Ahora bien, dada la configuración del complejo cultural del noroeste amazónico, el mito de los Tucano también contempla una reglamentación territorial y social de su interacción con las demás etnias de la región. De hecho, para los grupos que componen la familia lingüística Tucano Oriental existe una legitimación mítica de la subordinación de los "makú" en el contexto del complejo cultural del Vaupés: fueron los últimos en descender de la anaconda-celeste (Cfr. Mahecha, Cabrera y Franky 1996-1997: 104), razón por la cual tienen el más bajo status en la distribución territorial que realizó la Anaconda y, además, su carácter nómada les confiere cierta imagen negativa frente a los Tucano, por la ausencia de costumbres agrícolas¹⁸.

¹⁸ En el contexto regional, para los Nukak existe una asociación entre los "blancos" y la antropofagia; probablemente en virtud, consideran Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 74), de la captura de sus miembros para ser enganchados como peones en barrancones caucheros o para ser intercambiados por mercancía, hecho que marcaba su "desaparición" a los ojos de los demás.

De los relatos obtenidos, se desprende una categorización del “otro”, donde se legitima en el mito, el carácter agudo, astuto y ávido del colono y, antitéticamente, la sumisión e incivilización que algunos de los indígenas conciben de sí mismos, sustentados además por la relación de vieja data entre las misiones y sus ancestros que recriminó su cultura y les “abrió” el camino de la “civilización” a través del paradigma cristiano. El concepto central es el de “blanco”, término con el que los Tucano designan a los no indígenas.

En resumen, en los discursos sobre los colonos se destaca la asociación del carácter de “blanco” con la habilidad, sagacidad y viveza que se fundamenta en las referencias metafóricas derivadas del mito de origen. Pero esa sagacidad está dispuesta también a corromper: el robo, en el sentido literal y metafórico, es referencia recurrente sobre lo nocivo que puede ser un colono en relación, por ejemplo, a la posesión de tierras. Un colono puede robar tierras del resguardo si se *avispa* y *corre* –utilizando expresiones locales- los linderos hacia dentro del resguardo, como en algunas ocasiones ha sucedido.

3.3.2 El discurso de los colonos frente al indio

El colono, en la perspectiva comparativa de las representaciones interculturales, interpreta al “otro” desde una perspectiva que se condensa en su finca, en tanto ésta se erige en espacio civilizado en la medida que hay espacios salvajes que actúan como contraste¹⁹. Aquí el espacio salvaje lo marca la tierra de los indígenas y sus habitantes. Sin embargo, la noción de indio entre los colonos, nos demostró como éste no es un concepto unificado que se utiliza de manera indiscriminada²⁰.

¹⁹ El sistema económico capitalista, produce un discurso sobre su legitimidad que es totalizador y hegemónico: es un incesante esfuerzo por subvertir, a través del mercado y sus lógicas, las realidades culturales que no están plegadas a él.

²⁰ Cabrera, Franky y Mahecha (1999:88-89), demuestran la multiplicidad de visiones, algunas de ellas contradictorias, que han tejido los colonos sobre los Nukak del Guaviare, las cuales van desde la admiración y lástima hasta el miedo por considerarlos “caníbales”.

De hecho, los relatos de los colonos frente a lo indio involucran a comunidades próximas al área de estudio, tales como los habitantes de El Refugio (una reserva indígena habitada por miembros de la familia Tucano Oriental), y Barrancón (resguardo habitado por indígenas Guayabero). Vemos como la noción de indio se desagrega en los relatos:

“Los de Panuré y El Refugio son mejores, ellos si les gusta tener. Usted va a una chagra donde ellos y hay frutas, hay piñas, hay caimaronas, hay pipires, hay... a ellos les gusta más, ellos son más guapos, y hay caña. Ellos lo acomodan mejor que estos [Barrancón], esta gente es *más mala*” (Ramiro Bernal, colono. San José, 1997).

“... Desde ahí pa'cá yo conozco a esos indios, esos de Barrancón: esos berracos si han sido flojos toda la puta vida. No, a esos no les ha gustado sino que les den a toda hora. De pronto trabajadores esos de ahí [de El Refugio] mientras que estos vergajos de ahí abajo le dicen a uno sí y le maman gallo a uno todo el que quieran (...) Ellos [de El Refugio y Panuré] son muy diferentes a estos de acá [de Barrancón] porque por decir algo, ellos en el idioma de ellos no se entienden los unos a los otros, cada uno habla su enredijo. Y eso es lo más berraco porque ellos entienden lo de nosotros y nosotros no entendemos lo de ellos. ¿Cómo le parece? Y dizque indios. ¡Esos no son indios! Más indios somos nosotros. El que piense que estos indios son indios está tacando burro. ¡Claro, es que más indio es uno que cree que ellos son indios!” (Alfonso Villada, colono. Bocas de Aguabonita, 1997).

Cuando le preguntaba a los colonos sobre los “indios”, argumentaban que todos (Tucanos y Guayaberos) eran *indios*, aunque no los definían por su pertenencia a un grupo étnico, sino por el lugar donde viven: sea Barrancón o Panuré. Sin embargo, al indagar más sobre el tema, en los discursos se empezaba a filtrar una distinción clave en el concepto: Su ya larga interacción con los indígenas de la zona, les ha permitido a los colonos establecer distinciones que se tornan fundamentales. “Indio” es sinónimo de atraso, por tanto indio es un concepto que se debe aplicar al que manifiesta en su conducta “salvajismo”, pero no se aplica a una comunidad como colectivo diferenciado mientras su cotidianidad no revista visos de “salvajismo”. Así, bajo esta lógica algunos grupos étnicos (Tucanos en nuestro caso), no son “indios” desde el discurso del colono por cuanto han dejado de ser la concreción de lo irracional y han pasado a ser la concreción de la suspicacia y viveza: de la *malicia indígena*. Los Guayaberos son interpretados como seres detenidos en lo más remoto de la historia:

“Yo he llegado a Barrancón tipo seis o siete de la mañana y todos esos indígenas, hermano, sentados uno detrás de otro así: expulgándose la cabeza y comiéndose los piojos. Ellos se comen los piojos, el que le saca a ese le saca a éste y se los comen. Sin bañarse la cara y como duermen con ropa, esa ropa toda alisada así toda fea (...) He llegado yo a encontrarlos, he venido aquí a donde la mujer: ¿Uy hija, sabe qué? ¡Encontré estos indígenas en un abandono! Pero es que no tengo ni palabras para expresar como es el abandono en que los he encontrado yo. Diez de la mañana y sin bañarse ni la cara. Como expulgándose, como que el sol les pegue, así con esa pereza, como en un desierto sin haber nada: así los he encontrado yo a ellos.

Ellos tienen épocas así como de achantarse, de cómo... no es siempre, pero tienen épocas así. Pero eso de depredadores, de malos con los palos si son ellos permanentes. Ellos no matan pescados con veneno porque no los dejamos los colonos, porque ellos vienen y machucan veneno y lo echan al charco así mañana no haiga nada. No les importa nada, ese es el indígena. Este en especial el guayabero, este es más malo con la naturaleza. Mire, yo me consta de ver quemar a Barrancón, quedar quemadas todas sus casas, quemarlas todas en un verano. Todas las han quemado, como las hacen entre la guayacanera y no limpian, entonces meten candela ¡fum! le meten candela y queman todo. Este indígena es pero remalo pa'la tierra (...). No, y entre ellos no hay escrúpulo de nada. Usted se puede bañar desnudo delante de la niña, de todos y no hay nada, entre ellos no hay nada. Entre uno sí, pero entre ellos no: digamos, su hijo puede estar con la hija de otro, de otro, de otro y usted puede venir. Lo mismo si tiene una hija de otro también viene, pero como son de la misma... no hay problema. Eso entre ellos todo se tapan, ahora que hay poquitos y no están todos amontonados... cuando estaban todos amontonados yo venía, por ahí hace 15 o 20 años, todo el mundo desnudo, bañándose todos revueltos y uno miraba que entre ellos no hay problema de eso, no hay problema de nada de eso, les da lo mismo”. (Alfonso Villada, colono. Bocas de Aguabonita, 1997).

“... Se han vuelto así por la pereza de trabajar. El Gobierno se ha puesto a suministrarles como ropa. Mire: en Barrancón les aran, les siembran la yuca, se las encierran, les dan alambrados y llega el verano y le meten candela y acaban con todo. No demoran ahoritica otra vez en dejarles otras vainas para sostenerles la comida a ellos. Cada ratico bajan con ropa a darles ropita a ellos y se vuelven como perezosos. Ay, pa'pedir son terribles, son terribles. Los indígenas, yo no sé, tienen ese problema: usted le da un bocado de comida a uno y ya mañana le llegan cinco, él se trae a cuatro más, ni siquiera viene solo: se trae a cuatro más” (Rafael Castro, colono. San José, 1997).

Están latentes, en los relatos, "connotaciones negativas -demoníaca y sodomita-" que Gruzinski (1995: 34), considera como un primer nivel de repulsión sobre las imágenes de lo indio.

“... Ellos, si ven un palo de mango... lo digo por mí aquí en ésta finca... de pronto una rama que no pueden bajar, pues tumban el palo. Lo han tumbado por eso lo digo. El indio para mí es un mico: todo lo quiere acabar, yo no sé por qué hombre. A mí me han tumbado palos de mango, cuando encuentro el palo caído. Yo voy pa'l corral cuando veo ¡Hombre por qué está mochando el palo, no ve que le está dando frutos!. Entonces túmbelo y entonces jartará mierda, le digo. Y me voy bravo y lo

tumban, los he encontrado tumbados. El indígena es una porquería, no respeta, no respeta nada. Ahora mire, ésta gente es vieja de estar aquí... ésta es la tierra del mango, aquí se da como el lodo, como las hojas y ellos mango no tienen. Tienen que ir a donde los colonos a comer mango. Es una fuente de vida de ellos terrible, usted viera cuando hay cosecha de mango: diario esa gente por ahí con lonadas del pueblo o de esta finca, porque ellos no tienen un palo de mango pudiéndolo tener, porque es que ellos no les importa sino el día de hoy. El mañana no sé como se irá a presentar” (Alfonso Villada, colono. San José, 1997).

“... ¿Y el indio qué? Son perros de día y de noche, ese indio es muy destructor con todo. El indio acaba con todo. El indio caza de día y de noche, el indio es carnudo hasta decir no más... y ahorita ya se civilizaron, matan los bichos y los sacan a vender al pueblo. Y ahora no se conforman con matar pa’ comer sino pa’ tomar cerveza. Porque ellos toda la platica que hacen es pa’l trago” (Ramiro Bernal, colono. San José, 1997).

“... Es que ellos no quieren que nosotros los colonos pasemos por el resguardo, ellos nos prohíben eso que porque el colono es muy pícaro, dicen ellos. Que de pronto roba, que de pronto... pero nos vamos a la lógica y a las verdades de pronto son más pícaros ya los indígenas que los mismos colonos. Ellos están más contaminados, sí. Ellos ya son capaces de robar, de matar, todas esas cuestiones. Ya hay indios que atracan a otro por quitarle lo poquito que tiene, claro. Primero usted dejaba un guaral aquí o una mallita guindada, hoy en día usted no puede, el indio viene y ¡pum! se le roba lo que usted tenga ahí. Está ahora más malo que uno mismo, aprendió más malos vicios. Antes no eran así, eran honradísimos, ahora no se puede nada. Se han vuelto así por la pereza de trabajar...”(Rafael Castro, colono. Bocas de Aguabonita, 1997).

Se observa como existe una latente calificación al carácter perezoso de los "indios"; la racionalidad económica determinada por la acumulación de capital allí es basamental; históricamente ese ha sido un designio para dichas comunidades y hoy persiste en los discursos de los colonos.

Así, de los relatos de los colonos aquí citados, se desprenden las siguientes asociaciones. Primero, los Tucano tienen características como el “deseo” de *tener* y *hacer* dinero (mentalidad capitalista)²¹, buena capacidad de aprendizaje, *malicia* indígena y, además, reconocen que son cristianos. Por su parte, los colonos asocian las siguientes características a los Guayabero: Son desagradables, borrachos, atenidos, dependientes, incapaces, polígamos, ladrones e inmorales; todo un rosario de valores negativos que son el vector de la mirada que los

²¹ Un colono en alguna conversación me aseveraba con profunda convicción: “...plata y fama caballero, eso es lo que necesita una persona para sentirse bien: fama y plata...” (Miguel Roa, colono. Bocas de Aguabonita, 1997).

colonos posan sobre aquella comunidad. Además, se suma la evocación de que antes *eran* honestos; es decir la añoranza por lo que ya no son.

Una diferencia sustancial entre colonos y Tucanos se deriva de la forma de inserción al pueblo de San José. La población mayoritariamente "blanca" maneja el discurso popular dominante frente al "indio". Es decir, son vistos como encarnación del atraso sin hacer distinciones entre Guayaberos y Tucanos: todos son "indios". Por ello, la forma de incorporarse a la cotidianidad de San José es simétrica para los colonos (en tanto su condición de mestizos), mientras que para Tucanos y Guayaberos es una incorporación asimétrica que permanentemente menosprecia la condición de "indios" (Cfr. Del Cairo 1998b: 83-84). Ahora bien, es preciso aclarar que aunque los colonos sean nombrados como "blancos" por los Tucano, hacen parte de los mestizos, es decir del sector predominante de la *sociedad nacional*. Algunos colonos en sus relatos establecen una oposición implícita más que entre colono-indio, entre blanco-indio. Así, es la condensación de un fenómeno histórico, ya que Álvarez ha señalado como

"[c]ulturalmente es el mestizo quién más prontamente reniega de cualquier tradición que lo vincule a su origen indígena o negro y quien entra rápidamente en un proceso de "blanqueamiento", adoptando costumbres y pautas de comportamiento que le permiten parecer blanco aunque con plena conciencia de la discriminación que sobre él se ejerce" (Álvarez 1997: 90).

En resumen, vemos como conceptos como "indio" o "blanco" solo son significativamente aprensibles en su contraste (como lo sugiere Gow 1994 y Taussig 1987 referenciados por Chaves 1998: 284), y establecen unas fronteras que obedecen claramente a procesos históricos y contemporáneos de relaciones.

4. EL ANALISIS DE PANURE COMO ESPACIO SOCIAL

Una vez configurados la descripción de colonos y Tucanos, así como las características e influencias en la elaboración de los discursos de la alteridad, intentaré analizar la fusión de las variables más relevantes del contexto de Panuré. Para ello, acudo a la noción de espacio social de Bourdieu (1984), la cual permitirá mostrar las contradicciones, tensiones y confluencias de estrategias de colonos y Tucanos en un contexto de lucha por recursos limitados.

La noción de espacio social representa según Bourdieu (1984 : 3), una ruptura sustancial con el reduccionismo económico marxista, dado que el campo social es, por definición, multidimensional y se constituye en escenario de luchas simbólicas. Así, Bourdieu caracteriza el mundo social como espacio multidimensional

"construit sur la base de principes de différenciation ou de distribution constitués par l'ensemble des propriétés agissantes dans l'univers social considéré ; c'est à dire propres à conférer à leur détenteur de la force, du pouvoir dans cet univers" (1984: 3).

En esta primera aproximación a la noción de espacio social hay un elemento, desde mi punto de vista, fundamental: el poder. Pero, siguiendo a Bourdieu, el poder en sí mismo, inconexo de otros aspectos relevantes del campo, no puede actuar de manera determinante al interior del espacio social si no está en relación con el capital. Entonces, el poder y el capital (bajo sus dos formas: en el estado objetivado y en el estado incorporado), son los dos mediadores de las relaciones al interior del espacio social. El capital determina desde luego las condiciones del desenvolvimiento de los agentes al interior del espacio social y, también, a cada uno de los campos que él comporta. En resumen, el capital representa el poder; pero el capital es únicamente funcional en relación con un campo (Bourdieu 1992: 77).

A partir de esas clarificaciones, Bourdieu llega a una definición más compleja de espacio social, al describirlo como

"un espace multidimensionnel de positions tel que toute position actuelle peut être définie en fonction d'un système multidimensionnel de coordonnées dont les valeurs correspondent aux valeurs des différentes variables pertinentes : les agents s'y distribuent ainsi, dans la première dimension, selon le volume global du capital qu'ils possèdent et, dans la seconde, selon la composition de leur capital –c'est à dire selon le poids relatif des différentes espèces dans l'ensemble de leurs possessions" (1984: 3).

Las relaciones establecidas tanto al interior de un campo como entre campos, tienen un carácter objetivo que escapa a las determinaciones individuales (Bourdieu 1992: 72-73). La posición en el espacio representa, también, el estado de relaciones de fuerza (o tensión), entre los agentes que interactúan y determina "les pouvoirs actuels ou potentiels dans les différents champs et les chances d'accès aux profits spécifiques qu'ils procurent" (Bourdieu 1980: 4). De esta manera, se introduce y manifiesta el carácter dinámico de los campos (regulado por la circulación y transformación del poder), del cual se deriva la naturaleza del cambio social al interior del espacio social: producto de tensiones, fricciones y contradicciones entre los agentes contenidos en cada campo y que tienen, también, una repercusión en el conjunto del campo social. Así, "le champ est le lieu de rapports de force –et pas seulement de sens– et de luttes visant à les transformer et, par conséquent, le lieu d'un changement permanent" (Bourdieu 1992 : 79).

A partir del conjunto de ideas propuestas por Bourdieu retomadas aquí, se poseen las herramientas de base para desarrollar el análisis de las relaciones en Panuré, atribuyéndole a ese escenario etnográfico el carácter de espacio social. Para hacerlo, el análisis del contexto etnográfico se limitará a los siguientes campos: político, de las identidades, territorial y económico. Analíticamente, dicha escisión puede hacerse entre aquellos campos, no obstante que el contexto etnográfico manifiesta cómo están profundamente integrados, ligados dependientemente y cuyas fronteras aparecen, algunas veces, verdaderamente difusas. Es preciso anotar, además, que si bien el análisis se circunscribe al escenario local de Panuré, los factores que inciden en el contexto desbordan los

procesos allí acontecidos e incluyen experiencias y/o expresiones de orden regional y nacional.

4.1 El campo político

"... ésta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella; los sistemas se entrecruzan y dominan los unos a los otros." (Foucault 1992: 28).

Bourdieu (1984: 5), subrayó la importancia de la representación del mundo social y el esfuerzo de imposición de ésta a los otros agentes alojados en el mismo campo del espacio social. Para hacer el análisis del campo político es fundamental determinar el capital más importante en juego: el poder legitimado por el Estado. Así, las tensiones que se experimentan en éste campo se generan por el "monopole de la *nomination* légitime comme imposition officielle –c'est à dire explicite et publique– de la vision légitime du monde social" (Bourdieu 1984: 7). Los agentes movilizan las herramientas para tener éxito en aquella empresa. Bourdieu incorpora así un tercer agente suficientemente determinante en este campo: el Estado. Sobre la base de la "legitimidad" que éste otorga, a partir del nuevo cuerpo legislativo consignado en la Constitución Nacional, aboga entre muchas otras cosas por respetar la diversidad étnica y cultural del país. De esta manera, quedan latentes dos niveles en el contexto etnográfico:

Por un lado, el discurso "formal" del Estado que abiertamente favorece a los indígenas como grupo étnico y relega a los colonos a un segundo plano que resumiremos como la *discriminación positiva*; y por otro, el discurso "real" que se establece en la cotidianidad en la que se reivindica el carácter civilizador de los colonos y el "arcaísmo" de los indígenas, que resumiremos como la *discriminación negativa*. Es claro que ese discurso "formal" ha intervenido en la dinamización de los discursos de la alteridad, en el sentido en que se diluyen o se transforman algunas diferencias que establecen los discursos esencializantes de unos y otros

(oposición civilización/salvajismo por ejemplo), para abrir un espacio de "conciliación" de intereses y permitir el establecimiento de esas alianzas.

4.1.1 La discriminación positiva

La consolidación estratégica del movimiento indígena colombiano, la apertura política para la construcción de nuevos escenarios para la participación de los indígenas, y la discusión de la *cuestión indígena*, se cristalizan en la Constitución de 1991²². Los nuevos reconocimientos condensados en dicha Constitución se pueden resumir en tres ejes: a. Derechos territoriales; b. Autonomía Política, administrativa y presupuestal; y, c. Diversidad étnica y cultural.

A través de la legislación especial allí contenida, el Estado colombiano ha privilegiado la condición de los grupos indígenas como sujetos de derechos en comparación con otros sectores sociales como los colonos. Las reivindicaciones obtenidas son producto de un complejo proceso adelantado básicamente por el movimiento indígena colombiano, cuya estrategia fundamental ha sido la politización de la identidad. El movimiento indígena colombiano ha orientado la percepción que se ha construido en torno a su *condición natural* de simbiosis con el medio ambiente, hacia la obtención y administración de un poder territorial que tiene implicaciones en la esfera política y económica del movimiento indígena nacional, con una contrapartida local en los resguardos. Cabe anotar que cuando hago referencia aquí a la "instrumentalización" de la identidad no me instalo en un problema de "legitimidad" u "orden moral" que determina su correspondencia o no con la "verdad", hecho que constituiría un falso debate (Albert 1997: 193). Por el contrario la identidad aquí es abordada como un recurso, una estrategia, en el juego del poder por abrirse un espacio de interlocución y de sujeto de derechos con el Estado.

²² Sobre los nuevos derechos indígenas reconocidos en la nueva carta constitucional y sus efectos hay múltiples trabajos; se encuentran entre otros: Avirama y Márquez 1994; Correa 1993b; Dover 1998b; Findji 1992; Gros 1991 y 1996; Jackson 1991a, 1995 y 1998; Laurent 1998; Roldán 1993 y Sánchez 1997.

De tal manera, la dimensión política de la identidad se moviliza, en el caso de las comunidades latinoamericanas, hacia un "esencialismo estratégico" para la obtención de reivindicaciones específicas. De hecho, los grupos étnicos movilizan indicadores de etnicidad (lengua diferente, vestido, costumbres, territorio, etc.), que se constituyen en íconos de la identidad étnica como recursos escasos o bienes limitados, para marcar diferencias con otros grupos étnicos (Cfr. Harrison 1999: 249). Así, como la noción de la historia está "inextricablemente ligada a la forma en que se perciben el presente y el futuro" (Gnecco 2000: 171), el redimensionamiento contemporáneo de lo indígena en Colombia obedece en buena medida a la esencialización de los discursos identitarios donde el tiempo, el pasado, juegan un papel fundamental y donde los discursos académicos han abonado un terreno para la emergencia y transformación de identidades étnicas esencializadas²³, como lo señala Figueroa (2000):

"Es necesario ver que en las últimas décadas muchos sectores 'marginalizados' en las tradiciones discursivas empiezan a surgir de manera aparentemente positiva en el escenario multicultural contemporáneo. Especialmente a partir de los años setenta, las etnografías empiezan a funcionar como capitales simbólicos que direccionan las nuevas modalidades de percepción y autopercepción de sectores como los indígenas. Estas etnografías, al articularse a la larga tradición de autoridad atribuida a la palabra escrita, han permitido que sectores subordinados empiecen a crear sus capitales culturales, de manera análoga a como ocurrió -por ejemplo- con la burguesía en períodos precedentes..." (Figueroa 2000: 74).

La intervención del Estado se mide claramente en lo que Dover caracterizó como la apropiación del poder coercitivo del Estado que el movimiento indígena asumió, en vez de desafiarlo como históricamente lo hizo, "para prescribir identidad y así asegurar una posición más fuerte frente al Estado (Dover 1998b: 41). En ese juego, el rol de los líderes indígenas representa una estrategia sumamente eficaz para consolidar las reivindicaciones del movimiento indígena:

"Prominent native spokesmen face sharp contradictions in their leaderships roles, however. As representatives of way of life that has become one of the romantic icons of our time, they captures the attention of Western audiences drawn to the leaders' "authenticity"" (Brown 1993: 317).

²³ Rappaport (2000), sugiere como entre los Nasa (Páez), existe una constante reinvención de tradiciones míticas que se "metamorfosean" en verdades históricas y de documentos históricos que "asemejan" mitos, como una estrategia contrahegemónica orientada a la resistencia del etnocidio y la legitimación de tierras ancestrales. Caso similar sucede entre los indígenas del Valle del Sibundoy (Alta amazonia colombiana) (Cfr. Dover 1998a).

En el contexto latinoamericano, Hale (1997: 572) ha manifestado como la etnicidad es un concepto que ha entrado en desuso en los años 1990's²⁴, y se ha reemplazado por diversas nociones de la identidad, la coyuntura del contexto etnográfico permite la manifestación de la etnicidad, en la medida en que es un "method of classifying people (both self and other) that uses origin (socially constructed) as its primary reference" (Levine 1999: 168). Es decir, la etnicidad en términos relacionales es un eje fundamental para la autoidentificación y la nominación del "otro" (Hobsbawn 1993: 51), y obedece siempre a una ideología específica (Cardoso de Oliveira 1990: 146). En resumen, la etnicidad "is simply ethnic-based action" (Royce 1982: 18); lo que se traduce en un ejercicio consciente de parte de los grupos étnicos para movilizar sus características culturales más singulares para reivindicar su diferencia y reclamar, desde allí, un tratamiento especial y privilegiado frente a otros sectores subalternos.

Ahora, de acuerdo con Jenkins (1996: 811), la etnicidad puede ser concebida o como un aspecto primordial de naturaleza esencialmente inmutable, o como una característica manipulable en terminos situacionales, estratégicos o tácticos. La adopción del concepto, en nuestro análisis, se concibe en términos relacionales y no esenciales: la etnicidad está en permanente reconstrucción, negociación y reinención, hechos que expresan su carácter contingente e inestable, en tanto producto inacabado de procesos históricos que impiden concebirla como una totalidad unificada (Chaves 1998: 276). En este orden de ideas, la etnicidad modela, acomoda y orienta elementos culturales hacia la búsqueda de objetivos específicos en contextos de grupos étnicos en competición por recursos limitados (Urban y Sherzer 1991: 4). De una manera u otra, esa manipulación de la identidad según conveniencias particulares se ha nominado como "instrumentalismo" porque, como lo señala Cardoso de Oliveira, "[s]i la identidad étnica es un valor, en cuanto categoría ideológicamente valorizada, puede ser tomada como elección o alternativa en situaciones determinadas" (1992: 36).

²⁴ Por el contrario, Wade (2000: 8) formula que aunque en un momento se hayan considerado en declive, conceptos como raza y etnicidad tienen mucha vigencia en la actualidad.

El instrumentalismo sugiere la movilización de indicadores de etnicidad no únicamente hacia el énfasis de las diferencias entre grupos étnicos -que representa un esfuerzo por acentuar las fronteras sociales (Harrison 1999: 239)-; sino también, en ciertos contextos y coyunturas específicas puede dar lugar a disimular ciertas diferencias o hacerlas menos evidentes y más discretas, si es necesario:

"Los actores [culturales] niegan, por interés o por convicción personal profunda, el trabajo que ellos mismos realizan sobre fragmentos de cultura, heterogéneos y diversamente asequibles, para permitir que 'la cultura', recreada como cultura-objeto, sea identitaria" (Agier 1999: 197).

Eso ya lo ha demostrado Jackson (1994 y 1995), entre los Tucano del Vaupés y ratifica la posición de Juteau (1999: 25) para quién la constante de las fronteras étnicas está representada en su fluctuación.

En el contexto etnográfico de Panuré, el movimiento indígena representa la posición privilegiada en el campo político. Su posición se fundamenta en el capital simbólico, producto de la *discriminación positiva* a que han sido sometidos por el Estado (Cfr. Gros 1997: 46), que la Capitanía del resguardo, al igual que el movimiento indígena nacional, ha sabido capitalizar. De hecho, la organización indígena ha movilizado el reconocimiento jurídico del Estado, hacia la defensa de sus intereses (representados fundamentalmente en la autonomía política, la diferencia cultural y los territorios "ancestrales")²⁵, que ponen de manifiesto la dimensión política de la identidad.

Además, los indígenas tienen más indicadores de etnicidad que los colonos para movilizarlos en función de la obtención de ventajas relativas frente al Estado²⁶. Es más: los indígenas gozan, ante la mirada del Estado, del carácter de

²⁵ Albert (1997: 192), plantea que todas las reivindicaciones territoriales contemporáneas de las comunidades amazónicas, se atraviezan por la "réinvention « écologisée » des différences culturelles".

²⁶ Por ejemplo, Jackson (1989) infiere que el problema de la preservación de rasgos culturales o el cambio cultural entre los Tucano es un fenómeno mucho más complejo de lo que se cree. Afirma que "it has sometimes seemed to me that Tukanoans are not 'maintaining' traditional cultural forms so much as appropriating them as a political strategy" (1989: 128). Adicionalmente, arguye en otro

grupo étnico; aquel que muchos académicos se niegan a atribuirle a los colonos. De hecho, por ese carácter el Estado reconoce a los indígenas, como se ha señalado ya, derechos que los colonos no gozan. Entonces, los Tucanos -como la mayor parte de etnias colombianas-, experimentan hoy un reconocimiento legal a sus derechos como minorías étnicas, hecho que ha dado lugar al surgimiento y aguzamiento de nuevos conflictos, sobre todo relacionados con el control de territorios. Pero también ha dado cabida al establecimiento de alianzas estratégicas, tales como alianzas matrimoniales entre colonos e indígenas, para aprovechar los recursos políticos que se derivan del nuevo reconocimiento constitucional a las *minorías étnicas* del país. No obstante, durante el período en el que realicé mi trabajo de campo no observé ningún establecimiento de alianzas entre colonos e indígenas para gozar de los privilegios legales de las comunidades autóctonas, pero si tuve información de algunas mujeres indígenas que en los últimos tiempos dejaron el resguardo de Panuré para convivir en matrimonio con colonos de la región. Por su parte, Chaves (1998) reseña alianzas del primer tipo en la región del Putumayo y suponemos que será un fenómeno en replicación para la Amazonia colombiana; lo que representa una interesante transformación estructural de la mirada que se teje sobre el "otro", y también sugiere la continua transformación del sentido de la identidad.

La discriminación positiva supone ahondar un poco más en su *naturaleza*: En años recientes la Amazonia colombiana ha sido redimensionada por parte del Estado, en tanto espacio geopolítico vital para los intereses y la estabilidad nacional. De hecho, las FARC –la guerrilla de mayor poder militar en el país- que tiene acción en todo el territorio nacional, tiene la Amazonia como una de sus regiones de "refugio"²⁷ y bastión de su economía. A esta situación se suma el incremento de cultivos ilícitos (hoja de coca para la producción de base de coca), de los cuales las FARC obtienen su mayor ingreso al cobrar el gramaje (impuesto sobre cualquier transacción de base de coca). Desde hace un par de años, grupos

artículo cómo han construido el "indian way", representado por la cultura tradicional Tucano, como argumento central en la lucha por la autodereminación (Jackson 1995: 5).

²⁷ De hecho, la "zona de despeje" creada por el Gobierno nacional para adelantar los diálogos de paz que en la actualidad se desarrollan con las FARC, fue ubicada en cuatro municipios de la Amazonia.

paramilitares han hecho presencia en la región en un intento por debilitar las finanzas de las FARC, y restarle poder territorial²⁸. La conjunción de esos álgidos problemas, sumados a la expansión de los cultivos de coca, al impacto negativo sobre el ecosistema amazónico que representa la tala de bosques seculares para el cultivo de ilícitos, a la delincuencia común, a la fragilidad de las instituciones del Estado, a la aplicación del componente militar del “*Plan Colombia*”²⁹ y a las formas de saqueo bajo la modalidad de la bio-piratería entre otros, en su conjunto hacen parte de la compleja guerra no declarada que vive el país, que eufemísticamente se ha optado por llamar “conflicto interno” por parte de amplios sectores académicos, políticos y de opinión (Cfr. Castillejo 2000: 16). Así, los indígenas han defendido sus territorios y lo seguirán haciendo; por ello, pueden interpretarse los componentes de la *discriminación positiva* –coincido en este punto con Jackson (1998: 293)–, como una compleja estrategia de interponer a los indígenas en los intereses territoriales de los actores interesados en posicionarse militarmente para desestabilizar la región y el país. Una interpretación complementaria a éste fenómeno lo constituye el argumento de que los resguardos, y sus habitantes, actuarían como un apoyo directo para que el Estado adquiriera un mayor nivel de gobernabilidad en regiones tradicionalmente periféricas (Cfr. Gros 1997: 44).

La agresiva campaña de titulación de tierras bajo la forma de resguardos³⁰ sería, entonces, una compleja estrategia estatal de orden geopolítico, sumada a una expresión de las políticas globales contemporáneas sobre la naturaleza, que la interpretan “como reserva de valor en sí misma” (Escobar 1999: 88). Así, con la adopción de los acuerdos internacionales sobre medio ambiente ratificados por Colombia a partir de 1988, se incluye de manera abierta una nueva dimensión en los términos de la relación entre Estado colombiano y comunidades indígenas: el medio ambiente. Conceptos como desarrollo “sostenible” o “sustentable” devienen en discurso de un “complejo proceso de internacionalización del ambiente”

²⁸ Para una caracterización contemporánea de los conflictos políticos en el Guaviare consultar González (1998b).

²⁹ El Plan Colombia es un controvertido componente de ayuda principalmente militar orientado a acabar con el narcotráfico en Colombia. Ha sido financiado por el gobierno de los Estados Unidos.

³⁰ Para 1993 se estimaban en 18'724.540 hectáreas (equivalentes al 73.58% del total de la región amazónica), las áreas tituladas como resguardos. A escala nacional, el 22.28% del territorio

(Escobar 1999: 75), y se suman a un cambio radical que está sucediendo en el mundo capitalista, asociado a la transformación del capital en su modalidad de *fase ecológica*. De esta manera, el enfoque del *etnodesarrollo* que abiertamente privilegia a los indígenas entró a disolver y deteriorar relaciones de cooperación entre colonos e indígenas que se habían consolidado en varios lugares de la Amazonía (cfr. Chaves 1998: 274). Por ejemplo, la situación de la delimitación del resguardo para los Nukak-Makú del Guaviare a principios de los años 1990's, supuso un ejercicio muy cuidadoso para no afectar las tierras de los colonos circundantes y, de esa manera, eliminar la posibilidad de que aquellos tomarán represalias contra los Nukak-Makú, tal y como lo preveían algunos antropólogos (Cfr. Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 338-339).

4.1.2 La discriminación negativa

La disociación de las reivindicaciones de lo indígena en un nivel formal y otro pragmático, supone que la movilidad social ascendente para los indígenas en el contexto de Panuré esté íntimamente ligada a la adopción de normas culturales asociadas, en San José, a lo "blanco": vivir en el pueblo, mantener relaciones sentimentales con "blancos", frecuentar los lugares de diversión dentro del pueblo, etc. Como señala Wade (1997a: 348-349): el blanqueamiento de sangre no es equivalente al blanqueamiento social pero cumple con la función de aminorar la carga simbólica negativa, que en los contextos locales en mención se le adjudican al ser negro o indígena. Ahora ese blanqueamiento social se interpreta como la adscripción, establecimiento y participación en redes sociales que se despliegan, en nuestro caso, en el mundo no indígena. Siguiendo a Wade (1997a: 351), el blanqueamiento trasciende así lo estrictamente físico y se instala en el terreno de las identidades. Para ejemplificar etnográficamente este tipo de discriminación, abordaré dos casos: primero las relaciones entre habitantes de Panuré y del 20 de Julio y, segundo, el caso de los jóvenes habitantes del resguardo.

colombiano estaba titulado como resguardo (Roldán 1993: 66-68). Para 1997 ya se calculaba en 24.5% (Departamento Nacional de Planeación-UDT, 1997).

Como se expresó en la caracterización etnográfica de Panuré en el segundo capítulo, las relaciones entre los habitantes del resguardo y los miembros del barrio 20 de Julio, se tornan complejas en virtud de la necesidad de tierras de unos y otros. Pero el conflicto no se reduce a un proceso estrictamente económico. Por el contrario, al igual que los conflictos entre colonos e indígenas, el terreno de los discursos sobre lo indio entre habitantes de Panuré y del 20 de Julio, se torna interesante: para los habitantes de Panuré se trata de una legitimación de lo que es un *verdadero indio* o lo *más indio*. En tal fenómeno, la noción de identidad renunciada (*surrendered identity*)³¹ constituye perfectamente una modalidad de la identidad aplicable a los habitantes del 20 de Julio, en tanto “niegan” su condición de indígenas ante los demás habitantes del pueblo, pero insisten en que son indios ante las autoridades del resguardo de Panuré para legitimar su derecho a participar de las tierras comunales del resguardo.

Particularmente para el caso de las mujeres indígenas del 20 de Julio que se han casado con colonos o mestizos del pueblo, el traspaso de la frontera étnica al establecer una alianza matrimonial con un individuo externo al otro grupo étnico, debe interpretarse como un cambio en la *distinción étnica* más no en la *cultura* del sujeto (Barth 1976 [1969]: 29). Ahora, las consideraciones de la posibilidad de establecer una especie de *sincretismo cultural* en los individuos que se adscriben a otro grupo étnico por la vía de la alianza matrimonial, es un terreno sumamente interesante que escapa a los intereses directos del presente trabajo.

El segundo caso que quiero abordar para describir la discriminación negativa, atañe a los jóvenes y las características de cómo se piensan ellos mismos en tanto indígenas. Esta situación puede asociarse a la noción de *identidad negativa* que Cardoso de Oliveira (1992) retoma de Erik Erikson, según la cual la sostenida discriminación de lo indio ejercida por *los segmentos regionales de la población nacional* (en nuestro caso los colonos) en el espacio de

³¹ Este tipo de identidad se define como “una identidad latente a la cual se ‘renuncia’ tan sólo como un método y en atención a una praxis dictada por las circunstancias, pero que en cualquier momento puede ser invocada, o actualizada” (Cardoso de Oliveira 1992: 28).

las fricciones interétnicas termina por influir –sobre todo en los niños- para que asuman una “conciencia negativa de sí mismos” (Cardoso de Oliveira 1992: 33).

Doña Gabriela Muñoz, una artesana Tucano adulta, narraba como cuando aún era muy joven se fué a trabajar al pueblo como empleada doméstica. Posteriormente la familia con la que trabajaba se trasladó a Bogotá y la llevaron con ellos. Al cabo de un par de meses decidió volver a San José porque se “*sentía acomplejada en medio de tanto blancos*”, dado que era frecuentemente discriminada por su condición de *india*. La escuela y el colegio son fundamentales en el proceso de fundamentación de las identidades en los individuos; es recurrente la discriminación sutil o abierta que en estos espacios se ejerce sobre los indígenas. El resguardo no cuenta sino con una escuela de educación básica primaria; una vez los estudiantes indígenas ingresan a la escuela secundaria (bachillerato) deben hacerlo en los colegios del pueblo donde la procedencia de los estudiantes es diversa y donde se han apreciado referencias sutiles a los contenidos negativos asociados a *lo indio*. Por eso, es sumamente valorado entre los jóvenes del resguardo establecer relaciones sentimentales con personas no indígenas, así como participar de la vida del pueblo y desdeñar, en cierta forma, todo lo relacionado con la tradición de la comunidad a la que pertenecen. Adicionalmente, se observó durante la temporada de trabajo de campo, que algunos padres le impiden a sus hijos que hablen en *lengua*³² argumentando que así aprenderán muy bien el castellano desde pequeños y no *sufirán* cuando estén más grandes. Pero esa no es una actitud generalizada: también se observó que muchos padres de familia hablan a sus hijos en *lengua* pero sus hijos –a pesar de hablarla- contestan sólomente en castellano.

En conjunto, esas expresiones manifiestan que existe un amplio intersticio entre la *discriminación positiva* que ha hecho el Estado, y las expresiones cotidianas que se tornan en una verdadera *discriminación negativa* en los ámbitos locales.

³² En el contexto local, así se denomina al idioma que hablan los indígenas. Entre los Tucano Oriental la filiación étnica y lingüística de un individuo se hereda por la vía paterna.

4.2 El campo de las identidades: La percepción del Estado sobre los grupos étnicos

Hemos visto cómo en el último decenio, el Estado colombiano ha sometido a las comunidades indígenas a una discriminación positiva que contrasta con la discriminación negativa que se aprecia en las relaciones cotidianas. Ahora bien, ¿cómo interpretar esa nueva política del Estado? Una mirada alternativa que va más allá de la ilusión reformista e innovadora de la Constitución Política de 1991 sugiere interpretarla como “una forma más bien sutil de dominación neocolonial indirecta” (Jackson 1998: 305). Dominación que producirá la “cooptación” de las comunidades indígenas a través de su identificación con la ideología dominante, hecho que las marginará de vivir su propio proyecto histórico (ibid. 307) lo que constituiría aquello que Gros (1997: 37) denomina como una *intervención de baja intensidad*. Ante esa posibilidad cabe preguntarse: ¿Esta articulación “sutil” constituye una estrategia sofisticada y deliberada del Estado colombiano?; ¿es una interpretación “prevenida” de la política “generosa” de un Estado que busca pagar la llamada *deuda histórica* de la sociedad nacional hacia las comunidades indígenas?, o ¿se enmarca en la aparente contradicción, mencionada por Urban y Sherzer (1991) en la que están sumergidos los estados nacionales latinoamericanos frente a la diferencia cultural?:

“Folklorization and exoticization are two processes operating within the nation-state that tend to preserve aspects of indigenous culture. These processes run counter to the basic interests of the state in assimilating ethnic groups and effacing cultural difference” (Urban y Sherzer 1991: 11).

Si asumimos que en la modernidad se viene debatiendo la idea de que no todo poder hegemónico orienta sus esfuerzos para borrar la diversidad (Asad 1993 en Wade 1997b: 66), entonces también cabría preguntarse si los complejos fenómenos identitarios que se experimentan en la contemporaneidad del país, ¿obedecen a una economía política de la identidad regentada y administrada por el Estado para sacar los mejores dividendos?

En el contexto de la competencia por recursos entre colonos e indígenas, sin duda la noción de *grupo étnico* deviene basamental: constituye, de hecho, el

problema fundamental de las identidades contemporáneas en la Amazonia colombiana:

“[C]abría preguntarse por qué el colono, a diferencia del indígena, no ha logrado articular un discurso de identidad cultural que pueda esgrimir como un argumento más en su lucha por la tierra y sus demás reivindicaciones sociales, económicas y políticas” (Chaves 1998: 284).

Se deriva de allí un incesante y complejo juego de poderes en el escenario político que, simultáneamente, tiene una contrapartida territorial. El reclamo por un análisis de la identidad étnica para los colonos, se remonta en la Amazonia colombiana al final de la década de 1980's, como lo señala Chaves (1998: 274), cuando algunos investigadores empiezan a indagar sobre el carácter étnico de los colonos en un contexto de serio desbalance de los discursos culturales y ambientales que dejaban *mal librados* a éstos en relación con los indígenas³³.

Esos argumentos llevan a considerar el papel fundamental del Estado en la definición operacional de grupo étnico, como estrategia para administrar que grupos específicos (grupos étnicos) -como “sujetos colectivos”-, sean depositarios de derechos especiales. Es decir, los grupos étnicos han sido asociados por el Estado colombiano a aquellos sectores de población considerados como indígenas o negros³⁴. Tal marco supondría que es probable que los colonos empiecen a desarrollar nuevas estrategias que reivindiquen un carácter étnico. Como he expresado, ese tipo de estrategias no fueron detectadas durante el trabajo de campo en el área de Panuré. Sin embargo, ya se han apreciado esfuerzos similares en otras regiones de la Amazonia colombiana (cfr. Chaves 1998 y 2001; Ramírez 1998 y Laurent 1998 para el caso de la Orinoquia).

³³ Para el caso brasilero, que constituye un escenario privilegiado del análisis sobre los procesos socio-culturales en Amazonia, Weinstein (1985: 90) considera que los *caboclos* (como se denomina localmente a los colonos), podrían ser tratados como una “fixed population, sharply defined by ethnic criteria and kinship networks”, lo que implica la posibilidad de hablar de experiencias interétnicas en las relaciones colonos-indígenas.

³⁴ Sobre los procesos identitarios de las comunidades negras en Colombia después de la Constitución de 1991, se han hecho trabajos muy interesantes. Cabe anotar que el reconocimiento y adjudicación del carácter étnico a los grupos afrocolombianos fue sumamente complejo y tuvo bastante reticencia en amplios sectores del país. Los argumentos expuestos resaltaban, entre otros aspectos, cómo “estas comunidades no respondían a la definición académica de grupo étnico, no tenían lengua, autoridades ni formas de derecho propias” (Escobar 1999: 174). Obviamente el carácter racial entró a jugar un peso muy específico en el reconocimiento de ese carácter; condición que no se aplica a los colonos en virtud de su origen mestizo.

De tal manera que queda sobre el ambiente la siguiente pregunta: ¿Los colonos podrían constituir un grupo étnico? Para responder esa pregunta, aclaro que fundamentada en una hipótesis, hay que partir de la definición misma de grupo étnico. Barth los define como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar [la] interacción entre los individuos” (1976 [1969]: 10-11). Adicionalmente, Barth ha resaltado el carácter reduccionista que representaría darle al hecho de compartir una *cultura común* una posición dominante en la caracterización del grupo étnico. Sería más productivo, en términos analíticos - como lo propone Barth-, considerar esa cultura común “más como una implicación o un resultado que como una característica primaria definitiva” (ibid. 13).

A su vez, en la medida en que un grupo étnico se instituye como categoría de adscripción para categorizarse a sí y a otro grupo, opera en ese ejercicio de adscripción y de reafirmación –por contraste-, la utilización de rasgos culturales que para los actores son significativos (Barth 1976 [1969]: 15). Así, las complejas formas discursivas y estrategias identitarias en la Amazonia colombiana, representarían el escenario más álgido e interesante para determinar la dinámica de los discursos sobre la identidad. Con el objeto de analizar sus particularidades, para la antropología local será necesario ajustar los conceptos de acuerdo a las expresiones locales de los fenómenos identitarios dado que requerirán de una redefinición misma de la construcción antropológica de un concepto (por ejemplo “frontera”), para establecerlo como categoría operacional desde el punto de vista de los “nativos” (Barth 2000: 34).

La virtud *civilizadora* que reclaman para sí los colonos en los intersticios de colonización, revela un carácter cultural profundamente significativo. La unidad subyacente en su accionar, a pesar de la diversidad que compromete su procedencia -sumada a las particularidades del contexto de interacción-, reflejan el despliegue de unos discursos donde es recurrente el uso de recursos a la memoria y al territorio, para enfatizar la diferencia cultural con los indígenas.

Por ello, desde una perspectiva antropológica el proceso de colonización no puede desconocer las características culturales asociadas al colono: a pesar de su procedencia diversa, un elemento latente que se le adjudica a todo colono está representado por valores como el carácter, la fortaleza y la perseverancia que le dan la posibilidad de *fundarse*. La historia de la colonización es una historia de gestas casi heroicas: adentrarse en selvas, bosques, cañadas y ríos donde no hay *nada seguro*, es una labor ardua para quién la emprende. El deseo de una vida mejor y asegurar un futuro para sus hijos son, básicamente, el motor de todas estas ilusiones que se han incrustado en su ser, como una experiencia tradicional de sus familias, ya que, como lo plantea Pijnenburg (1988), muchos de los colonos que habitan el Guaviare han crecido en familias signadas secularmente por la búsqueda de nuevas tierras.

Para otros la búsqueda de una nueva vida, una vida diferente en un nuevo espacio, es suficiente motivo para colonizar. El colono, desde él, se define como “*aquel que vino a buscar tierras y encontró, y se fundó y hizo un ranchito y vive de su colonia*”. De tal manera, encarna aquella persona que se adentra en territorios donde la *civilización* no ha cristalizado empíricamente la reproducción de su homogeneidad, y donde la *colonia* (finca) se constituye en la recreación local, en los territorios de frontera, de las formas de reproducción simbólicas y materiales del entorno que el colono añora y que son imprescindibles para su desenvolvimiento. Por tanto colono es además aquel que “*tumba la selva para civilizar la tierra*”; es decir, que involucra a un territorio en la civilización de la cual es él el abanderado y portador, su acción es legítima y plausible ya que en su criterio, independientemente de por qué motivos se halla abriendo brechas, no cualquiera tiene el carácter y el arrojo para hacer caminos y trochas por los cuales la civilización encontrará su expansión. Así, él civiliza las tierras *incultas* a través de su práctica.

Aprehender la cotidianidad del colono es para Molano (1987), un evento que pertenece al orden de lo interpretativo, a través de una estrategia basada en las historias de vida, que le permiten caracterizar lo más representativo del colono:

“La colonización es siempre un apasionante episodio que se alimenta del futuro. El colono es un hombre que busca desesperadamente dejar atrás su pasado, y hay en él una silenciosa conciencia de que sus privaciones serán recompensadas. Vive de esa esperanza. Asume su adversidad cotidiana con la entereza de quien se sabe un pionero. Todo paso que da es siempre una primera piedra. En sus soledades, la creencia en estar escribiendo un libro abierto lo sostiene y lo acompaña. Todo colono registra escrupulosamente los sucesos, grandes y pequeños, que hilvanan su mundo; sabe quién fue el primero que llegó, el primero que trajo un becerro, el primero que sembró un níspero. Vive al acecho de un viajero para hacerle un recuento de sus andanzas y desventuras, porque un viajero es siempre el reconocimiento que por fin llega. Es un fundador y por ello el historiador rústico de una experiencia que no tiene historia. Sólo algunos curiosos que llegan de tarde en tarde osan echar una mirada sobre el mundo que comienzan, pero nunca lo hacen –no lo pueden hacer- como expertos. No hay herramientas para ello. Lo miran y lo cuentan como curiosos, como aventureros; la crónica no es en estos casos sólo un recurso adicional, sino el único recurso posible. El cronista es un historiador de su contemporaneidad que se aventura a escribir sobre algo que vive directamente, sin cuidarse del método, ni de las premisas ni de la teoría” (Molano 1987: 16).

Los relatos recopilados por Molano (1987, 1988a, 1989, 1992), Alegre (1988), Acero (1991) ó Leal (1995) dan cuenta de historias de vida de colonos permeadas por dificultades y situaciones límites, pero que finalmente cumplen con el deseo de fundarse. Y es la fundación el evento esencial de la identidad del colono como tal, ya que sólo hasta que marca su territorio y empieza la labor de establecimiento de su chagra, semantiza sobre “su” espacio las características de su tradición.

En síntesis, el Estado juega un papel fundamental en la configuración de los discursos identitarios de la Amazonia colombiana contemporánea. Su injerencia radica en la dinámica que instaura el reconocimiento legal de la diversidad cultural en las comunidades locales. En consecuencia, la antropología local debe estar atenta a registrar y analizar las complejas modificaciones identitarias que se abren paso entre colonos e indígenas. De la misma manera, debe considerar analítica y etnográficamente la posibilidad de que los colonos elaboren y articulen sofisticadas estrategias discursivas y prácticas que los instituyan como grupo étnico.

4.3 El campo territorial

"El espacio y el tiempo constituyen la urdimbre en que se halla trabada toda realidad" (Cassirer 1996 [1944]: 71).

Cuando hablo de campo territorial, asumo las relaciones de poder que se establecen entre colonos e indígenas para hacer uso y legitimar su derecho a las tierras en las que se esgrimen discursos sumamente interesantes. Siguiendo a Foucault, el territorio es "sin duda una noción geográfica, pero es en primer lugar una noción jurídico-política: lo que es controlado por un cierto tipo de poder" (Foucault 1992: 124). Esa dimensión del poder, que se articula a un engranaje político, demuestra cómo la nueva legislación del Estado colombiano ha puesto en la balanza de la lucha por el territorio en las tierras bajas, un serio peso a favor de las comunidades indígenas. Algunos pasajes de las ponencias de diversos líderes indígenas de la Amazonia colombiana, que se consignan en el libro de Vieco, Franky y Echeverri (2000), demuestran las variadas estrategias discursivas y los recursos a la esencialidad que esgrimen los líderes indígenas como argumentos para legitimar su derecho a las tierras ancestrales y su papel como "guardianes" del ecosistema amazónico. Escobar (1999) sintetiza claramente la situación:

"La noción de 'territorio' es un nuevo concepto en las luchas sociales de las selvas tropicales (...) El derecho al territorio -como espacio ecológico, productivo y cultural- es una nueva exigencia política. Esta exigencia está promoviendo una importante reterritorialización, es decir, la formación de nuevos territorios motivadas por nuevas percepciones y prácticas políticas" (1999: 225).

La relación con el territorio supone para los colonos y los Tucano de Panuré, el uso de un recurso nemotécnico que actúa como identificador y diferenciador. Para analizar ese fenómeno, parto del enfoque formulado por Descola (1988) que asume la naturaleza como un objeto de ejercicio del pensamiento, en el que se concreta la percepción taxonómica y cosmológica de las comunidades selváticas. El paisaje es una forma de inscripción del pasado a través de lo que Santos (1998), ha denominado *topogramas*, que son las marcas que trazan los seres humanos sobre el paisaje en un ejercicio nemotécnico que tiene un significado histórico y concreto para una cultura (Cfr. Santos 1998: 139-140 y Cole 1998: 614). Halbwachs (1976 [1925]), arguye que los elementos del paisaje transmiten

huellas del pasado. Así, es evidente que existe una relación directa entre la memoria y el territorio, que se puede expresar en cómo ciertos eventos se recuerdan al "marcarlos" en el paisaje. En efecto, como lo señala Schama,

"[a]vant même d'être le repos des sens, le paysage est l'œuvre de l'esprit. Son décor se construit tout autant à partir des strates de la mémoire que de celles des rochers" (1999: 13).

Ese trabajo se realiza a través de los topogramas. En el caso particular de los Tucano, Reichel-Dolmatoff resumió la interacción entre la cultura y el entorno como "la creación de la geografía y la ecología de la creación" (1996a: 25-31) en la que la dimensión nominal de la geografía se constituye en un lugar a leer, como lo ejemplifica el caso de varios grupos del noroeste amazónico que utilizan estrategias de "reedificación" de ciertos rituales o lazos ancestrales "pour légitimer une présence ou un territoire" (Chaumeil 1997: 105). Panuré, centro del mundo para los Tucano, es un topograma en la medida en que condensa un conocimiento sobre el pasado y refleja un sentido de historia que se permea en la contemporaneidad, como lo he abordado en otro trabajo (ver Del Cairo 1998a: 71-74). Ahora, el efecto de esa escritura sobre el paisaje no se debe centrar en su "fidelidad" en contar eventos pasados reales o no, sino en los efectos que genera como conciencia histórica y como factor de identidad de una cultura humana (Cfr. Santos 1998: 144; Yaeger 1996: 9)

Así, el mito y el paisaje se constituyen en dos planos que *cuentan* la historia de una sociedad fundamentalmente oral, el caso de los Tucano Oriental. Ahora bien, atribuirle un carácter abiertamente nemotécnico al topograma para los colonos supondría un problema de legitimidad, en tanto sería, quizás, un esfuerzo esencializante. Sin embargo, trasladar ese legado nemotécnico al plano metafórico daría validez para obtener un concepto equivalente para colonos y Tucanos. Así, la "finca" y "Panuré" se articulan al proceso de la construcción y reelaboración de las identidades como marcador de diferencia.

Panuré como resguardo, en el sentido metafórico, se ubica en el plano significativo de la génesis como un vínculo o asociación efectiva entre lo simbólico

y lo cotidiano que genera identidad. A todas luces, resulta interesante indagar por qué a un territorio nuevo, donado por misioneros en los años 1960's, se nombra como Panuré, con toda la carga simbólica que encierra para los Tucano.

Por su parte para el colono, es la finca, en su conjunto, donde se concreta la metáfora territorial de su legado cultural en la medida que sobre ella se significa la pertenencia de la tierra al hombre instituyéndola en el vehículo para hacer y reproducir un capital que permite *progresar*. Además, se manifiesta como un lugar que cristaliza la economía capitalista al estar civilizando territorios ausentes en nombre del progreso y del desarrollo. Y la finca es eso: la civilización de la tierra en terrenos concebidos como salvajes. Es fundamental el ejercicio civilizador de tierras que efectúa el colono sobre la selva; convertir *el monte* en pasturas propicias para la ganadería, es la cristalización de su fuerza de trabajo. Tumar monte es una labor consecuente, en estrecha relación, con la forma de concebir la tierra y el capital -de hecho obedece a ello. Por tanto, civilizar tierras se instituye en un paradigma que hace sentido para sí mismo y contribuye a cimentar su identidad en el contraste con otras formas de apropiación territorial (como la de los indígenas por ejemplo).

Ahora bien, en virtud del planteamiento que supone que las fronteras no son sitios fijos en la topografía, sino intersticios dinámicos en los que se construyen identidades (Gupta y Ferguson 1992:18), toda frontera es la manifestación de los límites de un territorio, los territorios pueden acentuar la identidad de dichos grupos y pueden ser abstraídos a través de los *topogramas*. En nuestro caso, esos topogramas en tanto metáforas (finca y Panuré), legitiman el juego de las identidades en el marco del territorio como referentes de su historia, como legado de su génesis cultural en el espacio físico o como manifestación de un carácter civilizador; en común mantienen el carácter diacrónico que transforma aquellas nociones al ritmo del tiempo y de los nuevos sucesos.

Si bien Domínguez y Gómez (1994: 64-65), en el análisis del contexto de la colonización sobre el Caquetá y Putumayo, concluyen que "[l]a geografía del colono es totalmente excluyente con la geografía del indígena, pues esta última es

autárquica y no produce mercancías"; y más adelante acotan que "[l]os espacios urbanos carecen de función para el indígena, lo mismo que las redes de significación creadas para el flujo de mercancías" por lo que "[l]a ciudad es el gran disolvente de las comunidades pues el negarles su geografía destruye cualquier posibilidad de sostener espacialmente su cultura"; es claro que la situación ha variado sustancialmente en los últimos decenios y hoy, por lo menos para el contexto etnográfico de Panuré, la ciudad como cristalización de la actividad comercial y social de una sociedad, es vital para la realización económica de colonos y de Tucanos. Adicionalmente, se demuestra como los recursos esencializados a formas de apropiación territorial diferenciales ("finca" y "Panuré") suponen dos composiciones discursivas más complejas: La finca como espacio de punto de partida, de semilla que generará capital una vez el colono arribe a ella, y Panuré como lazo simbólico con el lugar de nacimiento de la cultura Tucano devienen, así, en dos metáforas que marcan territorio, que marcan diferencia y que constituyen factor de identidad. Así, "nacer de" y "llegar a" son condensación de dos experiencias territoriales que se esgrimen, discursivamente, como indicadores de etnicidad que se movilizan hacia la marcación de improntas diferenciales en el juego del poder por el acceso y control a territorios (Cfr. Del Cairo 1998b: 87). Por tanto, en el mismo sentido planteado por Oslender (2000), el análisis de éste contexto etnográfico debe trascender aquellas metáforas territoriales, en su sentido meramente esencializante, para mostrar como hacen parte de un engranaje más complejo donde se erigen como argumentos discursivos en un espacio mediado por relaciones de poder donde se pretende ejercer la dominación y se despliega la resistencia.

4.4 El campo económico

En Panuré, no existe una dependencia entre colonos e indígenas, en tanto cada grupo han mantenido históricamente circuitos comerciales independientes que no incluyen al "otro" de manera colectiva. No obstante, hay ciertas ocasiones particulares (muy ocasionales por cierto), en las que los colonos requieren y contratan la mano de obra indígena hacia sus fincas para actividades muy puntuales en agricultura. No es común, de hecho no tengo referencias de que

haya sucedido, que los indígenas hayan requerido de la mano de obra de los colonos para actividades dentro del resguardo.

Así, cada grupo se ocupa de actividades económicas particulares: los colonos a la ganadería o al cultivo de productos como el maíz y el arroz, cuya producción la comercializan en San José del Guaviare; los indígenas cultivan la yuca brava y otros cultivos para consumo familiar (frutales básicamente) y piña para la venta en el pueblo. En ese contexto, los colonos tienen una economía "próspera"³⁵, fundamentada en la combinación de la agricultura y la ganadería, que les ofrece la posibilidad de procurarse recursos económicos aceptables con base en la producción de la finca.

Grosso modo, ese contexto demuestra una relación asimétrica al nivel de la percepción de las estrategias económicas entre unos y otros. Pero, desde mi punto de vista, resulta más conducente el interés de ver cómo el factor económico influye de tal manera sobre la forma de concebir la alteridad; teniendo precaución, eso sí, de no caer en un determinismo de factores económicos sobre las otras esferas del espacio social.

Entonces, ¿cuáles son las influencias ejercidas por la economía al nivel de las representaciones? Los colonos, como se demostró, detentan la metáfora de la finca como espacio civilizado que sirve de mecanismo de inversión del trabajo y la cristalización de un capital que se reproduce; es decir, que genera ganancia. Los indígenas por su parte, son concebidos desde la mirada del colono por su terca reclamación de tierras para dejar en "rastroy" que manifiesta una perspectiva de futuro que no está mediatizada por una acumulación de capital. En el discurso de los colonos *"la tierra es para quien la trabaja"*.

Así, al interior del campo económico se revela la posición privilegiada de los colonos en virtud de que detentan la mayor parte del capital en juego. En consecuencia ellos imponen las condiciones y las reglas al interior del campo a

³⁵ Esta afirmación se basa en los relatos propios de los colonos, porque así ellos conciben sus prácticas económicas en oposición a las prácticas económica de los indígenas.

pesar de que colonos e indígenas no interactúan directamente en sus respectivos circuitos económicos.

Para los colonos, el capital en el estado objetivado se mide por el "éxito" de sus estrategias y técnicas de producción encarnadas en la ganadería por las implicaciones que representa y la carga simbólica que encierra³⁶.

Los indígenas, por su parte, no disponen de las condiciones de producción óptimas que les representen ganancias significativas, a pesar de su deseo de tenerlas. Es claro, en el contexto de Panuré, que los indígenas han experimentado una historia de exclusión económica basada, sustancialmente, en la consideración que su racionalidad económica no está orientada hacia la acumulación sino hacia el consumo familiar. Históricamente, ésta exclusión les impidió participar de los circuitos económicos regionales en las mismas condiciones que los colonos. En todo caso, los Tucano de Panuré han deseado una estabilidad económica que les procure el acceso a bienes y servicios en óptimas condiciones.

Por esas razones, en los años 1980's, muchos indígenas rentaron sus tierras a colonos para cultivar coca. Se trataba de un mecanismo para garantizar, de alguna manera, los fabulosos márgenes de ganancia que representó la bonanza coquera en la región. Pero tal bonanza fue una situación pasajera por las medidas represivas de las autoridades nacionales contra los cultivos ilícitos; de la misma manera representó la pérdida de cientos de hectáreas del resguardo que nunca se pudieron recuperar.

Así, es claro que tanto para colonos como Tucanos es relevante un éxito económico en los circuitos regionales, que van en contravía del deseo de algunos investigadores quienes, asumiendo posturas claramente esencializantes, quieren interpretar a los indígenas como individuos que no tienen ningún tipo de racionalidad económica asociada a la economía de mercado y a la acumulación

³⁶ La ganadería constituye el sueño del colono a pesar de las dificultades que representa; sin embargo con esa actividad se legitima, en su lógica, de manera más contundente su labor "civilizadora" de tierras: "[C]olonos in Amazonia are able to acquire land; but without acces to capital, they cannot transform the virgin forest into the desired cattle ranch" (Ortiz 1984: 221).

de capital. En efecto, más de 300 años de continuos intentos por mantener los circuitos económicos instaurados desde el siglo XVII por los europeos en la Amazonia, repercutieron ineluctablemente en las formas tradicionales de producción. Hoy en día, los Tucano están completamente involucrados en la economía de mercado.

De otra parte, el capital incorporado en el campo económico está asociado al capital simbólico bajo la forma de prestigio, reconocimiento y reputación pública que se deriva del capital objetivado: la inserción de los colonos a las redes sociales y los circuitos económicos de San José del Guaviare, no se desenvuelve de la misma manera. Aquí el prestigio de unos y otros determina en buena medida, los términos de la interacción con los habitantes del pueblo: Los colonos entran en interacción de manera simétrica con los habitantes mestizos del pueblo; de hecho ellos también lo son; mientras que la relación entre habitantes del pueblo y Tucanos se regula por las nociones que son producto, por ejemplo, de lo que hoy podríamos catalogar como darwinismo social que se ha instalado en el sentido común de las gentes, después de siglos de desvalorizar las prácticas indígenas. Por ejemplo, ¿cómo se explicaría y legitimaría una acción como la que rodeo al proceso del caucho, mencionado anteriormente? Los mestizos, que han poblado el Guaviare actúan según ésta lógica.

En resumen, se aprecia cómo se expresan las lógicas propias al campo económico y a la jerarquía allí establecida. Los colonos tienen la posición más privilegiada de éste campo dado que poseen el capital (incorporado y objetivado) más propicio para imponer su perspectiva sobre los indígenas. Los procesos asociados a la colonización amazónica demuestran cómo las particularidades de aquellos tienen un peso indiscutible en la configuración y en la distribución de los agentes al interior del campo económico. Además, es evidente el problema asociado a la delimitación de campos (en éste caso el político, de las identidades, el territorial y el económico), porque cada uno, de alguna manera, ejerce una influencia sobre los demás dado que las relaciones entre campos son más bien una dialéctica que una relación unívoca.

5. TERRITORIO Y MEMORIA: FUNDAMENTOS DE LAS IDENTIDADES EN EL CONTEXTO LOCAL DE PANURE

Los sentidos de la alteridad, son productos de una construcción y reconstrucción permanente en la que la estructura es proporcionada por los procesos históricos del relacionamiento intercultural; pero también están abiertos a ser profunda o radicalmente transformados y movilizados en virtud de movimientos coyunturales que los afectan. Bourdieu ha señalado cómo al interior de un campo "il y a des luttes, donc de l'histoire" (1992: 78). Por tanto, los procesos históricos que intervienen en la configuración contemporánea de cada campo deben ser tenidos en cuenta como factores sustancialmente determinantes.

Es inherente a los espacios de frontera -en éste caso el representado por la frontera de interacción entre colonos e indígenas-, el encuentro de múltiples historias. Allí se generan especificidades que actúan como génesis de codificaciones particulares en las representaciones de la alteridad. La *dureza* de las relaciones históricas mantenidas por colonos e indígenas en la Amazonia³⁷, o eventos sumamente promocionados en los medios locales por sus peculiaridades, influyen en las concepciones simbólicas y construcciones de los sentidos de esos "otros" que comparten la cotidianidad y la vecindad. La construcción de conceptos despectivos, como "indio", revelan una profunda carga semántica que condensa siglos de relaciones asimétricas. Por ello, es vital retomar la historia de la incorporación del Guaviare y sus gentes a la dinámica expansiva del Estado colombiano donde, sin duda, existen unas constantes que hoy son vigentes. Esta

³⁷ Que se pueden ejemplificar en acciones la "*aparición*" de los *macú*, la *esclavitud* instaurada por los caucheros o la matanza de Charras, en 1966. Este último fue un episodio registrado cerca del río Guaviare, donde fueron asesinados algunos miembros de una banda Nukak – Makú, a manos de colonos asentados en la zona (Cfr. Mondragón 1991: 24–28; Politis 1996: 358-359, Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 74-78). Adicionalmente, éstos últimos autores han expresado cómo la actitud de ciertos colonos sumada a la presión de las FARC, han impedido que se efectúen actos violentos contra grupos Nukak tales como "homicidios, violación de mujeres y raptos de niños" (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 337).

historicista. Mientras algunos aspectos de la codificación interétnica se mantienen con cierta regularidad, otros se modifican por eventos decisivos, tal y como se ha visto con la injerencia del Estado a través del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país, donde los discursos han comenzado a modificarse tácticamente.

La injerencia de la nueva normatividad constitucional, ha supuesto variaciones ostensibles en los poderes que pugnan por controlar y desplegar capitales que privilegien a colonos o indígenas en el espacio social. De esta manera, en los escenarios locales se asumen discursos externos (nacionales o globales), que experimentan una redefinición y se instituyen como prácticas de la etnicidad. Por tanto, las referencias esencializadas al territorio y la memoria devienen fundamento de las identidades para colonos y Tucanos en un contexto de competencia por recursos, sea de orden territorial, económico, político y/o cultural. El contexto etnográfico muestra cómo las nociones de *finca* y *Panuré*, se arguyen como referencias primarias al territorio mediatizados por la memoria, que contiene un legado cultural que se orienta y se invoca estratégicamente para marcar diferencias entre grupos étnicos.

Las estrategias políticas que colonos y Tucanos esgrimen para sustentar sus discursos de la identidad, no sólo se orientan hacia la marcación de fronteras o la acentuación de diferencias. La propuesta de Barth (1976 [1969]) en torno a las fronteras étnicas como ámbitos fluidos que se erigen como instancias de diferenciación cultural deviene en herramienta fundamental para comprender aquellos procesos.

De la discriminación positiva del Estado hacia los indígenas y de la discriminación negativa de los colonos hacia los indígenas, se traza un intrincado panorama en el cual se advierten interesantes fenómenos. Mientras el movimiento indígena se robustece y se afianza, las organizaciones de colonos han comenzado a establecer alianzas políticas con ellos. Además, algunos colonos han optado por *rescatar* y *reivindicar* un pasado indígena o por establecer alianzas (principalmente matrimoniales), con miembros de grupos indígenas para participar

de las reivindicaciones obtenidas. En el caso hipotético de que los colonos logren consolidar una estrategia identitaria eficaz, que represente su inclusión como grupo étnico para que actúe como un recurso cultural, en el escenario de la competencia por ventajas políticas, entonces esas modalidades de alianza y cooperación interétnica no deben interpretarse como una disolución de las fronteras étnicas porque, como ya lo ha esbozado Barth, la interdependencia entre grupos étnicos bajo circunstancias precisas, puede instituirse como una estrategia adaptativa (Barth 1976 [1969]: 24).

Vemos así cómo en el contexto de Panuré convergen discursos contradictorios, legados históricos, visiones académicas que tienen resonancia al seno del Estado, quien a su vez los ajusta y los revierte en políticas de “desarrollo”; es decir, todo un espectro de matices discursivos que en última instancia se destinan o se adoptan, de parte de colonos o indígenas, a través de un complejo juego de posicionamiento de la etnicidad para lograr un lugar privilegiado en el espacio social.

De otro lado, es interesante ver el papel de los discursos -que hemos caracterizado como *apologéticos*-, producidos por la academia local, porque han sido apropiados por el Estado en su esfuerzo por responder a corrientes globales de administración de la diversidad cultural y de los ecosistemas estratégicos. Así, la estigmatización de los colonos como *delincuentes* y *guerrilleros* en potencia (cfr. Ariza, Ramírez y Vega 1998: 45), además de *depredadores* del ecosistema, son sólo vigentes desde la perspectiva del Estado. En la relación cotidiana, los colonos se conciben a sí mismos como encarnación de la “civilización y del progreso”. Desde allí interpretan al “otro” (sea Tucano o Guayabero en nuestro caso), sustentados en el paradigma evolucionista que impregna el sentido común y que se manifiesta, por ejemplo, en las percepciones frente a las racionalidades económicas: mientras que el colono construye su fundo con estrategias relativamente eficaces para el contexto, el indígena malgasta los recursos y no tiene una perspectiva de futuro.

En conjunto, los discursos apologéticos –ya de tradición en la Amazonia colombiana-, impiden ver cómo los discursos sobre las identidades se moldean y se posicionan de acuerdo a las coyunturas, cómo los indicadores de etnicidad se orientan dependiendo de las condiciones, cómo las fronteras entre grupos étnicos se acentúan o se diluyen. En síntesis, las identidades se construyen y la cultura deviene como una herramienta que orienta esa construcción. Desde allí podemos comprender cómo un concepto como *indio*, tan cargado simbólicamente -por la historia que contiene- se torna maleable, mutable y fluído. Tal conjunto de ideas induce a repensar el concepto de cultura elaborado desde la *razón etnológica*, como lo propone Amselle, para definirla:

“comme un « réservoir », autrement dit comme un ensemble de pratiques internes ou externes à un espace social donné que les acteurs sociaux mobilisent en fonction de telle ou telle conjoncture politique” (Amselle 1990: 13).

Ahora bien, quisiera orientar algunas observaciones hacia las implicaciones metodológicas y conceptuales de la adopción del análisis del espacio social.

Es interesante observar cómo los agentes que actúan en el espacio social pueden ubicarse en una posición privilegiada al interior de un campo y, en otro, estar subordinados. Así, en el contexto de Panuré, las relaciones establecidas en los campos político, de las identidad y territorial están direccionadas por los Tucano, mientras que el campo económico está regentados por los colonos.

La noción de cambio expresada por Bourdieu, encuentra lugar en el contexto de Panuré a partir de las luchas internas que se disponen al interior de cada campo. A su vez, la influencia de actores objetivamente externos al espacio social en mención, como lo sería el Estado colombiano, ha producido una verdadera movilización de indicadores de etnicidad tanto para los colonos como para los indígenas que, en la práctica, ha transformado posiciones, por ejemplo al interior del campo político.

Por su parte, la distinción entre campos y su interdependencia ha supuesto, para el presente análisis, un punto verdaderamente complejo en virtud de las

dificultades para establecer las fronteras entre campos. En el escenario etnográfico se muestran de manera fluida y hasta en algunos casos, ausentes. Por tanto, la disección es de orden metodológico (para facilitar el análisis), porque la *realidad* social no puede segmentarse en campos independientes y autónomos.

El llamado reiterado que expresa Bourdieu para alejarse de las miradas reductoras que privilegian a ultranza lo económico, representa una herramienta para no *sobre* o *sub*-dimensionar el campo económico al interior del campo social. Así, es clave analizar los efectos simbólicos de la pretensión de dominación implícitos en los contextos de colonización porque

"l'ethnicité et la domination symbolique sont les premiers moteurs des processus historiques qu'on ne peut pas réduire aux impératifs de l'économie, précisément parce qu'ils sont parties intégrantes de mobilisations que façonnent la réalité matérielle" (Bourgois 1993: 63).

Hay que subrayar también que ellas (la etnicidad y la dominación simbólica), ni tampoco pueden interpretarse como un apéndice de la determinación de lo económico, ni pueden asumirse como autónomas. De hecho, el ejercicio colonizador contiene siempre un nivel factual y otro simbólico. Así, Bourdieu atribuye un rol preponderante al campo económico sobre el conjunto del espacio social en aquellos lugares donde la economía capitalista o de mercado regula las relaciones de intercambio; pero no es un reconocimiento *a priori* que represente una limitación reduccionista. Por el contrario, potencializa el análisis en la medida en que se puede disectar la naturaleza multidimensional del espacio social, y también, el flujo, la influencia y la interdependencia de sus campos.

En un contexto más amplio, los procesos de intercambio y tránsito fluido de bienes simbólicos y materiales que suceden en otras latitudes, afectan la construcción y dinamización de los discursos locales de la alteridad, porque el proceso de globalización no es un abstracto. La globalización es una realidad que se materializa en la circulación de los discursos culturales; afecta a regiones tradicionalmente concebidas como periféricas en relación con los centros de emisión de discursos globales. Así, en un contexto periférico dentro de la periferia (Amazonia colombiana), la adopción de esos discursos que circulan en los

instersticios de la globalización no se adoptan sin que medie una redefinición local. La homogenización de discursos está lejos de producirse; al contrario, en esta nueva fase del *colonialismo global* (Mignolo 2000: x), esos discursos se orientan para producir “diferencias”, en tanto la práctica intensiva de la identidad es el sello distintivo del período de la globalización (Friedman 1990: 312).

Finalmente, este trabajo cumplirá su cometido si contribuye a mostrar que el proceso contemporáneo de colonización de la Amazonia colombiana, trasciende de lejos el nivel factual –que la reduce a la apertura de *nuevas tierras* para la producción-, y se instala en el terreno de las identidades, de la contradictoria fusión y fisión de tradiciones culturales, y del posicionamiento estratégico de los discursos de la identidad, donde la etnicidad encuentra un escenario ideal de manifestación.

6. BIBLIOGRAFÍA

ACERO, Hugo

1991 El colono. En: *Colonización del bosque húmedo tropical*. Santafé de Bogotá: Corporación Araracuara – Fondo de Promoción Banco Popular.

AGIER, Michel

1999 El carnaval, el diablo y la marimba: Identidad y ritual en Tumaco. En: *Tumaco: haciendo ciudad*. Michel Agier et al. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - IRD - Universidad del Valle, p. 197-244.

ALBERT, Bruce

1997 Territorialité, ethnopolitique et développement: À propos du mouvement indien en Amazonie Brésilienne. *Cahiers des Amériques latines*, No. 23, p. 177-210.

1993 L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamannique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). *L'Homme*, No. 126-128, avr.- déc, XXXIII (2-4), p. 349-378.

ALEGRE, Juan

1988 La colonización en el Guaviare: una sinécdoque. *Colombia amazónica*, Vol. 3 No. 2, p. 73-82.

ALVAREZ, Víctor

1997 Mestizos y mestizaje en la Colonia. *Fronteras, Revista del Centro de Investigaciones en Historia Colonial*, Vol. 1, No. 1, p. 57-91.

AMSELLE, Jean-Loup

1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

ARIZA, Eduardo, María Clemencia Ramírez y Leonardo Vega

1998 *Atlas cultural de la Amazonia Colombiana. La construcción del territorio en el siglo XX*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Corpes Orinoquia – Corpes Amazonia – Ministerio de Cultura.

ARVELO-JIMENEZ, Nelly, F. Morales y Horacio Biord Castillo

1989 Repensando la Historia del Orinoco. *Revista de Antropología, Universidad de Los Andes*, Vol. V, Nos. 1-2, p. 153-174.

AVIRAMA, Jesús y Rayda Márquez

1994 The indigenous movement in Colombia. En: *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (editora). New York: Inter American Dialogue, p. 83-105.

BARONA, Guido

2000 Memoria y olvido: pasión, muerte y renovación de la colonización del imaginario. En: *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (editores). Bogotá: Ministerio de Cultura – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, p. 121-150.

1995 Una mirada problemática en torno de la etnohistoria en Colombia. En: *Memorias del primer seminario internacional de Etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. Guido Barona y Francisco Zuluaga (editores). Cali: Universidad del Valle – Universidad del Cauca, p. 65-82.

1993 *Legitimidad y sujeción: Los "paradigmas" de la invención de América*. Santafé de Bogotá: Colcultura.

BARTH, Fredrik

2000 Boundaries and connections. En: *Signifying identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*. Anthony P. Cohen (editor). Londres: Routledge, p. 17-36.

1976 [1969] Introducción. En: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fredrik Barth (compilador). México: Fondo de Cultura Económica, p. 9-49.

BARTRA, Roger

1996 *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino.

BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski

1996 *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica.

BONILLA, Victor Daniel

1968 *Siervos de Dios y amos de Indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo.

BOURDIEU, Pierre

1992 La logique des champs. En: *Réponses*. Paris: Seuil, p. 71-90.

1984 Espace social et genèse des classes. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, No. 52/53, p. 3-12.

1980 L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, No. 35, p. 63-72.

BOURGOIS, Philippe

1993 La mobilisation ethnique. *Actes de la recherche en Sciences Sociales*. No. 99, Septiembre, p. 53-64.

BROWN, Michael

1993 Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. *L'Homme*, No. 126-128, avr.- déc, XXXIII (2-4), p. 307-326.

BRÜZZI ALVES DA SILVA, Alcionilio

1966 Estrutura da Tribo Tukano. *Anthropos*, Vol. 61, p. 191-203.

BRYSK, Alison

1994 Acting Globally: Indian rights and international politics in Latin America. En: *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (editora). New York: Inter American Dialogue, p. 29-51.

CABRERA, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha

1999 *Los nukak: Nómadas de la Amazonia colombiana*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - DANIDA - Programa COAMA.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1992 *Etnicidad y estructura social*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

1990 La politización de la identidad y el movimiento indígena. En: *Indianismo e Indigenismo en América*. José Alcina Franch (compilador). Madrid: Alianza Universidad, p. 145-161.

CASSIRER, Ernst

1996[1944] *Antropología filosófica*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión.

CASTILLEJO, Alejandro

2000 *Poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias.

CAYCEDO, Jaime

1993 Los Nukak: Transformaciones socioculturales y articulación étnica en una situación regional. En: *Encrucijadas de Colombia amerindia*. François Correa (editor). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 141-159.

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1997 Les os, les flûtes, les morts. Mémoire et traitement funéraire en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 83, p. 83-110.

CHAVES, Margarita

2001 Identidades subalternas y movimiento indígena en el Putumayo. En: *Movimientos sociales, Estado y democracia*. Mauricio Archila y Mauricio Pardo (editores). Bogotá: CES - Instituto Colombiano de Antropología e Historia. En prensa.

1998 Identidad y representación entre colonos e indígenas de la Amazonia colombiana. En: *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 273-286.

1987 *Diagnóstico preliminar de la situación actual de las comunidades de la Fuga, Barrancón y Venezuela*. San José del Guaviare: Corporación Araracuara. Inédito.

CIPOLLETI, María Susana

1995 Lacrimabili Statu: Esclavos indígenas en el noroeste amazónico (siglos XVII-XIX). *Revista de Indias*, Vol. LV, Núm. 205, p. 551-571.

CODAZZI, Agustín

1996 [1857] Descripción del territorio del Caquetá, 1857. En: *Viaje de la Comisión Corográfica por el territorio del Caquetá, 1857*. Camilo Domínguez, Guido Barona y Augusto Gómez (edición y comentarios). Bogotá: COAMA - Fondo FEN – IGAC, p. 149-252.

COLE, Jennifer

1998 The work of memory in Madagascar. *American Ethnologist*, 25 (4), p. 610-633.

COMAROFF Jean y John Comaroff

1988 Through the looking-glass: colonial encounters of the first kind. *The Journal of Historical Sociology*, Vol. 1, No. 1, p. 6-32.

CONCKLIN, Beth A.

1997 Consuming images: representations of cannibalism on the Amazon frontier. *Anthropological Quarterly*, vol. 70 n. 2, p. 68-78.

CORPES Orinoquia

1997 *La Orinoquia colombiana. Visión monográfica*. Segunda edición ampliada y corregida. Santafé de Bogotá: Consejo Regional de Planificación Económica y Social – CORPES Orinoquia.

CORREA, François

2000 *Amazonía amerindia. Territorio de diversidad cultural*. Serie Geografía Humana de Colombia, Tomo VII, Volumen I. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

1996 *Por el camino de la Anaconda Remedio*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Colciencias.

1993a Mercancías y aldeas de misión en la Amazonia. En: *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. François Correa (editor). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología , p. 161-182.

1993bA manera de epílogo. Derechos étnicos: Derechos humanos. En: *Encrucijadas de la Colombia amerindia*. François Correa (editor). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología , p. 319-334.

1980 Por el camino de la anaconda ancestral. Sobre organización social entre los Taiwano del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXIII, p. 37-108.

CORSETTI, Giancarlo, Massimo Tommasoli y Maura Viezzoli

1987 *Migrantes y colonos de la sierra en la selva tropical colombiana*. Italia: Comitato Intenazionale per lo sviluppo dei popoli.

DE PINELL, Gaspar

1928 *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán*. Bogotá: Imprenta Nacional.

DEL CAIRO, Carlos Luis

1998a *Historia de un encuentro. Percepciones interculturales en el marco del territorio entre colonos y tucanos de Panuré (Guaviare – Amazonia colombiana)*. Trabajo de grado en Antropología. Popayán: Universidad del Cauca.

1998b Tucanos y colonos del Guaviare: Estrategias para significar el territorio. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 34, p. 66-91.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACION –UDT

1997 *Listado Base-Guía Etnográfica de Colombia*. Santafé de Bogotá: DNP.

DESCOLA, Philippe

1989 *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala – MLAL.

DOMINGUEZ, Camilo

2000 Territorio e identidad nacional: 1760-1860. En: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Gonzalo Sánchez y María Wills (compiladores). Santafé de Bogotá: Ministerio de Cultura – Museo Nacional de Colombia – PNUD – IEPRI – Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

DOMINGUEZ, Camilo, Guido Barona y Augusto Gómez (edición y comentarios)

1996 *Viaje de la Comisión Corográfica por el territorio del Caquetá, 1857*. Bogotá: COAMA - Fondo FEN – IGAC.

DOMINGUEZ, Camilo y Augusto Gómez

1994 *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonía 1750 - 1933*. Bogotá: COAMA - Fundación Puerto Rastrojo - Disloque.

1990 *Las economías extractivas en la Amazonia colombiana 1850-1930*. Bogotá: Corporación Araracuara - Tropenbos.

DOMÍNGUEZ, Camilo, Jorge González y Deyanira Vanegas

1991 Colonos e indígenas en el río Guaviare. En: *Colonización del bosque húmedo tropical*. Santafé de Bogotá: Corporación Araracuara – Fondo de Promoción de la Cultura Banco Popular, p. 169-197.

DOVER, Robert

1998a Caciques y otros paradigmas ancestrales. De la legislación al mito en el sur de Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 34, p. 38-65.

1998b Fetichismo, derechos e identidad en el pensamiento político indígena. En: *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 41-50.

ESCOBAR, Arturo

1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - CEREC.

ESPINOSA, Patricia

1976 *La presencia misionera como factor de deculturación indígena dentro de la comisaría del Vaupés*. Tesis de Grado en Antropología. Bogotá: Universidad de los Andes.

FAJARDO, Darío

1996 Fronteras, colonizaciones y construcción social del espacio. En: *Frontera y poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador*. Chantal Caivallet y Ximena Pachón (compiladoras). Santafé de Bogotá: IFEA – SINCHI – Universidad de Los Andes, p. 237-282.

1994 Territorialidad y Estado en la Amazonía colombiana. En: *Territorios, regiones, sociedades*. Renán Silva (editor). Cali: Universidad del Valle – CEREC, p. 79-96.

1993 *Espacio y sociedad. Formación de las regiones agrarias en Colombia*. Santafé de Bogotá: Corporación Araracuara.

1988 La Colonización de La Macarena en la historia de la frontera agraria. En: *Yo le digo una de las cosas...* Bogotá: Corporación Araracuara - Fondo FEN, p. 185-206.

FANON, Frantz

1999 [1961] *Los condenados de la tierra*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura económica. Primera reimpresión colombiana.

FERGUSON, Brian

1990 Blood of Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia. *American anthropologist*, Vol. 17 No. 2, p. 237-257.

FIGUEROA, Antonio

2000 Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad. En: *Antropologías transeúntes*. Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 61-80.

FINDJI, María Teresa

1992 From resistance to social movement: The indigenous authorities movement in Colombia. En: *The making of social movements in Latin America. Identity, strategy and democracy*. Arturo Escobar y Sonia Alvarez (editores). Boulder: Westview Press, p. 112-133.

FLORES, Alberto

1997 República sin ciudadanos. *Fronteras, Revista del Centro de Investigaciones en Historia Colonial*, Vol. 1, No. 1, p. 13-33.

FOUCAULT, Michel

1992 *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta. Tercera edición.

FRIEDMAN, Jonathan

1990 Being in the World: Globalization and Localization. En: *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*. M. Featherstone (editor). Londres: Sage, p. 311-328.

GARCIA JORDAN, Pilar y Núria Sala i Vila (Coordinadoras)

1998 *La nacionalización de la Amazonia*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

GERBI, Antonello

1993[1955] *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión.

GNECCO, Cristóbal

2000 Historias hegemónicas, historias disidentes: La domesticación política de la memoria social. En: *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (editores). Bogotá: Ministerio de Cultura – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, p. 171-194.

GOBERNACION DEL GUAVIARE

2001 *Datos de población del Municipio de San José del Guaviare*. San José del Guaviare: Secretaría de Gobierno Departamental. Inédito.

GOLDMAN, Irving

1948 Tribes of the Uaupes-Caqueta region. En: *Handbook of south american indians, Volume 3: The tropical forest tribes*. Julian H. Steward (editor). Washington: Smithsonian Institution – Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, p. 763-798.

1940 Cosmological beliefs of the Cubeo indians. *Journal of American Folklore*, Vol. 53, p. 242-247.

GOMEZ, Augusto

1986 Amazonía colombiana: formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo indígena (1870-1930). *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXVI, p. 129-154.

GOMEZ, Augusto, Ana Lesmes y Claudia Rocha

1995 *Caucherías y conflicto Colombo-Peruano. Testimonios 1904 – 1934*. Santafé de Bogotá: Disloque.

GONZALEZ, José Jairo

1998a *Amazonia colombiana. Espacio y Sociedad*. Santafé de Bogotá: CINEP.

1998b Regionalización y conflicto: Guaviare, Vichada y Guainía. De colonos, guerrilleros y *chichipatos*. En: *Conflictos regionales. Amazonia y Orinoquia*. José Jairo González et al. Bogotá: FESCOL-IEPRI, p. 15-64.

1994 *Actores de la colonización reciente en la amazonía colombiana*. Santafé de Bogotá: CINEP – CIFISAM – Vicariato Apostólico de San Vicente del Caguán, Puerto Leguizamo.

1992 *Espacios de exclusión. El estigma de las "repúblicas independientes": 1955-1965*. Bogotá: CINEP.

1989 La colonización marginal y las nuevas fronteras colombianas. *Análisis* 3.

1988 El Ariari y el Caguán: dos vertientes colonizadoras de la Amazonia Colombiana. *Colombia Amazónica*. Vol. 3 No.2, p. 89-98.

GONZÁLEZ, José Jairo y Elsy Marulanda

1992 *Historias de Frontera. Colonización y Guerras en el Sumapáz*. Bogotá: CINEP.

GROS, Christian

1997 Indigenismo y etnicidad: El desafío neoliberal. En: *Antropología en la modernidad*. Maria Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 15-59.

1996 Un ajustement à visage indien. En: *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*. Jean-Michel Blanquer y Christian Gros (coordinadores). Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, p. 249-275.

1991 *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.

GRUZINSKI, Serge

1995 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión.

GUMILLA, José

1994 [1741] *El Orinoco ilustrado*. Santafé de Bogotá: Imagen.

GUPTA, Akhil y James Ferguson

1992 Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7 (4), p. 6-23.

HALBWACHS, Maurice

1976 [1925] *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris – La Haya: Mouton.

HALE, Charles R.

1997 Politics of identity in Latin America. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 26, p. 567-590.

HARRISON, Simon

1999 Identity as a scarce resource. *Social Anthropology*, Vol. 7, part 3, p. 239-251.

HOBSBAWN, Eric

1993 Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 100, Décembre, p. 51-57.

HUGGAN, Graham

1998 (Post)Colonialism, anthropology, and the magic of mimesis. *Cultural Critique*, No. 38, p. 91-106.

HUGH-JONES, Stephen

1995 Inside-out and back-to-front: The androgynous house in Northwest Amazonia. En: *About the house. Lévi-Strauss and beyond*. Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones (editores). Cambridge: Cambridge University Press, p. 226-252.

IGAC – Instituto Geográfico Agustín Codazzi

1995 *Los nombres originales de los territorios, sitios y accidentes geográficos de Colombia*. Santafé de Bogotá: IGAC.

JACKSON, Jean

1998 Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés. En: *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. María Lucia Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 287-314.

- 1995 Culture, genuine and spurious: The politics of Indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist* 22 (1), p. 3-27.
- 1994 Becoming indians. The politics of Tukanoan Ethnicity. En: *Amazonian indians from prehistory to the present. Anthropological perspectives*. Anna Roosevelt (editora). Tucson y Londres: The University of Arizona Press, p. 383-406.
- 1991a Being and becoming an Indian in the Vaupés. En: *Nations-States and Indians in Latin America*. Greg Urban y Joel Sherzer (editores). Austin, University of Texas Press, p. 131-155.
- 1991b Hostile encounters between Nukak and Tukanoans: Changing ethnic identity in the Vaupés, Colombia. *The Journal of Ethnic studies*, 19: 2, p. 17-39.
- 1989 Is there a way to talk about making culture without making enemies?. *Dialectical anthropology*, Vol. 14, No. 2, p. 127-143.
- JARAMILLO, Jaime, Leonidas Mora y Fernando Cubides
1989 *Colonización, coca y guerrilla*. Bogotá: Alianza Editorial colombiana. Tercera edición.
- JENKINS, Richard
1996 Ethnicity *etcetera*: social anthropological points of view. *Ethnic and racial studies* Vol. 19, No. 4, p. 807-822.
- JUTEAU, Danielle
1999 *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor
1995 [1909] *Dos años entre los indios. Tomo I*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional.
- KOK, P.
1925 Quelques notices ethnographiques sur le indiens du Rio Papuri. *Anthropos*, N. 20, p. 624-637.
- LAFAYE, Jacques
1999 [1964] *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. México: Fondo de Cultura Económica. 2ª edición en español corregida y aumentada.
- LANGEBAEK, Carl
1995a Los caminos aborígenes. Caminos, mercaderes y cacicazgos; circuitos de comunicación antes de la invasión española en Colombia. En: *Caminos reales de Colombia*. Mariano Useche (editor). Santafé de Bogotá: Fondo FEN, p. 35-46.

1995b Caminos del piedemonte oriental. En: *Caminos reales de Colombia*. Mariano Useche (editor). Santafé de Bogotá: Fondo FEN, p. 73-84.

LANGEBAEK, Carl et al.

2000 *Por los caminos del Piedemonte. Una historia de las comunicaciones entre los Andes Orientales y los Llanos. Siglos XVI a XIX*. Santafé de Bogotá: Universidad de Los Andes, Estudios Antropológicos No. 2.

LAURENT, Virginie

1998 Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia. Tendencias nacionales, diferencias regionales. En: *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 85-109.

LEAL, Claudia

1995 *A la buena de Dios. Colonización en La Macarena, ríos Duda y Guayabero*. Santafé de Bogotá: CEREC – FESCOL.

LEVINE, Hal B.

1999 Reconstructing ethnicity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, n. 2, p. 165-180.

LEVINSON, David

1994 *Ethnic relations. A cross-cultural encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

LLANOS, Héctor y Roberto Pineda

1982 *Etnohistoria del Gran Caquetá (Siglos XVI – XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales – Banco de la República.

MAHECHA, Dany, Gabriel Cabrera y Carlos Franky

1996-1997 Los makú del noroeste amazónico. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 33, p. 85-132.

MAHECHA, Dany, Carlos Franky y Gabriel Cabrera

1997 ¿Qué está pasando con los Nukak?. *Revista COAMA*, No. 5, p. 22-26.

MAHECHA, Dany et al.

1998 *Los Nukak: un mundo nómada que se extingue*. Santafé de Bogotá: COAMA, Documento de trabajo No. 6.

MARTIN, Gerard

1996 Sociabilité, institutions et violences dans les frontières nouvelles en Colombie. En: *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*. Jean-Michel Blanquer y Christian Gros (coordinadores). Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, p. 193-217.

MEERTENS, Donny

1988 Mujer y colonización en el Guaviare (Colombia). *Colombia amazónica*, Vol. 3 No. 2, p. 21-56.

MEGGERS, Betty

1981 *Amazonia, hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México: Siglo XXI.

MEJIA, Mario

1993 *Amazonía colombiana. Historia del uso de la tierra*. Florencia: CORPES Amazonía – Presidencia de la República.

1980 *Indígenas y colonos, antagonismo principal en la amazonía colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Inédito.

MICHELENA Y ROJAS, Francisco

1867 *Exploración oficial por la primera vez desde el norte de América del Sur*. Bruselas: A. Lacroix, Verboeckhoven y Cia.

MIGNOLO, Walter

2000 *Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledges and border thinking*. Princeton: Princeton University Press.

1996 Misunderstanding and colonization: The reconfiguration of memory and space. En: *Le nouveau monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (directores). Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations – Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 272-293.

MISHRA, Vijay y Bob Hodge

1994 What is Post(-)colonialism?. En: *Colonial discourse and post-colonial theory*. Patricia Williams y Laura Chrisman (editoras). New York: Columbia University Press, p. 276-290.

MOLANO, Alfredo

1992 *Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: El Ancora editores.

1989 *Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras*. Bogotá: El Ancora editores.

1988a Algunas consideraciones sobre la colonización y la violencia. En: *Colombia amazónica*, Vol. 3 No. 2, p. 99-110.

1988b Aguas abajo: Memoria de un viaje por los ríos Vichada y Guaviare hecho en 1988, en honor del padre José de Calasanz Vela O.P. En: *Dos viajes por la Orinoquia colombiana 1889-1988*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, p. 181-241.

- 1987 La colonización: voces y caminos. En: *Yo le digo una de las cosas...* Bogotá: Corporación Araracuara - Fondo FEN, p. 13-183.
- MOLANO, Alfredo y Alejandro Reyes
1978 *Los bombardeos en El Pato*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular - CINEP.
- MONDRAGON, Héctor
1991 *Estudio para el establecimiento de un programa de defensa de la comunidad indígena Nukak*. Informe final presentado al PNR y Presidencia de la República. Santafé de Bogotá. Inédito.
- MOREY, Nancy C.
s.f. *Ethnohistorical evidence for cultural complexity in the Llanos of Colombia and Venezuela*. Macomb, Illinois. Inédito.
- O'GORMAN, Edmundo
1993 [1958] *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica. Tercera reimpresión.
- OOSTRA, Menno
1990-1991 Misioneros y antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia años setenta. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XVIII, p. 167-186.
- ORTIZ, Sutti
1984 Colonization in the Colombian Amazon. En: *Frontier expansion in Amazonia*. Marianne Schmink y Charles H. Wood (editores). Gainesville: University of Florida Press, p. 204-230.
- OSLENDER, Ulrich
2000 Espacializando resistencia: Perspectivas de espacio y lugar en las investigaciones de movimientos sociales. En: *Antropologías transeúntes*. Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (editores). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 191-221.
- PEDRAZA, Hilario, Pedro Cortéz y Hernando Briceño
1995 Calamar (Guaviare): Una colonización amazónica. *Colombia amazónica*, Vol. 8 No. 1.
- PELS, Peter
1997 The anthropology of colonialism: Culture, history, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology* 26, p. 163-183.
- PIJNEBURG, Tom
1988 Cambios de sistemas de producción y adquisición de conocimientos entre colonos blancos y colonos indígenas en la frontera agrícola colombiana. *Colombia amazónica*, Vol. 3 No. 2, p. 83-89.

PINEDA, Roberto

2000a *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia*. Santafé de Bogotá: Universidad de Los Andes.

2000b *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Santafé de Bogotá: Espasa-Forum.

1993 La vida cotidiana en el barrancón de la Casa Arana. En: *Pasado y Presente del Amazonas. Su historia económica y social*. Beatriz Alzate y Roberto Pineda (compiladores). Bogotá: Universidad de los Andes, p. 55-66.

1988 El ciclo del caucho (1850-1932). En: *Colombia Amazónica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Fondo FEN, p. 183-208

1987 Panorama de la historia económica de la Amazonia (Siglos XVII-XIX). *Boletín de antropología*, Vol. 6 No. 21, p. 63-85.

1985 *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Banco de la República – FIAN.

PINZON, Alberto

1979 *Monopolios, misioneros y destrucción de indígenas*. Bogotá: Armadillo.

POLITIS, Gustavo

1996 *Nukak*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.

POLITIS, Gustavo y Julián Rodríguez

1994 Algunos aspectos de subsistencia de los Nukak de la Amazonia colombiana. *Colombia Amazónica*, Vol. 7(1-2), p. 169-207.

RAMIREZ, María Clemencia

1998 Las marchas de los cocaleros en el Amazonas: Reflexiones teóricas sobre marginalidad, construcción de identidades y movimientos sociales. En: *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y recreación cultural en contextos de modernización*. María Lucía Sotomayor (editora). Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología – Ministerio de Cultura – Colciencias, p. 257-272.

1996a *Frontera fluida entre Andes, Piedemonte y Selva: El caso del Valle del Sibundoy, siglos XVI – XVIII*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

1996b Territorio y dualidad en una zona de frontera del piedemonte oriental: El caso del Valle del Sibundoy. En: *Frontera y poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador*. Chantal Caivallet y Ximena Pachón (compiladoras). Santafé de Bogotá: IFEA – SINCHI – Universidad de Los Andes, p. 111-136.

1993 Los sibundoyes, grupos de piedemonte estructuradores de la relación de intercambio Andes-Selva durante el siglo XVII. En: *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*. Roberto Pineda y Beatriz Alzate (compiladores). Santafé de Bogotá: Comisión V Centenario – Presidencia de la República, p. 19-30.

RAMIREZ, Roberto

1992 Dominación y resistencia indígena en la Amazonia noroccidental, siglos XVI-XVIII. En: *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonia*. Fernando Santos (compilador). Quito: FLACSO – CEDIME – Abya-Yala, p. 23-48.

RAPPAPORT, Joanne

2000 *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.

RAUSCH, Jane

1994 *Una frontera de la sabana tropical. Los Llanos de Colombia 1531-1831*. Santafé de Bogotá: Banco de la República.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1996a *The forest within. The world-view of the Tukano Amazonian Indians*. Dartington: Themis.

1996b *Yuruparí. Studies of an Amazonian foundation myth*. Cambridge (Mass.): Harvard University Center for the Study of World Religions.

1989 Biological and social aspects of the Yuruparí Complex of the Colombian Vaupés territory. *Journal of Latin American Lore*, 15: 1, p. 95-135.

1987 *Shamanism and art of the Eastern Tukanoan Indians*. Iconography of Religions 9:1. Leiden: Institute of Religious Iconography, State University Groningen, Brill.

1975 *The shaman and the jaguar. A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Philadelphia: Temple University Press.

1968 *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de Los Andes.

REINA, Leonardo

1992 Los Nukak: Cacería, recolección y nomadismo en la Amazonia. En: *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, p. 62-64.

RESTREPO, Jorge et. al

1995 *Por un lugar de convivencia en la frontera nukak*. Santafé de Bogotá: Fundación Apinkunait – PNR, 1995. Inédito.

ROJAS, Humberto

- 1988 Haciendo una nueva sociedad: un caso de desarrollo rural en una zona de colonización de la región amazónica colombiana. *Colombia amazónica*, Vol. 3 No. 2, p. 9-19.

ROLDAN ORTEGA, Roque

- 1993 Reconocimiento legal de tierras a indígenas en Colombia. En: *Reconocimiento y demarcación de tierras indígenas en la Amazonia. La experiencia de los países de la región*. Bogotá: CEREC - GAIA, p. 56-88.

ROYCE, Anya Peterson

- 1982 *Ethnic identity. Strategies of diversity*. Bloomington: Indiana University Press.

SANCHEZ, Enrique

- 1997 El proceso de reconocimiento legal de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia. *América Indígena*, Vol LVII No. 1-2, Junio, p. 339-360.

SANTOS, Fernando

- 1998 Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25 (2), p. 128-148.

- 1995 ¿Historias étnicas o historias interétnicas? Lecciones del pasado Amuesha (Selva Central, Perú). En: *Memorias del primer seminario internacional de Etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. Guido Barona y Francisco Zuluaga (editores). Cali: Universidad del Valle – Universidad del Cauca, p. 351-372.

- 1985 Crónica breve de un etnocidio o la génesis del mito del gran vacío amazónico. *Amazonia Peruana*, Vol. 6 No. 11, p. 9-18.

SCHAMA, Simon

- 1999 *Le paysage et la mémoire*. Paris: Seuil.

SEARING, Robert

- 1980 Heterogeneidad cultural en el noroeste de la hoya amazónica. *Antropológicas*, No. 2, p. 105-117.

SEVILLA, Elías

- 1982 *Regiones y fronteras en el oriente colombiano*. Cali: Departamento de Historia de la Universidad del Valle. Inédito.

SINCHI (Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas)

- 1999 *Guaviare: Población y territorio*. Santafé de Bogotá: SINCHI - Ministerio del Medio Ambiente - Tercer Mundo editores.

- 1996 *Caracterización de los asentamientos humanos del Guaviare*. Santafé de Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas - SINCHI. Inédito.
- SORENSEN, Arthur
1967 Multilingualism in Northwest Amazonia. *American Anthropologist*, Vol. 69, number 6, December, p. 660-684.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
1992 La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América. *América Indígena*, Vol III No. 1-2, Enero –Junio, p. 63-118.
- SWEET, David
1992a Misioneros jesuitas e indios “recalcitrantes” en la Amazonia Colonial. En: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Miguel León-Portilla, et al. (editores). Madrid: Siglo XXI, p. 265-292.
1992b Native resistance in Eighteenth-Century Amazonia: The “Abominable Muras” in war and peace. *Radical History Review* 53, p. 49-80.
- TASTEVIN, C.
1923 Les makú du Japurá. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nouvelle Série, Tome XV, p. 99-108
- TAUSSIG, Michael
1987 *Shamanism, colonialism, and the wildman: A study in terror and healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- TAYLOR, Anne-Christine
1996 Une ethnologie sans primitifs. Questions sur l'américanisme des basses terres. En: *Le nouveau monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (directores). Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations – Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 622-642.
- TODOROV, Tzvetan
1991 *Les morales de l'histoire*. Paris: Bernard Grasset.
- TRIANA, Miguel
s.f. *Por el sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo*. [Prólogo de S. Pérez Triana fechado de 1907]. Paris: Garnier Hermanos.
- URBAN, Greg y Joel Sherzer
1991 Introduction: Indians, Nation-States, and Culture. En: *Nations-States and Indians in Latin America*. Greg Urban y Joel Sherzer (editores). Austin: University of Texas Press, p. 1-18.

URIBE, María Victoria

1985 Pastos y protopastos: la red nacional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X a XVI D.C. *Maguaré* No. 3, p. 33-46.

1983 *Los Pastos y etnias relacionadas: Arqueología y Etnohistoria*. Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.

USECHE, Mariano

1987 *El proceso colonial en el Alto Orinoco – Río Negro (Siglos XVI a XVIII)*. Bogotá: FIAN – Banco de la República.

VAN COTT, Donna Lee

1994 Indigenous peoples and Democracy: Issues for Policymakers. En: *Indigenous peoples and democracy in Latin America*. Donna Lee Van Cott (editora). New York: Inter American Dialogue, p. 1-27.

VAN DER HAMMEN, Maria Clara

1992 *El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la amazonia colombiana*. Santafé de Bogotá: Tropenbos.

VIECO, Juan, Carlos Franky y Juan Echeverri (editores)

2000 Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - IMANI - COAMA.

WADE, Peter

2000 *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.

1997a *Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Santafé de Bogotá: Uniandes - Universidad de Antioquia - Instituto Colombiano de Antropología - Siglo del Hombre.

1997b Entre la homogeneidad y la diversidad: La identidad nacional y la música costeña en Colombia. En: *Antropología en la modernidad*. Maria Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 61-91.

WEISNTEIN, Barbara

1985 Persistence of Caboclo culture in the Amazon: The impact of the rubber trade, 1850-1920. *Studies in Third World Societies*, No. 32, p. 89-113.

WRIGHT, Robin

1992 História indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas. En: *Histórias dos índios no Brasil*. Manuela Carneiro da Cunha (organizadora). São Paulo: FAPESP – Companhia das letras – SMC, p. 253-266.

YAEGER, Patricia

1996 Introduction: Narrating space. En: *The Geography of Identity*. Patricia Yaeger (editora). Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 1-38.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir

1992 Los Nukak en Calamar: encuentro posible de culturas distantes. En: *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana*. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Consejería Presidencial para los Derechos Humanos, p. 65-67.

ZEA, Leopoldo

1991 El descubrimiento de América y la universalización de la historia. En: *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. Leopoldo Zea (compilador). México: Fondo de Cultura Económica, p. 5-17.