



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Representaciones, autorepresentaciones y negociaciones de la indianidad jiw**

**David Leonardo Gómez Manrique**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Centro de estudios sociales - CES  
Bogotá, Colombia  
2018



# **Representaciones, autorepresentaciones y negociaciones de la indianidad jiw**

**David Leonardo Gómez Manrique**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

**Doctor en ciencias humanas y sociales**

Director:

Ph.D. Paolo Vignolo

Línea de Investigación:

Agentes culturales

Grupo de Investigación:

Imaginario, prácticas y representaciones

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Centro de estudios sociales - CES

Bogotá, Colombia

2018



*A la gente jiw.*



## Agradecimientos

Este trabajo no hubiera sido posible sin la venia, la participación, la solidaridad y el apoyo de la gente jiw que me recibió en su casa y me permitió compartir un café cargado de reflexiones. A Francisco, Felipe, Antonio, Luis, David, Reynaldo, Ignacio, Evelio, Arsenio y todos los demás junto con sus familias, mi más sincero agradecimiento.

Agradezco también a mi familia, mis padres Myriam y Gundisalvo, mis hermanas Luisa e Ivannoha y mis sobrinos Nikolai y Mikael por apoyarme en este proceso. A mis compañeros de lucha en sus propias tesis Adry, Enrique, Andrés y Felipe. A mi orientador, Paolo Vignolo, cuya increíble capacidad de conectar ideas y mostrarme posibilidades solo es superada por su calidez humana. A los lectores y evaluadores de mi proyecto y de versiones previas de este trabajo. A Álvaro Santoyo, quien me acogió en Boston durante el invierno más helado de mi vida. A David Landskov, DeAnne Dupont y Mascha Gugganig, quienes fueron mi familia lejos de mi familia. A Carolina y Felipe por abrirme las puertas de su casa en San José del Guaviare. A Marcela por compartir sus angustias. Al profe John por mostrarme los caminos del río, mi mayor admiración por su pasión y compromiso.

A la Universidad Nacional de Colombia y al Doctorado en ciencias humanas y sociales por acoger mi proyecto y orientarme en este proceso. A Adriana Molano por creer en mi trabajo. A Juliana Forero por su comprensión y apoyo en la recta final de este trabajo.

Finalmente a Blanca Gómez Lozano, Mora, Toyo y Lula, mi familia multiespecie. Gracias por acompañarme y aguantar conmigo todo este proceso. Los quiero mucho. Todo mi corazón es para ustedes.





## Resumen

A través de una etnografía de las interacciones entre el estado y los grupos indígenas, este trabajo aborda la forma en que se construyen y despliegan las representaciones de lo indígena por parte de los agentes del estado y sus consecuencias para los grupos indígenas contemporáneos. Analizo estos elementos a partir del caso del grupo indígena jiw en el departamento del Guaviare, el cual carga sobre sí una serie de representaciones negativas con profundas raíces históricas, producidas por otros actores en una relación de poder asimétrica. Alrededor de este caso la presente investigación aporta a la comprensión de las relaciones entre las representaciones de la indianidad y la implementación de las políticas públicas, el análisis sobre las concepciones de indianidad y lo “genuinamente étnico”, la reflexión sobre la experiencia indígena contemporánea y el análisis de la intervención estatal en el marco del multiculturalismo oficial colombiano.

**Palabras clave:** Representaciones, multiculturalismo, indianidad, jiw, guayaberos, políticas públicas.

## **Abstract**

This research examines the way representations about indigeneity are constructed and deployed by public officials, as well as their consequences for contemporary indigenous populations. It does so through an ethnographic approach to the interactions between the state and indigenous groups. These elements are analyzed based on the situation of the jiw people in the Guaviare department. This group has been subject of negative representations constructed by external actors with deep historical roots. Based on this situation, the research contributes to the study of the relations between representations of indigeneity and the implementation of public policies; the analysis of the conceptions about indigeneity and the “truly ethnic”; the reflection about contemporary indigenous experience; and the analysis of the state intervention framed by Colombian official multiculturalism.

**Keywords: Representations, multiculturalism, indigeneity, jiw, guayaberos, public policies.**

# Contenido

	Pág.
<b>Resumen.....</b>	<b>IX</b>
<b>Lista de figuras.....</b>	<b>XIII</b>
<b>Lista de tablas.....</b>	<b>XV</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>1</b>
a. Multiculturalismo .....	4
b. Representaciones.....	8
c. Los jiw.....	21
d. Principales referencias bibliográficas sobre los jiw.....	32
e. Relevancia del caso jiw.....	34
f. Estructura de la tesis .....	36
<b>1. Sobre los indios tan salvajes y peligrosos como las tierras que habitan.....</b>	<b>43</b>
1.1 Jules Crevaux. Saludando con una mano y disparando con la otra.....	45
1.1.1 Saludándolos en la orilla, despidiéndolos en el barranco: el contacto.....	50
1.2 Las misiones católicas .....	60
1.2.1 José de Calasanz Vela .....	63
<b>a. El misionero y su labor .....</b>	<b>63</b>
<b>b. El viaje y el territorio a conquistar.....</b>	<b>69</b>
<b>c. Los indios de los misioneros.....</b>	<b>72</b>
▪ Indios bien dispuestos y ansiosos por las misiones .....	72
▪ Indios de “vida vagante y perezosa” .....	74
▪ Indios peligrosos.....	78
▪ Indios como niños salvajes .....	79
▪ Seres de corta inteligencia.....	81
▪ Cristianismo degenerado y ejemplo para cristianos .....	82
▪ Los Mitua: “Estos desgraciados indios, los más ignorantes de la región oriental”.....	83
1.3 Más allá de Crevaux, Vela y la Regeneración .....	85
1.4 Conclusiones.....	95
<b>2. El patrimonio cultural inmaterial: la <i>salvaguardia</i> con i de inigualable.....</b>	<b>103</b>
2.1 El inventario de patrimonio .....	104
2.2 La “herramienta” patrimonial .....	111
2.3 El contrapunteo <i>nükak</i> .....	115
2.3.1 La belleza <i>nükak</i> conquista las pasarelas.....	115
2.3.2 Los <i>nükak baka</i> ‘gente verdadera’.....	118

2.3.3	Los indios del patrimonio.....	122
2.4	Conclusiones .....	130
<b>3. ¿Salvar la cultura para salvar la gente o salvar la gente para salvar la “cultura”?133</b>		
3.1	El desplazamiento como objeto de atención estatal.....	135
3.2	La sentencia T-025 de 2004 y los autos de seguimiento.....	140
3.3	Las categorías de la Corte.....	144
3.4	Multiculturalismos en acción: Los “proyectos” como escenarios de intervención 150	
3.4.1	Selección de beneficiarios: los representantes.....	153
3.4.2	Reuniones y <i>talleres</i> .....	162
a.	<b>El encuentro del pueblo jiw</b> .....	164
▪	<b>Día 1. Bienvenidos a la maloca: “¡Respétenos por favor!”</b> .....	164
▪	<b>Día 2. “Si quieren ser tratados como un pueblo, deben comportarse como tal!”</b> .....	168
▪	<b>Día 3. “¡La panela negra no endulza!”</b> .....	170
▪	<b>Día 4. “Aquí todos hablan español. Se hacen los de las...”</b> .....	173
b.	<b>Reflexiones</b> .....	174
3.5	Indicadores y resultados: el artilingio de incumplir cumpliendo .....	183
3.6	Conclusiones .....	188
<b>4.</b>	<b>Indios verdaderos y líderes verdaderos.....</b>	<b>191</b>
4.1	<i>Cruzar el río y devolverse</i> (Trayectoria de los líderes) .....	192
4.2	<i>Saber hablar, ser serio y respetar</i> (Requisitos para ser líder) .....	204
4.3	<i>Propios y desplazados</i> (tensiones en y por el territorio) .....	210
4.4	El trabajo de líder (las prácticas).....	217
4.4.1	Indios verdaderos.....	217
4.4.2	Gestionar y trabajar .....	222
4.5	Conclusiones .....	228
<b>5.</b>	<b>Conclusiones y recomendaciones .....</b>	<b>233</b>
5.1	Conclusiones.....	233
5.2	Recomendaciones .....	241
<b>6.</b>	<b>Bibliografía.....</b>	<b>245</b>

## Lista de ilustraciones

	Pág.
Ilustración 1: “Así se veían los nukak cuando fueron descubiertos en 1988” .....	16
Ilustración 2: <i>Arrivez chez les Mitouas</i> .....	52
Ilustración 3: <i>Sur les talons des mitouas</i> .....	55
Ilustración 4: “Indios guayaberos” .....	88
Ilustración 5: Los “rationales” de San José de Ucune .....	89
Ilustración 6: Guayabero civilizado .....	89
Ilustración 7: Circulación de imágenes .....	90
Ilustración 8: <i>Danse des Mitouas</i> (Crevaux, 1883, pág. 481).....	102
Ilustración 9: Francis Nukak .....	115
Ilustración 10: Francis Nukak .....	117
Ilustración 11: “Transición - Ruby Rocío Rodríguez” .....	127
Ilustración 12: Guardia indígena jiw y su bastón de mando .....	165



## Lista de tablas

	<b>Pág.</b>
Tabla 1: resguardos jiw reconocidos.....	24
Tabla 2: "Autonomía".....	174





*Los indios se dividen en dos: los que tienen plumas y los que no tienen plumas.*

*(Funcionario<sup>1</sup> del Ministerio de Cultura, 2018)*

---

<sup>1</sup> A lo largo del presente documento empleo la categoría *funcionario* en el sentido que lo hacen mis interlocutores Jiw. Indistintamente de su vinculación laboral con el estado como contratistas o funcionarios de carrera, por *funcionario* los Jiw se refieren a las personas que trabajan para las diferentes instituciones del estado y ONG con presencia en sus territorios, y quienes son en últimas los que hablan en nombre de dichas instituciones.



# Introducción

*Porque una cosa es el indio  
y otra cosa la antropología<sup>2</sup>*

Mi contacto inicial con el pueblo jiw se dio casi por accidente. En mi último semestre como estudiante de antropología en la Universidad Nacional de Colombia, en el 2005, un compañero me pidió que lo acompañara a una reunión con Tropenbos – Colombia, una ONG financiada en su momento por la cooperación internacional holandesa que planeaba desarrollar un inventario del patrimonio cultural material e inmaterial del departamento del Guaviare, en convenio con la Secretaría de Cultura y Turismo del departamento. Tropenbos estaba buscando dos estudiantes que quisieran adelantar el inventario como trabajo de pasantía. A través de un profesor habían contactado a mi compañero para que desarrollara el componente de patrimonio material y arqueológico, pero aún necesitaban a alguien que se encargara del componente de patrimonio cultural inmaterial que debía involucrar a los grupos indígenas del departamento. Si bien yo no contaba con experiencia previa en el tema de patrimonio, ni con grupos indígenas, ni mucho menos conocía el Guaviare, la posibilidad de ir a una zona de la cual sólo había oído hablar en las noticias me interesó de inmediato.

Dos semanas después aterrizamos en San José del Guaviare y un par de días más tarde fui por primera vez al resguardo indígena *Bakam* (Barrancón). Desde ese momento inicié una relación intermitente con la región y con los jiw que se ha extendido hasta el presente y en la cual he debido asumir diferentes roles. Inicialmente como estudiante en pasantía, posteriormente como empleado del Ministerio de Cultura encargado de la

---

<sup>2</sup> Coro de la canción “La antropología”. Letra Edson Velandia. Interpretada por “Carmelo Torres & Los Toscos”. 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=iBEkZgzPACa> consultada el 15/12/2017.

implementación de las políticas de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y finalmente como investigador en el desarrollo de mi trabajo doctoral. Cada una de estas “camisetas” ha tenido su propio peso y sus implicaciones y me ha permitido establecer una relación de amistad con muchos hombres y mujeres jiw, con quienes estoy profundamente agradecido por abrirme las puertas de sus casas y compartir conmigo sus palabras y reflexiones alrededor de una enorme olla de café.

En el momento de mi llegada al Guaviare, para la mayoría de los colombianos este lugar era apenas un referente lejano y exótico. El nombre del departamento solo aparecía en los medios de comunicación ligado a episodios de violencia en el marco de la guerra librada entre el ejército nacional y grupos armados ilegales como la guerrilla y los paramilitares. Era en resumen lo que Margarita Serje adecuadamente ha descrito como uno de los confines de la nación, un territorio considerado periférico, asociado a lo marginal y a la ilegalidad, cuya representación ha estado construida alrededor de dos imágenes fundamentales: la enorme riqueza que encierra siempre a la espera de ser descubierta; y su violencia constitutiva, como región amenazante sin dios ni ley (Serje, 2011).

Ahora bien, si para el resto del país el Guaviare era un territorio marginal, para los habitantes del Guaviare los marginales eran los indígenas y en especial los jiw, anteriormente conocidos como guayaberos y despectivamente llamados *guahibos*<sup>3</sup>. Los *guahibos* eran vistos como los salvajes más salvajes, peligrosos, violentos y hasta caníbales. Esta visión discriminatoria era evidente en prácticamente todos los espacios del Guaviare, desde las calles de San José hasta las oficinas de la administración

---

<sup>3</sup> Si bien la palabra Guahibo corresponde a una familia lingüística bajo la cual se han clasificado diversos grupos de la Orinoquia como los chiricoa, amorua, masiguare, hitnu, kuiba, sikuani y jiw, en el Guaviare las palabras *guahibo* o *guajibo* se utilizan como categorías generales para referirse a los indígenas, habitualmente de manera despectiva. Así por ejemplo una nota del diario El Espectador acerca de los Sikauni, recoge el uso por parte de “los mestizos” de la palabra Guahibo para señalar “algo así como ‘indio cochino, mal vestido y que huele a feo’” (Cardona, 2018). Los comentarios online al artículo son aún más explícitos en el tono despectivo, así por ejemplo el usuario jordanocacahuate\_140658 opinó: “los indígenas no sirven para Nada no buscan ni les interesa el desarrollo de la comunidad. Quieren todo regalado, no trabajan sólo les gusta estar tirados en el suelo día y noche, hacen hijos como conejos. son sucios, no les interesa estudiar, ni tener infraestructuras de saneamiento en su comunidad. Se les trata como si estuvieran discriminados y no es así, viven como les gusta vivir y el estado los trata como si fuera minusválidos, y no hay nadie más peligroso que un indígena. Son asolapados, mentirosos, y vividores.” (Posteado el 11 de enero de 2018. Consultado el 22 de febrero de 2018).

municipal y departamental. Lugares que los jiw debían frecuentar de manera cotidiana y en los que se enfrentaban a las miradas de todo el mundo, y a los continuos juicios sobre qué tan *indios* o qué tan *civilizados* eran.

Ese es el punto sobre el cual se centra el presente trabajo de investigación. A través de una etnografía de las relaciones entre el estado y los grupos indígenas, busco responder la pregunta sobre cómo se construyen y despliegan las representaciones de lo indígena y cuáles son sus consecuencias para los grupos indígenas contemporáneos. Específicamente, centrándome en las interacciones entre el estado colombiano y los jiw, exploro las relaciones entre las representaciones de la indianidad y las políticas públicas orientadas a la identificación y fortalecimiento de la diversidad cultural.

En términos generales, mi trabajo se ubica en el marco de las articulaciones entre “identity politics” y “politics of identities”. Siguiendo a Hill y Wilson, entiendo por las primeras: “los procesos de arriba-abajo por los cuales varias entidades políticas, económicas y sociales intentan moldear identidades colectivas basándose en la etnicidad, la raza, el lenguaje y el lugar, [moldeándolas] en marcos relativamente fijos y ‘naturalizados’” (Hill & Wilson, 2003, pág. 2). Por contraste, estos mismos autores definen “politics of identities” como “los procesos de abajo-arriba por los cuales las personas locales retan, subvierten o negocian la cultura y la identidad y disputa las estructuras de poder y riqueza que constriñen sus vidas sociales” (Hill & Wilson, 2003, pág. 2).

Es decir, mi investigación se mueve entre los intentos desde las instituciones de moldear lo que significa ser indígena, y las respuestas y gambetas<sup>4</sup> de los grupos indígenas (y en especial de los líderes indígenas) en su propia búsqueda de posicionarse como interlocutores frente al estado, y en la continua negociación de su indianidad y su

---

<sup>4</sup> Empleo el término en el sentido indicado por Doris Sommer (Sommer, 2006) para referirse a las respuestas creativas y dinámicas en cambio de la confrontación directa frente a oponentes de mayor peso y fuerza. Sommer utiliza también los términos “jogo de cintura” o “jaiberia” para dar cuenta de esta forma de hacerle el quite a las dificultades con creatividad. Para el caso de los jiw un ejemplo de dichas gambetas del cual fui testigo en repetidas oportunidades es jugar a ‘hacerse el indio’ en las reuniones con las instituciones diciendo entre risas frases como: “como yo soy Guahibo, no entiendo nada”, para obligar juguetona pero firmemente a los delegados de las instituciones a repetir y aclarar palabra por palabra las informaciones que daban hasta quedar satisfechos con las respuestas.

“cultura”<sup>5</sup> como argumentos para reclamar derechos en el marco del multiculturalismo oficial.

Para abordar estos puntos mi trabajo se centra en dos de las principales propuestas del multiculturalismo oficial colombiano reciente y sobre las cuales se ha centrado tanto el accionar institucional, como las demandas e intentos de organización indígena en el Guaviare: la política de atención y protección a los pueblos indígenas en situación de desplazamiento ordenada por la Corte Constitucional (autos 004 de 2009 y 173 de 2012) y la política de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (Ministerio de Cultura, 2010) (Chaves, 2012)<sup>6</sup>.

Si bien provienen de campos diferentes, ambas iniciativas son construidas en sintonía con discursos globales como el patrimonio y los derechos humanos, y en el marco del paso de reivindicaciones basadas en las clases sociales a basadas en la etnicidad (Mallon, 2011). Así mismo comparten una de las paradojas fundamentales del multiculturalismo: la intención de proteger las diferencias al tiempo que buscan igualdad para los grupos humanos involucrados (Hall, 2010).

## **a. Multiculturalismo**

El concepto mismo de multiculturalismo es objeto de fuertes debates y lejos de corresponder a una sola definición permite nombrar una “diversidad de estrategias y procesos políticos, muchas veces contradictorios, que están inconclusos en todas partes” (Hall, 2010, pág. 584; Restrepo, 2004). Así, mientras para algunos contribuye a proteger la diversidad cultural y los derechos de las minorías (Wieviorka en Prato 2009) y abre espacios desde la legislación para que diferentes grupos sociales puedan tener herramientas de emancipación y visibilización de sus problemáticas (Castles 1994 en

---

<sup>5</sup> Uso “cultura” entre comillas para referirme a lo que Manuela Carneiro da Cunha (2006) señala como un recurso político y un metadiscurso reflexivo sobre la cultura (sin comillas) empleado por los movimientos indígenas y diferente en sus usos y consecuencias. Por cultura (sin comillas) Carneiro se refiere a “esquemas interiorizados que organizan la percepción y acción de las personas y que garantizan un cierto grado de comunicación en los grupos sociales” (Carneiro da Cunha, 2009, pág. 313).

<sup>6</sup> Agradezco a la profesora Margarita Chaves sus comentarios a mi proyecto de investigación, así como el permitirme el acceso a su ponencia “Salvaguardia étnica y salvaguardia cultural: derroteros de las políticas cultural y étnica en Colombia” (sin publicar). Ambos elementos, así como los juiciosos comentarios del profesor Carlos Franky contribuyeron sustancialmente en mi trabajo.

Prato, 2009), para otros, encierra una concepción esencialista de la cultura, que intenta ‘congelar’ las tradiciones para insertarlas en el desarrollo, constituyendo una nueva forma de dominación y neocolonialismo al construir un “otro-étnico” como efecto de la operación del multiculturalismo como un régimen de verdad global (Restrepo, 2004).

Siguiendo a Hall, concibo el multiculturalismo en este trabajo como las “estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad y la multiplicidad en los que se ven envueltas las sociedades multiculturales” (Hall *Op. Cit.*, pág. 583) y en específico, planteo el multiculturalismo oficial como “un conjunto institucionalizado de estrategias y prácticas que reconocen y buscan proteger la diversidad étnica y cultural” (Jackson & Ramírez, 2009, pág. 523)<sup>7</sup>. En este marco general, el multiculturalismo pone en primer plano los asuntos de la diversidad cultural, su valoración y su relación con los derechos culturales y plantea una serie de disrupciones de las nociones de raza, etnicidad, cultura y del estado liberal mismo, en cuyo centro continúan ubicándose las contradicciones entre “la libertad y la igualdad, con la diferencia cultural” (*Ibíd.*, pág. 611).

Su consolidación como proyecto político en América Latina, tuvo lugar especialmente en los años noventa en un marco global de transformaciones que por una parte incluyeron la implementación de las políticas neoliberales, la industrialización de las artes y las crisis económicas en varios países con la consecuente reducción de presupuestos para los sectores culturales (Ochoa, 2003), así como el fortalecimiento de los movimientos indígenas y el crecimiento de su visibilidad en las agendas internacionales<sup>8</sup> (Mallon, 2011). Elementos que a su vez tienen antecedentes en los movimientos indígenas de los años sesenta y setenta, en lo que Warren y Jackson (2002) llaman las primeras olas de organización transnacional. En ellas, muchos grupos indígenas usaron las leyes de derechos humanos así como foros y convenciones internacionales para fortalecer sus reclamos de autonomía y denunciar su marginalización política y económica.

En el caso colombiano el multiculturalismo como proyecto político se oficializó durante los años noventa produciendo cambios fundamentales en las relaciones entre el estado y los

---

<sup>7</sup> Traducción mía.

<sup>8</sup> Por ejemplo con la Convención 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales (1989), ratificada por Colombia en 1991 y base de la posterior declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007).

grupos indígenas, pasando de una política de asimilación a una de valoración creciente de la diversidad que se consolidó especialmente con la adopción de la Constitución Política de 1991 y la posterior creación del Ministerio de Cultura en 1997 (Ochoa, 2003). En sintonía con iniciativas globales y con antecedentes en las luchas indígenas desde los años setentas y ochentas, el país asumió la diversidad cultural como un componente fundamental de la idea de nación y la Constitución se convirtió desde ese momento en la piedra angular de un conjunto de prácticas y políticas institucionalizadas que la reconocían y buscaban protegerla, especialmente en el caso de las minorías marginalizadas como los grupos indígenas (Bocarejo, 2008). Estos elementos, rompieron formalmente con la idea de una nación homogénea (un solo pueblo, una sola religión, una sola cultura) y generaron una base jurídica para el multiculturalismo (Chávez, 2005; Jackson y Ramírez, 2009). Es decir, permitieron abrir caminos legales para que diferentes agentes se movilaran desde la “cultura” reclamando sus derechos sociales y políticos sobre la base de ciudadanías diferenciadas y de la protección y visibilización de la diversidad cultural. Al mismo tiempo que intentaron articular al estado a diferentes sectores antes olvidados como los indígenas y afrocolombianos a través por ejemplo de medidas de discriminación positiva como la creación de curules en el senado para legisladores indígenas y afrocolombianos y de una Corte Constitucional cuyo accionar ha sido fundamental en la defensa de las minorías étnicas (Chaves, 2012; Jackson y Ramírez, 2009).

No obstante, uno de los problemas centrales alrededor del multiculturalismo oficial ha sido justamente la negación o invisibilización por parte de los *funcionarios* del estado de la capacidad de agencia de los grupos humanos inmersos en estas políticas. Estos, continúan siendo vistos como receptores pasivos de los discursos externos y son concebidos por los *funcionarios* bajo categorías que tienden a homogenizar sus diferencias y a contenerlos en un territorio específico (comunidades, resguardos, reservas, etc.)<sup>9</sup>. Sin embargo, es justamente en el marco de las fricciones generadas en estas interacciones alrededor de la protección de su diferencia, y apoyándose en las fantasías de la indianidad diseminadas por los *funcionarios* como algo exterior a la

---

<sup>9</sup> cfr. Bocarejo, 2015.



historia y claramente no-moderno<sup>10</sup> (de la Cadena, 2007; Pratt, 2007) en donde se manifiesta la agencia de grupos indígenas como los jiw y en donde se negocia constantemente lo indígena como una útil categoría política.

Así, (como se verá en el capítulo 4), los jiw hábilmente retoman elementos de otros 'raseros de la indianidad' como por ejemplo la figura de la guardia indígena y sus bastones de mando empleados por otros grupos indígenas del sur del país para reafirmar su indianidad; se vinculan a agendas globales como las de género incorporando mujeres como líderes; o integran líderes *mestizos*<sup>11</sup> que hablan y escriben en el español que les exige el estado. Parafraseando a Sommer (2006), a través de estos hábiles *jogos de cintura*, los jiw cuestionan las fronteras de lo étnico, evidencian el dinamismo de la experiencia indígena creando diferentes representaciones de sí mismos y de los otros que los articulan con discursos políticos de mayor alcance e incorporan estas transformaciones a su accionar político (Caiuby Noraes, 1997). Al hacerlo, abren nuevos espacios y posibilidades de participación insospechadas especialmente en contextos tan fragmentados por la violencia como el del Guaviare. Por ejemplo, una reunión institucional se vuelve el espacio para que los jóvenes además de formar la guardia indígena, aprovechen también para hacer campeonatos de fútbol, conocer mujeres o visitar a familiares alejados por la guerra. O para que los mayores *Penjué* (médicos tradicionales), invocados por los *funcionarios* bajo la idea de los 'ancianos sabios,' se ausenten de los espacios institucionales para dedicarse a sanar niños y niñas, intercambiar productos (alimentos, cañas veradas para hacer flechas, yopo) y en general reconstruir redes golpeadas pero no rotas por la guerra.

De otra parte, aun cuando el multiculturalismo oficial plantea espacios para la defensa de ciertos derechos, al mismo tiempo manifiesta una serie de contradicciones que dejan por fuera de la negociación justamente algunas de las demandas indígenas más importantes

---

<sup>10</sup> Cabe aclarar que si bien los *funcionarios* contribuyen a su uso y propagación, no son los autores de estas fantasías. Al contrario, beben de un imaginario compartido por amplios sectores de la población colombiana.

<sup>11</sup> Uso la palabra *mestizo* por ser esta la categoría empleada por los jiw. A diferencia de los voceros bilingües señalados por ejemplo por Warren y Jackson (2002), estas nuevas élites en consolidación (*Ibid.*) no hablan necesariamente en jiw, lo que sin embargo no les niega protagonismo político en las interacciones con el estado y con otros actores. No obstante, como se abordará en el capítulo 4, son figuras cuyo estatus está continuamente cuestionado especialmente por los *funcionarios*, para quienes no son suficientemente indígenas.

como por ejemplo el territorio y el acceso a los recursos naturales, la autodeterminación, las reestructuraciones del estado, el control del desarrollo económico y el alcance de los poderes militares y policiales sobre los grupos indígenas (Hale, 2004; Van Cott, 1994a en Warren y Jackson, 2002). Elementos fundamentales especialmente en medio del conflicto armado interno del país, en el que, como señala Bocarejo (2009), la implementación del multiculturalismo está marcada por la llamada “paradoja colombiana”, en la que se fetichiza la ley como un espacio de activismo y reivindicación política y social, mientras su aplicación se debe desarrollar en un contexto de violencia e inestabilidad del estado en muchas zonas del territorio.

De un lado, estas contradicciones tienen que ver con el manejo del concepto de diversidad. Ubicado en el centro de la definición del multiculturalismo oficial, este parte de asumir la importancia de la diversidad cultural y su protección como un objetivo fundamental, pero tiende a concebir esta diversidad como algo externo y a negar su construcción como “producto de asimetrías de poder y regímenes de representación históricos que producen la diferencia que encierra” (Derrida, J., 1967; Hall, S., 2000 en Chaves *et al.*, 2010, pág. 19).

Por otro lado, como lo señala Carneiro da Cunha (2009) el uso de la “cultura” como un argumento político y como arma de los débiles, conlleva un precio a pagar. Su uso en el contexto de relaciones interétnicas “para afirmar la identidad, la dignidad y el poder delante de los estados nacionales o de la comunidad internacional” (*Ibíd.*, pág. 313) está basado en un metadiscurso sobre la cultura que objetifica sus valores y características y tiene la consecuencia fundamental de obligar a los grupos humanos a una serie de demostraciones performáticas para permitirles el reconocimiento político por parte de otros actores. Así, estos deben entonces representarse a si mismos como portadores de esa “cultura” recurriendo entre otros elementos a las diferentes representaciones de lo indígena y la indianidad producidas por agentes no indígenas, consignadas en las políticas y legislaciones y difundidas por los *funcionarios* del estado entre otros actores (Carneiro da Cunha, 2009).

## **b. Representaciones**

Siguiendo a Stuart Hall (2003), planteo el concepto de representación como los procesos por los cuales los miembros de una cultura se valen de diferentes lenguajes para producir

sentido (Hall, 2003). Esta definición, enfatiza la construcción del sentido como un producto de la acción humana. Es decir, parte de la premisa de que las cosas, objetos, personas, eventos, etc. no tienen en sí mismas un sentido fijo sino que son las personas quienes se encargan de asignarles sentidos y comunicarlos a otros seres humanos. Para Hall, el sentido es producido por el trabajo de la representación en el lenguaje y depende de la articulación entre tres elementos: las cosas (objetos, elementos, personas, etc.), los conceptos (sistemas de representaciones mentales) y el lenguaje (sistema de signos). A su vez, dicha articulación es posible por la existencia de códigos que permiten no solo relacionarlos entre sí, sino que contribuyen a construir y fijar su sentido (*Ibíd.*).

El punto central en esta concepción es la idea de las representaciones como prácticas significantes que lejos de reflejar inocentemente elementos de un mundo exterior, constituyen un elemento fundamental en la construcción de sentido. A su vez, puesto que estos sentidos son construidos por los seres humanos apelando a diferentes lenguajes y sistemas de representaciones mentales que varían entre diferentes “culturas” y periodos de tiempo, no son fijos ni inmutables sino que por el contrario varían siempre de un momento a otro, de un contexto a otro y en cierta medida también de un lector (decodificador) a otro (*Ibíd.*)

Es decir, las representaciones son construidas con un contenido ideológico y necesitan de los procesos de codificación y decodificación para producir sentido. En ellas, tanto los códigos como las prácticas de interpretación funcionan como convenciones sociales y no como leyes fijas o reglas inquebrantables (*Ibíd.*) y están profundamente imbricadas en la producción de conocimiento así como con las formas de circulación y operación del poder, en el marco de lo que Foucault llamó regímenes de verdad y juegos saber/poder (*Ibíd.*).

En este sentido, un elemento clave es el papel de las representaciones en la construcción de la diferencia, a través de las operaciones de “marcar, asignar y clasificar” (Hall, 2010, pág. 431) separando por ejemplo lo normal de lo anormal y excluyendo esto último a través de estereotipos que reducen las diferencias y las naturalizan a través de oposiciones binarias como salvaje/civilizado, puro/contaminado, verdadero/falso, etc.

Un elemento central en este concepto que permite comprender las relaciones entre representación y poder, lo constituye lo que algunos han llamado la doble dimensión del concepto (Chartier, 1996; Spivak, 1988; Warren & Jackson, 2002). Por una parte como

refiriéndose a “volver a presentar” algo que ya existe (*re-presentar*), y por otra como presentarse en nombre de algo o alguien ausente. Así por ejemplo, Roger Chartier llama al primer sentido la dimensión *transitiva* de la noción de representación, en la medida en que hace presente una ausencia y sustituye el objeto ausente por una imagen que lo representa. Para Chartier representar es “hacer conocer las cosas de manera mediada por ‘la pintura de un objeto’, ‘por las palabras y los gestos’, ‘por algunas figuras, por algunas marcas’: así los enigmas, los emblemas, las fábulas, las alegorías” (Chartier, 1996, pág. 78).

Por otro lado, llama a la segunda dimensión *reflexiva*. En ella las representaciones se presentan ellas mismas como signos, adquieren materialidad: “la representación es aquí la mostración de una presencia, la presentación pública de una cosa o una persona. En la modalidad particular, codificada, de su exhibición, es la cosa o la persona misma la que constituye su propia representación” (*Ibíd.* pág. 79).

Esta doble dimensión del concepto, de una parte le otorga a las representaciones una materialidad que las hace susceptibles de ser estudiadas<sup>12</sup>, y de otra, permite acercarse a las relaciones de poder y de dominación, reconociendo que las diferencias sociales son también producidas y transformadas por las representaciones que los individuos y los grupos construyen sobre ellos mismos y exhiben ante los demás. Según Chartier “del crédito otorgado (o negado) a las representaciones que un poder político o un grupo social propone de sí mismos dependen la autoridad del primero y el prestigio del segundo” (*Ibíd.*, pág. 87).

En un sentido relacionado, Warren y Jackson (2002) señalan explícitamente la doble dimensión del concepto de representaciones en relación con la esfera política. De una parte, como las maneras en las que los grupos representan su vida social y los medios, políticas y hermenéuticas por las que despliegan estas representaciones para su propio consumo y en sus interacciones y negociaciones con otros actores regionales y transnacionales, y de otra parte en el sentido de representación como *presentarse en lugar del otro*. Es decir, las problemáticas de quién representa a quién, quién colabora

---

<sup>12</sup> En oposición a la abstracción de otras categorías en el marco de la historia cultural, como por ejemplo la de mentalidades (Chartier, *Op. cit.*),

con quién, quién asume la vocería del grupo y cómo se inscribe en los discursos políticos (*Ibíd.*, pág. 12).

Esta problemática es abordada de manera más profunda por Spivak (1988), quien a partir de la lectura de Marx, resalta la importancia de considerar la diferencia entre representación en el marco del estado y la teoría política (*vertreten*) y en el marco de la teoría del sujeto (*darstellen*). Para Spivak, con el primer sentido (*vertretung*) se hace referencia a la noción de tomar el lugar de otro o hablar en lugar de otro, en un sentido político de representación. Mientras que en el otro sentido (*darstellung*) se hace referencia a representación como volver a presentar, escenificar: “el contraste entre un apoderado y un retrato” (*Ibíd.* pág. 276). Para esta autora, si bien ambas nociones están relacionadas, su confusión contribuye a construir a los *otros* como objetos de conocimiento enunciando su diferencia desde una posición de poder y refuerza las relaciones de subalternidad al concederle al representante la facultad de hablar en nombre del otro (*Ibíd.*) y tiene como consecuencia la formulación de políticas utópicas y esencialistas, que reifican la subalternidad vistiéndola con la apariencia del empoderamiento.

La posición de Spivak plantea de manera contundente la relación entre el poder y las representaciones. Para ella, los subalternos no han podido hablar o ser escuchados, puesto que no han sido verdaderamente reconocidos como interlocutores y su voz ha sido silenciada y marginada de los procesos de producción de sentido. Es en esta dirección que resulta especialmente pertinente la noción de representaciones como una categoría analítica que permite trazar conexiones entre las producciones de sentido y el juego político de lo étnico.

Así por ejemplo, las representaciones construidas por los *funcionarios* sobre la indianidad de los *jiw*<sup>13</sup> parecieran moverse de acuerdo a la lógica de oposiciones binarias planteadas por Hall (*Op. Cit.*) en la que se ubican *salvaje/civilizado* o

---

<sup>13</sup> Cabe aclarar que las representaciones sobre lo indígena en el Guaviare, lejos de ser homogéneas, evidencian las diferentes contradicciones de los discursos y prácticas oficiales propios de un estado concebido no como un centro unitario de poder sino como un ensamblaje de instituciones “cuyos actores individuales participan en discursos y prácticas de poder, cuyos múltiples efectos dan la apariencia de un estado” (Warren & Jackson, 2002, pág. 522). No obstante, vistas en conjunto, permiten apreciar los ‘lineamientos’ impuestos sobre la experiencia indígena.

*tradicional/aculturado* como los dos polos posibles de la relación. Como lo señala Franky (2011) tanto para el lenguaje coloquial como para el institucional, el término “aculturado” implica una concepción esencialista y negativa, por la que un pueblo ha perdido un conjunto de rasgos “tradicionales” u “originales” y constitutivos de su identidad étnica, reemplazándolos por elementos “occidentales”, que a ojos de los *funcionarios* contaminan y ponen en peligro su existencia misma. Convenientemente el nivel de aculturación se mide en la presencia o ausencia de un conjunto de elementos visibles que funcionan como diacríticos de la indianidad, tales como la lengua, adornos corporales, vivienda, útiles domésticos, bailes ceremoniales, etc. (Franky, 2011, pág. 191).

Esta clasificación, cuyo reduccionismo es señalado por el mismo Hall, descarga todo el poder de la relación en el polo de los civilizados, y les otorga a estos la capacidad no solo de definir a los otros (por ejemplo a través de los procesos de selección para ingresar a los programas de asistencia ofrecidos por el estado para los indígenas, en los cuales los *funcionarios* aplican su filtro acerca de quienes consideran auténticamente indígenas), sino también la de decidir por los otros (por ejemplo mediante la definición de los objetivos, alcances y metodologías de dichos programas, muchos de ellos orientados a rescatarlos y salvarlos de la aculturación).

Esta forma de proceder, constituye lo que ha sido señalado por Marisol de la Cadena y Orin Starn (2007) como un elemento fundamental de la experiencia indígena contemporánea que atrapa la indianidad entre los polos del indígena hiperreal (Ramos, 1992) y de la falsa etnicidad. Es decir, o bien los indígenas se corresponden milimétricamente con el imaginario “del Indio perfecto, cuyas virtudes, sufrimientos e incansable estoicismo le han otorgado el derecho a ser defendido por los profesionales de los derechos indígenas” (Ramos, 1992, pág. 9) o son lanzados sin más al abismo de los impostores, plagado de aquellos que quieren ser indios pero no tienen las plumas.

Así, las actuaciones de los *funcionarios* tienden a difundir la idea de grupos indígenas idealizados, como entidades compactas, homogéneas y necesitadas de la atención paternalista del estado, cuyas vidas y conocimientos deben ser “salvados” como reliquias de otros tiempos (Carneiro da Cunha, 2009) y han sido un espacio fértil para el fortalecimiento de esencialismos y reduccionismos en los que la capacidad de agencia de los grupos indígenas pareciera desaparecer frente a las iniciativas del estado, obligando

a los grupos humanos a moverse dentro de los límites de las representaciones planteadas desde los *funcionarios* para mantener algún margen de acción.

En el caso de los jiw por ejemplo, su indianidad está siendo constantemente medida contra el rasero de otras buenas etnicidades como por ejemplo la de los nükak<sup>14</sup> (Hale, 2004; Del Cairo, 2011), otro de los grupos indígenas con presencia en el departamento famosos en la opinión pública nacional desde su espectacular “encuentro” con los *civilizados* en abril de 1988 cuando un grupo de 41 nükak arribó a la población de Calamar, Guaviare:

Los habitantes de Calamar, en su mayoría colonos sin tierra provenientes del interior del país, se sorprendieron al encontrarse con los nükak, concebidos por algunos de ellos como un exótico grupo de personas de cabezas y cejas rapadas, caras pintadas con tintes rojos y cuerpo semidesnudos que portaban enseres, como canastos llenos de micos y frutos silvestres, cerbatanas y chinchorros. Previo al encuentro, algunos colonos habían sentido la cercanía de los indígenas durante sus jornadas de cacería y se habían construido la idea de los “makuses” como fieros caníbales de los que era mejor ocultarse. De manera análoga, los nükak habían construido una idea similar de los blancos o kawene ‘persona que no es nükak’ a quienes veían como seres diferentes y peligrosos que debían evitar. [...] Hoy en día, en los caseríos del Guaviare se relatan los encuentros entre los nükak y los colonos como gestas épicas del encuentro de dos mundos, en los que se menciona con particular énfasis al primer colono que les dio de beber o al primer nükak que probó la gaseosa (Ministerio de Cultura, 2012, pág. 15).

---

<sup>14</sup> No existe una grafía unificada para esta palabra. Algunos investigadores que se han dedicado al estudio de la lingüística de este grupo humano como Dany Mahecha (G. Cabrera, Franky, & Mahecha, 1999) proponen la grafía *nükak* o *nikak*. Por *nukak* o *nükak*, se hace referencia a varios grupos territoriales tradicionalmente identificados como de la familia lingüística makú-puinave (aunque esta filiación se encuentra cuestionada, ver (Mahecha & Franky, 2011)). A nivel general se trata de varios grupos territoriales cuya población se estima cercana a las 600 personas y que son pueblos de tradición nómada y habitan el noroeste amazónico. En 1993 el Incora constituyó el resguardo indígena *nükak* con 632.000 Ha (Resolución 136 de 1993). En 1997 el territorio fue ampliado a 954.480 Ha (Resolución 56 de 1997) y se extiende entre el río Guaviare al norte, el río Inírida al sur, el caño Barajas al occidente y la trocha Guacharaca al oriente. Al igual que lo jiw, los nükak hacen parte de los 34 pueblos indígenas señalados como en riesgo de extinción física y cultural según el Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional (ver capítulo 4).

Dicho encuentro marcó de una parte el abandono de la movilidad y el aislamiento voluntario que los nükak habían mantenido a lo largo del siglo XX, como forma de protección frente a la violencia de la explotación cauchera desde finales del siglo XIX hasta inicios del siglo XX (Mondragón, 1991 en Franky, 2011, pág. 147)<sup>15</sup>. De otra parte, dado el nivel de cubrimiento mediático del encuentro, el despliegue institucional coyuntural<sup>16</sup> y su impacto en el imaginario nacional, señaló también el punto de inicio de la construcción de una representación de los nükak ligada a la idea de los “indígenas puros” y “guardianes de la naturaleza”, que ha generado alrededor de los nükak todo un “marketing étnico” (Franky, 2011) centrado en su exotización y en la dramática y reiterativa afirmación de su inminente extinción como una verdad inapelable.

Así, uno de los elementos centrales en las representaciones de los nükak ha sido su relacionamiento con una territorialidad específica, por ejemplo como guardianes de la naturaleza en el sentido del nativo ecológico planteado por Ulloa (2004), en el que los indígenas aparecen como protectores del medio ambiente y esperanza de la humanidad frente a la crisis ambiental y del desarrollo. Al posicionamiento de este imaginario de los nükak contribuyó sustancialmente su alta movilidad y nomadismo, los cuales si bien son asumidos por los mismo nükak como elementos fundamentales en sus autorepresentaciones<sup>17</sup>, han sido interpretados simplísimamente por la opinión pública nacional como evidencias de su desprendimiento material y de su inocencia de otro tiempo:

Hasta ese momento vivían como cazadores y recolectores. Nómadas que caminaban semanas enteras hasta encontrar un lugar que les suministrara las pepas y los micos y el resto de alimentos, lo único que necesitaban para sobrevivir (Semana, 2016).

---

<sup>15</sup> Si bien los nükak ya mantenían contactos esporádicos con otros grupos indígenas, con los colonos (muchos de estos violentos) y con los misioneros (quienes hacían presencia en el territorio desde los años 70), el encuentro de 1988 y su amplio cubrimiento por parte de los medios de comunicación lo convirtieron en el momento de “contacto oficial”. De acuerdo con Franky (2011) los nükak salieron de su territorio huyendo de una epidemia de gripa que en los primeros años del contacto cobró la vida de cerca del 39% de la población indígena.

<sup>16</sup> La respuesta institucional coyuntural propiciada por la presión de los medios de comunicación es uno de los elementos recurrentes en el caso de los nükak, como se verá más adelante.

<sup>17</sup> De acuerdo con Franky “la vida para los nükak está ligada con 'estar caminando en el bosque', lo cual a su vez remite a la noción de persona (Dany Mahecha com. pers. 2011 en Franky, 2011, pág. 13).



Por contraste, los jiw son juzgados nuevamente apelando a una categorización binaria que los ubica en el polo opuesto de los nükak. Así, si los nükak son los exóticos seres que deambulan por la selva sin apego a posesiones o elementos materiales, cuidan la naturaleza y son reliquias vivas de un pasado ideal, los jiw cargan el estigma de la aculturación, los vicios de occidente y la pérdida de sus tradiciones. En palabras de un sacerdote católico en el marco del “Encuentro Nacional de Sacerdotes, religiosas y líderes indígenas”:

Del Meta han venido los guayaberos; es una etnia desorganizada, son flojos para trabajar, dependen del gobierno. Han llegado a convertirse en alcohólicos. Los niños se han convertido en limosneros. Desde 1984 tenemos los nükak-Makú (en la parte de Mapiripán): Tienen su lengua, su cultura y sus ritos (Conferencia Episcopal Colombiana 2005, pág. 22 en Franky, 2011, pág. 191).

A la consolidación de este imaginario han contribuido tanto los medios de comunicación como la academia. En cuanto a los primeros, un elemento fundamental en la construcción de este particular imaginario sobre los nükak lo constituye el ampliamente divulgado documental “Nükak makú. Los últimos nómadas verdes”<sup>18</sup>, coproducción colombo-belga, realizada a mediados de los años noventa con el apoyo del gobierno colombiano. En ella, a través de una serie de decisiones técnicas de filmación y montaje, así como del marketing mismo de la película<sup>19</sup>, se enfatizaron elementos como la exótica

---

<sup>18</sup> “Nükak-Makú. Los últimos nómadas verdes”. 1994. Codirigido por Carlos Rendón Zipagauta y Jean-Christophe Lame. Su producción fue apoyada por Audiovisuales Ministerio de Comunicaciones de Colombia y la empresa AVC Rainbow de Bélgica, con el respaldo de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGA) del Ministerio de Gobierno (Franky, 2011). De acuerdo al antropólogo Gabriel Cabrera (Cabrera Becerra, 2010) el documental ha recibido los premios “Premio XXIII Festival del filme del medio ambiente en Francia” en 1994 y el “Premio MIBE CUBA” en 1997. Cabrera recoge también la versión del co-director Carlos Rendón Zipagauta, según quien el documental ha sido vendido a 45 televisoras en 37 países. En 2010 Zipagauta realizó una nueva serie de fotografías a los nükak, a partir de las cuales contrasta el “nomadismo” de mediados de los noventa, con el “sedentarismo” de 2010. Estas imágenes se han expuesto en varios festivales de cine alrededor del mundo, resaltando siempre la inminente extinción de los nükak.

<sup>19</sup> No quiero sugerir con esto que el documental deba tener un carácter objetivo o “verídico”, sino al contrario, partiendo de asumirlo como una ficción construida a partir de distintos elementos y decisiones, señalar cómo estas decisiones se orientaron específicamente a construir una representación específica de los nükak como nativos ecológicos.



Ilustración 1: “Así se veían los nukak cuando fueron descubiertos en 1988”.

Publicada en la revista Cromos, No. 4616 del 21 de agosto de 2006.

desnudez de los nükak, la “autenticidad” de sus prácticas, su hábil manejo de la naturaleza, y su existencia amenazada como “los últimos nómadas”.

Por parte de la academia, un referente similar lo constituyen los trabajos del antropólogo argentino Gustavo Politis (1992; 1996; 2007), cuyas descripciones y fotografías de los nükak contribuyeron a la “construcción de una imagen de los nükak como un pueblo poco ‘aculturado’, es decir con un modo de vida que poco había cambiado por el contacto con la sociedad nacional” (Franky, 2011, pág. 11). De acuerdo con el análisis desarrollado por Franky (*Op. Cit.*), aún cuando los trabajos de Politis tienen en cuenta las condiciones críticas de los grupos nükak en razón del contacto reciente y las relaciones de convivencia establecidas con los colonos y campesinos, Politis usa estos elementos “para sustentar una categorización de los grupos *nükak* que diferencia a los más ‘tradicionales’ de los más ‘aculturados y semi-sedentarizados’”<sup>20</sup> (Franky, 2011, pág. 12). La amplia recepción de su libro, profusamente ilustrado con fotografías, contribuyó a

---

<sup>20</sup> No estoy sugiriendo con esto una mala intención de parte de Politis. Solo me interesa señalar como debido a su interés de desarrollar un ejercicio etnoarqueológico, su trabajo se centra en unas características específicas de algunos grupos nükak (aquellos con quienes le interesaba trabajar) que a la larga terminaron asumiéndose como representativas de todos los nükak.

construir una imagen romántica de los nükak como un pueblo radicalmente “tradicional”, pero también al desconocimiento de sus procesos de cambio social y cultural, conflictos, diversidad interna, relacionamientos históricos con actores como los misioneros evangélicos y, en general, con sus vecinos indígenas y no indígenas.

Dichas representaciones tienen consecuencias concretas a nivel económico y político como por ejemplo el reconocimiento de ciertos derechos y reclamaciones dentro de los límites de la representación, mientras que al mismo tiempo se niegan otros y otras que no encajan en la imagen construida de lo indígena (Hale & Millamán, 2004). En el caso de los nükak por ejemplo, como lo resume la ilustración 1, estos aspectos construyeron una imagen de este grupo como los protectores del bosque y los guardianes de la naturaleza, que siguiendo a Fabian (1983) los ubicaron alocrónicamente como seres de otro tiempo (el pasado) y de otro espacio (la recóndita selva). Contribuyendo adicionalmente a desconocerlos como sujetos políticos, a desconocerlos en la toma de decisiones sobre su propia existencia y a demorar la implementación de acciones estatales para atender sus necesidades (Franky, 2011).

No obstante, estas representaciones lejos de ser totalitarias han sido confrontadas y reconfiguradas continuamente por la cultura política de los movimientos indígenas, quienes “las han usado como un esencialismo estratégico para demandar el reconocimiento de su diferencia” (Gupta, 1998 en Ulloa, *Op. Cit.*, pág. 309) y han contribuido al surgimiento de lo que Ulloa considera una nueva ecogubernamentalidad “que resitúa a los conocimientos indígenas y replantea las relaciones actuales de conocimiento/poder para proponer desarrollos alternativos ecológicos o ecologías alternativas lideradas por los movimientos indígenas” (Ulloa, *Op. Cit.*, pág. 310).

Como se abordará en el capítulo 4, tanto los nükak como los jiw hacen usos estratégicos de esas representaciones para posicionar sus agendas (especialmente los reclamos por el territorio) en diferentes escenarios, aunque de distintas maneras. Así por ejemplo, mientras los nükak apelan a su movilidad, al nomadismo y a la idea de vivir sin posesiones:

Nosotros nos movíamos mucho, todo el tiempo; dormíamos en la maloca tres días, una semana, 15 días, y nos pasábamos otra vez... Andábamos empelota, sin nada, solo con una canasta grande en la que cargábamos las ollas, los chinchorros... todo sobre los hombros, hasta los niños [...]

vivíamos en malocas naturales que nosotros mismos hacíamos con hojas de tarriago (platanillo) y dormíamos en chinchorros, pero no en la hamaca de los blancos (en las que duermen ahora), sino en la natural de nosotros (Semana, 2016).

Los jiw recurren a la idea de ser los habitantes originales del territorio y al impacto que han tenido las diferentes violencias sobre sus poblaciones:

Y: nosotros fundamos aquí en Colombia, aquí no había raza afro, no había colonos, esas tierras, todas esas tierras son de indígenas, los primeros indígenas fueron fundadores. Nuestros abuelos, nosotros somos los fundadores de aquí de estas tierras, del departamento del Meta y del Guaviare. Siempre hemos habitado esas tierras, nosotros no somos llegados de otros departamentos, de otros municipios, de otro país, nosotros somos de acá y vamos a seguir peleando [contra] toda la gente armada, el conflicto armado de nuestro país que nos ha complicado la vida. Hemos perdido niños, adultos, ancianos, territorios, cultivos, viviendas, casas, todo lo que teníamos lo hemos perdido, pero aún estamos exigiendo nuestros derechos como poder recuperar lo poquito que podamos lograr (Y., 2016)

Empero, al ligar su indianidad a un territorio los reclamos indígenas refuerzan una espacialización de la diferencia indígena que lleva a juzgar quién es indígena o no según viva en su resguardo rural (Bocarejo, 2011), lo cual en el caso de grupos con tradiciones móviles y nómadas como los jiw y nükak es un elemento conflictivo. En ese sentido, su uso por parte de indígenas e indigenistas, aunque pueda ser efectivo en términos de la ley, se enfrenta a perpetuar asimetrías de poder en las que los defendidos se hacen subalternos de los defensores y a perpetuar esencialismos y dicotomías que deberían cuestionarse. Parafraseando a Engle (2010) mientras los expertos continúen alimentando las instituciones con historias estereotipadas e irreales de la cultura para encajar en lo que creen que son los requisitos de la ley, la ley seguramente continuará requiriendo esas narrativas.

Tal es el caso por ejemplo de muchos de los proyectos de intervención planteados por las instituciones (tema que abordo en el capítulo 3), los cuales parten de las representaciones sobre lo indígena de los *funcionarios* y se estructuran alrededor de

estas, desconociendo las capacidades y realidades de los indígenas de carne y hueso. A manera de ilustración presenté una conversación entre Y. y su hijo G. (ambos reconocidos como líderes tanto por sus comunidades como por las instituciones), en la que los dos hombres me mostraron unas plantas maltrechas y descuidadas que les habían traído como parte de un proyecto de fortalecimiento alimentario. Los dos líderes se quejaron de la falta de consulta, pero sobre todo se mostraron indignados del desconocimiento por parte de las instituciones de sus conocimientos, capacidades y trayectorias:

G: Nosotros decimos que eso llegó del cielo [las plántulas]. Aquí no estábamos cuando las trajeron. Cuando llegamos a la casa fue que vimos que habían dejado semilla de caña, semilla de plátano, un poco de vainas, el maíz...

David: O sea, ¿vinieron y les dejaron ahí?

G: Sí, botaron así como si fuera basurero. Botaron así sin consultar nada! Eso es lo malo [de las entidades], como Consejero que soy, eso para mí es lo malo, no me consultaron primero, no me dijeron “hay tantas semillas, tantas de plátano” o ¿qué quieren?

Y: No preguntaron nada ¿Qué semillas quieren ustedes? o ¿quieren ganado ustedes que tienen buen pasto ahí? No dicen nada solamente traen esas cositas que no sirven para nada aquí. Eso es lo malo de las entidades para la comunidad. Si uno dice: “ganado”, [le responden] “Noooo, para qué ganado si ustedes no saben eso”. Todas las veces dicen eso. Que nosotros no sabemos ordeñar, que no sabemos cuidar, bueno, aquí varias cosas me han dicho mano. Cuando la verdad es que yo sé manejar ganado, yo sé colear, yo sé marcar, yo sé vacunar, yo sé curar, de todo eso yo sé!

Como se verá con detalle en el capítulo 4, los choques entre las representaciones de lo indígena construidas y alimentadas por los *funcionarios* y las prácticas y trayectorias de los líderes indígenas llevan a una serie de desencuentros en los que los indígenas llevan la peor parte. Por ejemplo, si bien la fluidez en el español con la que algunos líderes se mueven en la arena pública constituye justamente su principal aporte y lo que les ha permitido ganarse un espacio político, estos mismos elementos son utilizados para cuestionar su etnicidad y la legitimidad de su liderazgo. En el mismo sentido, la

organización política de los jiw, basada principalmente en jefes de familias extensas, con autoridad limitada sobre los miembros de su grupo, y la ausencia de un liderazgo único visible y general para todos los grupos, choca muchas veces con las expectativas de algunos *funcionarios*, quienes plantean las interacciones esencialmente en español, en espacios públicos como asambleas y esperan encontrar una comunidad organizada como un espacio idílico sin conflictos ni voces disidentes, con un único líder con quien poder negociar y dispuestos a trabajar en los proyectos planteados sin pedir ninguna remuneración. Elementos que imponen como condiciones para ‘reconocerlos’ como un pueblo o una comunidad verdadera.

Hace apenas algunos años la posibilidad de que un hombre que no hablara jiw fuera reconocido como líder era algo impensable. Aún más en el caso de una mujer, generalmente excluidas de los espacios de decisión. O aún más si estos vivían en el casco urbano y no en el resguardo, como es el caso de algunos y algunas líderes actuales. Más allá del tema de la identidad y la clasificación binaria entre indígena – no indígena con la que muchos *funcionarios* descalifican a algunos líderes, el asunto de la indianidad, lejos de ser una categoría fija o cerrada, constituye un complejo entramado de relaciones, atravesado por asimetrías de poder y con hondas raíces históricas y culturales (Del Cairo 2011; de la Cadena y Starn 2007; Jackson y Ramírez 2009) cuya construcción y reconstrucción continua en el marco del multiculturalismo oficial, involucra tanto a indígenas como no indígenas y abre nuevos espacios para pensar la agencia indígena y la indianidad misma. Como lo señalan Gow y Rappaport (2002) la modernidad indígena debe ser entendida como un “proceso que ocurre simultáneamente dentro de los grupos y organizaciones al mismo tiempo que entre ellos y las instituciones de la sociedad dominante” en una relación que debe entenderse en términos políticos y no únicamente temporales (*Ibíd.*, pág. 72).

En últimas, si bien el multiculturalismo oficial colombiano redefinió las relaciones entre política cultural y cultura política (Ochoa, 2003), esta última sigue apoyándose en muchas representaciones de la indianidad estereotipadas con importantes consecuencias políticas para los grupos involucrados. Así, no se trata de probar la autenticidad o no de las concepciones de indianidad, de “cultura” o cultura, ni de quién es indígena y quién no, sino de *cómo* las representaciones de si mismos y de los otros, en un diálogo constante, ponen en juego estas categorías y construyen y posicionan lo indígena políticamente en

medio de movimientos y alianzas complejas, con actores e intereses locales, regionales, nacionales y transnacionales.

Es en estos espacios en donde se ubica mi investigación. Comprender las formas en las cuales las representaciones de lo indígena elaboradas sobre los jiw tanto por los *funcionarios* como por los jiw mismos limitan o permiten la construcción de lo indígena como una “posibilidad negociada dentro de los campos políticos de la historia y la cultura” (de la Cadena, 2007, pág. 13) así como las tácticas y articulaciones de la identidad étnica desplegada en las interacciones con el estado y las maneras en las que estas les permiten a los indígenas viabilizar su reclamos (Hale, 2004; Jackson y Ramírez, 2009) permitirá no solo avanzar en la construcción de un país más incluyente, sino que contribuirá a comprender las interacciones entre los grupos indígenas y el estado y a identificar caminos y lenguajes alternativos para estos relacionamientos.

### **c. Los jiw<sup>21</sup>**

*Guayabero es el nombre vulgar.*

*Lo inventaron los primeros colonizadores que llegaron a nuestras tierras.*

*Nuestro nombre es jiw.*

*Somos varios, somos jiw porque somos hartos: jiw Piajax.*

*Nosotros tenemos nuestra cultura y nuestros padres son Kuwoi y Jaminow*

(Franky, Mahecha, & Colino, 2010, pág. 34).

Los jiw son gente. Si bien esta afirmación debería ser tautológica, de hecho no solo no lo es, sino que prácticamente desde el momento del contacto con los *blancos*<sup>22</sup> los jiw al igual que muchos otros grupos indígenas han tenido que luchar arduamente por el reconocimiento pleno de sus derechos.

---

<sup>21</sup> Apartes de esta sección fueron publicadas en 2016 en el folleto “Tejiendo caminos. Transformaciones culturales producto de la intervención estatal en los pueblos jiw y nukak” editado por la GIZ.

<sup>22</sup> Uso *blancos* en el sentido empleado por mis interlocutores jiw para referirse a las personas que no son indígenas. Si bien en la lengua jiw existe la palabra *jiema* cuyo significado general es el mismo, dependiendo del contexto y los interlocutores, los jiw escogen uno u otro termino para señalar cercanías o distancias con los otros.

Una de las más recientes conquistas fue el cambio del etnónimo guayabero (como eran conocidos hasta entonces) a jiw (que significa “gente”) exigido en el marco de un encuentro del pueblo en 2009 (Naxaen, 2010), y con el cual se puso punto final a la historia de un nombre impuesto desde el siglo XIX<sup>23</sup>.

Las primeras menciones a “la tribu de los guayaberos” se deben a Nicolás Sáenz a finales del siglo XIX. Sáenz, profesor en Ciencias Naturales de la Universidad Nacional y miembro de la Sociedad de Naturalistas Colombianos, en un artículo en el que se ocupa principalmente de la descripción de los “indios Churuyes” hace una breve mención a “la tribu” de los Guayaberos en lo que entonces se conocía como el Territorio de San Martín alrededor del río Meta y los clasifica dentro de los ‘grupos mansos’ diferenciándolos de los Guahibos y Cuivas (Sáenz, 1876).

Después de Sáenz, solo hasta 1935 el etnógrafo sueco Gustaf Bolinder vuelve a referirse a un grupo indígena de la región con el nombre de Guayaberos, en el marco de una expedición por el río Guaviare de la cual dejó un amplio registro fotográfico (ver capítulo siguiente). Dos años después, en 1937 el ingeniero Peregrino Ossa, escribió una geografía de la intendencia del Meta, en la cual incluyó fotografías de un grupo humano al que denominó “los indios guayaberos”. Ossa recopiló también un vocabulario de más de noventa palabras de la lengua de este grupo que fue publicado en la revista “Idearium” de Pasto en el mismo año y que fue clasificado dos años más tarde por el lingüista Chestmir Loukotka como un dialecto de la familia guahibo (Loukotka, 1939). De acuerdo con el historiador y lingüista Sergio Ortiz (Ortiz, 1944), los indígenas reseñados por Ossa se llamaban en realidad Cunimías, eran nómadas y habitaban la región del Ariari y sus afluentes hasta el río Guayabero.

En 1975 Nancy Creswick Morey señaló a los jiw como probablemente descendientes de otros grupos guahibos conocidos como Bisanigua (también llamados Churoya, Churrye, Suisaniva, Guisanigua, Masivariveni) quienes fueron los primeros grupos indígenas reportados en los llanos de San Juan y San Martín desde el siglo XVII y habitaban en las vegas del río Ariari. Para el siglo XVIII estos grupos se habrían movido al río Guayabero y para el XIX ya llegaban hasta el medio Guaviare. Según ella, estos probablemente son

---

<sup>23</sup> Otros nombres con los que han sido llamados incluyen cunimia, mitua y mitiva. Ver capítulo siguiente.



los grupos que posteriormente fueron llamados Guayabero o Cunimía a finales del siglo XIX (Creswick Morey, 1975, pág. 41).

En 1979 los lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) Adriana y John Waller, publicaron el libro “Aspectos de la cultura material de grupos étnicos de Colombia” en el que abordan un capítulo sobre los Guayabero, y afirman que la autodenominación del grupo es jiw que significa ‘la gente’ (Waller, de Waller, & Morales, 1979). Los investigadores posteriores han aportado informaciones contradictorias al respecto<sup>24</sup>, aunque todos están de acuerdo en la clasificación lingüística como parte de la familia guahibo.

Actualmente los jiw calculan su población en cerca de 2200 personas que habitan a lo largo del eje del río Guaviare desde cercanías de Puerto Concordia hasta Mocuare, en siete resguardos reconocidos oficialmente en los municipios de San José del Guaviare (Guaviare), Puerto Concordia (Meta) y Mapiripán (Meta) y diez asentamientos de población víctima del desplazamiento forzado en los dos departamentos (ver tabla 1).

Tabla 1: resguardos jiw reconocidos

**Fuente:** (Ministerio del Interior, 2017)

RESGUARDO	RESOLUCION	EXTENSION	MUNICIPIO	DEPARTAMENTO
Barranco Ceiba – Laguna Arahuato	049 del 21 de julio de 1983	24.940 hectáreas	San José del Guaviare	Guaviare
Mocuare	054 del 21 de julio de 1983	24.000 hectáreas	Mapiripán	Meta
Barrancón	068 del 16 de	2.500 hectáreas	San José del	Guaviare

<sup>24</sup> Para la antropóloga Bejarano (Muriel Bejarano, 1993) los actuales jiw fueron inicialmente bautizados como Cunimía por el explorador francés Jules Crevaux, quien a finales del siglo XIX recorrió la región (ver capítulo siguiente). No obstante, en su relato Crevaux se refiere como Mitoua al grupo humano que encuentra a lo largo del río Guaviare entre el raudal del Guayabero y el raudal de Mapiripana. Por su parte, la antropóloga Margarita Chaves, quien desarrolló un trabajo etnográfico en la región (Chaves, 1987) concuerda con Bejarano en que los jiw fueron llamadas cunimía, cita además a Santiago Ortiz (1965) como fuente y añade el uso de Mituas por parte del religioso fray José de Calasanz Vela (ver capítulo siguiente). La antropóloga María Teresa Ramírez (1991) cita a Ortiz (Ortiz, 1987 en Ramírez, 1991) para los nombres de Bisanigua, Cunimía y Mitua, y añade una nota a pie de página aclarando que “los Guayabero reconocen que los Sikuaní les llaman Mitíwa” (Ramírez, 1991, pág. 4).

	agosto de 1988		Guaviare	
Barranco Colorado	046 del 17 de octubre de 1995	9.327 hectáreas	San José del Guaviare	Guaviare
La Sal	023 del 24 de mayo de 1996	3.275 hectáreas	Puerto Concordia	Meta
La Fuga	047 del 10 de diciembre de 1997	3.680 hectáreas	San José del Guaviare	Guaviare
La María	021 del 29 de julio de 1998	478 hectáreas	San José del Guaviare	Guaviare
<b>TOTAL</b>		68.200 hectáreas		

Si bien hoy en día la mayoría de la población se ubica en las cercanías de las cabeceras municipales de San José del Guaviare (Resguardo *Bakam*, en el departamento del Guaviare) y Mapiripán (Asentamientos Zaragoza, en el departamento del Meta), a donde han llegado producto del desplazamiento forzado y en búsqueda de atención por parte de las instituciones del estado, los jiw reclaman un territorio ancestral que se extiende desde la confluencia de los ríos Ariari y Guayabero siguiendo el eje del río Guaviare hasta el raudal de Mapiripana. Territorio que, de acuerdo a la organización política actual, correspondería a los municipios de San José del Guaviare (Guaviare) y San Martín, Granada, Puerto Lleras, Puerto Rico, Macarena, Puerto Concordia y Mapiripán en el Meta (Franky, Mahecha, & Colino, 2010; Grupo suroriente, 2011). Su argumento se respalda con una detallada toponimia en la que se nombran con detalle los cuerpos de agua (ríos, caños y lagunas) y demás accidentes geográficos, así como diferentes tipos de árboles importantes como el mango y el yopo, los cuales sostienen que fueron sembrados por sus ancestros, y la ubicación de varios sitios sagrados como por ejemplo tumbas. De otro lado, como se verá en el siguiente capítulo, varios relatos de viajeros y exploradores desde finales del siglo XIX reseñan su presencia en la zona (Gonzalez, 2010; Calazans Vela O.P, 1988; Crevaux, 1883). En palabras de un líder jiw de la actualidad:

El territorio llegaba hasta el *Korkat*. El lindero de la comunidad indígena iba desde *Korkat* [raudal del guayabero] hasta *Maklej-sil* [raudal de Mapiripana]. En *Korkat* hay unas figuras que nos pertenecen, cada una de esas figuras tienen sus historias. Cada diseño significa algo, tiene historia,

es como si fuera jeroglífico, eso es un lugar sagrado. En la selva no había peces, nuestro dios que se llama *Cherwereren*, el formó peces con las cenizas de una gaviota que se murió. Las dos piedras del raudal son como una malla, como un corral para no dejar salir los peces, entonces los peces rompieron las piedras y dejaron salir los peces. *Cherwereren* hizo tres trancones, en la Macarena, *Korkat* y Mapiripana, pero no se pudo trancar los peces y se subieron por el río *newel* [Guayabero]. Esas piedras son inacabables, son para siempre como el territorio. Son señales, ninguna institución puede desconocer los linderos que menciona la comunidad (Narración registrada el 5 de junio de 2014).

En general el reclamo territorial de los jiw ha sido una de sus principales demandas frente al estado, pues los jiw consideran que si bien la violencia reciente y el desplazamiento forzado son los fenómenos contemporáneos más visibles, la historia de su relación con los *blancos* y con otros indígenas ha estado siempre marcada por las pérdidas territoriales. Un antecedente claro en este sentido lo constituyeron las guerras de exterminio de los indígenas de los llanos orientales, reseñadas por el historiador Augusto Gómez (Gómez A. , 1998), quien señala como el avance de la frontera de colonización por causa de la implementación de la ganadería extensiva, trajo como consecuencia desde la segunda mitad del siglo XIX una violencia sistemática orientada al exterminio de los indígenas cuivas y guahibos, llamadas en su momento “cuviadas” y “guahibiadas” que se extendieron hasta bien entrado el siglo pasado (ver capítulo siguiente).

De otra parte, esta violencia se solapó en la región con las actuaciones de los guerrilleros liberales protagonistas de La Violencia de los años 50 en el país. Para los jiw, a diferencia de muchos de los colonos y campesinos de la región de la Macarena, personajes como Dumar Aljure y Hernando Palma son recordados como figuras siniestras, autores de múltiples asesinatos, despojos y acciones violentas contra los indígenas. Una de ellas por ejemplo, tuvo lugar en un lugar conocido como Kuino (Caño Cunimía), en donde se señala a Aljure de haber exterminado varias familias jiw:

La gente de Aljure repartió a los indígenas en dos lagunas, los convidaron a remar y en cada potrillo iba un hombre armado de los de Aljure, la gente ya “presentía que los iban a matar”. Cuando la gente que estaba en las canoas empezó a escuchar los tiros pensaron que los estaban matando y

que a ellos les pasaría lo mismo, entonces se tiraron de los potrillos con los remos y empezaron a escapar nadando, los blancos no sabían remar y no pudieron perseguirlos. Así se salvaron algunos; resulta que como a los quince (15) días, un colono envió la razón: que bajaran todos a /Kanao tole/ sitio donde hoy es Puerto Concordia, que vinieran que les iban a repartir ropa, unos desconfiaban y otros decían que no que no pasaba nada, que no les iban a hacer nada malo, /Lawen/ se vino con sus hijos e hijas. En ese tiempo nosotros no utilizamos la palabra soldados, utilizamos la palabra /Ser jiw/ para nombrarlos a ellos. Pues la gente siempre se vino para /Kanao tole/ a recibir los regalos en ropa que les ofrecían los colonos. Cuando iban llegando confiados, vieron solo soldados en el puerto y no arrimaron, entonces desde ambas orillas del río Ariari empezaron a dispararles, eran del grupo de Dumar Aljure, unos se tiraron al agua, la hija de /Lawen/ murió entre la canoa, pedía que la ayudaran, pero no pudieron (Ministerio del Interior, 2017, pág. 10).

A partir de los años 70 del siglo XX la violencia se recrudeció en la región con la presencia de cultivos de coca y la posterior llegada de grupos guerrilleros y más tarde de paramilitares, hasta alcanzar uno de los puntos más altos del conflicto a finales de los años noventa con las masacres de Mapiripán en 1997 y Puerto Alvira (Caño Jabón) en 1998. Como lo señala el Plan de salvaguarda del pueblo jiw:

Desde entonces, el medio Río Guaviare se convirtió en una zona de disputa y los indígenas que en la mitad del siglo habían llegado hasta allí huyendo de otra fase de la violencia colombiana, empezaron a sufrir las consecuencias del conflicto armado. A partir del año 2001, y con particular intensidad desde 2004, los jiw empezaron a abandonar sus territorios y a asentarse en resguardos próximos a las cabeceras municipales de San José del Guaviare y Mapiripán. Desde entonces más de la mitad de los jiw han sido víctimas de desplazamiento forzado, 6 integrantes del pueblo han sido asesinados, 5 se encuentran desaparecidos, 18 han sido víctimas de minas antipersonales y municiones sin explotar y una comunidad integrada por 103 personas permanece en situación de confinamiento (Ministerio del Interior, 2017).

En general, las huellas de esa violencia se mantienen. Aún tras la firma del acuerdo de paz con las FARC-EP, la región sigue bajo la influencia de grupos armados señalados como disidencias de las antiguas guerrillas y nuevos actores armados en disputa por el control del territorio y los corredores de movilidad como el río Guaviare, y los caños y caminos que atraviesan los territorios jiw. De hecho, no es sorpresa que de acuerdo con la Corte Constitucional y con el plan de salvaguarda del pueblo jiw (Ministerio del Interior, 2017), la disputa entre grupos paramilitares, guerrilla y fuerza pública es una de las principales causas estructurales de sus problemáticas.

Otros elementos cuya presencia en el territorio es considerada también como una amenaza por los jiw, lo constituyen los mega proyectos agroindustriales, como el de la palma de aceite que limita la movilidad de los indígenas y el acceso a las fuentes de alimentos (Ministerio del Interior, 2017). Tal es el caso por ejemplo en los asentamientos Zaragozas, cercanos al casco urbano de Mapiripán, en donde la población jiw ha denunciado varias dificultades producto de la presencia y accionar de empresas productoras de palma de aceite. Entre ellas: restricciones a la movilidad y a las prácticas de caza y pesca, presiones para vincular indígenas laboralmente, incumplimientos en los pagos y pagos por debajo del mínimo legal.

Efectivamente, la estrechez del territorio ha tenido importantes consecuencias en la alimentación. Aun cuando la base de su alimentación continua siendo la yuca brava consumida en forma de fariña y casabe<sup>25</sup>, la proteína animal es la principal deficiencia alimentaria de la población. Animales como el *athit* (cajuche), *jachk* (morroco), *jela* (temblador), *mathiw* (iguana), *chamsat* (yamu) y *papúert* (palometa) entre otros, son cada vez más difíciles de conseguir debido a la alta competencia y a la reducción del recurso.

---

<sup>25</sup> Para el procesamiento de la yuca y el trabajo en las chagras ver Muriel Bejarano (1993). Existe una diferenciación por género sobre el trabajo en la chagra, en la que los hombres son los encargados de desmontar y quemar mientras que las mujeres cultivan la chagra y preparan los alimentos. Esta diferenciación de labores por género se extiende a otras actividades, así por ejemplo son dominios predominantemente masculinos: las relaciones con los *jiema* (blancos o no indígenas), la caza y pesca, la construcción de casas y utensilios para procesar la yuca brava, la preparación y consumo del yopo y yagé y la práctica de la medicina tradicional. Al mismo tiempo, son dominios predominantemente femeninos: el cuidado de los niños, la recolección de pepas de monte, lavar la ropa, la elaboración de cerámicas y cargar la leña (*Ibid.*). También son parte de la dieta una variedad de pepas de monte como el seje o pataba, mamito y mamita, wasaí (manaco), makof (pusui), naexal (Uchire), papi (chontaduro), noth (moriche), y uvas silvestres (Franky, Mahecha, & Colino, 2010; Muriel Bejarano, 1993).

Su ausencia se suple con menudencias de pollo compradas en el pueblo<sup>26</sup> o con las ayudas que llegan como asistencia alimentaria del estado (Franky, Mahecha, & Colino, 2010; Muriel Bejarano, 1993). En general la baja seguridad alimentaria se extiende a todas las comunidades jiw y es uno de los aspectos señalados por la Corte Constitucional como problemáticas específicas asociadas a la crisis de este grupo, junto con la deficiente atención en salud, la ausencia de etno educación, las problemáticas asociadas al territorio y otros aspectos que la Corte identificó como violaciones a los derechos humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario (Auto 173 de 2012).

Los jiw reivindican constantemente su pasado nómada, y su alta movilidad. De acuerdo a sus relatos las familias cambiaban frecuentemente de asentamiento, realizaban visitas a parientes en lugares lejanos (varios días de navegación) y regresaban a antiguos asentamientos en donde habían sembrado comida en ciclos que podían ser de varios meses o incluso años. Gran parte de esta movilidad aún se mantiene y es considerada por los mismos jiw como una de las características que les ha permitido resistir la presión violenta de diferentes actores a lo largo de su historia. Sin embargo, esta movilidad voluntaria no debe confundirse con los desplazamientos forzados producto del conflicto armado (como en algunas ocasiones ha querido ser presentada por algunas instituciones). Por el contrario, la violencia ha cortado con esta práctica al confinar varias comunidades y restringir los desplazamientos para visitar familiares o recolectar recursos.

A nivel organizativo actualmente las familias nucleares son las unidades básicas. Los grupos de familias habitan un mismo asentamiento y suelen movilizarse juntas. Las decisiones se toman en consenso liderado principalmente por los hombres (padres o hijos mayores) de cada grupo de habitación<sup>27</sup>. Entre las familias que comparten un

---

<sup>26</sup> Económicamente las fuentes principales de ingresos son la venta de algunos productos agrícolas como la yuca dulce a los comercios de San José, el trabajo como jornaleros en las fincas de los campesinos o en proyectos agroindustriales, la venta de artesanías elaboradas en fibra de cumare y moriche, la participación en proyectos institucionales y los subsidios y apoyos económicos estatales.

<sup>27</sup> Sin embargo, esto no quiere decir que la toma de decisiones se realice de manera armónica y sin falta de conflictos. La toma de decisiones que afectan a todo el grupo implica negociaciones políticas en las que se ponen en juego las habilidades y capitales políticos de los diferentes líderes.

asentamiento generalmente hay una persona que es reconocida como líder por las demás y es el principal responsable de las relaciones hacia fuera del grupo con los *blancos* (ver capítulo 4). El representante “oficial” de cada resguardo o asentamiento es conocido como “consejero mayor”<sup>28</sup>, debe cumplir con ciertos requisitos como hablar en español y ser hábil en su gestión frente a las instituciones entre otros elementos (ver capítulo 4). No tiene un periodo definido, sino que ejerce como consejero hasta que la comunidad decida reemplazarlo. Aún a pesar de ser reconocidos como las figuras de autoridad “oficiales” del resguardo por parte de las instituciones, en la práctica el alcance de su autoridad es limitado y por lo general no se extiende más allá de su familia extensa<sup>29</sup>, elemento que la mayoría de los *funcionarios* parece desconocer y a partir del cual se generan un gran número de desencuentros, pues los *funcionarios* exigen del consejero un poder que este no posee.

Como se verá con detalle en el capítulo 4, un ejemplo de estas dificultades en la organización y de las tensiones existentes entre la representatividad política al interior del resguardo y hacia el exterior, lo constituye el resguardo *Bakam* (Barrancón), a 12 kilómetros del casco urbano de San José del Guaviare, capital del departamento del Guaviare. Este resguardo cuenta con un “Consejero mayor” quien es formalmente el representante legal del resguardo y la máxima autoridad desde hace alrededor de 13 años. Sin embargo, cada uno de los 8 sectores que componen el resguardo, cuenta con un “consejero menor” reconocido como líder por el grupo de familias extensas que habitan en su sector. Cuando una institución ingresa al resguardo a desarrollar alguna actividad, en la mayoría de los casos asume al consejero mayor como la única autoridad en el resguardo y exige de él asumir la responsabilidad de toda la comunidad. Sin embargo, este compromiso excede las posibilidades de su autoridad y aun cuando el consejero mayor consulta y negocia políticamente con los otros líderes del resguardo, las tensiones internas entre los pobladores más antiguos y los recientes, las viejas disputas familiares y hasta los problemas de comunicación dificultan los diálogos entre líderes y hacen que en muchas ocasiones el Consejero mayor opte por simplemente

---

<sup>28</sup> Antes de 2009 eran conocidos como “capitanes”, pero en el marco de un encuentro del pueblo de ese año el pueblo solicitó que no los llamaran más de esa manera pues querían evitar cualquier referencia a la guerra, y pidieron ser llamados “Consejeros”.

<sup>29</sup> Los consejeros prefieren no intervenir en los conflictos de otros grupos familiares para no generar tensiones con los otros líderes que podrían interpretar las intervenciones como intromisiones.

asumir la responsabilidad de su sector, contribuyendo indirectamente a fortalecer el estereotipo negativo de los jiw como conflictivos o perezosos. De otra parte, cuando una institución consciente de esta organización, aborda a los diferentes líderes y consejeros e intenta concertar con cada uno individualmente, paradójicamente termina siendo acusada por otras instituciones, de contribuir a incrementar las tensiones internas y la falta de cohesión política al interior del resguardo.

Hacia el interior de las comunidades, además de los jefes de familia otra figura de autoridad es el *penjué* (“hombre que sopla”), payé o médico tradicional. El *penjué* ha adquirido el poder de comunicarse con los dueños de los animales y de conectarse con los diferentes niveles del cosmos<sup>30</sup> a través de un largo y riguroso proceso de aprendizaje, que incluye una dieta rigurosa y abstinencia sexual y le permite establecer y controlar la comunicación con otros seres haciendo uso del *dop* (yopo<sup>31</sup>) y del *tuip* (yagé<sup>32</sup>). Él ejerce funciones de curación y sanación utilizando cantos y plantas y continua siendo el primer referente para muchas de las dolencias aún en los resguardos que cuentan con puestos de salud occidental<sup>33</sup>. Además de ser la figura de sanación, mantiene también el equilibrio en los diferentes niveles del mundo al tener el poder de llamar a los animales para que salgan a la superficie y que los jiw puedan cazar y pescar.

Si bien para los actuales jiw la opinión del *penjué* aún tiene mucha validez y peso en la toma de decisiones, no es la máxima autoridad de las comunidades. De acuerdo a sus relatos, cuando vivían en *sortaba*<sup>34</sup>, los adultos mayores de cada *sortaba* eran quienes

---

<sup>30</sup> El cosmos está conformado por diferentes niveles habitados por seres humanos, animales y seres sobrenaturales. Entre los principales se cuenta *Naxaen*, quien enseñó a los humanos a organizarse y quien al morir dejó la comida a las personas; *Kuwoi*, quien creó a las personas y distribuyó la tierra entre los diferentes grupos humanos. Existen también otros seres llamados *dep* que pueden hacer maldades a las personas y hasta matarlos.

<sup>31</sup> *Piptadenia peregrina* L. Speg. Ver (Cure Valdivieso, 2004; Muriel Bejarano, 1993).

<sup>32</sup> *Banisteriopsis Caapi* Ver (Ossa A. , 2007).

<sup>33</sup> Aunque con dificultades por diversas causas como por ejemplo las restricciones en la movilidad que impiden el acceso a las conchas de caracol necesarias para procesar el yopo, o la presencia de campesinos y jiema con quienes se debe competir por los recursos de caza y pesca, lo que ha hecho que los *penjué* prefieran no llamar a los animales. Paradójicamente, al mismo tiempo la presencia de jiema alrededor de los asentamientos jiw, ha generado una pequeña pero significativa demanda de sus servicios médicos, lo que representa una oportunidad económica para los jiw.

<sup>34</sup> Los actuales jiw recuerdan como antigua forma de vivienda las casas comunales llamadas *sortaba* que servían de habitación a varias familias nucleares emparentadas. Estas casas podían medir 30m de largo por 8 o 10 de frente (Chaves, 1987). Se construían con hojas de palma que llegaban hasta el suelo para evitar la entrada de mosquitos y animales. No tenían divisiones



ejercían la autoridad y el *penjué* orientaba las decisiones de acuerdo a la lectura que hacía de los diferentes niveles del mundo. También era el encargado de impartir los castigos, lo cual hacía a través de maleficios que causaban enfermedades y hasta la muerte.

Frente al debilitamiento de estas formas de autoridad, denunciadas por los mismos jiw, algunas instituciones han intentado generar mecanismos para darle solución a las tensiones y conflictos al interior de los territorios, como por ejemplo la construcción de un manual de convivencia o la creación de una guardia indígena que se convoca para las grandes reuniones y encuentros del pueblo. No obstante, estos elementos aun cuando bien intencionados, no responden efectivamente a las necesidades de los jiw y muchas veces se plantean más desde las representaciones idealizadas acerca de lo indígena que desde los contextos de los indígenas mismos.

De otro lado, también con el apoyo institucional se han desarrollado algunos intentos de organizaciones políticas propias de los jiw, que les permitan desmarcarse de las organizaciones indígenas regionales como el CRIGUA II (Consejo regional indígena del Guaviare) con las cuales no se sienten identificados. Uno de los primeros intentos tuvo lugar en el 2002 en el resguardo Mocuare, en donde se reunieron líderes de la zona entre Barranco Colorado y Mocuare con el objetivo de discutir cómo organizarse para enfrentar el conflicto armado que afectaba sus territorios y conformaron una organización llamada *Mitiva*. Lastimosamente este intento se vio frustrado al poco tiempo por el recrudecimiento de la violencia que generó desplazamientos masivos de la población. Un nuevo intento tuvo lugar en 2010, cuando en el marco del tercer encuentro del pueblo jiw se constituyó la organización *Naxaen*, que eligió un presidente, vicepresidente, secretario, vocal, fiscal y tesorero, con el objetivo de “busca fortalecer un proceso que les permita unificar su voz frente a las instituciones, con el objetivo de dar a conocer la situación que afronta este pueblo y liderar la búsqueda de soluciones que permitan alcanzar mejores condiciones de vida para todas las comunidades jiw” (Naxaen, 2010, pág. 8). En 2012 frente a la promulgación del Auto 173 por parte de la Corte

---

físicas internas, pero cada familia ocupaba un espacio diferente. Este tipo de vivienda fue desapareciendo por influencias religiosas desde mediados de los años setenta, que incentivaron la habitación en viviendas unifamiliares y por familias nucleares (papá, mamá e hijos), las cuales constituyen el tipo de habitación predominante actualmente.

Constitucional, se organizó con el apoyo de la Defensoría del Pueblo una “Mesa de seguimiento al Auto 173” conformada por 14 representantes de los resguardos y asentamientos jiw cuyo objetivo fue realizar un seguimiento a las órdenes del Auto. Esta Mesa ha realizado varios pronunciamientos y poco a poco se ha ganado algunos espacios políticos. Sin embargo varios de sus integrantes han sido amenazados lo que ha limitado profundamente su alcance y participación.

Finalmente, el intento más reciente de organización lo constituye la organización *Laman Maruya*, construida a finales de 2017 en el marco de un Proceso de Fortalecimiento Organizativo y Resolución de Conflictos, adelantado por Ministerio del Interior y la Universidad Externado de Colombia con el apoyo financiero de la Agencia de Cooperación Alemana GIZ. Dicha organización definió una estructura basada en un “consejo de mayores del pueblo jiw (Hombres y Mujeres) como única autoridad en el ámbito territorial, apoyados en equipos o comités, para fortalecer el diálogo y las acciones propias con las instituciones, organizaciones y comunidades el fortalecimiento del diálogo interno y las actividades sobre los asuntos del pueblo jiw” (Ministerio del Interior, 2017, pág. 103).

#### **d. Principales referencias bibliográficas sobre los jiw**

Respecto a la bibliografía sobre el pueblo jiw, esta es más bien escasa y se ha desarrollado básicamente como informes de campo y trabajos de tesis de pregrado y maestría, con pocas elaboraciones posteriores. Los trabajos han abordado básicamente tres temas: las relaciones conflictivas con la población no indígena, así como los conflictos por el territorio y los recursos naturales; la etnobotánica y conocimientos sobre la naturaleza; y aspectos lingüísticos, siendo prácticamente cero el número de investigadores que hablen la lengua, diferentes a los misioneros evangélicos.

En la primera línea se destaca el trabajo de Margarita Chaves (1987) quien realiza un diagnóstico de las comunidades Guayabero y Tucano de la entonces comisaria del Guaviare, e identifica como las principales problemáticas en ese momento la expansión de la frontera agrícola y “la reducción de su espacio físico y cultural, el debilitamiento y/o quebrantamiento de sus pautas socioeconómicas y culturales propias, y la ausencia de posibilidades efectivas de articulación con la sociedad regional” (*Ibid.*, pág. 80). Estas mismas problemáticas fueron abordadas por María Teresa Ramírez (1991) y

posteriormente en 1993 por Amparo Muriel Bejarano. Esta última presenta una descripción etnográfica general, en la que cabe resaltar la descripción de tres figuras de autoridad tradicionales: *Payé*, encargado de la medicina tradicional, *Cantores*, quienes acompañan al *Payé* en los rezos y son los “conservadores de las tradiciones culturales” (Muriel Bejarano, 1993, pág. 300) y *Poclon* o Capitán. De ésta última figura, si bien aclara que es una imposición de las autoridades gubernamentales, explora su origen relacionándolo con las figuras de autoridad familiares en los tiempos de las malocas como casas comunales. Estos personajes aún se mantienen aunque su autoridad se ha visto disminuida. El abordaje más reciente lo realizó en 2008 Diana Milena Mendoza Romero (Mendoza Romero, 2008) quien aborda los cambios socioculturales como consecuencia del conflicto armado en las comunidades jiw de Mapiripán y Puerto Concordia (Meta). Mendoza describe algunos impactos del conflicto armado en este grupo indígena, resaltando los asesinatos de varios líderes, el desplazamiento forzado y las limitaciones a muchas de sus prácticas (como la cacería, pesca y desplazamientos) impuestas por la guerrilla. Esta autora hace también una breve descripción de algunos intentos de organización política jiw alrededor de la categoría de desplazados y las alianzas interétnicas que establecieron los grupos desplazados para buscar ubicarse en nuevos territorios.

El tema de la etnobotánica ha sido abordado por Nivia Garzón (1986) y Salime Cure (2004). Garzón relaciona cerca de ochenta plantas con su nombre en jiw, clasificación científica, uso y parte de la planta utilizada. Explorando la “articulación ideológica” entre el “conocimiento y el manejo del recurso natural” (Garzón, 1986, pág. 4) aunque no alcanza a investigar categorías propias de la comunidad para su análisis, este trabajo presenta una importante colección de plantas medicinales. Por su parte Cure aborda algunos mitos del Yopo a partir de narraciones recogidas en La Sal (Meta) y las compara con relatos del Yopo Sikuanis y Cuibas, analizando las restricciones a las mujeres sobre este elemento y el control masculino como una forma de prohibición del conocimiento y manejo del mundo.

Desde la lingüística el estudio del lenguaje de los jiw ha sido abordado principalmente por Nubia Tobar (2000) y por varios misioneros e investigadores de *Wycliffite Bible*

*Translators* y del *Summer Institute of Linguistics* quienes se instalaron en La Fuga desde 1965 y han publicado varios documentos desde 1975<sup>35</sup>.

Es importante también mencionar algunas notas etnográficas escritas sobre los jiw, como las elaboradas por Helmut Schindler (1975) quien a partir de un trabajo de campo en La Sal y Barranco Colorado describe algunos elementos sobre la religión y presenta la transcripción de algunos relatos míticos. En un sentido similar en 2012 se publicaron algunas notas y fotografías tomadas en 1935 por Gustaf Bolinder y Ramón Carlos Góez (Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012), quienes desarrollaron una expedición por los llanos orientales que incluyó los ríos Meta, Orinoco y Guaviare. Este libro incluye 43 fotografías de los jiw en blanco y negro, algunas con pies de página, lo que lo convierte en el mayor archivo de imágenes sobre este pueblo publicado hasta el momento. Otros viajeros que han dejado registros de sus encuentros con los jiw incluyen a fines del siglo XIX a Jules Crevaux (1883)<sup>36</sup> y Fray José de Calasanz Vela (Calasanz Vela, 1988) y en los años cincuenta a Alain Gheerbrant (1997).

Finalmente, entre 2005 y 2007 otro grupo de trabajos se realizaron en el marco de la implementación de las políticas de patrimonio cultural inmaterial. Estos consisten en informes de pasantías realizadas durante la elaboración del inventario de patrimonio cultural inmaterial del departamento. Los documentos siguen las categorías planteadas por el Ministerio de Cultura (2004) y (2007), y recogen una serie de registros sobre el territorio y sus transformaciones (Tinjacá, 2007), la medicina tradicional (Ossa, 2007) y conocimientos sobre la naturaleza y el universo (Pérez, 2007).

## **e. Relevancia del caso jiw**

De un lado, en la elección del caso de los jiw ha sido importante mi propia experiencia con este pueblo, con el cual he tenido contacto desde el 2005 en diferentes roles, lo que

---

<sup>35</sup> Muchos de estos se pueden consultar en línea en: [http://www-01.sil.org/americas/colombia/show\\_work.asp?id=928474518935&Lang=spa](http://www-01.sil.org/americas/colombia/show_work.asp?id=928474518935&Lang=spa). Adicionalmente, en 2007 Carol Martin, publicó las memorias de su experiencia como misionera cristiana en Mocuare a finales de los años setenta, bajo el sugerente título de “*Wild indians and other common misconceptions. A real life on the misión field*” (Martin, 2007).

<sup>36</sup> Digitalizado en 2009 por la Universidad de Ottawa. Disponible en línea en: <http://archive.org/details/voyagesdanslamer00crev>

me ha permitido establecer lazos de amistad con diferentes líderes indígenas y ha facilitado mi participación en varios espacios convocados por ellos.

De otra parte, más allá de los jiw la relevancia de este caso se justifica en la confluencia en el escenario de elementos como el conflicto armado, el desplazamiento forzado, la presencia de organizaciones internacionales (y sus agendas), la ausencia del estado en muchos lugares, las tensiones con los *blancos* por el territorio y los constantes reclamos por el reconocimiento y la participación de los pueblos indígenas. Elementos que complejizan la experiencia indígena en el marco del multiculturalismo oficial y sus abordajes de la diferencia, entrelazándola continuamente con la conformación del territorio, con las presencias y ausencias del estado, con las delimitaciones de “lo indígena” y con diversos intereses y discursos transnacionales.

En el marco de los debates contemporáneos sobre el multiculturalismo, uno de los postulados clave ha sido la identificación de la actuación estatal o paraestatal en la promoción de la diferencia cultural como una forma de integración de los grupos indígenas al estado-nación y no como una forma de asimilación como se afirmaba en estudios anteriores (cf. Chaves, 2011; Martínez-Novo, 2011; Warren & Jackson, 2002).

En ese sentido, la presente investigación constituye un aporte en la comprensión de lo que Carmen Martínez-Novo ha señalado como las relaciones entre “el estado, la formación de identidades étnicas, la cohesión social y la profundización de la democracia en América Latina” (Martínez-Novo, 2011, pág. 27). A través de una etnografía del estado que aborda este último no en abstracto, sino en sus prácticas concretas y con actores específicos, la investigación propone un abordaje desde las prácticas y las representaciones que hace visibles los “culturalismos del multiculturalismo” (cf. Chaves, 2011) por medio de los cuales las iniciativas del estado de integrar a los grupos indígenas al estado – nación, posicionan la “cultura” como un elemento diferenciador que exalta la diversidad, pero se queda corto para abordar el respeto por los derechos de los grupos indígenas y la superación de sus desigualdades.

Al abordar estos elementos desde el concepto de la representación, esta investigación permite cuestionar las identidades estereotipadas promovidas desde las expectativas de los funcionarios del estado, y las confronta con los recorridos de vida, la experiencia vital de los líderes indígenas y sus formas propias de asumir las iniciativas de integración propuestas tras la Constitución política de 1991 y otras reformas multiculturales de los

años 90. En el mismo sentido, el foco en las experiencias y trayectorias de quienes son reconocidos como líderes por las instituciones, y las tensiones entre estos recorridos y los imaginarios de los funcionarios, me permite por una parte profundizar en lo que Chaves denomina la “burocratización de la cotidianidad” (*Op. Cit.*), visibilizando las habilidades adquiridas por los indígenas a lo largo de sus propias vidas y sus articulaciones con los procedimientos y requisitos que implica la incorporación del estado; y por otra, al abordar las representaciones históricamente, evidenciar como el multiculturalismo oficial y su implementación “actualizan visiones geográficas, políticas y sociales excluyentes, herederas del ordenamiento colonial y republicano basado en oposiciones binarias [...] funcionales para articular el poder que se replica en buena parte de la sociedad colombiana” (*Op. Cit.*, pág.17).

La escogencia del caso jiw permite abordar al estado en su periferia, en donde sus lógicas se hacen más evidentes (cf. Martínez-Novo, 2011) y en donde los procesos de reconocimiento de la diferencia cultural chocan con los “imaginarios hegemónicos sobre ella” (Chaves, 2011), en medio de fuertes disputas por el territorio protagonizadas por grupos armados legales e ilegales. En este sentido, metodológicamente mi investigación se orienta hacia una etnografía de los efectos del estado (Mitchell, 1990; Rivas, 2011) y de sus maneras de ver (Rivas, 2011; Scott, 1998). Es decir, de un lado parto de una comprensión del estado como “un fenómeno producto de técnicas que le permiten a las prácticas materiales mundanas tomar la apariencia de una forma abstracta e inmaterial” (Mitchell, 1990, pág. 77) y no como una entidad concreta, separada y opuesta a la economía o sociedad; y de otro me centro en los procesos de reorganización y simplificación que le permiten al estado gobernar y que traducen realidades complejas a formatos legibles y convenientemente administrables (Scott, 1998), elementos ambos que encuentro decantados en las representaciones sobre lo indígena construidas y difundidas por los *funcionarios* y en las prácticas que las constituyen.

## **f. Estructura de la tesis**

Como lo señala Del Cairo (2011), existen en el Guaviare una serie de jerarquías étnicas construidas desde los diferentes actores presentes, alrededor de nociones estereotipadas sobre la etnicidad y la diferencia que ubican a lo indígena entre los polos de lo salvaje y lo civilizado. En esa medida, la idea de los indígenas como obstáculos al desarrollo, no solo no es reciente sino que tiene raíces profundas como lo exploro en el

capítulo 1. No fue sino hasta los años noventa, coincidiendo con una serie de reformas multiculturales a nivel nacional, que lo indígena empezó a ser significativo dentro del proyecto regional. Así por ejemplo, el paso del Guaviare de territorio nacional a departamento<sup>37</sup>, contribuyó a la búsqueda de una identidad regional que se planteó aludiendo a nociones de lo exótico y de la naturaleza salvaje como sus atractivos principales. De esta manera por ejemplo, la idea construida desde los blancos sobre los indígenas como ‘guahibos’ salvajes susceptibles de ser exterminados en la competencia por el territorio<sup>38</sup>, fue paulatinamente modificándose hacia una clasificación más compleja que posicionó a los nükak como “los únicos habitantes ancestrales del departamento” (Gobernación del Guaviare, 2012) y los ubicó en el extremo de lo genuinamente étnico, mientras los Tukano<sup>39</sup> pasaron a encarnar el lugar de los ‘indígenas civilizados’ y los jiw el de los salvajes peligrosos (Del Cairo, 2011) de quienes no se puede esperar nada bueno, con quien las instituciones no pueden trabajar y a quienes difícilmente se les reconoce el valor de su cultura, o incluso se les niega el poseer una, siendo catalogados muchas veces por los blancos de San José como el resultado de un proceso civilizatorio fallido.

No obstante, más allá de la ubicación de los indígenas en la frontera de la civilización por parte de los *blancos* de San José, en general históricamente el oriente colombiano ha sido considerado como una región periférica del país y se ha visto alejado de los procesos de construcción de identidad nacional orientados básicamente desde una visión despectiva desde el interior hacia el resto del territorio. A este aislamiento han contribuido los diferentes ciclos de colonización de la región que han estimulado la migración de poblaciones desde y hacia el interior del país en diferentes momentos. Desde la conquista con la búsqueda de El Dorado, luego durante los siglos XVII y XVIII con la introducción de las misiones jesuitas y el modelo de ganadería extensiva y posteriormente a lo largo de los siglos XIX y XX de una parte con la incentivación de la

---

<sup>37</sup> En 1991, con la promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia, el Guaviare pasó de ser comisaría a departamento. Anteriormente hizo parte de la comisaría del Vaupés, de la cual fue desagregada en 1967.

<sup>38</sup> Para un análisis de las relaciones entre colonos e indígenas desde finales del siglo XIX al XX ver (Gómez, 1991; Gómez, 1998).

<sup>39</sup> Por Tukano se refieren en el departamento a los diferentes grupos desano, tukano, guanano, siriano, cubeo, piratapuyos y carapana, de la familia lingüística tukano-oriental.

colonización por parte del gobierno central que consideraba el territorio como baldío y de otra con las migraciones de campesinos huyendo de La Violencia.

En este contexto, a finales de los setenta empezó a florecer en la zona una economía basada en los cultivos de coca entre el sur del Meta y el norte del Guaviare, que se consolidó durante los años ochenta y noventa bajo la débil presencia del estado y el fortalecimiento del control territorial de la guerrilla. A partir de los noventa, adicional al reconocimiento del Guaviare como departamento, la presencia del estado se intentó hacer poco a poco más fuerte, especialmente en el marco de la guerra contra las drogas, lo que fue haciendo del departamento un escenario de conflicto cada vez más violento con fuertes impactos sobre la población en general y causando el desplazamiento de varios asentamientos indígenas a lo largo del río Guaviare. Actualmente, San José concentra la mayoría de la presencia institucional de la región, adicionalmente reúne tres bases militares y desde la implementación del Plan Colombia desde el año 2000, ha sido un punto clave en las principales acciones militares como la Operación Jaque y la liberación de numerosos secuestrados.

Producto del mismo Plan Colombia, en paralelo a la destrucción de las plantaciones de coca se empezó a pensar en el turismo en la región como una alternativa para el desarrollo económico, para lo cual se apeló a la “cultura” como un atractivo del departamento<sup>40</sup>. En este marco, los indígenas volvieron a ganar protagonismo incorporados ahora bajo la figura de los defensores de la naturaleza y personificados por el exotismo de los nükak. Así, la buena etnicidad (Hale, 2004) de estos últimos se resalta en la publicidad ecoturística del departamento (producida por el Ministerio de comercio, industria y turismo) contrastándola con la etnicidad negativa de los jiw. Mientras los nükak son descritos como “libres, desnudos y sanos, en total comunión con la naturaleza” (Ministerio de comercio, industria y turismo) los jiw son nombrados como “indios Guayaberos” que “han perdido sus tradiciones [aunque] algunas familias aún se dedican a la caza, la pesca y la recolección de frutos” (*Ibíd.*).

---

<sup>40</sup> Hasta muy recientemente las iniciativas de desarrollo turístico tendían mas a ser producto de la propaganda departamental para posicionar a la región que emprendimientos económicos reales, debido especialmente a la sombra de la guerra con la que se asocia el Guaviare. Con la firma del acuerdo de paz con la guerrilla de las FARC-EP el panorama aún no es del todo claro.



Estas situaciones, han llevado al estado a movilizarse en diferentes momentos alrededor de la protección de la diferencia, concibiendo a los indígenas como víctimas y buscando salvar sus vidas y culturas ante una inminente extinción. En ese sentido, el patrimonio cultural inmaterial de los grupos indígenas jiw del departamento del Guaviare fue objeto de dos proyectos de inventario entre 2005 y 2007, mientras que en el 2004 la etnicidad en peligro de los nükak motivó la declaratoria del “Conocimiento de la Naturaleza y la Tradición Oral de los Nukak Makú, localizados en la selva comprendida entre los ríos Guaviare e Inírida en el departamento del Guaviare, como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional” (BICNAL), que posteriormente dio pie a la elaboración de un Plan Especial de Salvaguardia de Urgencia que se estructuró alrededor del concepto de concepto de formar *nükak baka'* o gente verdadera, señalando su riesgo de desaparición en todos los grupos nükak.

En ese sentido, como se abordará en el capítulo 3, las representaciones construidas sobre los nükak y los jiw parecieron encontrar un campo fértil en el discurso de la patrimonialización, bajo el cual los grupos indígenas se describen (o son descritos) como comunidades portadoras<sup>41</sup> de un conocimiento de importancia para toda la humanidad y cuya salvaguardia es igualmente una tarea de todos. En ese contexto, el patrimonio cultural inmaterial fue asumido por varios grupos indígenas y expertos indigenistas como un camino para defender el territorio, la cultura y las formas de vida ‘tradicionales’, movilizándose alrededor de la biodiversidad y apelando a representaciones idealizadas en el marco de la puesta en práctica del multiculturalismo estatal, la defensa de los derechos culturales y la visibilización de problemáticas sociales, entre otros aspectos. No obstante, no es de extrañar que el discurso del patrimonio haya tenido desarrollo con los nükak y no con los jiw. No en vano el patrimonio ha sido definido por algunos autores como un sistema de representación basado en una externalidad cultural sacralizada, constituida por reliquias “procedentes de la naturaleza virgen, o indómita (por oposición al espacio domesticado por la cultura), del pasado (como tiempo fuera del tiempo [...]), o de la genialidad ([...] como expresión de la excepcionalidad” (Prats, 2005, pág. 18).

---

<sup>41</sup> El concepto de ‘comunidades portadoras’ es introducido por las políticas sobre patrimonio cultural inmaterial, y su análisis resulta interesante por cuanto con este término el Estado pareciera crear un sujeto con el cual dialogar y a quien trasladarle responsabilidades respecto a la salvaguardia, pero al mismo tiempo limita la agencia de esta creación al ubicar a las comunidades portadoras en una posición subordinada a la acción institucional y al saber experto.

De otro lado, como lo abordo en el capítulo 4, han sido las sentencias y autos de seguimiento de la Corte Constitucional los que se han ocupado de la protección “étnica y cultural” de los jiw (Sentencia T-025 de 2004, Auto 004 de 2009 y 173 de 2012), señalando al conflicto armado como la principal causa de vulneración de sus derechos y ordenando a las diferentes instituciones del estado atender a estas poblaciones para solucionar lo que la Corte llamó un “estado de cosas inconstitucional”. Estas medidas generaron una serie de espacios de encuentro entre las instituciones y los grupos indígenas identificados como víctimas, en los que con cada pueblo se negociaba la forma de extender la oferta institucional para atender sus necesidades específicas.

En el caso de los jiw, con el apoyo de la Defensoría del Pueblo fue creada la ya mencionada Mesa de seguimiento al Auto 173 de 2012. Poco a poco la Mesa ha venido siendo reconocida por diferentes actores como un espacio de negociación con el pueblo jiw, y su presencia e intervención se ha extendido más allá del Auto a muchas otras iniciativas. No obstante, esto no quiere decir que su autoridad sea completamente aceptada y compartida por todos. Al contrario, tanto su validez como un espacio representativo del pueblo jiw (en un sentido político) como la autenticidad de sus líderes es constantemente cuestionada y puesta a prueba por los *funcionarios* y sus imaginarios sobre lo indígena, y en específico sobre los líderes indígenas, elemento que abordo con detalle en el capítulo 5.

En este contexto, explorar la manera en la que los jiw se construyen y representan como indígenas en diálogo con los diferentes actores presentes permite conectar lo que en apariencia es un caso aislado con universos teóricos de mayor alcance como las disputas frente a lo ‘genuinamente étnico’ (Del Cairo, 2011), las diferentes dimensiones de las representaciones, su construcción en escenarios de conflicto y la implementación del multiculturalismo oficial. En conjunto, la ubicación geográfica y simbólica de este territorio dentro del imaginario de la nación como zona de frontera, la histórica discriminación de los indígenas transformada ahora en exotización al vincularse con el mercado, las diferentes formas de asumir las necesidades de los grupos indígenas y las conexiones con discursos globales como la lucha antidrogas, el patrimonio y los derechos humanos, contribuyen a complejizar un escenario en el que lo indígena se negocia constantemente y se desdobra en múltiples profundidades. En tal sentido, el presente trabajo pretende no solo abordar estos elementos sino aportar desde la reflexión teórica y la experiencia etnográfica a señalar nuevos caminos para el abordaje

de la diferencia, el relacionamiento con los grupos indígenas y la implementación de las políticas culturales.



# 1. Sobre los indios tan salvajes y peligrosos como las tierras que habitan

En este capítulo abordaré históricamente una de las representaciones predominantes acerca de los jiw: como salvajes peligrosos en quienes no se puede confiar y cuya distancia de la civilización es solo comparable a su lejanía geográfica. Esta representación, que se reedita de varias maneras a lo largo del tiempo, constituye en últimas una estructura expresiva de larga duración, es decir “una manera de percibir la otredad cultural que, cuando se naturaliza como una forma de representación, puede ser rastreada a través de un periodo de tiempo considerable” (Del Cairo, 2011, pág. 97).

Para lograr este objetivo, en términos temporales me centraré en el periodo comprendido desde finales del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. Un periodo conocido como la Regeneración y considerado como fundacional en la historia del país (Uribe Celis, 2011) pues durante este tuvieron lugar una serie de importantes transformaciones que contribuyeron a consolidar una idea de nación blanca, católica e hispanohablante, cuyos ecos se conservan hasta hoy (Pérez A. , 2015)<sup>42</sup>.

Durante esta época y bajo este proyecto político, se fundaron instituciones que buscaron construir un horizonte unitario para la cultura nacional, como la Academia de la lengua, la Academia de bellas artes, la Escuela nacional de música y la Academia de historia y se reactivaron otras como la Biblioteca nacional y el Museo Nacional. Igualmente, durante estos años se desarrolló la banca nacional, el ejército, la policía, y se adoptaron símbolos

---

<sup>42</sup> De acuerdo con Uribe Celis, la Regeneración iniciaría a partir de la presidencia de Julian Trujillo en 1878 y se extendería hasta los años 30 del siglo XX (Uribe Celis, 2011).

claves de la nación como el escudo, el himno nacional y la Constitución de 1886 (Pérez A. , 2015).

En rasgos generales, la Regeneración buscó un fortalecimiento del poder del estado y de su centralización, la restauración del orden conservador, la protección de la propiedad privada, el fortalecimiento de la religión como base de la política y la promoción del crecimiento económico y las exportaciones. Sus reformas contrarrestaron los intentos de secularización de la nación y de organización federalista adelantados por la “Primera república liberal” y consignados en la Constitución de 1863 (Uribe Celis, *Op. Cit.*)<sup>43</sup>.

En este marco, dos importantes elementos tuvieron lugar en la región bajo estudio y contribuyeron a consolidar la representación de los indígenas como seres salvajes y peligrosos: de una parte las exploraciones comerciales y científicas, buscando conectar la república con mercados internacionales; y de otra las expediciones y misiones religiosas, producto de la alianza con la iglesia católica como una forma de incorporar al proyecto nacional las regiones consideradas como aisladas, así como sus habitantes y recursos.

Para el análisis, me apoyaré en los relatos del explorador francés Jules Crevaux y del misionero colombiano Fray José de Calasanz Vela. La selección de estos dos relatos se debe principalmente a la riqueza del detalle que ambos aportan, a que ambos atravesaron completamente el territorio del medio río Guaviare entre el raudal del Guayabero y el raudal de Mapiripana (los dos puntos que los actuales jiw identifican como los mojones oriental y occidental de su territorio ancestral) y al lugar central que viajeros e investigadores posteriores han otorgado a sus relatos, posicionando a cada uno en su contexto como ejemplos canónicos de la literatura de viajes y exploración.

Analizar las representaciones construidas por exploradores y religiosos durante este periodo permitirá evidenciar las raíces históricas de las mismas e identificar sus

---

<sup>43</sup> Entre los logros de la Primera república liberal abolidos luego por la Regeneración se cuentan: abolición de impuestos religiosos, libertad de cultos y de educación, secularización de la vida política, abolición del fuero eclesiástico que impedía juzgar a los sacerdotes excepto por la propia iglesia, y expropiación y venta en subasta pública de los bienes de las comunidades religiosas quienes eran los mayores terratenientes de la época (Uribe Celis, 2011, pág. 221).

resonancias en las representaciones actuales de los indígenas que ocupan estos territorios.

## 1.1 Jules Crevaux. Saludando con una mano y disparando con la otra

Puesto que durante la colonia el acceso a viajeros extranjeros al actual territorio nacional había estado restringido por la corona española (salvo algunas excepciones como en el caso de Humboldt), no fue sino hasta la independencia, durante las primeras décadas del siglo XIX, que las puertas se abrieron para una multitud de viajeros y exploradores europeos.

Como lo ha señalado Mary Louise Pratt (Pratt, [1992] 2011) estos primeros viajeros constituyeron una vanguardia capitalista que recorría el recién abierto territorio en búsqueda de materias primas y oportunidades de negocios. Su retórica enaltecía el viaje mismo y la lucha de los intrépidos exploradores contra las dificultades logísticas de sociedades atrasadas desde su punto de vista, y cuyo abandono, negligencia, pereza e incapacidad justificaba las iniciativas europeas y en últimas sus intereses económicos.

Esta tendencia se mantuvo durante buena parte del siglo XIX, aun cuando hacia finales de ese siglo el gobierno nacional intentó hacer presencia en los llamados “territorios nacionales”<sup>44</sup> como parte del proceso de consolidación del estado-nación y en el marco de las reformas políticas de la Regeneración. No obstante, dicha intención consistió más en una formalidad que en una presencia efectiva, pues como lo demuestra González a partir del análisis de los informes de los *funcionarios* encargados de administrar estos territorios, el discurso del gobierno central acerca de los territorios nacionales como la esperanza del progreso de la nación, contrastaba con su poca presencia, los escasos recursos asignados, el desinterés y la sensación de pobreza y abandono experimentada por los habitantes de esos lugares (González, 2009). A pesar de la intención del gobierno central de hacer presencia en los territorios orientales, estos permanecieron en buena

---

<sup>44</sup> Como lo señala González (2009) a lo largo del siglo XIX las tierras más allá de la cordillera oriental recibieron diferentes denominaciones como bosques nacionales, baldíos, prefecturas, intendencias y comisarías especiales entre otras, que finalmente fueron consolidados bajo el genérico “territorios nacionales” hasta bien entrado el siglo XX.

parte inexplorados por los nacionales y fueron en cambio vistos como oportunidades de negocios y aventuras por viajeros y gobiernos extranjeros<sup>45</sup>.

En este contexto, uno de los viajeros claves en la historia de la región y de sus representaciones fue el médico de la marina francesa Jules Crevaux, cuyos relatos y su vida misma se han convertido en un clásico en la literatura de exploración. Nacido en 1847 en la región de Lorquine, Crevaux gozó en su tiempo de gran fama como explorador y fue calificado como un ejemplo de los exploradores franceses del siglo XIX<sup>46</sup>: intrépido, aventurero e interesado en el avance de la ciencia más que en la empresa colonial (Grandhomme, 2011). Crevaux recorrió Senegal, las Antillas y la cuenca amazónica en las Guayanas Holandesa, Francesa y en Brasil. En el actual territorio colombiano recorrió el río Magdalena, atravesó la cordillera oriental y descendió por el río Guayabero y el Guaviare hasta el Orinoco. Honrado con la medalla de oro de la *Société de Géographie* en Francia y nombrado como oficial en la Legión de Honor, Crevaux murió en 1882 en medio de su cuarto viaje por Suramérica, presuntamente emboscado y asesinado a golpes de bastón por el grupo indígena Toba en el actual territorio boliviano<sup>47</sup>.

Además de ser uno de los primeros exploradores extranjeros en recorrer el río Guaviare en su totalidad, tanto su vida como su muerte contribuyeron a la construcción de representaciones sobre la Amazonia y sus habitantes. En vida, los relatos de sus viajes favorecieron la promoción de una Francia expansionista, la consolidación del mito francés de la conquista pacífica y los buenos exploradores e incluso la construcción de la

---

<sup>45</sup> De hecho, entre 1844 y 1891 tuvo lugar un extenso pleito territorial entre Venezuela y Colombia (iniciado en 1844 por el gobierno de la Nueva Granada). Los territorios en disputa se extendían desde la confluencia del Guayabero y el Ariari hasta el Orinoco. Si bien finalmente la disputa se zanjó en favor de Colombia, a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el XX la influencia venezolana fue una constante en la región.

<sup>46</sup> Fama que le significó varios honores, por ejemplo bustos en la Escuela de medicina naval de Brest y en el Museo de etnografía de Trocadero en París, un jardín botánico en la ciudad de Nancy (ciudad adoptiva de Crevaux), otro jardín botánico en Buenos Aires, calles bautizadas con su nombre en varias ciudades, así como accidentes geográficos bautizados en su honor en Bolivia y Colombia (Grandhomme, 2011).

<sup>47</sup> Otra versión de su muerte es ofrecida por el misionero anglicano Barbroke Grubb en 1919. Según este, Crevaux fue bien recibido por los indígenas pero el conflicto se dio porque uno de los hombres de Crevaux disparó contra un indígena que cruzaba el río (Bossert & Siffredi, 2011, pág. 38).



Amazonia como el “infierno verde”<sup>48</sup> (Grandhomme, 2011, pág. 181) y de sus exploradores como “amazonautas” (Perera, 1988). A su vez, su muerte contribuyó a posicionar su nombre como explorador legendario y a generar una marca negativa sobre los indios “salvajes”. En este caso, los Toba quienes fueron luego continuamente acusados de asesinar a todos los exploradores perdidos por la región y debieron sufrir la represión violenta del ejército boliviano. Con su muerte, su figura se volvió mítica, encarnando un tropo presente a lo largo de todo el siglo XIX: el choque violento entre la civilización y la barbarie; y la consiguiente justificación de la presencia colonialista europea.

Entre 1876 y 1883 Crevaux realizó cuatro expediciones por el continente americano. En la tercera recorrió los territorios de la Nueva Granada y Venezuela por los ríos Magdalena, Guaviare y Orinoco entre 1880 y 1881. Durante el trayecto entre el raudal del Guayabero y el raudal de Mapiripana en el río Guaviare, Crevaux registró su encuentro con un grupo indígena al que llamó Mitoua<sup>49</sup> y cuya ubicación coincide con el territorio reclamado como ancestral por los actuales jiw.

La expedición fue financiada por la Sociedad Geográfica francesa con el objetivo de buscar una conexión entre el Magdalena y el Orinoco a través de los andes. Si bien junto al río Meta el Guaviare era una de las esperanzas de comunicación fluvial desde el interior de Santa Fe hacia la Orinoquía, sus varios y peligrosos raudales, así como la fama de estar habitado por indios salvajes y temibles, había desestimulado su exploración. En el viaje, el explorador buscó también recolectar muestras botánicas así como realizar mediciones del territorio y preguntar por información sobre los lenguajes de los indígenas que encontró a su paso.

En esta expedición Crevaux iba acompañado de Eugène Le Janne, farmacéuta de la marina francesa, antiguo compañero de Crevaux e interesado en las plantas

---

<sup>48</sup> Representación que coexiste con la concepción de la Amazonía como el lugar de “El dorado” sin desplazarla, sino al contrario como su contracara. En ella, la Amazonía es el lugar de la violencia, la barbarie y la muerte, por oposición a El Dorado, sitio utópico de riquezas y prosperidad. En el escenario nacional esta figura fue inmortalizada por José Eustasio Rivera en *La Vorágine*.

<sup>49</sup> El francés les asigna este nombre tras escucharlo de boca de los Piapoco que encontró al llegar a Mapiripán.

toxicológicas. También lo acompañaron el marinero bretón François Burban y Apatou, un hombre cimarrón, del grupo étnico Boni de la Guayana Francesa. En la expedición que duró cerca de seis meses, Burban murió por las complicaciones producto de una picadura de raya que desembocó en gangrena y Apatou fue mordido por un caimán poco después de iniciar el viaje. La presencia de estos compañeros de viaje, en especial la de Apatou, constituye un elemento importante a lo largo del relato. El “fiel Apatou” como es llamado por Crevaux, encarna el buen salvaje amigo del francés, quien además de reforzar con sus intervenciones la actitud encantadora y modesta de Crevaux ante sus lectores, ejemplifica el triunfo de la civilización sobre la barbarie al ponerse al servicio del explorador y aún herido, viajar y luchar junto a él en contra de unos otros aún más salvajes y de su entorno.

El relato de esta travesía fue publicado en Francia un año después de su muerte en el libro “*Voyages dans L’Amérique du Sud*”, el cual recoge en una edición de lujo los relatos del francés y los acompaña con más de 250 grabados realizados por reconocidos artistas de la época<sup>50</sup> a partir de dibujos y fotografías realizadas por Crevaux y su compañero Eugène Le Janne. Además de decorar la publicación, las ilustraciones son claves en el relato del explorador, puesto que añadían una importante capa adicional de realidad al recuento de Crevaux, a su aura mítica como explorador y al exotismo de los sujetos que describía y de los lugares que recorría.

De hecho, antes de ser publicados en la edición póstuma de 1883 los viajes de Crevaux habían aparecido en la edición de 1881 de la revista *Le Tour du Monde. Nouveau journal des voyages*. Esta revista, publicada en París entre 1860 y 1914, y perteneciente a la misma casa editorial *Hachette* que realizaría la edición postuma, fue un importante órgano de divulgación de la literatura de viajes haciendo famosas las aventuras de un sinnúmero de exploradores occidentales alrededor del globo y contribuyendo a consolidar la literatura de viajes como un género literario en si mismo. Orientada a un público general<sup>51</sup>, la revista buscaba ser no solo un medio de entretenimiento sino que pretendía

---

<sup>50</sup> Como por ejemplo el ilustrador principal Edouard Riou, quien fue alumno de Gustave Doré y adquirió fama como ilustrador de la revista de divulgación “Le tour de monde”, apoyada también por una sociedad científica (Chaumeil, 2009). Riou ilustró también varias ediciones de los libros de Julio Verne así como otras obras científicas.

<sup>51</sup> Sus canales de distribución incluían puestos de revistas en las estaciones de tren y en librerías de provincia. Si bien apuntaba a un público general, la revista era notoriamente más costosa que

diferenciarse de otros tipos de prensa ilustrada enfatizando en su papel educativo y moralizante, aspectos sobre los que planteaba toda su estrategia publicitaria (De Marco, 2006). Con este objetivo, de una parte combinaba textos e ilustraciones explícitamente basadas en fotografías y croquis elaborados por los viajeros, y de otra contaba con el apoyo de una sociedad científica como la Sociedad de Geografía de París. Elementos que agregaban una capa extra de autenticidad a la publicación, y como lo señala Chameuil (2009) contribuían a posicionar en el lector la inequívoca veracidad de las representaciones de los personajes y escenarios propuestas por los viajeros. Como lo atestigua una reseña elaborada por la revista *Science* de 1896:

*LE TOUR DU MONDE.*

*THE illustrated weekly, published by Hachette & Co., Paris, under the above title supplies so many excellent illustrations well reproduced from photographs taken in various parts of the world, that it deserves mention as a contributor to physiographic knowledge. The volume for 1895 contains, among many others, a number of admirable pictures from the inner Sahara, portraying the escarpments, dunes and wadies with remarkable effect of glaring sunlight; of the lakes of Bavaria, both within and without the Alps; of tropical and polar scenes. The text is generally narrative and descriptive, with much about peoples and their customs, entertaining rather than strictly scientific (Brinton, 1896, pág. 733).*

La conjunción entre las pretensiones educativas de la revista y su objetivo de apuntarle a un público general, se manifiestan también en el relato de Crevaux. Su escritura se aleja de la aridez científica de los viajeros de inicios del siglo y aunque incluye ciertas precisiones botánicas, privilegia un tono casual con gran número de anécdotas y

---

otras publicaciones de la misma editorial, pues se vendía a 50 centavos de franco cada fascículo mientras las otras costaban entre 10 y 15 centavos por fascículo. La revista fue publicada sin interrupción entre 1870 y 1894 en París bajo el título *Le tour du monde*. Entre 1895 y 1914 se reactivó como *Le tour du Monde. Nouvelle Serie*. A lo largo de su existencia la revista publicó 52 fascículos sobre el país. Además de Crevaux otros viajeros que publicaron sobre este territorio (incluyendo a Panamá) en esa revista fueron: Anthony Trollope “Viaje a las indias occidentales”, Charles Saffray “Viaje a la Nueva Granada”, Édouard André “La América equinoccial”, Armand Reclus “Exploraciones a los istmos de Panamá y El Darién” y Joseph de Brettes “Entre los indios del norte” (Navas Sanz de Santamaría, 2013).

situaciones divertidas en las que los viajeros luchan continuamente con un entorno tan peligroso como admirable:

En el transcurso del día encontramos una gran abundancia de árboles de caucho (*hevea guyanensis*). El yagrumo (*clibadium*) reina aquí en todo su esplendor. Su tronco blanco, con algo de morado, bordea el río por ambas orillas. Sus anchas hojas palmeadas, plateadas por debajo, caen al agua produciendo pequeños estampidos en el silencio profundo del mediodía. Aquel silencio es admirable. Es como si la naturaleza estuviera durmiendo la siesta durante las horas calurosas del día; los pájaros callan, la brisa también. La superficie del agua está tan lisa como la de un espejo. Las palabras que pronunciamos, o los golpes de canaleta, repercuten en la selva con una energía extraordinaria (Crevaux, 1988, pág. 174).

### **1.1.1 Saludándolos en la orilla, despidiéndolos en el barranco: el contacto**

*“¡Unos niños rojos! Nos grita François. Otra vez es cierto”.*

(Crevaux, 1988, pág. 186)

El 11 de noviembre de 1880 Crevaux y sus compañeros terminan de descender el río Guayabero y desembocan en el Guaviare. Han transcurrido 17 días de travesía en los que continuamente han tenido que luchar contra los peligros del río y la “estúpida familiaridad de sus innumerables caimanes” (Crevaux, 1988, pág. 188). Tras cruzar la desembocadura del Ariari encuentran rastros de presencia humana (un fogón, las huellas de unos postes, marcas de machetes en los árboles) y poco después encuentran por fin a los indios feroces de los que tanto les habían hablado y que más adelante en su recorrido identificarán como Mitouas:

Sobre los troncos de unos árboles encallados vemos a algunos niños acurrucados en diversas posiciones, con la cabeza un poco inclinada, que nos miran de reojo y con aire de desconfianza y de temor. Muy cerca están dos indios, de pie en sus canoas con sus arcos y sus flechas en la mano. Fijamos una camisa blanca en la punta del takari y alzamos esa bandera parlamentaria improvisada. Ordeno a Apatou que dispare algunos

cartuchos a manera de salutación. Esa descarga de fusilería tiene por objeto darles a entender a los indios que somos unos amigos que vienen a visitarles; unos enemigos no les avisarían de su llegada. Al mismo tiempo les hacemos ver que estamos armados y que no sería prudente querer maltratarnos (Crevaux, 1988, pág. 186).

Una ilustración de este primer encuentro se halla en el grabado “*Arrivez chez les Mitouas*” y constituye una significativa muestra de todos los encuentros posteriores entre exploradores e indígenas en el que desde la mirada civilizada y civilizadora del francés y su comitiva en una orilla, explícitamente se confronta en la orilla opuesta a unos indígenas tan salvajes, enigmáticos y peligrosos como la naturaleza que les rodea. Los Mitoua observan a los recién llegados desde varias posiciones diferentes (bajo los enormes árboles, sobre las raíces entre la orilla y el agua, y desde el fondo en una canoa) que sin embargo tienen en común compartir la oscuridad de la selva y mantener la mirada centrada en actitud expectante frente al arribo de los exploradores, a quienes esperan con arco y flechas en la mano. Estos últimos a su vez aparecen iluminados, vistiendo traje y sombrero, con una tela blanca enarbolada a manera de bandera y en un gesto recurrente a lo largo de la narración: el sombrero en una mano y la escopeta en la otra.

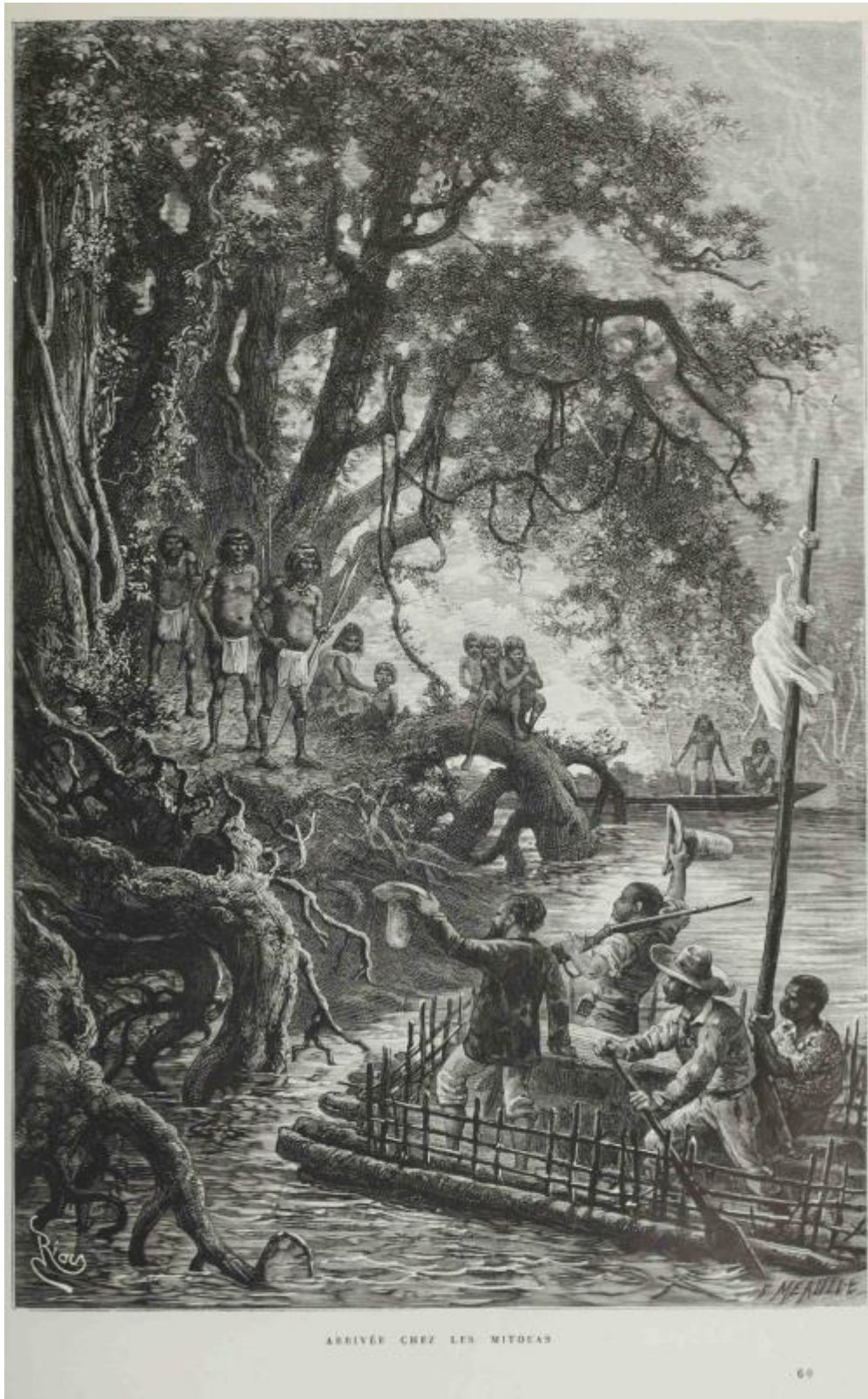


Ilustración 2: *Arrivez chez les Mitouas*

(Crevaux, 1883, pág. 473)

Crevaux describe su situación y la de sus compañeros como la de personas hambrientas y cansadas por el ritmo de la navegación y la batalla constante contra los mosquitos, jejenes y caimanes. Por lo que si bien por una parte les emociona encontrar a los indígenas, por otra les atemorizan tanto la naturaleza agreste del territorio que atraviesan, como la fama de feroces que antecede a los nativos. Elementos que poco a poco a lo largo del recorrido se van entretejiendo en una selva que, como señala Paramo (2009), se vuelve un símbolo antitético de la condición occidental y el espacio en el cual el explorador se asume un dios, pero termina convirtiéndose en un ser más salvaje que aquellos a quienes observa.

De hecho, para Paramo, este asunto constituye un elemento fundamental para Occidente: “su pretensión de que, doquiera que llega el hombre blanco (y ese lugar siempre se condensará en la idea de ‘selva’) habrá de ser recibido como un dios” (Paramo, 2009, pág. 20). La selva es así, el espacio mismo de la inversión del mundo cultural, el lugar de la muerte, la barbarie, el ruido y la desolación (*Ibíd.*). Es el lugar en donde los hombres blancos y exploradores, se extravían en su espesura para hallarse liberados de la cultura. Citando a Obeyesekere, Paramo señala esta idea como parte del mito occidental de la deificación del hombre blanco en la frontera, resaltando su característica de ser una estructura de larga duración europea:

Sugiero que una de las ideas más persistentes en la cultura occidental es aquella del sujeto formidable que llega de Europa a una tierra salvaje; un heraldo de la civilización que permanece inmune a las costumbres nativas mientras mantiene su integridad e identidad. Le pondré una etiqueta y lo llamaré el síndrome o modelo mítico de "Próspero"<sup>52</sup>. Luego está su opuesto: el civilizador que pierde su identidad, se vuelve nativo y se convierte en el mismo salvaje que desprecia. Llamo a esto el síndrome de "Kurtz" debido, una vez más, a su más famosa encarnación. Estos modelos míticos son, según la acertada frase de [Clifford] Geertz, modelos de y para la realidad (Obeyesekere en Paramo, 2009, pág. 50).

---

<sup>52</sup> Obeyesekere hace referencia a uno de los personajes centrales de “La Tempestad” de William Shakespeare.

Para Paramo, lo que Obeyesekere denomina “modelos míticos” constituyen “arquetipos” que resumen estas ideas y se encarnan una y otra vez en diferentes personajes a lo largo de la historia. Así, la relación de Occidente con la selva se vuelve un juego de espejos en el que la selva le muestra a Occidente “aquello que también es, pero que teme ser” (*Ibíd.*, pág. 60), es decir le muestra que en el mismo habita el salvaje que pretende dominar.

Volviendo al relato de Crevaux, el explorador francés si bien se presenta en un primer momento como el arquetipo de “Prospero”, saludando con el sombrero en la mano como el portador de la luz de la civilización, poco a poco va abriendo paso a un “Kurtz” que siempre ha estado presente y nunca a apartado de si la escopeta. Así, a pesar de ser recibidos inicialmente con un gran banquete preparado en su honor, en medio de un ambiente general de tranquilidad y felicidad que el francés atribuye a la falta de necesidades que según él tenían los indígenas<sup>53</sup> (*Ibíd.*) la primera noche sus anfitriones huyen y Crevaux los persigue disparándoles temiendo haber sido robado. En los encuentros sucesivos la dinámica se repitió de forma muy parecida, los indígenas huían tan pronto intentaban abordarlos y en los casos en que eran los indígenas quienes tomaban la iniciativa, los exploradores desconfiaban y se sentían en peligro. Si bien Crevaux buscó a los indígenas como guías y proveedores de alimentos, siempre estuvo a la expectativa de ser robado, estafado o herido recurriendo frecuentemente a la violencia, como “el lenguaje de los amos” (*Ibíd.*, 199) para hacerse escuchar. Para él, estas tierras estaban “mal habitadas”, los indígenas eran seres en quienes no se podía confiar y debían ser tratados siempre con las “armas al alcance de la mano” (*Ibíd.*, 199) para imponer a la fuerza sus condiciones, actitud que se hace explícita en el grabado “Sur les talons des Mitouas” (Ilustración 2):

Desde hace un rato nuestros indios hablan muy fuerte entre ellos. En el momento de partir, se niegan a transportar hasta la balsa las provisiones que hemos comprado. Se ríen de nosotros sin el menor recelo. ¿Habremos topado con bribones? Levantamos la voz a nuestra vez. Le

---

<sup>53</sup> Paradójicamente, esa misma noche Crevaux se aprovecha de las necesidades de sus anfitriones para convencerlos de ceder a sus deseos de entretenerlo con cantos y bailes ofreciéndoles tabaco, pues durante el día “había notado que estos desdichados no tenían tabaco y que se fumaban con avidez los restos de nuestros puros”.



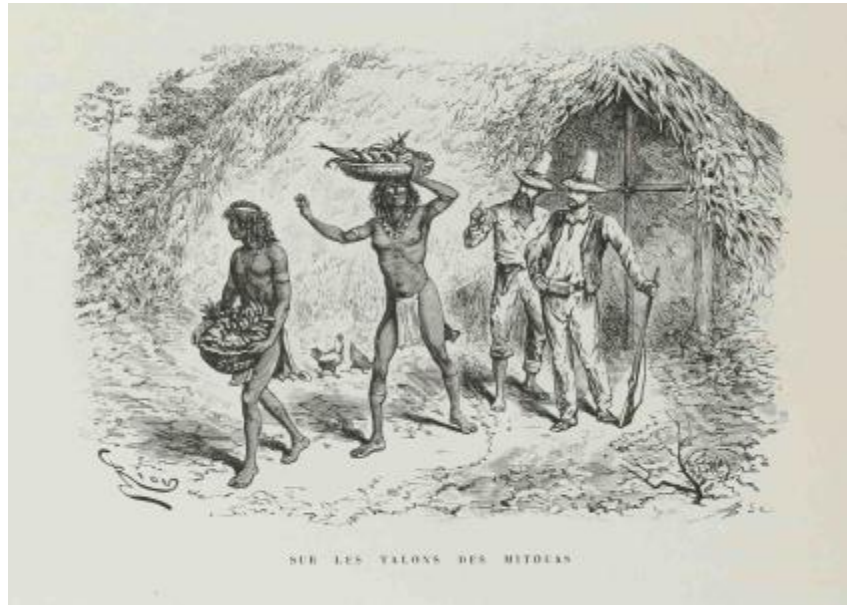


Ilustración 3: *Sur les talons des mitouas*

(Crevaux, 1883, pág. 486)

Janne acaricia la escopeta que reposa en sus brazos. Tomo mi revólver. Hablamos como amos. Nuestros indios se hacen más respetuosos. Cargan las provisiones y se ponen en camino hacia la orilla. Al llegar, Le Janne me hace notar que les sería muy fácil hacernos zozobrar durante el viaje. Por lo tanto iremos por tierra hasta la balsa. ¡Pero! -No hay pero que valga, en marcha! (*Ibíd.*, 199).

Más adelante en un encuentro con una familia indígena:

Nos preguntamos si no quisieron engañarnos y si nuestra balsa está a seguro. Nos extraña haber caminado tanto para ir a una choza que según nos habían dicho estaba muy cerca. Resuelvo volver hasta el lugar donde están nuestros compañeros, pero hace falta que nuestro indio nos sirva otra vez de guía, ya que, a menos de seguir la ensenada, nos extraviaríamos inevitablemente y sus innumerables vueltas nos alargarán mucho el camino. Por consiguiente le digo que nos lleve de vuelta a nuestro punto de partida. Parece no entender. Le Janne lo toma por los hombros, y lo obliga a dar media vuelta con una fuerza que le aclara la mente instantáneamente (*Ibíd.*, pág. 199).

Sus descripciones de los indígenas mezclan tanto consideraciones sobre su carácter, como sobre su apariencia, reforzando lo que Pratt identificó como el proyecto estético de la misión civilizadora. Estrategia por la cual Occidente define a los otros como “disponibles y necesitados de su benigna y embellecedora intervención” (Pratt, [1992] 2011, pág. 369). Apoyándose en analogías coloniales Crevaux encuentra por ejemplo a los hombres similares “a los habitantes de la Indo-China” (*Ibíd.*, 190), mientras que a las mujeres las describe como “completamente feas” (*Ibíd.*, 198) con cabellos desordenados “en dos mechones enmarañados que nunca han visto un peine” (*Ibíd.*, 190) y envejecidas prematuramente:<sup>54</sup>

Las mujeres, si es que se les puede dar ese nombre a las hembras que tenemos a la vista, tienen un aire de bestialidad y un paso torpe que a lo mejor se debe a las duras tareas que les corresponden y al vestido sin gracia con que se cubren, y que las hace parecerse a unas linternas chinas arrugadas o a unas vejigas semi deshinchadas (*Ibíd.*, 190).

Solamente en una ocasión se cuestiona sobre el porqué de la actitud desconfiada de los indígenas, pregunta que responde en un tono reminiscente de la leyenda negra de la conquista y que sutilmente lo posiciona del lado de los franceses buenos: Crevaux atribuye la desconfianza de los nativos a las malas experiencias que estos han tenido previamente con otros blancos, y a los engaños y maltratos recurrentes que han sufrido “los salvajes” por parte de otros “hombres civilizados” que “se las dan de conquistadores” y abusan de los indígenas (*Ibíd.*, 199). Sin embargo, no hace ninguna mención a las guerras de exterminio que para ese entonces ya se practicaban, y por el contrario mantiene una actitud de profunda desconfianza:

---

<sup>54</sup> Los hombres salen un poco mejor librados de los juicios estéticos de Crevaux. Para el francés a diferencia de las mujeres los hombres tienen “una cierta nobleza al caminar” (*Ibíd.*, 190). Estos juicios estéticos se dan en el marco del pensamiento racial de la época, en el que cada una de las razas en las que se clasificaba la variedad humana poseía ciertas características especiales y eran clasificadas según los criterios de belleza, fuerza física y capacidades intelectuales, ubicando siempre a la raza blanca como el referente. En ese sentido, autores como Christoph Meiners propusieron una clasificación de todas las razas en dos: la bella (la raza blanca) y la fea (el resto). El Conde Arthur de Gobineau amplió ligeramente esta definición postulando la raza blanca como la encarnación de la belleza humana y poseedora del monopolio de la belleza, la inteligencia y la fuerza (Todorov, 2003).

Decididamente esta región está mal habitada. El mejor de estos indios no parece bueno. Si vivieran más agrupados, quizás nos jugarían muy malas pasadas. Por lo demás, no les concedemos sino la confianza que ellos se merecen. Siempre tenemos nuestras armas al alcance de la mano (Ibíd., pág. 199).

En su relato su posición de dominio sobre los otros no deja dudas. A sus ojos los indios ya son parte del paisaje amenazante. Tan peligrosos y poco dignos de confianza como los caimanes calentándose al sol en las orillas del río y que Crevaux ha calificado a lo largo de todo el viaje como una plaga despreciable que amenaza el avance civilizador encarnado en el francés y su comitiva y que bien podrían ser eliminados a cañonazos. En el seno de su hostilidad hacia los indios se halla un profundo resentimiento. Lejos de ser los sumisos proveedores de alimentos e información que Crevaux esperaba encontrar y convencer con “pacotilla”<sup>55</sup>, los indios con que se ha topado se han negado sistemáticamente a hablar con él, a alimentarlo y a servirle. Le resultan desafiantes e insolentes “bribones” que hasta el último momento le devolvieron la mirada desde la cima de un barranco, con las armas en la mano:

Mientras tanto, nuestra balsa costea la sabana cuyo borde recortado verticalmente, forma a nuestra derecha una interminable pared roja de seis metros de altura, cuyo color se debe a la arcilla ferruginosa de que está compuesta. Al pasar a la altura de las chozas, divisamos a todos los indios reunidos sobre los restos de un derrumbe a la orilla.

No nos dignamos a voltear la cabeza hacia ellos, pero les vigilamos de reojo, resueltos a disparar a la menor manifestación de hostilidad; ya que todos están armados y tienen dos canoas a su alcance (Ibíd., pág. 199).

Finalmente, tras pasar el último raudal y llegar a Mapiripán la experiencia de Crevaux cambia radicalmente. Allí se encontró con otro grupo de indígenas quienes se identificaron a sí mismos como Piapocos y llamaron Mitouas a los grupos que el francés

---

<sup>55</sup> En la preparación de su partida Crevaux afirmaba confiado: “Tenemos una azuela curva, hachas y machetes que, junto con las menudencias que constituyen nuestra pacotilla, servirán para nuestros futuros intercambios con los indios” (Crevaux, 1988, pág. 144).

había encontrado antes. Sus nuevos anfitriones le ofrecen fácilmente información sobre su lengua, así como provisiones y guías para el resto del recorrido. Igualmente le cuentan acerca de recientes ataques violentos a “los blancos” perpetrados por los Mitouas. Testimonio que Crevaux utiliza como base para otra analogía con raíces coloniales por la cual los “Piapocos bondadosos” (Ibíd., pág. 222) encarnan la representación de los buenos salvajes por contraste con los feroces Mitouas.

Ahora bien, un elemento clave para entender la experiencia en ocasiones traumática de Crevaux lo constituyen la llamada guerra de exterminio de los indígenas de los llanos (Gómez A. , 1998) en medio de la cual tuvo lugar la expedición del francés y que en gran parte se justificó sobre la misma representación de los indios como plagas feroces.

Esta fue especialmente promovida por el avance de la frontera de colonización en la región a partir de la implementación de la ganadería extensiva y se manifestó con una violencia sistemática a partir de la segunda mitad del siglo XIX en las llamadas ‘cuviadas’ y ‘guahibiadas’ que se extendieron hasta los años 70 del siglo XX, y que consistían básicamente en expediciones mortales en busca de indígenas Cuivas y Guahibos realizadas por colonos y hacendados, en las que los indígenas eran cazados como animales al ser considerados amenazas para el ganado y los humanos.

Gómez (1998) clasifica estos enfrentamientos entre colonizadores e indígenas como conflictos interétnicos y postula como sus causas las luchas por el territorio y los recursos naturales. Así, a medida que los colonizadores iban avanzando, reclamando terrenos para la ganadería extensiva, la fauna silvestre iba disminuyendo y los indígenas aumentaron los asaltos a los hatos y la cacería del ganado cimarrón. Para Gómez, este contexto motivó el surgimiento de “nociones y concepciones en tomo a la naturaleza salvaje, primitiva y belicosa de los indios, que justificaron socialmente la guerra justa contra éstos” (Gómez A. , 1998, pág. 355).

Ya desde mediados del siglo XIX, los habitantes de los llanos del Casanare habían enviado comunicaciones al gobierno central denunciando los ataques de los ‘indios salvajes’, solicitando el apoyo del gobierno y justificando las expediciones mortales contra los indígenas como parte de su legítima defensa. Así, por ejemplo, en un documento enviado por el habitante del Casanare A. Licciani a través de Agustín Codazzi, la situación es descrita como una guerra por la supervivencia que no admite

“filantropías” con los indios salvajes, frente a “la imperiosa necesidad de adoptar uno de dos medios: o dejarnos asesinar bárbaramente y dejar asesinar de la misma manera a nuestras esposas e hijos, como ha sucedido a muchas familias o defendernos” (Gómez A. , 1998, pág. 372). De acuerdo con el señor Licciani, hay tres posibilidades para hacer frente al problema: abandonar la provincia, destruirlos por la fuerza o cristianizarlos. Siendo esta última opción la más conveniente pues representaría una ganancia tanto para la religión como para la fuerza de trabajo de la región (Gómez A. , 1998).

En su misiva, Licciani se refiere específicamente a los Guajibos y Chiricoas como las tribus salvajes causantes de muchos males en el Casanare. Licciani, cita en su carta al misionero Joseph Gumilla<sup>56</sup>, atribuyéndole a este una descripción de los indios como "generación de gitanos, rama de ellos, que entregados a una vida vagabunda, todo lugar fijo, aunque lleno de las mayores conveniencias, les parece cárcel intolerable, y remo de galera insufrible" (*Ibid.*, pág. 373). De acuerdo con el ciudadano Licciani, los indios son salvajes, de mala índole por naturaleza y de instintos voraces. Para él, el fin de las misiones en el llano tras guerras de independencia es una de las principales causas de la situación, pues significó el resurgimiento del instinto salvaje y la mala naturaleza de los indios así como su unión con otros personajes ‘medio civilizados’, forajidos y fugitivos con quienes los indios tendrían en común un instinto criminal (*Ibid.*). La solución propuesta por Licciani es la fundación de misiones pero lideradas por un tipo especial de misionero:

Misioneros ilustrados aunque sean Jesuitas o Protestantes, misioneros que acepten el martirio de antemano, misioneros que al establecerse en las riberas del Meta no reconozcan más deberes ni obligaciones que seguir las doctrinas de Jesucristo ni tengan más aspiraciones que las de morir mártires o reducir los indios que es muy seguro que alcanzarán una de las dos cosas (Licciani en Gómez López, 1998, págs. 375-376).

Entre los métodos utilizados por los colonos para acabar con los indígenas se cuenta la práctica común del uso de regalos, alimentos y vestidos con los cuales se les atraía para posteriormente asesinarlos. Una de las masacres documentadas por Gómez ocurrió en

---

<sup>56</sup> Sacerdote jesuita quien a mediados del siglo XVIII publicó “El Orinoco ilustrado”, una historia natural de la región del Orinoco en la que los indígenas son descritos como seres monstruosos y peligrosos.

1870 cuando un colono de nombre Pedro del Carmen Gutiérrez invitó a comer a 250 indígenas Cuivas asesinando a 243 de ellos.

Más allá de los colonos, quienes justificaban su accionar como formas de defensa de sus familias y propiedades en el marco de ataques recíprocos, Gómez López documenta la participación de autoridades civiles y militares en la matanza de indígenas desde mediados del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX. Para este autor:

La intensificación del ritmo de ocupación y de colonización, producto del desalojo por la violencia en el interior del país, aumentó las presiones sobre los grupos indígenas sobrevivientes en los llanos, sobre sus recursos y, en fin, sobre sus territorios. La ya secular cacería de indios continuó en estas décadas de colonización creciente, confirmándose, con ello, la racionalidad y las formas bajo las cuales, colonos, hacendados, administradores y demás agentes, habían incorporado, a partir de la segunda mitad del siglo XIX y en el transcurso del siglo XX, tierras nuevas y en general, una región de frontera, a costa de la desintegración, la pauperización y el exterminio de los grupos nativos (Gómez A. , 1998, pág. 366).

Así, no es de extrañar el miedo y la desconfianza con la que los diversos exploradores abordaban a los indígenas clasificándolos en un primer nivel en la dicotomía manso – feroz. La violencia sistemática hacia los grupos indígenas de la región desarrollada en el marco del proceso de colonización y de lucha por los territorios por parte de la población colona, contó en gran medida con la aprobación de las autoridades, interesadas en fomentar la colonización quienes facilitaron las condiciones para que esto sucediera. Como lo señaló Licciani, las opciones se reducían a exterminarlos o cristianizarlos, por lo que junto al saludo inicial, y al saludo atronador de las escopetas, se escuchó la no menos fuerte voz de los misioneros.

## **1.2 Las misiones católicas**

La alianza con la iglesia católica fue fundamental para el proyecto regenerador y sus intenciones moralizantes. Un punto central de la Regeneración fue la instauración de un orden social y un progreso económico favorable a las élites conservadoras, a través de la

reducción de los espacios políticos de los sujetos subalternos, a cuya participación en política se le atribuía el supuesto desorden y anarquía que los regeneracionistas pretendían abolir<sup>57</sup>. Es decir, buscaban generar un nuevo modelo de ciudadanía, reemplazando el ciudadano liberal por el católico virtuoso (Urrego , 1997). En ese sentido, la alianza con la iglesia apuntó a inculcar el respeto y obediencia a las autoridades y desestimular la participación popular en política en favor de la vida religiosa y el trabajo, formando sujetos respetuosos a ultranza de los tres pilares del proyecto regenerador: la familia, la propiedad y la religión (Pérez A. , 2015).

El estado de barbarie y salvajismo en el que se clasificaba a los grupos indígenas constituía un obstáculo para la consolidación de la nación y entorpecía su progreso a lo largo y ancho del territorio. Siendo así, fue en las tierras al sur y oriente de las cordilleras en donde los pilares del proyecto se encontraban más vulnerables por las “tribus errantes” que allí habitaban y que encarnaban el extremo más agreste de los salvajes.

Desde las primeras décadas del siglo XIX los indígenas de los llanos y la Amazonia venían siendo representados como “tribus errantes”, en un alocronismo<sup>58</sup> que los separaba espacial y temporalmente de la civilización andina. Siguiendo la dicotomía salvaje-civilizado, las tribus errantes eran concebidas en contraposición a los grupos sedentarizados tanto por sus prácticas como por los lugares que habitaban. Bajo esta perspectiva, mientras a los grupos sedentarios se les reconocían signos de civilización como el establecer residencias fijas y practicar la agricultura; las prácticas de caza, pesca y recolección desarrolladas por los grupos nómadas eran consideradas como evidencias de un salvajismo y atraso que se hacía extensivo a sus territorios

Bajo el proyecto regenerador esa representación no solo se mantuvo sino que se fortaleció y se convirtió en una de las justificaciones de la presencia del estado a través

---

<sup>57</sup> Así por ejemplo la nueva constitución de 1886 prohibió las organizaciones políticas populares de carácter permanente y generó restricciones sobre la definición de ciudadanía, limitándola a hombres mayores de 21 años con empleo o medios económicos para poder votar en elecciones locales y añadiendo la exigencia de ser letrado y acreditar ingresos de al menos 500 pesos o propiedades por valor de 1500 pesos para participar en elecciones de representantes al congreso y presidente (Sanders, 2004, pág. 186).

<sup>58</sup> Empleo este término en el sentido propuesto por Johannes Fabian, refiriéndose a los dispositivos empleados por la antropología occidental para negar la coexistencia del otro no occidental y ubicarlo fuera del tiempo del sujeto que lo enuncia (Fabian, 1983).

de las misiones con la intención de reducir a los salvajes y errantes civilizándolos e incorporándolos junto con sus territorios al proyecto nacional. Esta estrategia hizo de las misiones católicas verdaderos “agentes de facto” de la acción estatal, con amplios poderes económicos, políticos, administrativos y culturales (Pérez A. , 2015), cuya intervención llevaría el orden y progreso a los salvajes, cimentando las nuevas ciudadanías anheladas por la Regeneración.

Así, aun cuando las misiones católicas al oriente de la cordillera tienen antecedentes desde el siglo XVII<sup>59</sup>, no fue sino a finales del siglo XIX cuando la labor misional se hizo una política de estado y se generó un marco jurídico y legal específico a su alrededor, articulado alrededor de tres elementos principales: la Constitución de 1886, que instauró un sistema centralista, consagró el país al dios católico e hizo de esta la religión nacional; el Concordato de 1887, firmado entre el Vaticano y el estado colombiano que ratificaba el poder civil y político de la iglesia y comprometía al estado a financiar la “acción civilizadora” de esta; y el Convenio de Misiones de 1902, firmado también entre el gobierno colombiano y el Vaticano por el cual se reiteraba el apoyo del estado a las misiones, a la civilización de los indios salvajes y a la incorporación de sus tierras a la nación, otorgando una serie de concesiones<sup>60</sup> a los misioneros que aumentaban su poder en las regiones y le permitieron al estado ejercer soberanía a través de los religiosos en las fronteras del territorio (Pérez A. , 2015).

En este marco, en las últimas décadas del siglo XIX el gobierno contrató a varios religiosos concededores de la región oriental del país, para que recorrieran esos territorios y dieran cuenta de sus hallazgos al gobierno central. Entre ellos, se encontraba el fraile dominico José de Calasanz Vela, cuyo relato abordaré a continuación.

---

<sup>59</sup> De acuerdo con Del Cairo (2002) desde 1624 los jesuitas se instalaron en la región durante más de cien años, acumulando un considerable poder económico y político que eventualmente llevaría a su primera expulsión en 1767. El impacto económico negativo (económico y social) de su expulsión se sintió hasta mediados del siglo XIX, pues su salida facilitó las disputas por el territorio entre colonos e indígenas y eventualmente se tradujo en las guerras de exterminio de los indígenas de los llanos.

<sup>60</sup> El Convenio reorganizó administrativamente las misiones otorgándoles mayor autonomía en las regiones e independizándolas del clero secular, así mismo establecía la fundación de misiones en las fronteras con Perú, Brasil, Ecuador y Venezuela, comprometía recursos económicos anuales por parte del gobierno colombiano, entregaba a los jefes de misión la dirección de las escuelas en sus territorios, otorgaba tierras baldías a las misiones para su explotación económica (entendiendo en muchos casos como baldíos territorios ocupados por indígenas no sedentarizados) (Pérez A. , 2015).



## 1.2.1 José de Calasanz Vela

### a. El misionero y su labor

Uno de los personajes claves en las labores misionales en el oriente colombiano fue el fraile dominico José de Calasanz Vela, quien en 1889 realizó un recorrido por la región de los ríos Guaviare y Orinoco comisionado por el gobierno central con el objetivo de “hacer una visita catequística a las tribus indígenas que habitaban los desiertos bañados por las aguas de los ríos Ariari, Guaviare, Maquiriva, Teviare, Vichada, Muco y Meta” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 23).

Vela conocía la región y sus habitantes pues había sido párroco de Villavicencio y administrador de los curatos de San Juan de los Llanos, Jiramena, Uribe, San Martín, Cabuyaro, Sebastopol y San Pedro de Arimena entre 1873 y 1895, tiempo durante el cual fue prácticamente el único sacerdote de la región (Rausch, 1988).

El dominico llegó a la zona por primera vez en 1861<sup>61</sup>, acompañando a otros miembros de su orden en el destierro a los llanos orientales ordenado por el gobierno de Tomas Cipriano de Mosquera a las órdenes religiosas que no se sometieran a las leyes de tuición y desamortización<sup>62</sup>. Vela permaneció en el llano hasta 1869, cuando aprovechando la disminución de las hostilidades hacia la iglesia regresó a Bogotá para terminar sus estudios y ordenarse sacerdote en 1872 (*Ibíd.*). Dos años después regresó a Villavicencio y permaneció en el llano hasta su muerte en 1895 al despeñarse con su mula en cercanías de La Uribe, Meta.

La buena actitud de Vela frente a las dificultades que se le presentaban es una constante a lo largo de su relato y es claramente consistente con lo que se espera de los

---

<sup>61</sup> Antes del destierro de 1861, los dominicos ya contaban con experiencia misional en la región oriental del país pues durante la primera mitad del siglo XIX religiosos de esta comunidad fueron enviados como misioneros a los llanos del Casanare desde monasterios ubicados en Bogotá, Tunja y Pasto. Sin embargo, estas misiones fueron desapareciendo poco a poco hasta extinguirse a mediados del siglo debido a la falta de apoyo del gobierno, a las tensiones entre la iglesia y el estado y al desinterés de la población en asumir la vida monacal.

<sup>62</sup> Con el objetivo de someter a la iglesia católica, la Ley de Tuición subordinaba la autoridad de la iglesia ante el poder ejecutivo y los presidentes de los estados mientras que la Ley de desamortización de los bienes de manos muertas autorizaba al gobierno para apropiarse de los bienes de las órdenes religiosas, excepto aquellos destinados específicamente al culto (Rausch, 1988).

misioneros. Como lo señala Pérez (2015) estos eran representados como hombres virtuosos, abnegados, pacientes, jóvenes, fuertes y de carácter alegre para enfrentar su misión y someter su voluntad a la de sus superiores y a Dios. Citando al obispo de Cartagena, Pérez anota:

[el misionero] debe ser muerto a sí mismo; no debe preferir un lugar a otro; donde quiera que sus superiores lo envíen él está siempre contento; porque él no tiene voluntad propia. Si en este lugar él sufre hambre y sed y todas las molestias, comprendida la más fuerte que es la ingratitud de los indios, y ve que su trabajo no produce el fruto que esperaba, él no se amilana ni pierde la paciencia, sino que dice: bendita sea la voluntad de Dios (Diario Oficial, No. 7830 y 7831 (julio de 1889), pág. 940 en Pérez Benavides, 2015, pág. 203).

De hecho, el carácter cariñoso, agradable e inteligente de Vela fue alabado por varios de quienes lo conocieron. En 1874 fue descrito por Nicolás Pardo como un hombre “que por sus costumbres arregladas y puras y su carácter dulce y pacífico, exento de hipocresía y fanatismo, parece una creación nacida del mismo Evangelio” (Pardo, 1875, pág. 14 en Rausch, 1988, pág. 131). Algunos años mas tarde, en 1887, un inspector del gobierno de Cundinamarca concordaba con Pardo, calificando a Vela como “desprendido, hospitalario, caritativo, de buen sentido práctico y no escaso saber” (Gutiérrez, 1920, pág. 61 en Rausch, 1988, pág. 131) y resaltando su juventud, fuerte constitución física y “celo por la propagación de la fe y por todo lo que tienda al progreso moral y material de aquel territorio” (*Ibíd.*). Cualidades que según el inspector, le permitieron dominar a los fieles y reducir y catequizar a los indios salvajes.

En un estilo similar, Vela es descrito en 1883 por el profesor suizo Ernst Röthlisberger<sup>63</sup>. El suizo es pródigo en las alabanzas hacia la personalidad y carácter de Vela y resalta sus habilidades para relacionarse con los habitantes de Villavicencio y con los indios salvajes, ambos descritos como reacios hacia los religiosos. Röthlisberger describe a

---

<sup>63</sup> El filósofo Ernst Röthlisberger visitó Colombia entre 1881 y 1885. Dirigió las cátedras de filosofía e historia de la Universidad Nacional, siendo uno de los primeros profesores extranjeros en esa universidad. Al retornar a Suiza en 1897 publicó en alemán el libro "El Dorado: estampas de viaje y cultura de la Colombia Suramericana", en el cual describe su recorrido por el país y dedica un capítulo a su viaje por los llanos.

Vela como un hombre “alto, fornido y que andaría por los cuarenta años. Tenía un rostro expresivo y cariñoso, de rojas mejillas [...] era una espléndida y varonil figura” (Röthlisberger, 1993)<sup>64</sup>:

Gustaba mucho de montar a caballo y compartir la vida de los llaneros; él era un llanero en el mejor sentido de la palabra. Tenía también un modesto hato, criaba ganado y lo vendía. Tenía que hacerlo ya por el motivo de que el gobierno no pagaba puntualmente la ayuda correspondiente a su mezquino sueldo y porque los habitantes de los Llanos no eran de especial largueza para con su clérigo. La cura de almas era allí cosa de cada cual, pues hecho ya el pueblo a pasar la mayor parte del año sin el consuelo de la iglesia y acostumbrado hasta a efectuar los entierros sin auxilios del clero cuando el Padre se encontraba ausente, su sumisión y respeto ante lo eclesiástico no era cosa muy señalada. Por esta causa, cualquier clase de fanático y cualquier cura de los que siempre llevan la religión en la boca, pronto hubiera quedado fuera de lugar en los Llanos. El Padre Vela, en cambio, con su natural rectitud, se había conquistado la plena confianza de la gente. También en sus viajes por el río Meta supo inspirar respeto y veneración a los indios salvajes de aquellas riberas, de modo que siempre había algunos que se hacían bautizar por él. Servicial y tolerante en toda ocasión, el Pater podía ser considerado como un consejero y educador de Villavicencio y sus contornos (Röthlisberger, 1993)<sup>65</sup>.

A su vez, el mismo Vela resalta en varias ocasiones su propia tenacidad y el empeño que pone en la labor misional, resaltando ante los ojos del gobierno la “humanitaria y patriótica labor de catequizar las tribus salvajes que moran en nuestros más ricos y bellos desiertos” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 23). Para el dominico, la tarea que se dispone a realizar entraña peligros mortales frente a los cuales la fe en Dios y en la patria

---

<sup>64</sup> Fragmento tomado de la versión digitalizada por el Banco de la República en 2005 y disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/eldorado/eldo10c.htm> Recuperada el 10 de marzo de 2017.

<sup>65</sup> Fragmento tomado de la versión digitalizada por el Banco de la República en 2005 y disponible en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/eldorado/eldo10c.htm> Recuperada el 10 de marzo de 2017.

constituyen los pilares que le permiten enfrentar “ese inmenso llano donde la soledad, las enfermedades y el hambre podrían acabar con mi existencia sin ver cumplidos mis más fervientes anhelos” (*Ibíd.*, pág. 32).

De esta manera, Vela hace explícitos en su relato los ideales de la Regeneración, apuntalando sobre ellos los objetivos de su viaje. Pues además de conquistar a los indios para la fe católica, su travesía buscaba también mostrar la importancia de los misioneros como mediadores con las tribus errantes y su utilidad para la dominación de estas poblaciones y su territorio a través de su evangelización y civilización. En este sentido, resaltan los pocos conflictos con los indígenas presentes en el relato del religioso. A diferencia de la narración de Crevaux quien se posiciona a sí mismo a través de choques frontales con los indígenas, Vela describe una relación armónica en la que los indígenas no solo lo recibían con agrado, sino que se mostraban siempre gozosos con su presencia y la reclamaban constantemente. Como lo señala Pérez, esta oposición entre el poder de la fe y el poder de las armas fue un argumento recurrente a lo largo del final del siglo XIX y comienzos del XX. En el marco del proyecto regeneracionista se condenaba la guerra como un obstáculo para el progreso y se posicionaba la conveniencia de que los misioneros asumieran la civilización de las tribus errantes y sus inhóspitos territorios, adquiriendo para la nación las riquezas que estaban allí aún por descubrir (Pérez A. , 2015).

En ese sentido, Vela es reiterativo a lo largo de su relato en la utilidad de los misioneros y de su labor como agentes civilizadores en el marco de varios elementos conflictivos tanto hacia el interior como hacia el exterior del proyecto de nación. De una parte la búsqueda del gobierno de integrar los territorios de los llanos y sus habitantes indígenas a la nación, así como dar respuesta a la reiterada queja de los habitantes no indígenas frente a los indios salvajes que los atacaban y para lo cual reclamaban soldados y misioneros. De otra parte, el intento del gobierno de hacer presencia en un territorio en disputa durante casi medio siglo con el gobierno venezolano y cuya resolución solo se logró hasta 1891 con intermediación de la Reina regente de España María Cristina<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Ver nota 5.

Consecuentemente, Vela se presenta a sí mismo como un mediador de conflictos entre los salvajes y los civilizados, así como un defensor del territorio colombiano frente a los intereses venezolanos. Respecto al primer elemento por ejemplo, el misionero da cuenta de cómo gracias a su intervención se generó un acercamiento y un acuerdo entre los indios Achaguas y los blancos en un poblado sobre el río Meta en donde el ganado que los colonos habían traído del Casanare había destruido las sementeras de los indios, generando en estos últimos desplazamientos y ataques a las reses. Vela convocó ambos bandos a una reunión y gracias a su intermediación “prometieron todos olvidar sus rencores y trabajar unidos por el bien de la población: los blancos prometieron dar recursos a los indios y éstos atender al aseo del pueblo y al sostenimiento de los edificios públicos (*Ibíd.*, pág. 156). En el mismo sentido el misionero se ocupa también de desmentir “un rumor” circulante que acusaba al gobierno de Colombia de ordenar el exterminio de los indios y que según Vela fue propagado por los trabajadores de los hatos para mantener alejados a los indígenas y estaba causando desplazamientos entre estos. Vela convence a los indios de lo contrario, presentándose a sí mismo y a los obsequios que repartía como muestra de la buena voluntad del gobierno colombiano, hasta lograr que los indígenas abandonaran “toda clase de temores” (*Ibíd.*, pág. 144)<sup>67</sup>.

Por otro lado, el religioso se ufana continuamente de defender los intereses patrios a lo largo de todo su recorrido, frente a los intereses de los venezolanos que reclamaban para sí esos territorios. Así por ejemplo, iza el pabellón colombiano, lo pasea por “las soledades del Guaviare” y llegando a San Fernando de Atabapo se enorgullece de “presentarlo ondeante ante un pueblo que, aunque habitado por venezolanos y gobernado por autoridades de aquel país, se halla situado en territorio colombiano” (*Ibíd.*, pág. 102). El misionero da cuenta reiterativamente de la influencia venezolana sobre los indígenas en detrimento de la soberanía colombiana. De acuerdo con Vela, Venezuela “no duerme” por extender su soberanía sobre el territorio hasta las riberas del bajo Guaviare, mientras Colombia apenas hace presencia hasta las cuencas del Ariari y el

---

<sup>67</sup> Cabe anotar que la respuesta de Vela desestima la guerra de exterminio contra los indígenas de los llanos y minimiza el impacto de los “rumores” sobre la población indígena, presentando a los blancos como las víctimas reales. Para el misionero la propagación de estas noticias si bien intimidan a los indios, ocasionan un mal “porque hacen aumentar la desconfianza y el odio que el indio tiene al blanco y que puede dar funestos resultados para las poblaciones y hatos del Meta, para los viajeros y para las misiones que más tarde se establezcan” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 144).

Guayabero. Así, mientras hay grupos como los piapocos que escasamente han oído hablar de Colombia, el interés de Venezuela se siente en los intercambios comerciales<sup>68</sup>, en los regalos con los que Venezuela obsequia a los capitanes, en el nombramiento mismo de varios de ellos por parte del prefecto de San Fernando y en como muchos indígenas en territorio supuestamente colombiano “se creen venezolanos de nacimiento, y la poca civilización que poseen les ha venido de aquel pueblo” (*Ibíd.*, pág. 68).

Frente al avance decidido de Venezuela la respuesta de Vela es persistente. Clama por la presencia del gobierno colombiano en esas tierras a través de las misiones y al mismo tiempo predica a los indígenas las bondades del gobierno y las ideas de progreso que este pondrá en práctica. Convoca sin detenerse a los indígenas para que se agrupen en pueblos a la espera de los futuros misioneros y establezcan comercios con San Martín. Les invita a “aumentar su industria”, mejorar sus habitaciones y los obsequia en nombre del gobierno colombiano con ropa, herramientas y sal. Tal vez el más claro ejemplo de la labor del misionero de acuerdo con Vela lo constituye su narración de la celebración del 20 de julio entre los indígenas, en la que el misionero hábilmente conjuga los ideales patriotas con los religiosos y presenta a los misioneros como los ejércitos emancipadores de la ignorancia y los portadores del progreso:

Veinte de julio. Este día clásico para la Patria fue muy grato para nosotros por haberlo pasado en medio de los descendientes de los antiguos habitantes de la América, que han heredado su sangre, su fisonomía, sus hábitos, su idioma, etc. Quizá ninguna cosa honre más la memoria de los grandes hombres que setenta y nueve años atrás arrojaban el guante al poder español al declarar que los hijos de este suelo formarían en adelante nación libre e independiente, que todo lo que se haga en beneficio de la civilización de los indígenas. La libertad de nuestro país debió traer grandes bienes a la raza indígena, pero no sucedió así y todavía no ha sentido las ventajas de ella; su emancipación no ha llegado,

---

<sup>68</sup> De acuerdo con Vela, los venezolanos también abusan de los indígenas en los intercambios comerciales en los que a cambio de telas, los indígenas entregan cazabe, maíz y manteca de tortugas: “En las transacciones son víctimas éstos [los indios], pues las telas se las dan a precios muy crecidos, y como la mayor parte no tienen los conocimientos necesarios para hacer sus cuentas, quedan entregados a la honradez del comerciante, que en muchos casos no será acrisolada” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 76).

pues los indios son esclavos de la ignorancia y si comparamos la emancipación de ellos que por fuerza tiene que llegar, con la de nuestro país, hoy apenas divisamos ese período de gestación en que la idea tomaba cuerpo y avanzaba terreno y templaba aquellos caracteres de acero que más tarde debían de dar el grito de independencia y sostener la lucha hasta vencer. Quiera el cielo que sean numerosos los espíritus que se lancen en la lucha para destruir las cadenas de la ignorancia y sacar a los indígenas de ellas; que pronto se dé el grito de libertad y las legiones de Jesucristo armadas de la Cruz, símbolo de verdadera civilización y progreso, entablen lucha sin tregua hasta vencer y puedan con el tiempo presentar como trofeos de la victoria numerosos pueblos civilizados y presentarlos como obsequio a los padres de la Patria (*Ibíd.*, pág. 120).

#### **b. El viaje y el territorio a conquistar**

En 1887 Vela propuso al Ministro de Hacienda realizar un recorrido en canoa de cerca de 15 mil kilómetros por los ríos Ariari y Guaviare hasta San Fernando de Atabapo en la frontera con Venezuela, con la promesa de recolectar y entregar información sobre la navegación, la geografía, el clima y los productos naturales que encontrara a su paso y que pudieran ser explotados comercialmente para la nación. Igualmente, se comprometió a evangelizar a los indígenas y a entregarles muestras de la buena fe del gobierno colombiano, asunto de suma importancia dado el conflicto fronterizo y la activa presencia venezolana en la región. Adicionalmente a estos objetivos, el viaje de Vela buscó también posicionar a los misioneros y su labor en los llanos y solicitar más apoyo para esta tarea por parte del gobierno nacional, objetivo que Vela logró en 1896 con la llegada de los primeros misioneros salesianos a Villavicencio, quienes un año después habían fundado misiones en San Juan de Arama, Jiramena, Güejar, San Martín y Uribe (*Ibíd.*).

El recorrido de Vela inició en Villavicencio, en donde era párroco y que señaló como el punto propicio para instalar un colegio de misiones que sirviera de base a todas las exploraciones religiosas que propone para el llano y que permitirían catequizar a las tribus salvajes, colonizar sus territorios y demarcar las fronteras de la nación. Su viaje lo llevo por los ríos Ariari, Guaviare, Atabapo, Orinoco, Vichada, Muco y Meta, a lo largo de los cuales visitó poblados, administró sacramentos, ofreció eucaristías y llevó un registro

de los grupos visitados, las distancias y caminos recorridos y los recursos naturales que encontró a su paso.

De Villavicencio Vela se desplazó hasta San Martín a principios de 1888, desde donde planeaba embarcarse en el río Ariari. Sin embargo, su partida se retrasó por aproximadamente un año debido a las dificultades logísticas que le implicó preparar el viaje y al robo de su embarcación por parte de los indígenas. Al igual que para la mayoría de los viajeros del siglo XIX, las dificultades logísticas fueron un obstáculo ineludible cuya resolución era parte del viaje mismo y contribuía a posicionar la imagen heroica del viajero. En su informe Vela describe sus “insuperables” dificultades, que incluyeron la necesidad de abrir un camino desde San Martín para llegar al puerto sobre el Ariari, y la lucha contra el mal clima que lo forzó finalmente a esperar a que pasara la temporada de lluvias y los caños empezaran a bajar. Adicionalmente, a las dificultades del clima se le sumó la necesidad de reconstruir su embarcación dos veces tras haber sido tomada por los indígenas, primero por los Mituas y luego por los Tama:

Ya la dificultad no era solamente lo malo de la estación, sino la falta de vehículo de transporte; pero yo siempre en mi propósito de dar cumplimiento a lo que había prometido, no me dejé arredrar por las contrariedades y acometí la empresa de construir nueva embarcación, para lo cual sólo contaba con el casco dañado de la primera. Para proporcionarme la madera fue preciso montar aserradero en la orilla del Ariari y para todo hacer fuertes gastos, a lo que se agrega el valor de muchas provisiones que se me habían perdido por la demora y el invierno.

Consiguiendo aquí unos clavos, allá un poco de estopa, acullá unas libras de peramán para calafetear, levantando materiales de donde no los había e improvisando carpinteros de arsenal, conseguí tener listas las embarcaciones para febrero de 1889 (de Calasanz Vela, 1988, pág. 32).

A los ojos de Vela bien valían la pena todos los esfuerzos. Los territorios que se disponía a conquistar no eran cualquier cosa sino la promesa de progreso para la nación que se encontraba desperdiciándose y esperando ser explotada: “un mar de pastos que podrían dar sustento a muchas miles de reses y que hoy sirven de alimento a los venados, dantas y otros animales” (*Ibíd.*, pág. 62); “la región más bella e importante” de la que Vela



resalta “su fertilidad, sus muchas riquezas en los tres reinos de la naturaleza, su sin igual red de vías acuáticas y sus numerosos habitantes indígenas” (*Ibíd.*, pág. 62).

Bellas comarcas teníamos aquí a la vista, patrimonio todavía olvidado de la nación poseedora de estas riquezas, pero aunque olvidadas hasta ahora Y por tantos siglos, no podíamos sino abrigar la fe en su grande porvenir, cuando llega la corriente civilizadora a estas sabanas a explotar y cultivarlas para el bien de la humanidad en general y para el aumento de la riqueza de la nación y del país en particular (*Ibíd.*, pág. 81).

Vela describe un paisaje estetizado en el que la naturaleza lo acoge y se le presenta bondadosa en su esplendor: “Cuando, poco después, despertamos, estaban las aves entonando dulcísimos cantos en el ramaje de los árboles; los monos que, de gajo en gajo, seguían su marcha a buscar su alimento, aullaban; y la infinita lumbre de la luz del día esparcía sus rayos por el horizonte. Partimos y todo nos fue propicio durante nuestra navegación (*Ibíd.*, pág. 38)”. A la manera del “rey de todo lo que veo” (Pratt, [1992] 2011), Vela se apropia del paisaje al describirlo desde un punto de vista privilegiado. A sus pies se despliega una tierra por descubrir y “que permanecerá así hasta que las imperiosas necesidades que se presenten en el interior, el espíritu evangélico y el patriotismo, lleven exploradores a aquellas selvas vírgenes para sacar de ellas sus tesoros” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 96):

Bello es el panorama que presenta al observador la llanura de Chafurray: a corta distancia de una pequeña eminencia se ve correr el río al oriente se miran las extensas sabanas de San Vicente, y allá en lontananza las eminencias de la Sierra Padavida que viene a perderse en donde se efectúa la confluencia con el Guayabera; al norte una verdadera cadena de colinas en donde nacen el Manacacías y una infinidad de caños; al occidente la misma cadena formando las hoyas de otros, y al suroriente y sur una gran extensión de selva y el Ariari que, como faja argentada, serpentea y se pierde a lo lejos (*Ibíd.*, pág. 38).

### c. Los indios de los misioneros

En general las escenas descritas por Vela una vez inicia su viaje son de una armónica y paradisiaca convivencia entre religiosos e indígenas. Desde el momento mismo de su partida el misionero reitera una y otra vez la buena actitud de los indígenas hacia él y su buena disposición para recibir el evangelio y los regalos que les obsequiaba. Así, cada una de las descripciones aportadas por Vela de sus encuentros con los diferentes grupos indígenas, apunta de una u otra manera a evidenciar tanto la buena disposición de los indígenas frente a los misioneros, como la idoneidad de los religiosos para acometer la tarea de civilizar a los salvajes e incorporarlos junto con sus territorios al proyecto de nación. A continuación abordaré las que considero las principales características de la representación de los indios propuesta por Vela, primero los elementos comunes que señala sobre todos los indios en general y posteriormente algunos énfasis particulares sobre los grupos Mitua, a quienes Vela dedica varias páginas de su relato. En conjunto, estos elementos construyen la imagen de unos seres con algunas virtudes y muchos defectos, necesitados de la guianza paternal de los religiosos:

- Indios bien dispuestos y ansiosos por las misiones

En su relato tanto los indígenas como la naturaleza se unen en una sola alabanza a Dios y a la labor misional. Vela logra en un mismo movimiento enaltecer a la iglesia y a la patria y ubicar a los indígenas impotentes y a la merced de ambos poderes:

¡Qué pintoresco estaba Puerto Bolívar con sus dos ranchos, su capilla improvisada, y adornado con lo espléndido de su paisaje, con la multitud de chinchorros que aquí y allí colgaban de los árboles! La humareda que se levantaba de las hogueras, el ruido sordo del Ariari, el bullicioso de los indios y de los peones y el ruido del viento que mecía los colosales árboles de la selva formaban un coro que al Creador Supremo ofrecían fervientes adoradores por primera vez en esta soledad, que tenía por techumbre el cielo, por luz los soles que giran en el espacio, por altar un árbol y por alfombra el tapizado suelo. Templo hermosísimo que la naturaleza pródiga nos ofrecía para que levantáramos al Todopoderoso nuestras humildes oraciones implorando sus misericordias para la Iglesia, la Patria, los gobernantes y los desgraciados indios que gimen en la miseria, abandonados de la civilización (de Calasanz Vela, 1988, pág. 34).

A lo largo del relato son numerosos los ejemplos de la buena disposición de los indígenas hacia los misioneros. El religioso visita sus viviendas y los insta a agruparse en poblados y construir capillas, prometiéndoles que pronto vendrán más misioneros e incluso comprometiéndose a traer campanas, imágenes y ornamentos para las futuras capillas. Estos relatos, además de aportar a la justificación del trabajo misional en la región, le sirven a Vela para presentarse a sí mismo como un mártir de su causa, afirmando reiteradamente como las dificultades del viaje se ven recompensadas por la buena actitud de los indígenas:

En nuestras humildes oraciones al Todopoderoso dábamos gracias por los beneficios que nos había dispensado durante el viaje, pidiéndole al mismo tiempo por el engrandecimiento de nuestra amada Patria, por la conservación de la paz, por que diera fuerza a nuestros dignos gobernantes, eclesiásticos y civiles, para que hicieran llegar la clara luz del Evangelio a los habitantes de las regiones que recorríamos, sacándolos así del salvajismo y encarrilándolos por el camino de una verdadera civilización: la cristiana. Tan grato nos era pensar en que nuestros deseos se realizaran, que olvidábamos las penalidades del viaje y sentíamos fuerzas para continuarlo y para soportar toda clase de fatigas que se pudieran presentar (de Calasanz Vela, 1988, págs. 70-71).

De otra parte, aun cuando son escasos los enfrentamientos con los indígenas no están del todo ausentes. Para su resolución Vela confía en su fe y en sus buenas labores como misionero para protegerse de la hostilidad de los indios, aunque también repite en buena parte la actitud de Crevaux de mezclar la cordialidad y la intimidación en sus interacciones con ellos. Así por ejemplo, entre sus provisiones lleva tanto sal y mercancías para obsequiar a los indios, como armas de fuego, elementos que considera indispensables tanto para enfrentar los peligros de la selva como a los peligrosos sujetos que la habitan:

Unas armas -elemento necesario que todo viajero debe llevar en estas regiones- ya para la caza, ya para evitar las tentativas de los indios que inofensivos y aún cordiales cuando reconocen superioridad en los demás, se muestran alevosos en el caso contrario, llevados por su odio al blanco, herencia que se ha transmitido desde el tiempo de la conquista. El miedo

que les tienen a las armas de fuego es extraordinario, basta decir que al rémington lo llaman brujo, queriendo indicar con esto que son especies de entes superiores al ser humano (de Calasanz Vela, 1988, pág. 36).

Vela se apoya en varios elementos para posicionar tanto su labor misional como para señalar y reafirmar la posición subordinada de los indios. Así, de una parte el miedo fetichista hacia las armas de fuego es un argumento a favor de la labor misional, así como también una evidencia del estado de atraso y salvajismo en el que se encontraban los indios y del cual debían rescatarlos los misioneros. En el mismo sentido, la alevosía de los indios al cuestionar la superioridad de los blancos justifica la violencia de la acción civilizadora y explicita el orden social imperante, en el cual los indios ocupaban los niveles inferiores. Por otro lado, tanto en este pasaje como en otros posteriores, Vela al igual que Crevaux alude a la leyenda negra de la conquista señalando el odio a los blancos como una herencia de ese periodo, pero diferenciándose sutilmente al identificarse con Cristóbal Colón en su búsqueda de difundir el evangelio “como la luz del sol en todas partes” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 37)<sup>69</sup>.

- Indios de “vida vagante y perezosa”

Los conflictos con los indígenas descritos por Vela tienen lugar a menudo por lo que el misionero señala como la “vida vagante y perezosa” de los indios. En su relato el religioso se queja de la dificultad de conseguir que ellos trabajen y que cumplan su palabra cuando se comprometen. Como explicación a esta actitud Vela señala de una parte la facilidad con la que consiguen el sustento debido a la abundancia natural del entorno; y de otro nuevamente la desconfianza en los blancos heredada de la conquista:

He dicho con algún trabajo, porque estos indios, sólo acostumbrados a la vida vagante y perezosa, andando por las sabanas y morichales a su gusto, se someten con repugnancia al trabajo de caminar por leguas seguidas, llevando maletas incómodas y de algún peso a sus espaldas; además su naturaleza desconfiada en su trato con la raza europea les hace sospechar siempre algún mal o engaño que uno se propone con

---

<sup>69</sup> Para Pérez (2015), las referencias a la violencia de la conquista y su herencia de miedo hacen parte de la estrategia de Vela de cuestionar la conquista como un proceso civilizatorio, tesis defendida por varios intelectuales de la época como por ejemplo Miguel Antonio Caro.

ellos. Es esto como la maldición de los recuerdos que ellos tienen de los hechos crueles cometidos con sus antepasados por los primeros conquistadores (de Calasanz Vela, 1988, pág. 80).

Al resaltar la falta de confiabilidad en la palabra de los indígenas, Vela apela una vez más a la dicotomía salvajes – civilizados que enfrenta en polos opuestos a los poco confiables indios con los honestos llaneros. Estos últimos son descritos por el misionero como hombres honrados, trabajadores y confiables, que no gustan de los documentos en los contratos porque “creen que el compromiso contraído bajo su palabra de honor es suficiente garantía” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 29). En contraste, los indios son continuamente descritos como perezosos y poco trabajadores, e incluso Vela narra un episodio en el que la ‘inclinación a la vagancia’ de los indios les hizo víctimas de la estafa de un falso profeta y por poco los hace morir de hambre si no es por la intervención de los blancos.

Lejos de ser nueva, la representación de los indios como perezosos fue un lugar común desde la conquista y a lo largo del siglo XIX. Esgrimido como un argumento a favor de la labor civilizadora de los misioneros sobre los salvajes, la representación de los indios como perezosos por naturaleza hizo parte del dispositivo que justificó la apropiación de los territorios ocupados por los indígenas bajo el argumento de considerarlos como tierras baldías y sin explotar.

Así por ejemplo, en 1741 el jesuita Joseph Gumilla describe a los indios (en genérico) como seres monstruosos nunca vistos y que reúnen en sí una suma de vicios y defectos contrarios al sujeto cristiano: “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, 1944, págs. 100-101). En un sentido similar, el también jesuita y alumno de Gumilla, Felipe Salvador Gilij, señaló en 1782 la pereza de los indios como la principal causa de que no cacen, pesquen, cultiven o aprovechen más intensamente los recursos naturales de la región. Gilij contraponen la pereza de los indios con la laboriosidad de los europeos y encuentra en ella y en la debilidad “del deseo de tener” (Gilij, 1965, pág. 199) la causa de su atraso:

He dicho en Europa, donde hay tantos pescadores y otros que ponen asechanzas a la vida de los peces, el que una vez que de ellos se

apoderan saben y pueden arreglarlos a su gusto. No es lo mismo en América, y especialmente en los países recientemente descubiertos, a cuyo género pertenece el Orinoco. Por muchas razones no hay refinamientos allí, más sobre todo por la pereza de los indios. Contentos éstos con su cazabe y su maíz. Y algunas otras cosas muy miserables, con tal de que nada sufra su innata tranquilidad y pereza, no se cuidan de tantos peces que contentos, sin cuidarse de las flechas de los indios, surcan perpetuamente el Orinoco. Es verdad que a veces se está allí bien, más son bastante pocas, y sólo cuando les place pescar o ir de caza (Gilij, 1965, pág. 98).

Durante el siglo XIX dicha representación se mantuvo y se difundió ampliamente haciéndose extensiva a la naturaleza de la “tierra caliente” y a sus habitantes incluso no indígenas. Así por ejemplo, a mediados de siglo Manuel Ancízar reivindicó nuevamente la pereza de los habitantes de las tierras cálidas en su relato “Peregrinación de Alpha” el cual tuvo relativamente amplia circulación al ser publicado por entregas en la sección de variedades del periódico “El Neo-granadino”<sup>70</sup>:

El habitante de nuestras llanuras y tierras cálidas se mueve con facilidad de una parte para otra; el frío no le acobarda, y la noche no le retrae dentro del hogar para resguardarse del pungente hielo; antes le llama al campo con sus calladas brisas y con la espléndida iluminación del cielo; canta y se hace locuaz para formarse un ruido viviente donde todo, hasta las aguas, murmuran apenas; su genio es confiado, imprevisivo; su carácter inconstante; sus hábitos muelles y perezosas. ¿Para qué afanarse ni meditar en el día de mañana, cuando los árboles le brindan, y con sobra, frutos espontáneos, los ríos le ofrecen fácil pesca y la caliente tierra le abruma con sus cosechas? (Ancízar, 1956, pág. 388).

Al igual que Ancízar otros autores identificaron la “tierra caliente” con la pereza y en oposición a la laboriosidad andina, apelando a ella como la característica distintiva tanto de la naturaleza abundante de las zonas cálidas como de sus habitantes:

---

<sup>70</sup> “La peregrinación de Alpha” fue producto del acompañamiento de Ancízar durante el primer año de la Comisión Corográfica por las provincias del norte de la Nueva Granada.

Cualquier torrente de la Cordillera es más imponente, porque el elemento habla en él. El agua que muge entre peñascos, arrastrando con formidable estruendo piedras que chocan entre sí y se rompen, cristalina en las pendientes suaves, blanca, espumosa y plateada en las cascadas, parece más joven que esa masa de agua amarillenta, perezosa, que, semejante a un gigante cansado, va arrastrándose hacia el Océano. Es sobrado grande para río y demasiado pequeño para mar. Los árboles inmensos que guarnecen sus orillas parecen matorrales en el horizonte. La exageración del tamaño empequeñece todo espectáculo para la mirada humana (Weiner, 1884, pág. 110).

En relación con la pereza, Vela también resalta la alta movilidad de los indios de los llanos, interpretada como prueba de su atraso y salvajismo, especialmente en el caso de los Mituas. Para el misionero las prácticas nómadas de los indígenas son al mismo tiempo causa y evidencia de lo que señala como holgazanería, según él de una parte no deben realizar casi ningún trabajo para conseguir alimento, pues todo lo consiguen fácilmente “recorriendo los caños, los ríos y las selvas para alimentarse de la pesca y de la caza, que abundan en todas estas partes” (*Ibíd.*, pág. 46), por otra parte, lo poco elaborado de sus campamentos temporales durante las jornadas de pesca en las épocas de verano “que consistían en unas pocas hojas de palma acomodadas a la ligera y que son todo su abrigo contra los ardientes rayos del sol” (*Ibíd.*, pág. 63) son reflejos de su desidia y sirven al misionero para establecer un punto de contraste con otros grupos indígenas y establecer jerarquías a partir de las categorías de lo salvaje, en las que por ejemplo, los piapocos son los más civilizados:

Íbamos a tratar ya con una tribu distinta de la hallada hasta entonces: los piapocos. Nos surgió la idea que íbamos a hallar entre nuestros visitados algunos rasgos de civilización, con sólo la vista de los ranchos de la playa del Liñal, pues eran de bonita construcción y bien abrigados, la cubierta era bastante capaz para contener el agua y uno podía estar seguro de que en ellos no se mojaría por fuertes aguaceros que cayeran, como lo experimentamos en la noche que en ellos dormimos (*Ibíd.*, pág. 64).

En general, las relaciones entre el clima y el carácter de los habitantes fueron un lugar común en el imaginario ilustrado de la época y no fueron exclusivas al territorio de la

Nueva Granada. Como lo señala Santiago Castro-Gómez, la pereza fue uno de los principales “defectos naturales” atribuidos al carácter de los indios en América y fue parte de las justificaciones de su reemplazo por otras razas consideradas más fuertes y trabajadoras como la negra, y de su disciplinamiento a través, por ejemplo, del ejército (Castro-Gómez, 2005) o de las misiones. A su vez, el nomadismo fue uno de los mayores obstáculos enfrentados por los misioneros, quienes en palabras de Vela debían andar detrás de los indios “a guisa de caza de fieras” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 170). A lo largo de su recorrido Vela insiste una y otra vez en pedirles a los indígenas que se reúnan en poblados y construyan parroquias en las que puedan recibir a los misioneros que el promete, vendrán en el futuro.

- Indios peligrosos

Otro aspecto de los indios de los llanos resaltado por Vela lo constituye su peligrosidad, tanto por los recurrentes robos, que este señala como producto del “habito de la piratería” (especialmente entre los Mituas) habito del que el mismo Vela fue víctima en varias ocasiones, como por los ataques violentos a los blancos. En este sentido el misionero se refiere especialmente a los Guahibos y Cuibas<sup>71</sup>, clasificando a estos últimos como un subgrupo Guahibo cuyos rasgos principales son ser “los más atrevidos de la tribu y los más irreconciliables enemigos de los blancos” (de Calasanz Vela, 1988, pág. 171). Al igual que Crevaux, a lo largo de su relato el religioso manifiesta en repetidas ocasiones su temor ante el encuentro con estos grupos y aun cuando su propia experiencia desmiente la fama de violentos y agresivos de Cuibas y Guahibos, Vela es explícito en recordarla y enumerar sus ataques:

En medio de las atenciones de todos permanecimos en Orocué hasta el día 4 de octubre y allí nos informamos de algunas atrocidades ejecutadas por los indios cuibas en las riberas del Meta, las que anotaremos para que se tenga conocimiento del estado de barbarie en que se encuentran estos indios y el odio mortal que tienen a toda persona civilizada.

---

<sup>71</sup> A lo largo del relato Vela usa indistintamente el etnónimo Cuiva y Cuiba para referirse a estos grupos.



En el caño de la Culebra, abajo de las bocas del río Casanare, asesinaron a dos marineros e hirieron a otro que pudo salvarse con un brazo roto. En el caño Cabiona, que afluye al Meta por la ribera derecha, dieron muerte a Marcelino Errenuma, su esposa y un niño, todos pertenecientes a la tribu sáliba. No muy lejos de Orocué, en las sabanas del hato de La Charanga, atacaron al mayordomo de dicho hato que se salvó debido a la ligereza de su caballo. Estos hechos son de los más recientes pues en todas ocasiones han ejecutado los cuibas muchas atrocidades; ellos no desprecian ninguna ocasión propicia que se les presente para asesinar a los blancos a quienes consideran usurpadores de sus derechos (de Calasanz Vela, 1988, págs. 150-152).

No obstante, aun cuando Vela reseña los ataques de los indios hacia los blancos, omite la violenta respuesta de estos últimos que se manifestó en las guerras de exterminio de los indígenas de los llanos reseñadas por Augusto Gómez (1998) desde mediados del siglo XIX y hasta entrado el siglo XX, y que fueron especialmente crueles con los Guahibos y Cuibas.

- Indios como niños salvajes

Vela explica la violencia de los indios a partir de dos argumentos básicos: de una parte su odio irracional hacia los blancos heredado de la colonia y que de alguna manera justifica a ojos del sacerdote tanto la actitud de los indios como la presencia misma de los religiosos que evitaría nuevos abusos. De otra parte, considera también que su agresividad es producto de las malas influencias de los sujetos no indígenas que llegan a la región buscando fortuna o huyendo de la justicia y terminan manchando la inocencia de los indios. En ese sentido, Vela apela a un imaginario colonial consolidado durante el siglo XIX, según el cual los territorios más allá de la cordillera oriental son los confines de la civilización y el refugio para los personajes marginales y la ilegalidad. Concretada bajo la idea de los “territorios baldíos”, estas regiones encarnaron la promesa quimérica de enormes riquezas conjugada con la idea de su violencia constitutiva. En palabras del religioso, los blancos corruptores son: “pillos que, desechados de la sociedad por su mal proceder, han ido a llevar la vida del salvaje y a corromper a los indígenas” (*Ibíd.*, pág. 165); individuos “perniciosos bajo todos los aspectos” (*Ibíd.*, pág. 125), cuya presencia nociva Vela considera “un cáncer” que debería ser limpiado conjuntamente por los

gobiernos civil y eclesiástico como primera medida para la reducción y catequización de los indígenas:

Estos individuos son un verdadero cáncer para los indígenas, porque con sus costumbres depravadas los corrompen, les inspiran odio a los blancos y, no pocas veces, los instigan al robo y asesinato para medrar en medio del crimen; esta es la causa para que los indios de las riberas del Meta y varios otros ríos, sean tan temibles y asechen las embarcaciones que surcan aquellas aguas para sorprender a los incautos en avanzadas horas de la noche para asesinarlos sin piedad y robar cuanto pueden. (*Ibíd.*, pág. 125).

Por otro lado, la contracara de esta vulnerabilidad de los indios la constituye su apropiada disposición a los buenos influjos de los civilizados bien intencionados. Así por ejemplo el misionero describe como, producto de la convivencia con los blancos, los indígenas van perdiendo sus costumbres salvajes y adquiriendo los buenos hábitos de los civilizados como el vivir en pueblos, el aseo en el vestido, el uso de telas extranjeras o el comercio. De hecho, parte central del ideal civilizador misionero es transmitir esas buenas costumbres y guiar a los salvajes como niños “doctrinarlos, enseñarlos a cultivar la tierra y algunas artes y soportarles sus muchas necesidades mientras las enseñanzas que se les den vayan puliendo aquellos espíritus toscos y haciendo hombres civilizados y cristianos” (*Ibíd.*, pág. 170).

Como lo anota Margarita Serje, esta representación de los indígenas como niños necesitados de guianza paternal (en este caso encarnada en el misionero), tiene raíces coloniales en las polémicas alrededor de la naturaleza de los indios en la que autores como Bartolomé de las Casas defendieron su humanidad, argumentando entre otros elementos que eran ‘inocentes como niños’<sup>72</sup>.

Para Serje esta representación surge de “la noción unitaria de la historia, según la cual hay una evolución continua de lo salvaje a lo civilizado comparable a la evolución desde la infancia hasta la edad adulta” (Serje, 2011, pág. 233), posición que evidentemente

---

<sup>72</sup> Ya desde el siglo XVI el filósofo Cornelius de Pauw, describía a los indios como “niños idiotas, incurablemente perezosos e incapaces de cualquier progreso mental” (Gerbi, 1973, pág. 55 en Serje, 2011, pág. 233).

implica un alocronismo en el cual los indios se ubican en un tiempo anterior al de los civilizados. Durante el siglo XIX esta representación se consolidó en el marco del evolucionismo social y los desarrollos de la psicología, categorizando “al salvaje-infante en relación con su capacidad intelectual. O, más precisamente, con su incapacidad intelectual y con todo el conjunto de atributos de carácter que se asocia a ella, como la inmadurez, que implica la impulsividad, la emocionalidad, la falta de concentración, los caprichos y berrinches, el gusto por los cuentos y las fantasías, la falta de sentido moral, la proclividad al juego y la irresponsabilidad” (Ibíd., pág. 234).

- Seres de corta inteligencia

Para Vela, si bien entre los miembros de la “raza americana” hay “indios estúpidos, de pequeño entendimiento, como sucede en todas las razas” (Ibíd., pág. 134) también hay otros muy inteligentes cuyo ingenio probaría que “aquella ignorancia que manifiesta la mayor parte de los individuos de aquella raza, es puramente afectada, para conocer a los blancos, antes de que éstos los conozcan” (Ibíd., pág. 134).

En términos generales el escrito de Vela se enmarca en el contexto del racismo científico del siglo XIX, en el que la “raza americana” de los indígenas se encuentra en un nivel inferior a la raza blanca. Bajo esta concepción la diversidad humana se consideraba claramente clasificada en razas diferentes entre sí, organizadas jerárquicamente y con una serie de atributos específicos para cada una. En este marco, la raza ocupaba un lugar central en la organización del mundo y sus pobladores, cuyo alcance se resume en la famosa afirmación de Robert Knox en 1850: “Que la raza es todo es simplemente un hecho, el más notable, el más extendido, que la filosofía alguna vez haya anunciado. La raza es todo: literatura, ciencia, arte. En una palabra, la civilización depende de ella”<sup>73</sup> (Wade, 2010, págs. 9-10).

En ese sentido, el reconocimiento que hace el misionero de la inteligencia de los indios representa un elemento significativo puesto que como lo señala Pérez (2015), contribuye a rebatir la representación generalizada de los indígenas como estúpidos. Por otro lado,

---

<sup>73</sup>“That race is everything, is simply a fact, the most remarkable, the most comprehensive, which philosophy has ever announced. Race is everything: literature, science, art-in a word, civilization depends on it” (Wade, 2010, págs. 9-10). Traducción mía.

al reconocer que dicha inteligencia es limitada y por lo tanto requiere de la orientación cercana y permanente de los misioneros, Vela no solo se abstiene de cuestionar el orden social, sino que lo reivindica y de paso refuerza su intención general de legitimar la presencia de los religiosos y su labor civilizadora.

Vela también señala otro par de tácticas utilizadas por los indios para enfrentar tanto el avance de los blancos como la amenaza de otros grupos indígenas, ambas ligadas al conocimiento del territorio. De un lado la costumbre de escapar para huir de situaciones que según el misionero les producen miedo, como otros grupos indígenas considerados peligrosos, o de los trabajos en los que Vela pretende emplear a los Guahibos quienes huyen a la primera oportunidad llevándose los adelantos recibidos y “sin que nada valga a detenerlos” (*Ibíd.*, pág. 130). De otro lado, menciona también el “descuido de los caños por donde transitan constantemente” (*Ibíd.*, pág. 60) que como lo evidenció también Crevaux, dificulta enormemente la navegación. Para Vela, este “descuido” es una evidencia de la desconfianza tanto en los civilizados como con los demás indios, de quienes Vela resalta el “habito de piratería” (*Ibíd.*, pág. 60) que los impulsa a robar y destruir las parcialidades de otros indígenas.

- Cristianismo degenerado y ejemplo para cristianos

En línea con la buena disposición hacia los misioneros de parte de los indígenas, Vela encuentra también entre ellos algunas prácticas y creencias que clasifica sin dudarlos como enseñanzas cristianas degeneradas en supersticiones por la corta inteligencia de los indios, y que explica como producto del contacto que estos han tenido con la gente civilizada en los pueblos y con otros misioneros en el pasado. Así por ejemplo, sobre la religiosidad de los Guahibos, Vela anota:

Sus creencias religiosas son muy vagas porque aunque son inclinados al cristianismo no podemos decir que profesan esta religión; admiten sí la existencia de un Dios que premia y castiga y la de un demonio que es su mayor enemigo. Son así mismo inclinados a las hechicerías y creen en sus *mojones* que son indios bribones que se hacen pasar por médicos y por adivinos y creen tener poder para hacer mal a cualquiera, a largas distancias. En algunos fenómenos naturales reconocen por causa inmediata la indignación de Dios, según tuvimos ocasión de observarlo

durante las tempestades: en una que nos acometió en la boca del río Muco, cuando los truenos hacían retemblar la atmósfera y los rayos se cruzaban en todas direcciones, decían los indios que nos acompañaban: "Dios bravo, pobrecito indio". No rinden ninguna clase de culto a la Divinidad ni tienen vestigio de idolatría <sup>74</sup>(*Ibíd.*, pág. 169).

En el mismo sentido, Vela incluso señala entre los indios varios ejemplos de virtudes cristianas como la perseverancia, el respeto por los rituales católicos o el compartir los alimentos. Esta última actitud es calificada por el misionero como "loable y digna de imitarse [...]verdadero modelo para muchos que nos preciamos de civilizados y cristianos" (*Ibíd.*, pág. 126)<sup>75</sup>. Para el religioso estas prácticas aun cuando desfiguradas, son bien recibidas por cuanto le proporcionan oportunidades para difundir la doctrina católica y a futuro considera que constituirán la base para la labor misionera. Vela respalda su afirmación citando un pasaje de la Biblia en el que San Pablo visita Atenas y encuentra en un templo una inscripción al "dios desconocido"<sup>76</sup> que el santo asimila al dios cristiano. Siguiendo su ejemplo Vela asegura que las creencias de los indios: "serán para los misioneros, lo que *El dios no conocido* de los griegos al *Apóstol de las Gentes*" (*Ibíd.*, pág. 54). Esta forma de proceder constituyó una estrategia usada comúnmente por parte de los misioneros, por la cual las creencias de los nativos eran reducidas a versiones distorsionadas de la verdad católica pero útiles por cuanto proporcionaban un punto de contacto con su doctrina.

- Los Mitua: "Estos desgraciados indios, los más ignorantes de la región oriental"<sup>77</sup>

Vela abre el apartado dedicado a los Mituas con esta lapidaria frase que en buena parte sintetiza su posición respecto a este grupo. En su descripción, el misionero vuelve a

---

<sup>74</sup> Más allá de su salvajismo, que no se cuestiona, Vela encuentra en estos elementos signos propicios para la conversión de los indios.

<sup>75</sup> El misionero describe también el interés de los indígenas en bautizarse, aunque aclara que no lo hacen por "amor a las doctrinas del cristianismo" sino movidos por el interés de recibir los regalos ofrecidos por el religioso e incluso relata como hay individuos que se hacen bautizar múltiples veces bajo "la creencia de que el cristiano era tanto mejor y más perfecto, cuanto mayor fuese el número de veces que era bautizado" (*Ibíd.*, pág. 134).

<sup>76</sup> "En efecto, mientras me paseaba mirando los monumentos sagrados que ustedes tienen, encontré entre otras cosas un altar con esta inscripción: «Al dios desconocido». Ahora, yo vengo a anunciarles eso que ustedes adoran sin conocer" (Hechos de los apóstoles, 17:23).

<sup>77</sup> (de Calasanz Vela, 1988, pág. 45).

enunciar las representaciones ya referidas pero ahora enfatizando en el mayor grado de salvajismo de los Mituas en comparación con los otros grupos indígenas que encuentra a su paso como los piapocos y los guahibos. En los primeros, Vela encuentra mayores rasgos de civilización a partir de sus construcciones más elaboradas, sus prácticas comerciales y el uso de vestidos frente a los extranjeros, en vez de “solo el guayuco y el chingue” de los Mituas (*Ibíd.*, pág. 68). En relación con los guahibos, afirma que aun cuando tienen fisonomía y costumbres similares “no son tan abandonados y faltos de industria” como los Mituas (*Ibíd.*, pág. 119).

El religioso reitera la pereza innata de los Mituas como producto de su vagabundería y de la abundancia de la naturaleza, señala sus creencias religiosas como supersticiones y agüeros, sus celebraciones como borracheras y sus prácticas nómadas como evidencia de su desidia. Los acusa además de tener un apetito voraz “poco menos que insaciable” (*Ibíd.*, pág. 59) e incluso horrorizado agrega a sus prácticas salvajes la crueldad con los animales por la manera en la que preparan las tortugas, cocinándolas vivas al fuego: “Horror da ver aquellos animales en medio de las llamas alargando patas y manos en busca de socorro, pero no hay con ellas misericordia” (*Ibíd.*, pág. 55).

Frente a esta suma de defectos de los indios, el misionero se presenta como la voz de la razón y el poseedor de la verdad, aprovechando las prácticas supersticiosas de los indios para desmentirlos:

A la vista del arco se armaron de sus lancetas para matarlo, según nos dijeron y evitar así el aguacero que nos amenazaba; un rato estuvimos distraídos viendo todos los ademanes que hacían los indios: unos abrían los brazos y daban fuertes soplos para conjurar el aguacero que avanzaba hacia nosotros, otros, con sus lancetas tiraban puntadas y tajos al aire, manifestando que así herían el arco y lo destruían. Después de tantas monadas, manifestaron que el agua no nos caería por las ceremonias que habían efectuado; pero al rato vino a mojarles las desnudas espaldas, y nosotros aprovechamos esta lección objetiva para hacerles ver la inutilidad de sus agüeros (*Ibíd.*, pág. 58).

De otro lado, Vela también les reconoce algunas bondades, como una forma de organización de la autoridad por familias, su habilidad para navegar, su conocimiento del

territorio (que describen al misionero nombrando ríos y caños con detalle), su manejo admirable del arco y la flecha, y la minuciosa planeación y ejecución de sus jornadas de pesca y cacería que implica varios días de aprestamiento e involucra a hombres, mujeres y niños en diferentes tareas. No obstante, estos elementos constituyen puntos periféricos frente a la representación central de los indios que los sigue presentando como salvajes perezosos. En ese sentido, aún tras reconocer estas prácticas de los Mituas, e incluso advirtiendo la importancia de ser un buen cazador y pescador para ser aceptado por el grupo y poder conseguir pareja, el misionero continua insistiendo en su representación de los indios como perezosos sin ver ninguna contradicción al respecto pues de entrada descalifica todas esas actividades como 'trabajo'.

Así por ejemplo, si bien Vela dedica buena parte del apartado sobre los Mituas a describir las jornadas de caza y pesca, el énfasis de su narración no lo ubica en las actividades de rastreo y captura de las presas, a las que le dedica una página, sino en la celebración *después* de conseguir los alimentos, que desarrolla a lo largo de casi seis páginas y cuya conclusión final es la superchería, glotonería y embriaguez de los indios:

Sus canciones se reducen a manifestar el contento del indio a consecuencia de las abundantes comidas. Cansados de bailar, agotadas sus provisiones y además embriagados, unos caen y forman cama del duro suelo, otros cuelgan sus chinchorros y allí duermen hasta devengar el sueño perdido durante las diversiones (*Ibíd.*, pág. 53).

De otro lado, el misionero encuentra también entre los Mituas una buena disposición para recibir a los misioneros y reunirse en pueblos como él se los solicita. Calcula su número en 800 personas, ubicándolo como el tercer grupo más numeroso después de Guahibos y Chiricoas, que calcula en 17.081 individuos; y Guaipunavis que estima en 1000 personas.

### **1.3 Más allá de Crevaux, Vela y la Regeneración**

En 1935 el etnógrafo sueco Gustaf Bolinder lideró una expedición por los llanos orientales, convirtiéndose en el primer etnógrafo en recorrer esta región. Su intención además de registrar información etnográfica sobre los grupos que encontró a su paso (desde un punto de vista claramente difusionista), fue recolectar materiales para

alimentar las colecciones etnográficas de los museos europeos<sup>78</sup>. Como resultados de la expedición, Bolinder entregó varios informes y cartas al gobierno colombiano, en los que describe parte de su experiencia y ofrece recomendaciones sobre qué hacer con los indios de esas tierras. La expedición produjo también abundante material fotográfico<sup>79</sup> la mayoría del cual fue llevada a Suecia por Bolinder. No obstante, Ramón Carlos Góez Gutierrez, profesor colombiano quien acompañó la expedición como representante oficial del Ministerio de Educación, organizó y conservó buena parte del material en álbumes fotográficos. Así, en 2012 el álbum con las imágenes conservadas por Góez se publicó en Colombia por la Universidad Eafit bajo el título “Álbum fotográfico. Expedición Bolinder-Góez, 1935”, conteniendo 105 fotografías de la expedición, de las cuales 42 están clasificadas bajo el capítulo “Los Guayaberos”. Si bien la organización en capítulos fue realizada por los editores del álbum fotográfico, cabe resaltar el uso que Bolinder hace del término “Guayaberos” para referirse a los grupos indígenas que encuentra a lo largo del río Guaviare entre la confluencia del Ariari y el Guayabero hasta el raudal de Mapiripán. Antes de él solo Nicolás Sáenz en 1876 se había referido con este etnónimo a estos indígenas<sup>80</sup>

En estas imágenes y sus pies de foto (escritos por Góez) se establece una narrativa coherente con el discurso difusionista manejado por Bolinder y que repite el viejo

esquema de Salvajes vs. Civilizados planteado desde la colonia. Góez realiza frecuentes comparaciones entre los indígenas y los blancos acerca de su ‘carácter’ y su nivel de civilización, y muestra a los primeros cazando, pescando, navegando, y posando junto a sus casas para los expedicionarios, muchas de ellas llevando como único título “Guayabero” o “Indio guayabero”. Las fotografías comparten el presentar en primer plano personas exhibiendo abiertamente diacríticos de su indianidad, como por ejemplo su corte de cabello, su vestido (guayuco) o sus herramientas (arco, flechas o remos).

---

<sup>78</sup> En su caso el Göteborg Museum, el cual financió la expedición junto con el gobierno colombiano (Suárez, 1994 en Barragán, 2012, pág. 98).

<sup>79</sup> No hay claridad sobre los autores de las fotografías, ni si todas fueron tomadas por una sola persona.

<sup>80</sup> Sáenz, profesor en Ciencias Naturales de la Universidad Nacional y miembro de la Sociedad de Naturalistas Colombianos en un artículo que se ocupa principalmente de la descripción de los “indios Churuyes” hace una breve mención a “la tribu” de los Guayaberos en lo que entonces se conocía como el Territorio de San Martín alrededor del río Meta y los clasifica dentro de los ‘grupos mansos’ diferenciándolos de los Guahibos y Cuivas (Sáenz, 1876).



Elementos que parecieran ser suficientes para atestiguar su carácter de indígenas de manera contundente (Ilustración 4) y que contrastan por ejemplo con fotos como la titulada “Guayabero civilizado” (Ilustración 6) que presenta a un hombre vistiendo camisa, pantalón y zapatos o con la fotografía “Los ‘racionales’ de San José de Ucné” (Ilustración 5) que presenta a un grupo de hombres, aparentemente colonos, vestidos con camisa, pantalón y sombrero.

Al igual que Vela, Bolinder destaca la movilidad de los indígenas, los largos viajes que hacen a través de las sabanas y exalta sus habilidades como marineros y la necesidad que se tiene de su experticia para recorrer el río Ariari y el alto Guaviare, no obstante, a renglón seguido aclara que son poco trabajadores, suelen incumplir su palabra, tienen la costumbre de huir cuando han recibido adelantos por trabajos y roban con frecuencia (Barragan, 2012, pág. 106).

Bolinder comparte con Vela la idea de la importancia de “civilizar” a los indígenas de los llanos para su incorporación a la vida de la nación, pero más allá de lo religioso, se interesa sobre todo por su asimilación como fuerza laboral bajo la figura protectora del gobierno central como mediador de las relaciones entre los indígenas y los colonos, y de su estudio científico con las herramientas nacientes que se están dando en el país, sobre etnografía y arqueología (Barragan, 2012). De otra parte, también al igual que

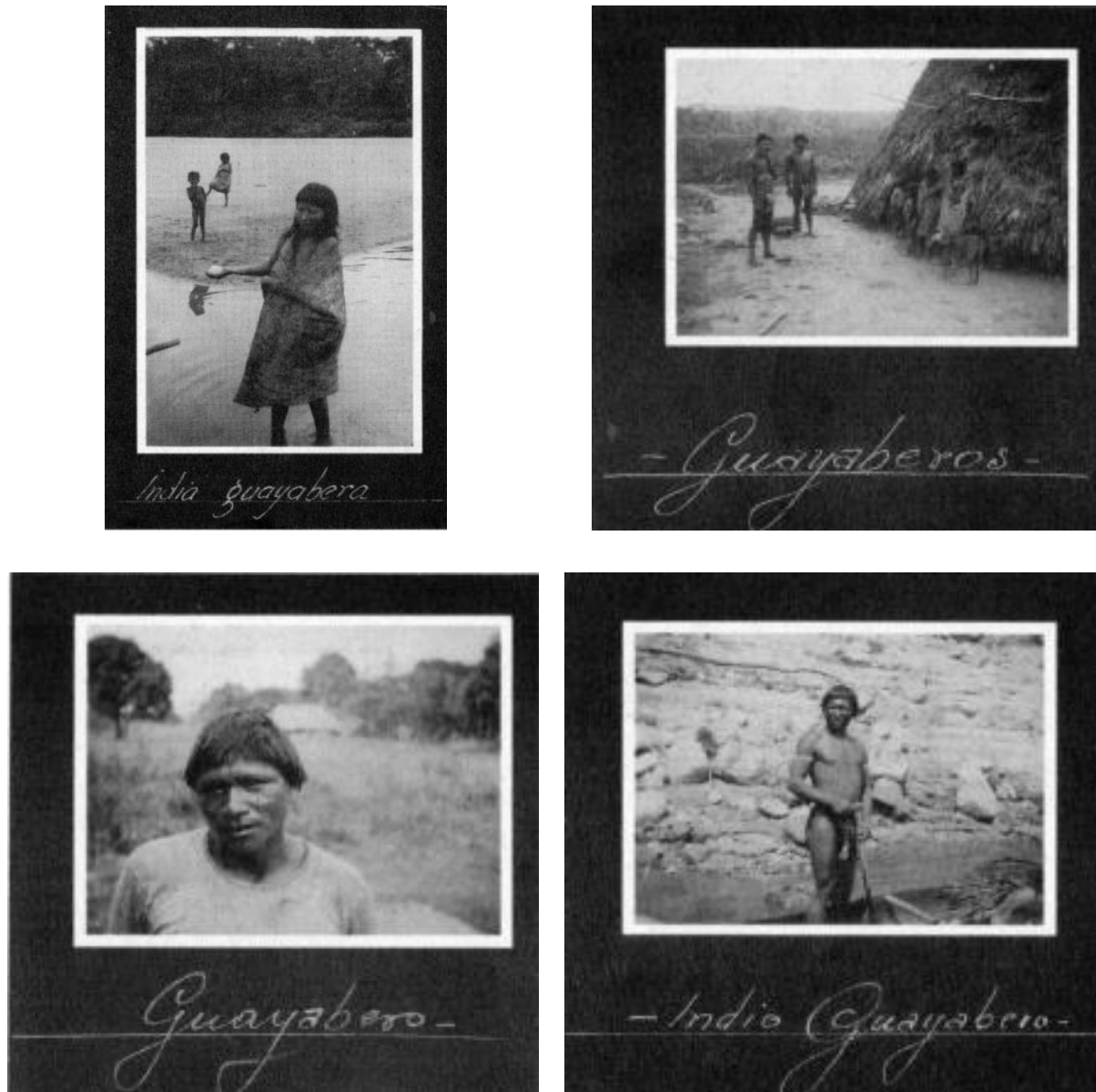


Ilustración 4: “Indios guayaberos”

(Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012)

Vela el sueco compara el nivel de civilización de los Guayabero con el de los Piapocos y Guahibos, y los ubica en el último escalón de la jerarquía civilizatoria, considerándolos como un caso perdido y sugiriendo mejor enfocarse en otros grupos con mayores posibilidades de redención. Finalmente, repite también la representación de los indios en general como menores de edad manipulables y señala como culpables de la enemistad entre indios y blancos a la presencia entre los indios de “elementos criminales, ayudando a los indios a preparar sus golpes y causando los cambios bruscos que muestran entre amistad y enemistad referente a los blancos e induciéndoles a muchos ataques” (*Ibíd.*, pág., 110).

En ese sentido, Bolinder es explícito en afirmar como, para lograr la incorporación de los indígenas, y para “elevar a los indios económica, higiénica y en general civilizatoriamente” (*Ibíd.*, pág. 102), es fundamental la intervención del gobierno como su protector “contra la explotación de aventureros blancos” (*Ibíd.*, pág., 108) y promotor de sus “industrias nativas [...] de vasijas de barro, obras tejidas y telas de corteza” (*Ibíd.*, pág., 108). Esta intermediación debería realizarse por el gobierno o bajo su control “por personas de confianza, honrados y de consciencia que puedan lograr el respeto de los indios, que se les pagará (en mercancías) y bien en relación con las condiciones de la

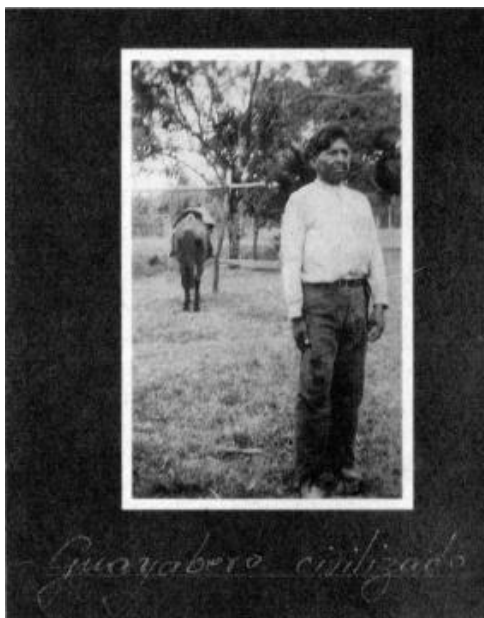


Ilustración 6: Guayabero civilizado

(Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012, pág. 65)

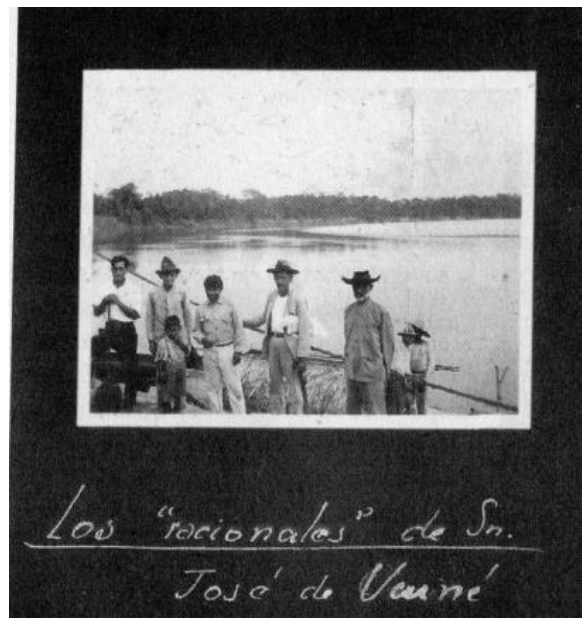


Ilustración 5: Los “rationales” de San José de Ucuñe

(Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012, pág. 64)

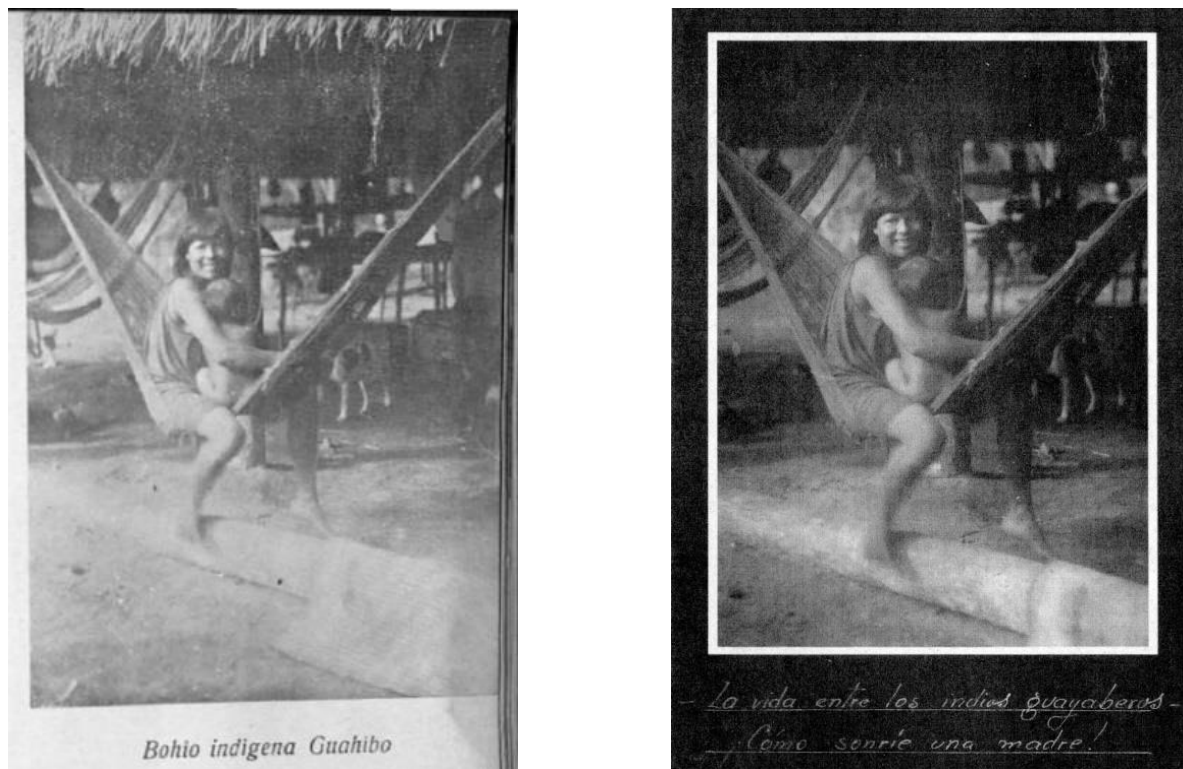


Ilustración 7: Circulación de imágenes

Izquierda (Ossa P. , 1937); derecha (Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012, pág. 58) región, no explotándoles en ningún modo" (*Ibíd.*, pág., 109).

De otra parte, aun cuando las imágenes permanecieron en su mayor parte inéditas hasta 2012, cuando fueron publicadas a manera de álbum fotográfico, en su momento, tuvieron cierta circulación como parte del material educativo empleado por Bolinder en los cursos que dictó en Bogotá en la Universidad Nacional en 1935 (Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012; Barragan, 2012) e inclusive algunas de ellos circularon entre los investigadores de la época y fueron publicadas por otros autores, como es el caso del ingeniero Peregrino Ossa quien utilizó la fotografía "La vida entre los indios guayaberos. ¡Cómo sonríe una madre!" (Ilustración 7, derecha) rebautizándola "Bohío indígena Guahibo" (ilustración 6, izquierda) para ilustrar su libro "Geografía de la intendencia nacional del Meta" publicada en 1937 (Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012).

Ossa utiliza la imagen en un apartado dedicado a describir los indígenas de la entonces intendencia nacional del Meta. El uso que hace Ossa del término Guahibo, para referirse a los actuales jiw, no es un elemento exclusivo de este autor. De hecho, lo que resultaba

poco común era el referirse a estos indígenas como Guayaberos. Si bien Bolinder claramente los distinguía como dos grupos diferenciados citando incluso el intercambio comercial entre ellos, Ossa omite esta diferenciación y solo menciona la existencia de tres grupos indígenas: Guahibos, Piapocos y Sálivas, clasificándolas nuevamente según su nivel de cercanía a la “civilización”<sup>81</sup>. Ossa señala a los Guahibos como el grupo más numeroso (aunque no menciona cálculos de su población) y a diferencia de otros relatos no los encuentra agresivos: “son dóciles, no desprecian el trabajo material y aprenden con facilidad el uso de las herramientas de labor” (Ossa, 1937, pág. 56). De los Piapoco dice que siguen en número a los Guahibos y “son aptos para entrar a la vida civilizada” (*Ibíd.*) sin ahondar en razones, y finalmente ve en los Saliva “una casta superior por la formación de su cuerpo y tener más desarrollada su inteligencia” que los otros grupos, lo que los convertiría en los mejores candidatos “para entrar a la civilización” (*Ibíd.*, pág. 56).

Así, con el objetivo fundamental de incorporarlos a la civilización en un sentido similar a las propuestas de Bolinder, Ossa plantea atraerlos aprovechando su necesidad de sal y de otros elementos a través de intercambios comerciales mediados por el gobierno. Para el, los productos recibidos de los indígenas podrían ser vendidos en el llano mismo directamente por el gobierno, eliminando a los traficantes que el ingeniero encuentra como causantes del resentimiento de los indios contra los blancos y contra quienes pide establecer fuertes castigos.

Doce años después de Ossa, el explorador francés Alain Gheerbrant, navegó por los ríos Guayabero y Guaviare hasta la serranía de la Lindosa y San José del Guaviare<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> Además de la fotografía mencionada Ossa presenta otras dos fotografías de indígenas, tituladas “Indígenas guahibos” y “Caza del ‘chigüiro”. El ingeniero no menciona al autor de las fotos ni aporta ningún dato sobre su origen, pero sería lógico asumir que posiblemente las otras dos imágenes tengan la misma fuente. En las tres vuelve a repetirse la presencia de hombres con arco y flechas y de mujeres junto a los niños. Resulta interesante que las tres imágenes utilizadas por Ossa presentan sujetos en apariencia jóvenes, en contraste con los protagonistas de las otras fotografías de la publicación que en su totalidad son hombres adultos.

<sup>82</sup> El objetivo inicial de este explorador era recorrer el río Guaviare hasta el Orinoco y luego la cuenca del Amazonas a través de la sierra Parima de Venezuela a Brasil. En julio de 1948 saliendo desde Bogotá y tras varias dificultades llegó hasta San José del Guaviare en donde por varias razones, entre ellas la enfermedad de uno de sus compañeros de viaje, Gheerbrant debió quedarse varias noches y finalmente alterar su curso de viaje abandonando la idea de navegar por el Guaviare. En cambio, voló hasta la hacienda Carimagua en el Meta y desde allí buscó el río Vichada para continuar su recorrido.

Durante su estancia allí vio por primera vez a unos indígenas que identificó como “Guayaberos” y a quienes señaló como “los únicos indios en millas a la redonda” (Gheerbrant, 1997, pág. 39)<sup>83</sup>. El francés se vale de los Guayaberos como remeros y guías en la navegación por los ríos Guayabero y Guaviare y son ellos quienes lo transportan en su aventura hasta los petroglifos del río Guayabero, siendo el primer explorador en dar cuenta de ellos. Gheerbrant no menciona nunca el nombre de sus guías, se refiere a ellos solo como ‘indios’ y los describe como “dos personajes anónimos y melancólicos que no dejan de remar sino para tragar, de cuando en cuando un puñado de mañoco” (*Ibíd.*, pág. 41). El explorador no establece tampoco ninguna relación entre los grupos indígenas de la región y los petroglifos, a excepción de dos elementos que no se profundizan: el ‘descubrimiento’ de las pinturas por parte de “una vieja india, una pobre mujer guayabera” (*Ibíd.*, pág. 40) quien se encontró con los petroglifos por casualidad; y la necesidad de llevar “dos guayaberos” (*Ibíd.*, pág. 40) para encontrarlas. Sobre las interpretaciones dadas por los indígenas a los petroglifos, Gheerbrant anota como según el relato de su anfitrión “don Jesús, el brujo blanco”<sup>84</sup> la primera mujer identificó en las pinturas “gente, animales, diablos colorados, unos no más grandes que la mano, y otros tan altos como una casa” (*Ibíd.*, pág. 40) agregando que los llamó marcas puestas por el demonio y señales de gran desgracia. Por su parte, al llegar a los petroglifos los guías indios de Gheerbrant reconocen en algunos de los dibujos animales como tortugas, caimanes y pecaríes, pero parecen desconocer otras figuras que Gheerbrant identifica como llamas y a partir de los cuales plantea la existencia de un

---

<sup>83</sup> En su expedición Gheerbrant realizó registros en cine y fotografía de los lugares que iba recorriendo y de los grupos humanos que encontraba a su paso. Aun cuando desafortunadamente buena parte de esos materiales desaparecieron en el fondo de los ríos durante los dos años que duró su viaje, algunas de las imágenes tomadas fueron publicadas en los libros producto de su expedición. Así, en la versión en español reeditada por el Banco de la República de Colombia en 1992 bajo el título “La expedición Orinoco – Amazonas (1948-1950)” (Gheerbrant, 1997) entre las 22 imágenes publicadas se incluyen dos fotografías de indígenas jiw, ambas tituladas “Indígena guayabero, río Guayabero, Colombia”. En la versión en inglés de 1954 “*Journey to the far Amazon. An expedition into unknown territory*” (Gheerbrant, 1954), se incluyen 34 fotografías, ninguna de las cuales presenta indígenas jiw.

<sup>84</sup> En la edición en español se incluye una fotografía de don Jesús, identificándolo nuevamente con el apelativo de “brujo blanco” y fechada en 1949. Don Jesús es uno de los pocos personajes identificados con su nombre en las fotografías, pues en la casi totalidad de las imágenes restantes los protagonistas solo son llamados con nombres genéricos como por ejemplo “niña piaroa”, “indígenas yanumamis”, “Dos mujeres okomatadis”, etc.

camino incaico que saliendo desde el Perú, pasaba por el alto Ariari y cruzaba la cordillera oriental hasta llegar a Bogotá<sup>85</sup>.

Las descripciones que Gheerbrant hace de los jiw se mueven entre el romanticismo que ve a los indígenas como seres mágicos de otro tiempo (“vienen silenciosamente a apiñarse ahí, para ver la luz y oír la voz de los brujos blancos<sup>86</sup>” (*Ibíd.*, pág. 39)) y la condena de su ‘salvajismo’, su desobediencia y su poco interés en el trabajo:

Siguen viviendo en chozas ocultas en la selva. Siguen sin apreciar el progreso. No trabajan sino de vez en cuando, prestando sus servicios a los blancos justo el tiempo necesario para conseguir otro pantalón de algodón cuando el que tienen cae en jirones o un machete nuevo (*Ibíd.*, pág. 39).

Para Gheerbrant los jiw están destinados a desaparecer y la causa es claramente la presencia del ‘hombre blanco’ que los ha llevado poco a poco a dejar de ser indios:

Desde que existe el pueblo de San José del Guaviare dejaron de pintarse el cuerpo y la cara con la grasa de color rojo vivo del achiote y la resina del caraña. Han dejado de correr desnudos por la selva, de respetar los cantos y las danzas requeridos por el Dios Sol, y de progresar así, según su tiempo propio, como lo hacían desde milenios atrás (*Ibíd.*, pág. 39).

En este sentido, los jiw no solo son apenas sobrevivientes de una época pretérita mejor que la que el francés encuentra, sino que no tienen ninguna capacidad de decidir sobre

---

<sup>85</sup> Al respecto, las relaciones entre los jiw actuales y pasados y los petroglifos descritos por Gheerbrant continua aún sin ser explorada a profundidad. En la actualidad, uno de los dibujos presentes en este muro se utiliza por la administración departamental hace varios años como parte del logo del festival musical “Yurupary de Oro”, celebrado anualmente en San José del Guaviare, el cual si bien usa un nombre indígena, ofrece poca o ninguna participación a los grupos indígenas del departamento y consiste básicamente en un festival de música llanera. La apropiación de este dibujo en el máximo festival folclórico del departamento no es un casualidad, sino por el contrario obedece a toda una estrategia orientada al posicionamiento del Guaviare como un destino turístico exótico a través de la exaltación de su belleza natural y de algunos elementos de la presencia indígena en el territorio, presentados bajo las etiquetas del patrimonio cultural material, inmaterial y natural. Una estrategia que se ha venido desarrollando en los dos últimos gobiernos (Álvaro Uribe 2002-2010 y Juan Manuel Santos (2010 – presente) y tiene como principal objetivo hacer del turismo el punto central del desarrollo económico y de la seguridad, planteándolo como una alternativa frente a la economía del narcotráfico y conjugando en sus planteamientos la protección de la naturaleza y de la cultura, elementos fundamentales del multiculturalismo estatal colombiano, que abordaré con mayor detalle en el siguiente capítulo.

<sup>86</sup> Gheerbrant hace referencia a un radio y a la luz eléctrica.

su propio futuro. Con menos iniciativa que los mosquitos que rodean la casa, los indígenas en su relato son incapaces de comprender lo que pasa a su alrededor. Obnubilados por el avance arrasador de los blancos y la tecnología, su destino está ligado al de la sabana y terminarán por desaparecer como las plantas y animales:

Ha desaparecido el alma colectiva de la tribu y nada la ha reemplazado. Por eso los grupos de guayaberos se extinguen uno tras otro, alrededor de San José del Guaviare. La enfermedad, y sobre todo el cansancio de no comprender ya lo que son, ni lo que hacen, ni lo que deben hacer, los abaten como espigas que no tuvieran la fuerza de chupar en el suelo de qué alimentarse. Apenas quedan doscientos guayaberos en toda la selva<sup>87</sup>, y pronto no habrá ni uno solo. Pero cada vez que don Jesús, el brujo blanco, pone en marcha su receptor de radio y su grupo electrógeno, surgen de la noche unos cincuenta, y mientras duran la música y la luz sus caras se aplastan sin pestañear contra el enrejado metálico. No se atreven, como los mosquitos, a dar la vuelta a la casa (*Ibíd.*, pág. 39).

Para el momento en el que el francés recorre la región ya había iniciado el proceso de colonización campesina del siglo XX que, de acuerdo con Molano, tuvo lugar bajo dos procesos separados aunque con orígenes comunes en la violencia: la colonización armada y la campesina espontánea<sup>88</sup>. La primera fue protagonizada por colonos venidos de la región del Sumapaz que entrando por el Guayabero, colonizaron también la región del Alto Ariari, el Duda y La Macarena y fue organizada inicialmente como una forma de supervivencia y búsqueda de tierras frente a los abusos de los terratenientes desde finales de los años 20, que posteriormente dio paso a organizaciones de tipo político para enfrentar la Violencia conservadora. Esta forma de colonizar, claramente organizada y respaldada por las armas, tuvo como normas su oposición al “latifundio ocioso” y a los “comerciantes e intermediarios inescrupulosos” (Molano, 2006, pág. 49) y se basó en un ciclo continuo de desmonte, quema y cosecha, en el que los colonos iban vendiendo las mejoras a comerciantes y ganaderos y continuaban avanzando la frontera sobre la selva.

---

<sup>87</sup> Gheerbrant no aclara la manera en la que calcula esta cifra.

<sup>88</sup> Previa a estas dos formas de colonización Molano distingue un periodo inicial entre 1920 y 1945 en el que la colonización del Guaviare y el Vaupés se desarrolló motivada exclusivamente por la explotación extractivista del caucho, el pescado y las pieles (Molano, 2006).



Por otro lado, con el término colonización campesina espontánea, Molano se refiere a los colonos que en los años 50 descendieron por el Ariari y el Guaviare viniendo desde el piedemonte, Granada, San Martín, Acacias e incluso desde Bogotá, pero cuya llegada al territorio no contó con el mismo nivel de organización política sino que se dio inicialmente a través de movilizaciones individuales espontáneas y luego apoyadas por el gobierno. Los recién llegados se insertaron primero en las economías extractivas del pescado y las pieles que ya se habían instalado en la región, posteriormente exploraron la agricultura con poco éxito debido a las dificultades de transporte, y finalmente en los años 70 y 80 volvieron a vincularse a procesos extractivistas esta vez sembrando marihuana y coca. Tendencia que se ha mantenido hasta el presente.

En el fondo, ambas formas de colonización compartieron además de su origen en la violencia política, el imaginario común de la región como un terreno baldío. Esta figura se aplicó a toda la Amazonía y funcionó como un “banco de tierras” que le permitía al gobierno disponer de ellas cuando lo considerara necesario, sobre la premisa de que eran tierras vacías, ignorando a los grupos indígenas que las habitaban y negando sus derechos sobre ellas (Del Cairo, 2002).

Hoy en día por ejemplo, una de las solicitudes de los jiw al gobierno es el respeto por los territorios que los jiw consideran ancestrales, pero que el gobierno ve como baldíos, y en consecuencia adjudica a otros actores para su explotación agrícola a gran escala. Los jiw son enfáticos en afirmar que “ningún espacio del territorio jiw es baldío” y en señalar como un abuso de parte del gobierno nacional el entregarlos a los palmeros o a los colonos para su explotación (Ministerio del Interior, 2017, pág. 153).

## 1.4 Conclusiones

Recapitulando, a finales del siglo XIX el proyecto de la Regeneración pretendía consolidar una nación homogénea bajo los ideales conservadores y en alianza con la iglesia católica. Este periodo es clave para la historia del país por cuanto fue durante esta época que se consolidó la idea de una nación blanca, católica e hispanohablante y se relegaron a las periferias imaginarias y físicas de la nación a las minorías y especialmente a aquellas marcadas étnicamente, como los indígenas.

A su vez, esta forma de representar la nación (o el proyecto de nación) se construyó sobre un imaginario con raíces coloniales que enfrentaba en polos opuestos a los salvajes y los civilizados. De acuerdo con Santiago Castro-Gómez, a partir de la conquista se impuso un “imaginario hispanocéntrico que estableció sus formas culturales de relacionarse con la naturaleza, con la sociedad y con la subjetividad, como *norma normata* a partir de la cual debían ser juzgadas todas las demás expresiones culturales” (Castro-Gómez, 2005, pág. 78). Bajo este parámetro, por ejemplo, al desviarse del patrón dominante impuesto por los colonizadores, las prácticas nómadas de los indígenas, sus ideas religiosas y las actividades diferentes al cultivo de la tierra y al comercio eran muestras innegables de su pereza, supersticiones, estupidez, y evidencias de su holgazanería. Todos ellos, elementos clasificados como “defectos naturales” de los indios y que en conjunto constituían pruebas de “un carácter y una personalidad esencialmente inferiores a las del hombre occidental” (*Ibíd.*, pág. 78).

En el escenario de la república en consolidación, dicho imaginario se tradujo en el enfrentamiento entre los andes y la periferia. Como lo señala Margarita Serje, se trata de un eficaz mito que se ha naturalizado en el sentido común y divide el territorio por “insalvables obstáculos que separan las tierras altas, que, como la Europa temperada, son el hábitat natural de la civilización, del progreso y el desarrollo; y las tierras bajas, pobladas de salvajes, negros y zambos calentanos, sumidos en el atraso y la pereza” (Serje, 2011, pág. 301).

En ese marco, una de las principales dificultades enfrentadas para anexar los territorios ‘allende la cordillera’ fueron las tribus errantes que habitaban estos lejanos territorios, cuyo salvajismo y peligrosidad se evidenciaba en su alta movilidad, su resistencia a agruparse en pueblos y su resentimiento contra los blancos civilizadores, entre otros aspectos, que los ubicaban en un estado evolutivo inferior y los relegaban a unas tierras tan salvajes y amenazadoras como ellos.

Para lograr el objetivo de reducirlos e incorporarlos a la nación junto a las tierras que ocupaban y eran imaginadas como prometedoras fuentes de riquezas, tuvieron lugar dos dispositivos desplegados en todo el territorio, pero con especial importancia para la región oriental del país: las exploraciones comerciales y científicas; y las misiones católicas. Así, aun cuando ambas buscaban explorar las potencialidades comercializables de la región en el contexto de escenarios transnacionales, las segundas

se plantearon desde el corazón mismo del proyecto regenerador y a partir de la articulación de los gobiernos civil y eclesiástico.

En ese sentido, la estrategia misional desplegada por el gobierno se sustentó en un marco legal y jurídico que otorgó poderes civiles a los religiosos y los convirtió en sus agentes, con autoridad incluso por encima de las autoridades civiles. Frente al reto de traer a los salvajes al tiempo común de la nación (Pérez A. , 2015, pág. 212), los misioneros se posicionaron como los personajes ideales para asumir la tarea civilizatoria como hábiles mediadores de conflictos y dispuestos a ofrendar su vida siguiendo el ejemplo de San Pablo.

A su vez, a medida que recorrían el territorio intentando recoger a los indios en pueblos y parroquias, reafirmaban las representaciones de los indios como perezosos, niños manipulables, salvajes, peligrosos e ignorantes. Representaciones que les servían como base para justificar su propia presencia y generaban una jerarquización étnica en la que unos grupos indígenas estaban por debajo de otros en una escala evolutiva y todos a su vez se encontraban por debajo de los “blancos”.

Durante el siglo XX, a medida que crecía la necesidad de tierras y de campesinos en su búsqueda, avanzó también la colonización del Guaviare consolidada sobre el imaginario de la Amazonía en general como una tierra baldía, disponible para quien quisiera trabajarla. Esta visión de la región como una tierra sin hombres para hombres sin tierra<sup>89</sup>, ignoró abiertamente la presencia de los indígenas y negó sus derechos con el beneplácito del gobierno que promovió el avance de la colonización y otorgó títulos de propiedad hacia mediados del siglo, pero finalmente terminó abandonando a los colonos a su suerte y abonando el camino para la economía extractiva de la coca a partir de los años 70 y 80 hasta la actualidad.

De otra parte, como lo señala Fabian (1983) adicionalmente a negar la existencia de los indígenas en los espacios disputados por el avance de la colonización, esta también se les ha negado en el mismo tiempo de los colonizadores. Las representaciones del siglo

---

<sup>89</sup> Lema del escudo del Vichada “Tierra de hombres para hombres sin tierra”.

XIX de los indígenas como salvajes atrasados encuentran ecos en términos actuales que los presentan como vestigios idealizados de tiempos pasados<sup>90</sup>.

En tal sentido, el abordaje propuesto en el presente capítulo pretende hacer evidentes algunas de las continuidades y discontinuidades que emergen en las representaciones sobre lo indígena así como agregar una dimensión histórica a los análisis presentados en los capítulos siguientes. Sin querer señalar que hay una total continuidad histórica entre las representaciones construidas en el marco del siglo XIX y las que se producen a finales del siglo XX e inicios del XXI (que se abordarán en los capítulos siguientes), la reflexión sobre los modos de representar la indianidad a partir de la literatura de viajes permite evidenciar las raíces coloniales de las representaciones contemporáneas que acuden a viejos tropos en su intención de intentar controlar la experiencia indígena.

Así por ejemplo, en la edición de 2012 del “Álbum fotográfico” de la expedición Bolinder-Góez, los diferentes capítulos del libro van intercalando fotografías de los indígenas con imágenes de los ‘blancos’ “con el fin de proporcionar una contextualización para la situación de los indígenas mencionados” (*Ibíd.*, pág. 35). En la práctica, estas comparaciones entre indígenas y no indígenas van mucho más allá y terminan extendiéndose hasta incluir no solo a los contemporáneos de los indígenas retratados (campesinos colonos, comerciantes, exploradores, religiosos, etc.) sino a los lectores actuales del álbum, posicionando a lo largo de la publicación a los indígenas (enunciados en un plural genérico) como ejemplos morales frente a los “modos capitalistas de ver el mundo y de vivir” (*Ibíd.*, pág. 21). En general, las fotografías son presentadas como imágenes congeladas de “un pasado que ya no regresará nunca” (*Ibíd.*, pág. 15) y en el mismo sentido idealizado, los indígenas son concebidos como “nativos ecológicos” (Ulloa, 2004) seres libres, en armonía con la naturaleza y ajenos a las ideas de acumulación e incluso de intercambio económico. Así por ejemplo, para ilustrar lo que los autores llaman un “rasgo psicológico [...] amar la libertad por encima de la posesión” (Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012, pág. 21) se valen de una escena narrada por Santiago Pérez Triana ocurrida en 1894 y publicada en 1905, en la que Pérez Triana

---

<sup>90</sup> Esta representación se explorará con mayor detalle en el siguiente capítulo alrededor del patrimonio cultural inmaterial.

intenta contratar a un indígena como remero pero este se niega y se aleja en su propia embarcación:

Todo el panorama hacia el horizonte reverberaba con matices rojos, que vestían al indio, orgulloso e indómito, como con una especie de púrpura natural. Su figura se destacaba erecta y cada vez más lejana, hasta que desapareció como consumida en los últimos fulgores del astro moribundo; y nosotros nos quedamos burlados y despreciados por aquel rey de las soledades, a quien muy pocas cosas bastaban y que, solo, desnudo y sin armas, sobre un leño ahuecado, tenía el alma llena de valor y mantenía su vida libérrima, no sujeta a trabas ni a convencionalidades de ninguna especie, en lucha con la naturaleza y con las fieras, y superior a las tentaciones de los hombres (Pérez Triana, 1905 en Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012, pág. 21).

El rechazo del indígena es interpretado como un ejemplo de superioridad moral que Naranjo, Maldonado & Turbay extrapolan al mundo contemporáneo y les lleva a preguntarse si “nuestra cultura actual” no ganaría si tuviera “un modo de vida menos ambicioso” (*Ibíd.*, pág. 21) y a resaltar las enseñanzas que la “cultura capitalista” debe tomar de los pueblos indígenas “ya que no somos capaces de armonizarnos con la naturaleza, vamos a un suicidio colectivo bien desalentador” (*Ibíd.*, pág. 21).

Es imposible no leer a Naranjo, Maldonado & Turbay sin traer a la mente inmediatamente el recuerdo de las narraciones de Vela que posicionaban a los indios como ejemplos morales para los cristianos de su tiempo. Aun cuando cada uno corresponde a contextos históricos claramente diferentes, las similitudes son claras. Si para Vela la actitud digna de imitación de los indios era su virtud cristiana de rechazo a la idolatría y su capacidad de reconocer al verdadero Dios (el dios cristiano); para los editores contemporáneos la poética imagen del hombre desnudo sobre un tronco ahuecado es la imagen misma del rechazo al capital y al mercado, cuya virtud esta además amenazada y se disuelve desapareciendo junto con el paisaje bajo los “últimos fulgores del astro moribundo” (Pérez Triana, 1905 en Naranjo, Maldonado, & Turbay, 2012, pág. 21).

De hecho, como se verá en el capítulo 3, en el marco del patrimonio cultural inmaterial y sus articulaciones con el mercado vía el turismo, la idea de los indígenas como reliquias vivas y evidencias de ese pasado idealizado se concretan en representaciones que

evocan claramente la experiencia del encuentro primigenio con el salvaje exótico. Así por ejemplo, una agencia turística en el Guaviare ofrece entre sus planes una “noche étnica” en la que, los turistas degustan ‘alimentos típicos’ y se entretienen con ‘danzas y bailes tradicionales’<sup>91</sup> en una escena que recuerda la primera noche de Crevaux con los Mitouas, ilustrada en el grabado “*Danse des Mitouas*” (Ilustración 8). Esa noche Crevaux y compañía al notar el interés de los indígenas en conseguir tabaco, los convencieron de bailar y cantar para ellos en una narración digna de una campaña turística:

Hay un magnífico claro de luna. El cielo está despejado, sopla una ligera brisa, el aire está fresco. Todo sería perfecto si no fuera por los mosquitos que llegaron con la noche.

El capitán y su hijo regresaron a su morada. Le rogamos a los tres hombres que quedan que nos ofrezcan una muestra de sus cantos y de sus bailes. Al principio ponen dificultades; pero en el día yo me había dado cuenta de que estos desdichados no tenían tabaco y que se fumaban con avidez los restos de nuestros puros. Saco tres puros de mi bolsillo, se los ofrezco y por fin acceden a lo que deseamos. Sus cantos son muy melancólicos y bastantes melódicos, pero muy monótonos, ya que se componen de una sola frase que se repite indefinidamente. Uno de ellos mueve al compás una calabaza atravesada de par en par por una caña, que contiene semillas duras en su interior. Dicha calabaza está adornada con dibujos semejantes a los de la alfarería. Las mujeres están demasiado ocupadas para tomar parte en estos juegos. En cambio los niños se ponen en fila detrás de los hombres, y al igual que ellos, golpean la tierra en cadencia con el pie derecho mientras caminan. Todo el mundo parece feliz (Crevaux, 1988, pág. 94).

Este contrapunteo entre el siglo XIX y la contemporaneidad, que podría extenderse indefinidamente, permite señalar la persistencia de la construcción y posicionamiento de representaciones de lo indígena construidas desde la visión no indígena. A lo largo del capítulo, el análisis se centró especialmente en la dimensión reflexiva de la

---

<sup>91</sup> Fuente: <http://colombia-inn.com.co/el-joven-topografo-que-promueve-el-turismo-en-guaviare/> consultada en junio 25 de 2018.

---

representación (Chartier, 1996), abordando la materialidad de la literatura de viajes y su relación con los públicos a los cuales estaba dirigida. Sin querer decir que las leyes y el patrimonio cultural inmaterial no tengan una materialidad que merezca ser explorada, en los capítulos sucesivos, el análisis se desarrollará principalmente sobre la dimensión de las representaciones relacionada con presentarse en lugar del otro y hablar en lugar del otro<sup>92</sup> y cómo en el marco de las interacciones entre los agentes del estado y los grupos indígenas, las representaciones sobre lo indígena y las prácticas que las constituyen se terminan traduciendo en definiciones categóricas sobre el otro y en relaciones de poder profundamente asimétricas.

Así, a la representación de los indígenas como salvajes peligrosos viene a unirse ahora la de los nativos como reliquias de otro tiempo y seres en riesgo inminente de desaparición. Estas representaciones, aunque ubicadas en polos opuestos, no se desplazan ni se encuentran desconectadas. Al contrario, coexisten y como se abordará en los siguientes capítulos, encuentran su propio espacio en los dispositivos del patrimonio cultural inmaterial y de la atención a las víctimas del desplazamiento forzado.

---

<sup>92</sup> Cf. Spivak, 1988; Chartier, 1996; Warren & Jackson, 2002.

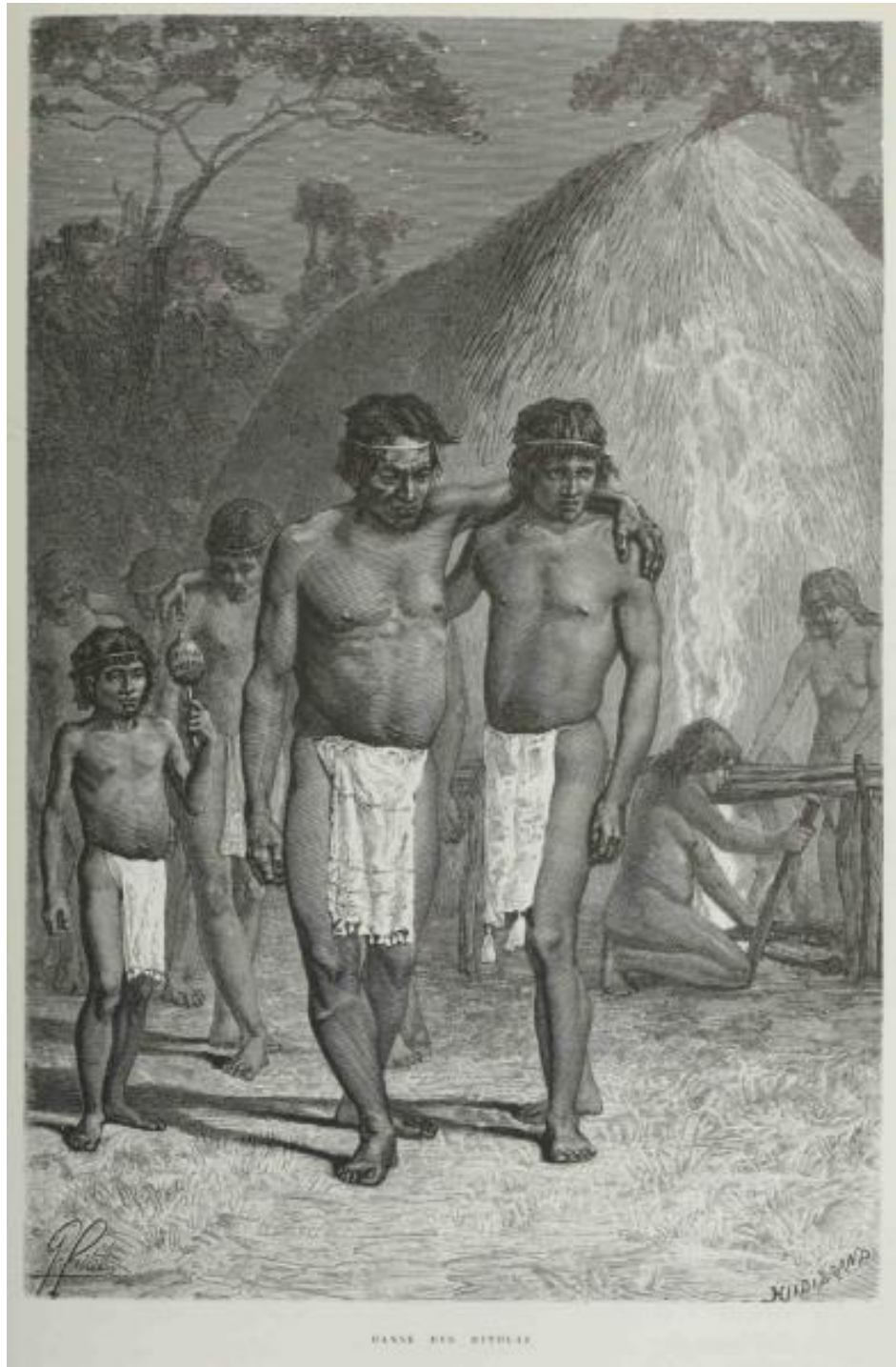


Ilustración 8: *Danse des Mitouas* (Crevaux, 1883, pág. 481)



## 2.El patrimonio cultural inmaterial: la *salvuardia* con i de inigualable

*'Una es salvuarda y la otra es salvuardia.  
Son dos cosas diferentes. Una es con i y otra sin i.'*<sup>93</sup>

En este capítulo abordaré la generación de representaciones sobre la indianidad producidas alrededor del concepto de la “cultura” en desaparición y ejecutadas principalmente a través del patrimonio cultural inmaterial y su articulación con el turismo, como una de las principales tecnologías que pretenden gobernar sobre la diversidad en el marco del multiculturalismo estatal.

En este contexto, bajo la bandera de proteger la diversidad cultural y biológica de la nación, las acciones de la política cultural terminan centrándose en conservar la “cultura” de los sujetos aún por encima de los sujetos mismos y delimitando las posibilidades de la indianidad entre las fronteras estrechas de lo patrimonialmente aceptable y lo turísticamente deseable. En este marco, las cercanas articulaciones entre patrimonio y mercado, vía turismo cultural favorecen la construcción de cierto tipo de indianidades al tiempo que activamente descarta otras que no encajan en el modelo.

Para desarrollar estos argumentos partiré de mi propia experiencia en el departamento del Guaviare en distintos roles y procesos alrededor del tema del patrimonio cultural

---

<sup>93</sup> *Funcionaria* del Ministerio del Interior en 2011, intentado infructuosamente explicar a una asamblea nükak (que por demás no manejaba fluidamente el español) la diferencia entre la política de *salvuarda* étnica y cultural (abordada en el siguiente capítulo) y la de la *salvuardia* del patrimonio cultural inmaterial.

inmaterial y su salvaguardia. En específico, revisando la implementación de estos elementos por parte de los gobiernos nacional y departamental sobre poblaciones jiw y nükak, mostraré cómo aún en medio de condiciones similares, mientras los nükak se articulan aparentemente sin inconvenientes en los espacios abiertos por el patrimonio, los jiw son descartados por este y relegados a un segundo plano.

## 2.1 El inventario de patrimonio

En octubre de 2005 un antropólogo compañero de clase y yo, aterrizamos en San José del Guaviare con una maleta más grande que nosotros mismos. Apenas un par de semanas antes habíamos sido contactados por el Programa amazónico<sup>94</sup> para desarrollar un inventario de patrimonio cultural material, inmaterial y arqueológico en el departamento y en cuestión prácticamente de días pasamos de ser estudiantes de antropología a “expertos patrimoniólogos” encargados de llevar al terreno los planteamientos del patrimonio cultural material en el caso de mi compañero, y en mi caso los conceptos aún en borrador del naciente discurso del patrimonio cultural inmaterial.

Si bien para ese momento los dos principales referentes del patrimonio cultural inmaterial (PCI) ya se encontraban formulados (de una parte la Constitución política de 1991 y la

---

<sup>94</sup> El programa “Fortalecimiento de Autonomía Comunitaria en Torno a Vida, Territorio y Medio Ambiente en Subregiones Amazónicas”, conocido como “Programa amazónico” se desarrolló entre 2004 y 2009 financiado por la Embajada real de los países bajos. Su objetivo principal fue “conservar y hacer uso sostenible de la biodiversidad de la región a través del fortalecimiento del gobierno de las organizaciones locales y de la gestión de las áreas protegidas, así como de la consolidación de la capacidad de las comunidades de las zonas objeto de las intervenciones propuestas para adelantar un desarrollo sostenible que genere un mejoramiento de su calidad de vida” (Misión de Monitoreo Externo de Medio Término, 2006). La cooperación holandesa tiene presencia en la región amazónica desde los años setenta vinculada especialmente a proyectos de conservación ambiental y a la exploración y caracterización de recursos físicos y humanos con el propósito de planificar y orientar su integración al proceso de desarrollo de la nación (Fajardo, 2007). En el Guaviare específicamente, los holandeses participaron de proyectos de investigación desde los años 80 a través de la Corporación Araracuara con el objetivo de promover “un modelo de desarrollo rural ambientalmente amable, socialmente aceptable y económicamente rentable” (Franco Hernández, 2007, pág. 23). Su llegada sucedió en el marco del avance de los cultivos de coca y de las fronteras de colonización siendo una de sus máximas prioridades la realización de inventarios de flora y fauna orientados a la identificación de recursos para su aprovechamiento sostenible de acuerdo a su visión de desarrollo. Si bien inicialmente su trabajo se enfocó en las comunidades campesinas, poco a poco fue incorporando poblaciones indígenas hasta hacer de la participación indígena en los proyectos de investigación uno de sus rasgos distintivos, especialmente en los trabajos coordinados por la Fundación Tropenbos a partir de mediados de los años 80.

Ley general de cultura de 1997<sup>95</sup>; y de otra la Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de la Unesco de 2003<sup>96</sup>), el concepto del PCI aún estaba en proceso de construcción en el país<sup>97</sup>. De hecho, nuestra llegada al Guaviare y el inicio de este proyecto coincidió con un punto de giro en la posición del Ministerio de Cultura frente a las concepciones del PCI planteadas por la Unesco, en el que el país pasó de seguir los lineamientos de la Convención de 2003 centrados en la identificación y el registro, a la introducción de la retórica del PCI y su salvaguardia como una “herramienta” para la defensa de los derechos culturales cuyo uso debía recaer en la ciudadanía, concebida bajo la etiqueta de “comunidades portadoras”

Como lo han señalado Chaves, Montenegro y Zambrano (2014) este proceso se dio en dos etapas sucesivas ligadas a cambios en las orientaciones del Ministerio de Cultura en 2006<sup>98</sup>. La primera etapa, que se encontraba finalizando al momento de nuestra llegada al Guaviare, se centró en dos elementos: una estrategia mediática que difundió el

---

<sup>95</sup> Modificada por la Ley 1185 de 2008 y sus decretos reglamentarios

<sup>96</sup> Adoptada en el país a través de la Ley 1036 de 2006. En aras de facilitar la narración, en adelante me referiré a esta Convención simplemente como la Convención de 2003 o la Convención.

<sup>97</sup> Si bien el punto de partida oficial fue la Constitución Política de Colombia (1991) y la Ley 397 de 1997 (Ley general de cultura), ya desde inicios del siglo XX existían en el país antecedentes de tratados y convenciones internacionales que facilitaron la adopción de los principios propuestos por la Unesco y su alineación con la exaltación de la pluralidad como principio fundamental de la constitución de 1991 (Bocarejo, 2015). Entre ellos pueden nombrarse: tratado sobre Defensa y Conservación del Patrimonio Histórico de 1933 (adoptado por Colombia en 1936); la Ley 163 de 1959 sobre Medidas de defensa y conservación del patrimonio histórico, artístico y monumentos públicos de la nación, que crea el Consejo nacional de monumentos; la Convención para la protección del patrimonio mundial cultural y natural de 1972 (adoptada en 1983); y la Recomendación sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular de la Unesco en 1989 (Ministerio de Cultura, 2010).

<sup>98</sup> Entre 2002 y 2006, bajo las orientaciones de la Unesco y con la financiación del gobierno japonés y el apoyo del Convenio Andrés Bello, se generó la primera iniciativa de promoción del concepto de patrimonio cultural inmaterial en el país, a través de la campaña “Patrimonio cultural inmaterial, demuestra quién eres”. Esta campaña consistió básicamente en una estrategia mediática de tres años de duración (2002-2005) orientada a la sensibilización sobre la importancia del patrimonio cultural inmaterial y a la apropiación de la categoría de patrimonio por parte de los productores culturales, de los políticos y de las administraciones públicas (Unesco, 2006). Incluyó anuncios en televisión, radio y prensa escrita, orientados especialmente a un público joven y con el mensaje central de la conservación de la diversidad, así como diferentes seminarios en el país, el primer encuentro nacional sobre el PCI realizado en 2005, la creación de una página web, y la publicación de la cartilla guía “Patrimonio inmaterial colombiano. Demuestra quién eres” (Ministerio de Cultura, 2004), la cual contenía la primera ficha guía para la elaboración de inventarios de patrimonio cultural inmaterial.

concepto de PCI entre la ciudadanía en general; y la generación de una estructura administrativa que contribuyó a posicionarlo institucionalmente.

Producto del primer elemento, mi material de trabajo consistió básicamente en una cartilla en la que se recogían las definiciones de la Convención de 2003, ilustradas ampliamente con ejemplos del folklore nacional, narrados ahora bajo el lenguaje del patrimonio, y se proponía una ficha guía para el registro de las manifestaciones del PCI en los inventarios. Paradójicamente, en una primera articulación entre patrimonio y mercado, esta estrategia inicial, si bien pretendió “subvertir los valores impuestos por el mercado de capital y del consumo” (Triana, 2005 en Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2014, pág. 20) se planteó y desarrolló utilizando un lenguaje claramente publicitario. Apoyándose en un fuerte componente estético, las piezas comunicativas buscaron difundir el concepto de patrimonio inmaterial visibilizando algunas prácticas y elementos materiales como resultados tangibles de los saberes intangibles. Así, juegos populares como el tejo, o celebraciones indígenas como el *Clestrinye*, se presentaron ante el público nacional como ejemplos de la diversidad del país y sus tradiciones, conjugando “en un mismo momento tradición y modernidad, materialidad e inmaterialidad” (*Ibíd.*).

Por otro lado, un resultado más importante de esta estrategia fue la creación en 2003 de la Dirección de patrimonio dentro del Ministerio de Cultura y al año siguiente del Comité de patrimonio cultural inmaterial, inicialmente con participación del ICANH, y que a la larga se transformaría en un grupo dependiente de la Dirección de patrimonio. Es decir, permitió una reorganización administrativa que le dio un lugar al PCI en la estructura misma del estado en el contexto de lo que Ochoa (Ochoa, 2003) ha identificado como una redefinición de las relaciones entre cultura política y política cultural. Así, si bien se le otorgó una plataforma política al PCI, al mismo tiempo se reprodujeron y fomentaron prácticas políticas clientelistas que han generado el empoderamiento de élites locales, en torno a los procesos de patrimonialización, y el surgimiento de expertos en su gestión tanto a nivel local, como nacional e internacional. Categoría esta, en la que justamente se me estaba clasificando a mí en ese momento.

Por otra parte, una segunda etapa inició a partir de 2006 bajo la nueva dirección del Ministerio<sup>99</sup>. La nueva ministra priorizó la generación de “un marco legislativo para la cultura” (Moreno Zapata, 2010, pág. 52) que permitiera pasar de una visión sobre el patrimonio centrada en los monumentos a una que abarcara lo intangible, es decir, que permitiera gobernar sobre la diversidad encarnada en las denominadas manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial. Desde esta posición, el Ministerio definió entre sus líneas estratégicas la preservación y promoción del patrimonio material e inmaterial, articulando esta iniciativa con otras provenientes del campo económico especialmente a través del emprendimiento cultural y el turismo.

De hecho, el inventario que estábamos haciendo en el Guaviare, buscaba identificar puntos, sitios o rutas de interés, que pudieran articularse a una estrategia de desarrollo turístico y permitieran generar emprendimientos culturales de diferentes tipos, en el marco de la búsqueda de alternativas económicas para las comunidades campesinas que se iban a ver afectadas por la conformación de la Zona de preservación de la Serranía de la Lindosa (ZPSLL), la cual imponía restricciones a las actividades agropecuarias desarrolladas por los habitantes de la región. Este objetivo fue claramente señalado en el caso del denominado “componente material” del inventario, desarrollado por mi compañero en recorridos por las veredas junto a los campesinos de la región. Sin embargo, en el caso del “componente inmaterial” del inventario, bajo mi responsabilidad, esta conexión se hizo menos explícita y paulatinamente fue llevando a una pérdida de interés en el tema del PCI por parte de la institucionalidad cultural local a medida que la población involucrada en el inventario fue pasando de ser todos los grupos indígenas del departamento, a luego los nükak y los jiw, y finalmente a ser solo los jiw cercanos a San José del Guaviare<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Primero Elvira Cuervo de Jaramillo entre 2006 y 2007; y luego Paula Marcela Moreno Zapata del 2007 al 2010.

<sup>100</sup> Inicialmente el inventario de PCI debía incluir también a los grupos nükak, sin embargo, en ese momento los nükak atravesaban un difícil momento, pues varios grupos provenientes de Caño Hormiga llegaron a San José desplazados en abril de 2005 por temor a la guerrilla y a las confrontaciones con el ejército, y posteriormente otros grupos de territorios cercanos a Mocuare, Laguna Araguato y Caño Makú arribaron en noviembre por motivos similares. Debido a esto, el inventario se limitó a los grupos jiw ubicados en los resguardos La María y Barrancón, a escasos kilómetros del casco urbano de San José y en los cuales se concentraba una gran parte de la población jiw del departamento.

De esta manera, la construcción del inventario a partir de dos universos separados, que se traducían en metodologías y exigencias diferentes, dejó en claro dos elementos desde el inicio: por una parte la división material – inmaterial, como huella histórica de la conformación del campo del PCI; y por otra, las cercanías y articulaciones entre etnicidad, PCI y la búsqueda ansiosa de referentes identitarios que permitieran posicionar al Guaviare en los mercados globales de la diversidad cultural por vía del turismo cultural (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2014).

En este contexto, el inventario del PCI consistió básicamente en el registro de varias “manifestaciones culturales”<sup>101</sup>, utilizando los instrumentos y metodologías desarrolladas por el Ministerio de Cultura y que posteriormente debían alimentar una base de datos del mismo Ministerio y eventualmente convertirse en insumos para el fortalecimiento de los grupos humanos involucrados.

Así, los inventarios empezaron a ser planteados por el Ministerio de Cultura como procesos participativos que a través de una serie de acciones<sup>102</sup>, buscaban la salvaguardia del patrimonio cultural y el fortalecimiento de las relaciones entre los grupos humanos y los lugares que habitan, apoyándose especialmente en la identificación de las prácticas consideradas como representativas de las poblaciones y el contexto en el que tienen lugar (Ministerio de Cultura, 2015).

En esa medida, el Ministerio de Cultura ha propuesto diferentes formas de desarrollarlos en combinaciones variables del nivel de profundidad en el registro, diagnóstico y contexto de las manifestaciones culturales objeto del inventario. Los primeros lineamientos fueron parte de la campaña “Demuestra quién eres”, centrados principalmente en el registro utilizando fichas escritas. En 2007 el Ministerio desarrolló un instrumento mucho más extenso denominado Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia (PIRS), el cual combinaba tanto el registro de las manifestaciones en una base de datos

---

<sup>101</sup> Por este término el Ministerio de Cultura se refiere a “todas las prácticas, usos, representaciones, expresiones, conocimientos, técnicas y espacios culturales que las comunidades y los grupos reconocen como parte integrante de su identidad y memoria colectiva” (Ministerio de Cultura, 2010, pág. 296). En la práctica, más allá de esta definición las manifestaciones culturales son las categorías clasificatorias básicas del PCI y se agrupan a su vez en categorías más amplias denominadas “campos del PCI”.

<sup>102</sup> “identificación, documentación, diagnóstico, registro y divulgación de una o más manifestaciones del PCI” (Ministerio de Cultura, 2015, pág. 16)

nacional, como el diagnóstico de las mismas<sup>103</sup>. Posteriormente, en 2010 la Política indicativa de salvaguardia del PCI del Ministerio pasó a definir los inventarios como procesos investigativos realizados por las comunidades que incluían tanto el registro como el diagnóstico de las manifestaciones del PCI reseñadas y dividió el proceso en tres niveles que variaban en su nivel de profundidad y análisis: inventario preliminar; inventario general detallado e inventario analítico<sup>104</sup>. Finalmente, en 2015 el Ministerio de Cultura publicó una cartilla en la que proponía una nueva clasificación de los inventarios, proponiendo al menos tres tipos diferentes de acuerdo al criterio central que orientase el inventario: territorial, poblacional y temático<sup>105</sup>.

Sin embargo, más allá de las diferenciaciones propuestas por el Ministerio, todas las tipologías comparten en el fondo asociaciones estrechas entre territorio e identidad. De una parte, esto se explica en el objetivo central de desarrollar inventarios para darle cumplimiento a la Convención de la Unesco de 2003 y a la Ley 397 de 1997 que señalan explícitamente la obligación de las entidades territoriales de llevar un registro de su patrimonio cultural. Por otro lado, más allá de la ley estas relaciones tan claramente marcadas en los inventarios de PCI, evidencian lo que Bocarejo ha denominado articulaciones espaciales de la diferencia (Bocarejo, 2015). Término con el cual la autora se refiere a las articulaciones establecidas por diferentes actores (pero principalmente por el estado) entre las personas que habitan un territorio, el lugar que habitan o deben habitar, y las formas como deben habitarlo. Articulaciones que se expresan principalmente a través del lenguaje político de la preservación y generan una cartografía propia que espacializa la diferencia (*Ibíd.*).

---

<sup>103</sup> Este instrumento tuvo amplia difusión en el país por lo que la mayoría de los inventarios producidos hasta 2010 siguen estas orientaciones.

<sup>104</sup> De acuerdo con el Ministerio un “inventario preliminar” solamente referencia las manifestaciones existentes en un territorio. El nivel “inventario general detallado”, incluye el estado de las manifestaciones registradas, y finalmente el tercer nivel denominado “inventario analítico” debe focalizarse en manifestaciones específicas y abordar además su contexto y la influencia de este en la salvaguardia del PCI (Ministerio de Cultura, 2010).

<sup>105</sup> Según el Ministerio, los inventarios territoriales estarían definidos por la escala local, municipal, departamental, regional o nacional; por su parte los poblacionales se definen por abordar el patrimonio de un determinado grupo poblacional; y finalmente los temáticos concebidos como mas amplios en su enfoque que puede ser un tipo de patrimonio (mueble, inmueble o inmaterial), o uno o varios de los campos del PCI (Ministerio de Cultura, 2015).

Siguiendo a Bocarejo, el inventario de patrimonio cultural constituye en el fondo un proceso de formación de indianidad. Es decir, es un “conjunto de prácticas e imaginarios que construyen históricamente quién es un sujeto indígena, qué características se le asignan y cómo se representa dicho sujeto y sus comunidades en diversos contextos de enunciación” (*Ibíd.*, pág. 25). En esa medida el énfasis puesto en la delimitación territorial y temática de los inventarios, contribuye no solo a localizar en un lugar específico la “cultura” de las comunidades portadoras (así como a las comunidades mismas), sino que permite también enumerar las prácticas asociadas con dicha “cultura” y las expresa en el lenguaje político de la preservación (*Ibíd.*).

Así por ejemplo, mi objetivo específico durante la primera fase del inventario de PCI fue justamente registrar lo que en el lenguaje del patrimonio se denomina “expresiones” o “manifestaciones” del patrimonio cultural inmaterial y que vienen siendo la unidad de medida mínima del patrimonio. Es decir, las prácticas desarrolladas por las “comunidades portadoras” del PCI en las cuales emerge su “cultura” y a las que la misma comunidad le atribuye valores identitarios (Ministerio de Cultura, 2013). Adicionalmente, el inventario estaba orientado por el criterio básico de que estas manifestaciones se encontraban en riesgo de desaparecer y debían por lo tanto ser protegidas, por lo que además de registrarlas el inventario debía enunciar medidas de salvaguardia.

En otras palabras, estas expresiones o manifestaciones se concretaron en el inventario bajo la forma de diacríticos de la indianidad aplicados a los jiw y nombrados en el lenguaje patrimonial: elaboración de objetos, instrumentos, vestuarios, construcciones y ornamentaciones corporales. Elementos visibles de su indianidad y de relativamente sencilla articulación al mercado. En los mismos términos, tuvo lugar una segunda fase entre 2006 y 2007 que involucró a otros tres estudiantes de último semestre de antropología quienes como yo, elaboraron sus trabajos de culminación del pregrado en el marco del inventario. Producto de esta experiencia se recogieron una serie de registros según las categorías propuestas por el Ministerio sobre el territorio y sus transformaciones (Tinjacá, 2007), la medicina tradicional (Ossa, 2007) y los conocimientos sobre la naturaleza y el universo (Pérez, 2007). No obstante, al finalizar el registro el tema no tuvo mayor trascendencia excepto los informes institucionales respectivos y una publicación relatando la experiencia.



## 2.2 La “herramienta” patrimonial

A medida que iba finalizando la experiencia del inventario de PCI en el Guaviare, se iba consolidando también el nuevo horizonte propuesto por el Ministerio de Cultura a partir de 2006. El nuevo marco produjo una serie de leyes y decretos reglamentarios<sup>106</sup> así como una Política indicativa de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (Ministerio de Cultura, 2010), que de una parte buscaba posicionar la generación de inventarios y de listas representativas del PCI como las principales estrategias de salvaguardia, y de otra definió en la normatividad al PCI como “una herramienta” para proteger la riqueza de la diversidad cultural frente a la mercantilización y como una manera de “empoderar” a las comunidades y “capitalizar” lo intangible en un proceso de negociación frente al estado en el que los procesos de patrimonialización se planteaban desde la institucionalidad como caminos de acceso y defensa de los derechos culturales (Molano Arenas, 2009).

Así, si bien ya desde la misma Convención de la Unesco (2003) se establecían relaciones entre el PCI y la protección de los derechos culturales, como por ejemplo el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966, citado entre las referencias de la Convención (Unesco, 2003), dichas menciones se hicieron cada vez más frecuentes y explícitas y el PCI se fue posicionando retóricamente por el Ministerio de Cultura como una manera de enfrentar la pérdida de la diversidad, categorizada por el mismo Ministerio como uno de los impactos no deseados del desarrollo económico (Ministerio de Cultura 2010).

En ese sentido, junto a los inventarios de PCI, los planes especiales de salvaguardia (PES) se empezaron a posicionar como los principales mecanismos de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Según la normatividad, los PES son un requisito para que una manifestación del patrimonio cultural inmaterial sea incluida en una de las Listas representativas del patrimonio cultural inmaterial (LRPCI) ya sea del ámbito municipal, departamental, nacional o de grupos étnicos (autoridades públicas especiales indígenas

---

<sup>106</sup> Ley 1185 de 2008, decreto 1313 de 2008; decreto 763 de 2009, decreto 2941 de 2009, decreto 1080 de 2015 y resolución 0330 de 2010. Igualmente cabe mencionar la Ley de Protección de lenguas nativas (Ley 1181 de 2010) producida en este mismo periodo y bajo los mismos lineamientos, así como el decreto 4934 de diciembre 18 de 2009, que establece el uso de los recursos obtenidos por la sobretasa al IVA de la telefonía celular y es una de las principales fuentes de financiación de manifestaciones incluidas en las listas representativas de patrimonio cultural inmaterial.

y autoridades étnico territoriales para el caso de comunidades negras, afrodescendientes raizales y palenqueras)<sup>107</sup>.

De acuerdo con el Ministerio de Cultura, los PES son básicamente un ejercicio de planeación participativo en el que se identifican los riesgos y amenazas sobre una o varias manifestaciones del PCI y se proponen acciones para su salvaguardia que se consignan en un documento cuya estructura de contenidos está definida por el Ministerio<sup>108</sup> y quien finalmente las avala a través de un acto administrativo (Ministerio de Cultura, 2010).

Ahora bien, tanto los inventarios de PCI como los PES comparten algunos rasgos fundamentales: ambos se derivan directamente de la Convención de la Unesco de 2003 y son concebidos en la normatividad nacional como “acuerdos sociales” que pretenden desarrollar la “herramienta patrimonial” a través de procesos participativos que aspiran a “empoderar” a las comunidades para la gestión de su propio patrimonio (Ministerio de Cultura, 2010; 2015). Ambos mecanismos comparten también el mismo principio que iguala un territorio específico, con una población específica y con unas prácticas específicas, y buscan generar estrategias para que dichos elementos sean preservados por la misma comunidad de practicantes, en una transferencia de responsabilidades propia de la gubernamentalidad neoliberal.

En ese sentido por ejemplo, aún a pesar de las reiteradas menciones a la “participación”, al “empoderamiento”, a la “reflexión comunitaria” y al “acuerdo social”, en últimas tanto los PES como los inventarios deben pasar por un filtro institucional (Secretarías de cultura, Ministerio de Cultura, Consejos de patrimonio, etc.) que finalmente es quien decide qué manifestaciones se incorporan al registro oficial o qué modificaciones deben realizarse a estos “acuerdos sociales” para poder ser reconocidos oficialmente. A su vez, la ambigüedad con la que en estas instancias se tratan términos considerados claves

---

<sup>107</sup> Si bien el Ministerio de Cultura ha intentado posicionar a los PES como una herramienta de salvaguardia independiente de las LRPCI definiéndolos como acuerdos sociales participativos que constituirían en sí mismos una forma de salvaguardia, en la práctica la principal motivación para elaborar un PES sigue siendo la inclusión en las LRPCI, especialmente en la del ámbito nacional, pues estar incluida en esta lista les permite a las manifestaciones acceder a recursos económicos provenientes del impuesto IVA a la telefonía celular, principal fuente de financiación de las iniciativas planteadas en los PES.

<sup>108</sup> Los decretos 2941 de 2009 y 1080 de 2005 establecen los contenidos mínimos de los planes especiales de salvaguardia.

(“acuerdo social”, “participación”, “empoderamiento”, “reflexión comunitaria”, etc.) permite un amplio margen de maniobra e interpretación que en últimas otorga un poder de veto institucional a los intereses oficiales sobre los “comunitarios”. Así por ejemplo, en el caso de los inventarios de PCI, si bien la Política indicativa de salvaguardia del PCI (Ministerio de Cultura, 2010) define los acuerdos sociales como el punto de partida en el que se cuenta con el consentimiento y voluntad de la comunidad, se acuerda la metodología a utilizar y se establecen reglas para el uso de la información recolectada, estos tres elementos en últimas están supeditados a los criterios de la institucionalidad, pues los inventarios se realizan generalmente por iniciativa de las alcaldías y gobernaciones (en el mejor de los casos informando a la comunidad, pero rara vez consultando); la metodología está definida por el Ministerio de Cultura y los proyectos de inventario deben someterse a esta para poder ser aprobados; y el uso de la información depende en gran medida de la ética propia de cada investigador, sin que exista realmente un seguimiento al respecto.

En el mismo sentido, aun cuando en su tendencia más reciente el patrimonio y la patrimonialización se sostienen sobre el argumento principal de ser herramientas disponibles para que las comunidades hagan valer sus derechos culturales frente al estado mismo, su implementación choca no solo con los límites y competencias de las políticas culturales, sino que para poder usar estas herramientas se exige a las personas una serie de habilidades y prácticas que terminan reforzando una cultura política excluyente y apoyada en esencialismos estratégicos cuyas consecuencias recaen en la reducción de las posibilidades de maniobra de los sujetos involucrados para adaptarse a los límites de lo patrimonial y en el surgimiento de “expertos” individuales e institucionales, con la habilidad necesaria para navegar los caminos burocráticos que implica el uso de la herramienta patrimonial.

En el punto central de estas posturas y en el corazón mismo de la Política de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial enunciada por el Ministerio se encuentra la conexión establecida entre “cultura” y desarrollo. Así, entendiendo la primera como un recurso y un conjunto de rasgos (Ministerio de Cultura, 2010) y el segundo ligado a ideales modernos de progreso principalmente en términos económicos y desde una racionalidad occidental, el camino de la conservación del patrimonio señaló explícitamente la cultura como fin y medio del desarrollo y vio en la diversidad cultural un

potencial y un marco de referencia para el ajuste exitoso (en términos económicos, sociales y culturales) de las políticas del desarrollo (Unesco 1996; 2001; 2005; 2011; 2012).

Sin embargo, como algunos investigadores han señalado, de una parte es notable la similitud de la definición de patrimonio con la definición de cultura planteada por Taylor a finales del siglo XIX: “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre” (Tylor, 1995 [1871], pág. 29).

Por otra parte, esta coincidencia de términos, se ha traducido en una serie de prácticas que lejos de proteger la diversidad cultural frente a la mercantilización, han contribuido efectivamente a lo contrario (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2014). La generación de listas representativas del patrimonio cultural inmaterial, la creación de incentivos fiscales para que los capitales privados financien la salvaguardia del PCI, y el desarrollo de inventarios que mapean la diversidad cultural del país articulando turismo y emprendimientos culturales, entre otras prácticas, han facilitado las conexiones entre el PCI y el mercado y han contribuido a depositar la salvaguardia (del patrimonio y de las personas) en las propias estrategias de inserción en el mercado de los productores culturales (*Ibíd.*).

Siguiendo a estos autores, esta dinámica de puesta en valor del patrimonio o “patrimonialización”, implica una paradoja, en la que de una parte produce y asigna valores a elementos considerados inapreciables pero con alta demanda en los mercados simbólicos del PCI, y por otro lado los pone en circulación y contribuye a atribuirles valores económicos a través de diferentes mecanismos de identificación y evaluación. De esta manera, de acuerdo a las lógicas del mercado se generan jerarquías de valor y autenticidad entre los diferentes elementos de la “cultura” y se promueve directa e indirectamente entre los “portadores” de dichas manifestaciones la competencia por el reconocimiento como patrimonio y la promesa (no siempre cumplida) de entrada al mercado global de la diversidad cultural (*Ibíd.*).

En ese sentido, la figura de los jiw se enfrentó con grandes dificultades para ingresar a un mercado que enfatiza la exotividad de la diversidad y valora la “cultura” y “tradicción” principalmente en la forma de bienes y rasgos fácilmente comercializables que en últimas

apuntan a reducir la “cultura” a una posesión con derechos de autor patentados (Comaroff & Comaroff, 2009). En la competencia con otras etnicidades, la experiencia de los jiw se percibe como menos auténtica que la de otros grupos y se desestima como producto de la aculturación con el mercado resulta mucho más sencilla, como los nükak.

## 2.3 El contrapunteo *nükak*

### 2.3.1 La belleza *nükak* conquista las pasarelas

En mayo de 2003 en el marco del mayor escenario de la moda en el país, una modelo ‘de otro mundo’ fue la sensación en las pasarelas. Se trataba de una mujer bautizada por los medios simplemente como la ‘modelo nukak’, quien se presentó en el Bogotá Fashion como “descendiente de los Nukak Makú, la última tribu nómada de América” y bisnieta de “la última Nukak pura en su familia”<sup>109</sup>.



Ilustración 9: Francis Nukak

Portada de la revista Cromos (noviembre de 2003). Junto a la imagen se lee “Francis y la lucha por la supervivencia de su tribu: los *nukak makú*”.

<sup>109</sup> Fuente: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-989613> publicado el 20 de mayo de 2003. Recuperado el 25 de febrero de 2013.

Francy Viviana Buitrago Mendoza, Francy Buitrago Makú o Francis Anouk como se hacía llamar, desfiló con el rostro pintado y las cejas rapadas como “un homenaje a sus ancestros”<sup>110</sup> cautivando la atención de la prensa nacional e internacional con sus rasgos indígenas<sup>111</sup> y pasando de ser solo una modelo más a una representante de los exóticos y misteriosos *nukak*, gracias a “su valor agregado, es descendiente de los Nukak Makú, la última tribu nómada de América”<sup>112</sup>:

Yo soy mezcla, no tengo la sangre, sangre. Soy descendiente de una bisabuela perteneciente a los indígenas Maku, la comunidad nómada más pura que existe sobre la Tierra [...] Lo único es que aquí no valoran mi trabajo como modelo. Yo no he recibido el mínimo apoyo a mi carrera siendo que desde que comencé en esto no he hecho otra cosa que dejar en alto el nombre de mi comunidad y de mi raza<sup>113</sup>.

Según la prensa de ese momento, Francy se levantó de la pobreza y salió de la selva de la mano del diseñador John Estrada, también oriundo del Guaviare, quien cautivado por su inocencia y por el exotismo de su “valor agregado” la convirtió en modelo desde los 15 años y la llevó a desfilarse en Colombia y Europa, representando a quienes en palabras del diseñador son “los seres humanos más auténticos y bellos de que se tenga noticia, y al tiempo uno de los últimos grupos nómadas en la tierra”<sup>114</sup>.

Si bien la belleza exótica de Francy la llevó a conquistar rápidamente las pasarelas de la industria de la moda y a desfilarse en diferentes eventos dentro y fuera del país durante algún tiempo, justamente su “originalidad” (su mayor atributo) fue cuestionado por otra agencia de modelaje que reclamaba tener los derechos de la modelo, argumentando que la joven no era una “verdadera nukak”, pues aunque se presentaba como Francis Makú “el uso del término Makú revela un desconocimiento de las costumbres de los Nukak, a

---

<sup>110</sup><http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1018921>

<sup>111</sup> Fuente: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-989613> publicado el 20 de mayo de 2003. Recuperado el 25 de febrero de 2013.

<sup>112</sup> *Ibíd.*

<sup>113</sup> Fuente: [http://www.colarte.com/colarte/conspintores.asp?idartista=16700%23!](http://www.colarte.com/colarte/conspintores.asp?idartista=16700%23) Recuperado el 27 de febrero de 2012.

<sup>114</sup> John Estrada en entrevista con El Colombiano. Sin fecha de publicación. Fuente: [http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/O/olac\\_subasta\\_ayudar\\_a\\_los\\_nukak\\_maku\\_colprensa\\_mhh\\_13082005/olac\\_subasta\\_ayudar\\_a\\_los\\_nukak\\_maku\\_colprensa\\_mhh\\_13082005.asp](http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/O/olac_subasta_ayudar_a_los_nukak_maku_colprensa_mhh_13082005/olac_subasta_ayudar_a_los_nukak_maku_colprensa_mhh_13082005.asp) Recuperado el 8 de octubre de 2013.

quienes no les gusta esta palabra, ya que es un vocablo despectivo, dicen las personas que han convivido con ellos”<sup>115</sup>, adicionalmente habría nacido en una clínica de Bogotá y no en el Guaviare y según la agencia no tenía ningún ancestro nükak ni practicaba “la costumbre ancestral de depilarse las cejas, como se ha afirmado en los medios de comunicación, pues en ninguno de los eventos que participó en Villavicencio lo hizo”<sup>116</sup>.

Para sustentar la denuncia se presentaron a la prensa una fotocopia de la tarjeta de identidad de la joven así como su registro de nacimiento. La polémica sobre la originalidad de la modelo involucró en su momento al diseñador, a la Fundación John Estrada y hasta a la entonces primera dama de San José del Guaviare, Amparo de Piraquive, quien curiosamente era además la socia mayoritaria de la firma *John Estrada Fashion*<sup>117</sup>. Tras todo este despliegue mediático, finalmente “Francis Makú” desapareció

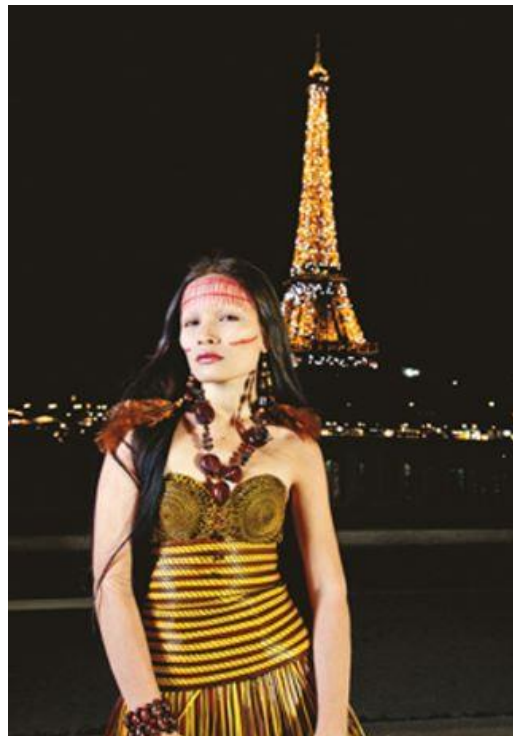


Ilustración 10: Francis Nukak

Fuente: <http://etnologiablog.tumblr.com/>

<sup>115</sup> Fuente: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1018921>. Publicado el 12 de agosto de 2003. Recuperado el 8 de octubre de 2013.

<sup>116</sup> *Ibíd.*

<sup>117</sup> Fuente: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1018921>. Publicado el 12 de agosto de 2003. Recuperado el 8 de octubre de 2013.

de las pasarelas pues al nunca poder probar su parentesco con los nükak perdió aquello que la hacía original: su valor agregado.

### **2.3.2 Los *nükak baka* 'gente verdadera'**

Un año después de la presentación del *Bogotá Fashion*, el Ministerio de Cultura firmaba en Bogotá la Resolución 1473 de 2004, por la cual declaraba “el Conocimiento de la Naturaleza y la Tradición Oral de los Nukak Makú, localizados en la selva comprendida entre los ríos Guaviare e Inírida en el departamento del Guaviare, como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional” (BICNAL). Esta declaratoria tenía como objetivo “generar medidas orientadas a garantizar la supervivencia física y cultural de los nükak y se fundamentó en los resultados de investigaciones que describieron el sofisticado manejo que tienen éstos de los recursos del bosque, así como los dramáticos cambios sociales y culturales que han experimentado desde 1988” (Barbero, Cabrera, & Mahecha, 2012).

Sin embargo, no fue sino seis años después de la declaratoria que se volvieron a realizar acciones concretas en relación con los nükak y el patrimonio cultural de la nación. Estas tomaron forma con la elaboración de un plan especial de salvaguardia de urgencia, concertado inicialmente con un sector de la población: los *wayari muno* (gente del río Guaviare) y con la intención de ampliar luego su consulta a los otros grupos locales<sup>118</sup>, para su incorporación en la lista representativa del patrimonio cultural inmaterial del ámbito nacional (LRPCI) dando respuesta a lo requerido por la legislación, que pedía incluir en esa lista a las manifestaciones reconocidas como bienes de interés cultural de carácter nacional con anterioridad a la Ley 1185 de 2008 y Decreto reglamentario 2941.

De otra parte, más allá de la normatividad el detonante del inicio de este proceso fue una visita de la entonces Ministra de cultura Paula Marcela Moreno a uno de los campamentos en los que se habían instalado en ese momento un grupo de nükak

---

<sup>118</sup> Los *wayari muno* son apenas uno de los cerca de trece grupos locales identificados y que reciben su nombre de acuerdo a su territorio de origen y a la cuenca con la que están asociados (Mahecha & Franky, 2011). En buena medida, el inicio del proceso de patrimonialización con este grupo fue posible por su cercanía al casco urbano de San José del Guaviare, pues aproximadamente desde el 2005 este grupo se encuentra desplazado en sus inmediaciones.



desplazados<sup>119</sup>. Al constatar las difíciles condiciones en las que se encontraban los nükak (que fueron descritas por miembros de la comitiva como propias de un campo de refugiados de guerra), la Ministra ordenó la elaboración de un Plan especial de salvaguardia de urgencia que permitiera incidir sobre la situación de los nükak desde las competencias del Ministerio.

Dada nuestra experiencia anterior en el Guaviare, el Ministerio de Cultura nos contactó inicialmente a mí y al compañero con el cual habíamos desarrollado el inventario de PCI en ese departamento en el 2005, para orientar ese proceso. El proyecto se contrató a través de una ONG “especializada” en el tema del patrimonio cultural inmaterial, cuya dirección hacia parte del comité asesor de la Unesco y que hasta ese momento había desarrollado varios proyectos relacionados con el PCI<sup>120</sup>. En otras palabras, tanto la ONG que nos contrataba como nosotros, fuimos elevados a la categoría de expertos.

Sin embargo, durante el dilatado proceso de contratación, mi rol cambió y pase a vincularme directamente al Ministerio de Cultura como contratista asesor de la coordinación de patrimonio inmaterial. En esa nueva posición, se me responsabilizó inicialmente del proceso de los nükak entre otros temas.

Sin muchas claridades al respecto, pero con la intención de hacer algo ‘para salvar a los nükak’ el Ministerio inició un proceso que se tomó dos años y finalmente llevó en 2012 a la formulación de un “Plan especial de salvaguardia de urgencia” (PES-U), una figura *sui generis* que si bien no está contemplada en la normatividad, se planteó como una especie de solución específica frente a las particularidades del caso nükak,

---

<sup>119</sup> Alvaro Santoyo, comunicación informal. Santoyo llama a esto “populismo culturalista”. Por su parte, para Ochoa (Ochoa, 2003) este tipo de elementos constituyen evidencias de la inestabilidad institucional propia del Ministerio de Cultura y de las prácticas clientelistas consolidadas en este desde su origen. Por otro lado, este tipo de reacciones alrededor de los nükak han sido casi constantes desde su espectacular choque con ‘los blancos’ a finales de los ochenta. Aunque se han producido diferentes encuentros entre colonos y nükak desde 1965, el encuentro más impactante registrado ocurrió en 1988 cuando 43 nükak llegaron a la población de Calamar (Guaviare), buscando atención médica para la gripa que finalmente terminó dejando más de una decena de muertos y enfermos (Mahecha & Franky, 2011).

<sup>120</sup> Cabe anotar también que entre sus miembros más destacados se encontraba una persona que se desempeñaba al mismo tiempo como asesor cercano del entonces director de patrimonio del Ministerio de Cultura, lo que tal vez pudo influir en un buen número de proyectos relacionados con la salvaguardia del PCI ejecutados por esta organización y financiados por el Ministerio de Cultura.

específicamente frente a la dificultad de que los nükak mismos instrumentalizaran la herramienta patrimonial para su salvaguardía (Barbero, Cabrera, & Mahecha, 2012). Según el PES-U: “Las particularidades culturales de los nükak, especialmente su condición de pueblo en contacto inicial, hacían imposible que los portadores de la tradición pudieran abstraer una manifestación de su cultura e instrumentalizar la herramienta patrimonial para su salvaguardia” (Barbero, Cabrera, & Mahecha, 2012, pág. 7). En otras palabras, dado el escaso manejo del español de los nükak, su falta de una autoridad centralizada con la cual el Ministerio y los investigadores pudieran concertar, las dificultades de comunicación con los diferentes grupos nükak y las especificaciones técnicas del documento esperado por el Ministerio, lo que hacía imprescindible la presencia de “especialistas”<sup>121</sup>.

Este proceso se sostiene sobre el argumento central de que los nükak se encuentran en contacto inicial y están a punto de desaparecer a menos que el estado intervenga. A partir de esta noción, que en gran medida subordina la agencia de los nükak a la intervención salvadora del estado, el PES-U está enmarcado en un lenguaje de restitución de derechos (Plan Nacional de desarrollo 2010-2014, Programa nacional de garantía de derechos para pueblos indígenas, y decreto con fuerza de ley 4633 de 2011) y planteado ya no solo como una herramienta patrimonial, sino como una “herramienta de articulación interinstitucional para la prestación de servicios estatales, con enfoque diferencial para el pueblo nükak” (Barbero, Cabrera, & Mahecha, 2012, pág. 10). Es decir, trasciende el marco del patrimonio y busca conectar explícitamente y en una relación de causalidad la salvaguardia de la “cultura” de los nükak con su supervivencia física<sup>122</sup>.

A partir de esos postulados y retomando los ámbitos generales planteados por la declaratoria de 2004 (conocimiento de la naturaleza y el universo y tradición oral) el PES-U identificó el concepto de “*nükak baka*’ el proceso de formar/vivir como gente verdadera”

---

<sup>121</sup> El proceso estuvo acompañado por los profesores Dany Machecha y Carlos del Cairo. La profesora Mahecha desarrolla su doctorado sobre la gramática del idioma nükak y ha construido una larga y sólida trayectoria de investigación acerca de este grupo indígena. El profesor del Cairo desarrolló su tesis doctoral en la región y es también un reconocido académico en el tema indígena.

<sup>122</sup> Explícitamente el PES-U se propone por sus autores como el eje cultural del Plan de salvaguarda étnico ordenado por la Corte constitucional en el Auto 004 de 2009. Este punto se desarrollará con mayor profundidad en el capítulo siguiente.

como la manifestación cultural objeto de salvaguardia y señaló su riesgo de desaparición en todos los grupos *nükak*:

Este proceso abarca todo el conjunto de expresiones de la cultura *nükak* (pertinencia), es el referente vital de todas las personas (representatividad), es el cohesionador social de todos los grupos (relevancia), es transmitida de generación en generación (naturaleza e identidad colectiva), está en riesgo de desaparición latente pero es valorada por todo el pueblo (vigencia), practicada por todos los *nükak* sin distinción de grupo, género o edad (equidad) y le da sentido a la vida y existencia de todos los seres en el universo cultural *nükak*, incluso a aquellos que han ido conociendo desde el contacto (responsabilidad). Esta manifestación se encuentra en riesgo de desaparición en todas las parcialidades, grupos locales y territoriales y además obedece a la declaratoria inicial de BICCN (Ministerio de Cultura, 2012, pág. 8).

Así, el PES-U postula la salvaguardia de una serie de prácticas “que dan sentido a la existencia de los *nükak*” (*Ibíd.*, pág. 18) y se manifiestan en expresiones, regulaciones y valores que definen la formación de las personas a lo largo de toda su vida, en relación con su género, edad, actividades y rol dentro del grupo. Estas prácticas tienen que ver con la forma de vivir en comunidad, el intercambio de bienes y servicios, las alianzas y restricciones matrimoniales, la crianza de los niños y niñas, la movilidad social y espacial, el manejo de los recursos del bosque. Es decir, básicamente lo reconocido como patrimonio es cómo ser un *nükak* verdadero<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> Es importante aclarar que el sentido del *nükak baka*, propuesto por Franky (2011), no apuntaba al establecimiento de características esenciales o rasgos definitorios de la identidad *nükak*.

### 2.3.3 Los indios del patrimonio

*Estamos perdiendo un patrimonio inmaterial si no le damos una pronta solución a los problemas de salud de los nükak*

(Rivera Zart, 2011)<sup>124</sup>

Evidentemente que la originalidad nükak cuestionada en el caso de la modelo y el carácter de gente verdadera o *nükak baka'* señalado en el proceso de patrimonialización corresponden a dos concepciones diferentes. Sin embargo, estos ejemplos permiten ilustrar algunos elementos claves en relación con la patrimonialización y la producción de indianidades alrededor de un “indio permitido” (Hale, 2004) del patrimonio.

Como lo señalan Chaves, Montenegro y Zambrano (2014), es en las articulaciones entre patrimonio, mercado, consumo y desarrollo económico, en donde se hacen más visibles los diferentes agentes e intereses que se mueven alrededor del patrimonio y la patrimonialización. Así, en el caso de los grupos jiw y nükak, estas articulaciones se han dado principalmente en el marco de posicionar al Guaviare como un exótico destino turístico y especialmente alrededor de dos categorías claves: desarrollo y “cultura”.

De una parte, la noción de PCI en el país si bien ha intentado matizarse un poco frente a la posición de la Unesco, en el fondo se ha estructurado sobre lo que Escobar (2013) ha señalado como el “discurso del desarrollo” y se presenta ahora como parte de un modelo neo desarrollista. Es decir, a partir de un proyecto económico y cultural con una serie de principios propios, construido a partir de la experiencia particular de la modernidad europea y cuyos orígenes se ubican en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial (*Ibíd.*), el PCI se estructura como una supuesta respuesta que si bien intenta abrir espacios para la “cultura”, la valoración de prácticas consideradas como tradicionales y la

---

<sup>124</sup> El epígrafe corresponde a una de las conclusiones del documento “Enfoque diferencial de la situación actual de las etnias jiw, sikuani y nukak como insumo para la formulación de los lineamientos de la política pública cultural para la población indígena en el departamento del Guaviare”, cuyo objetivo era realizar una caracterización de los pueblos jiw, Sikuani y Nukak (Rivera Zart, 2011) financiado por la Secretaria de Cultura y turismo del departamento y el Fondo mixto de cultura del Guaviare. Resulta cuando menos curioso que este documento, concebido como un insumo para la formulación de políticas culturales en el departamento y financiado con dineros públicos, invoque desde sus primeras páginas la definición de cultura de Tylor y se sustente sobre una mezcla de evolucionismo, darwinismo social y etnodesarrollo.

visibilización y empoderamiento de las comunidades locales, en el fondo sigue siendo modernizante, favoreciendo el conocimiento de ciertos expertos y la construcción de su experticia, y la consolidación de discursos globales como estándares e indicadores nacionales, como por ejemplo la inclusión en las listas de patrimonio de la humanidad como indicador de la buena gestión del Ministerio de Cultura (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2014).

Así por ejemplo, el PCI ha sido concebido por la oficialidad en el país como un crisol de la diversidad cultural, garante, factor estratégico y uno de los principales motores del desarrollo sostenible de las comunidades y del bienestar comunitario (Ministerio de Cultura, 2010; Ley 1037 de 2006; Departamento nacional de planeación, 2010), al mismo tiempo que se ha cimentado una idea de la “cultura” como un factor clave del bienestar social, la lucha contra la pobreza y el alcance de logros internacionales claves como los Objetivos del Milenio (Departamento nacional de planeación, 2010; Unesco, 2011; Unesco, 2012).

En consecuencia, esta articulación entre cultura y desarrollo, en la que el patrimonio se vuelve el sello de originalidad, encuentra una de sus más claras expresiones en el turismo, adornado con adjetivos como ecológico, cultural o arqueológico. Categorías que sirven al doble propósito de especificar nichos concretos del mercado y barnizar las iniciativas eminentemente mercantilistas con el lenguaje de la conservación.

De hecho, el turismo no solo era el objetivo general al cual le apuntaba la elaboración de un inventario de patrimonio cultural inmaterial en el Guaviare, sino que en un contexto nacional, el turismo se planteó desde ese momento (2005) como una de las prioridades del gobierno a la que todas las instancias institucionales debían acogerse, y cuyas estrategias consideraban la recuperación del patrimonio cultural y ambiental como elementos claves para impulsar la competitividad turística (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2014).

En el caso del Guaviare, la articulación turismo-desarrollo tiene su expresión mas visible desde mediados de los noventa con la conformación del Guaviare como departamento y la creación de la que hasta hoy sigue siendo la fiesta insigne de la región: el “Festival internacional Yurupary de oro”.

Este festival tuvo su primera versión en 1994 y desde sus inicios se ha planteado como un atractivo turístico del departamento y como una forma de incentivar la “cultura” del Guaviare. En palabras del Secretario de cultura y turismo del departamento:

Ustedes saben, que cuando se realiza el festival internacional Yurupary de oro ahí se está incentivando la cultura y sobretodo la cultura llanera, y además este evento es un gran jalonador de turistas porque son miles de habitantes de otras regiones del país que vienen al Guaviare en esa época (Secretario de cultura y turismo del Guaviare)<sup>125</sup>.

Como lo señala Ochoa (2003), este y otros festivales folklóricos del departamento se sostienen sobre la idea de considerar la puesta en escena de la “cultura” como una forma de conservarla. Así por ejemplo, el video promocional del “XXII Festival internacional Yurupary de oro 2016” tiene como mensaje central la promoción del evento como un espacio de celebración de la cultura llanera<sup>126</sup>, y del Guaviare en general como un potencial turístico por descubrir, vinculado especialmente en esta versión a las posibilidades del posconflicto, concepto que se resume en el eslogan “Guaviare territorio de paz, llano y selva”:

El Guaviare en el futuro se prevé como uno de los espacios turísticos más importantes de Colombia en el tema de naturaleza, en la posibilidad de observar y conocer estos nuevos lugares que no han estado abiertos para la comunidad en general en Colombia y que se dan a través de las políticas de turismo y paz para el desarrollo. El Festival es el evento de la música llanera, del folclor colombo venezolano y de la posibilidad de visitar todos aquellos canales hermosos de naturaleza, de cultura, como son el arte rupestre, como son nuestras lagunas, nuestros afloramientos rocosos

---

<sup>125</sup> Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=IZS3P8jOh04> consultado el 30 de noviembre de 2016.

<sup>126</sup> El Festival incluye también un reinado, en el cual se elige a la representante del departamento para el Concurso nacional de belleza, la cual debe representar la “belleza llanera” del Guaviare. Este reinado constituye en si mismo un espacio de producción de representaciones de “lo guaviareense” a través de la atribución de valores específicos a las mujeres participantes (Bolívar, 2007), en el que una vez mas la idea de “lo llanero” se impone sobre otros referentes y desplaza completamente la presencia indígena a través de juicios estéticos que encubren argumentos políticos de dominación (*Ibíd.*).

y por supuesto la calidez de sus gentes (*funcionario* de la Secretaria de cultura y turismo del Guaviare)<sup>127</sup>.

No obstante, aun cuando la idea de lo llanero constituye el referente central del Festival, este coexiste permanentemente con otros referentes identitarios que también se hacen presentes de manera cotidiana en este y otros espacios, como por ejemplo la idea del Guaviare como un aglomerado de colonias diferenciadas<sup>128</sup>; la idea de una mezcla original de todos los referentes culturales de los actuales habitantes de la región (Del Cairo, 2011) explicita por ejemplo en el anterior eslogan turístico del departamento “Guaviare, diferente a todo”; y de manera estratégica, las referencias a elementos considerados como indígenas, apropiados por los relatos oficiales y utilizados como referentes identitarios que contribuyen a posicionar al Guaviare en el mercado del turismo, como por ejemplo el vocablo yurupary para designar el festival, las pinturas rupestres o las imágenes de rostros nükak para promocionarlo.

En ese sentido por ejemplo, el uso del término Yurupari para bautizar el festival insignia del Guaviare fue producto de la búsqueda de los primeros organizadores de este evento quienes querían una palabra ‘sonora’ y que remitiera a ‘lo indígena’ como parte de una estrategia publicitaria más allá de su contenido, que desde sus inicios se planteó como un espacio de folklore llanero<sup>129</sup>. El vocablo probablemente haya llegado al Guaviare con las migraciones a mediados de los años cincuenta de poblaciones tucanos, wananos, cubeos, desanos, sirianos y piratapuyos, todos pertenecientes a la familia lingüística Tucano oriental<sup>130</sup>. Este término hace referencia a un sistema ritual del noroeste amazónico relacionado con la separación de tareas entre hombres y mujeres cuya práctica ha sido reseñada desde la primera mitad del siglo XVIII en el territorio que correspondería al actual Vaupés.

---

<sup>127</sup> Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=IZS3P8jOh04> consultado el 30 de noviembre de 2016.

<sup>128</sup> Noción expresada especialmente en el “Festival de colonias”. Esta celebración originada a finales de los años setenta festeja la colonización del Guaviare por parte de campesinos del interior del país. Según los relatos de algunos habitantes de San José, en sus versiones iniciales los indígenas “inauguraban el festival danzando el Carrizo, además eran los primeros en el desfile de carrozas” (Taller de escritores Guaviarí, 2009). Esta fiesta paulatinamente ha venido perdiendo fuerza a medida que se consolida la idea del Guaviare como llanero.

<sup>129</sup> Conversación personal con una de las fundadoras del Festival.

<sup>130</sup> Sobre las migraciones de tucanos al Guaviare ver del Cairo (1998).

En un sentido similar se presentan el uso de las imágenes de la naturaleza salvaje del departamento, de los indígenas nükak y de los diacríticos de su indianidad en el contexto de la promoción turística del Guaviare. Estos elementos son usados como apertura y cierre de los videos promocionales del Festival<sup>131</sup> y enmarcan claramente el discurso turístico del departamento en el contexto de la exuberancia de la región, tanto natural como “cultural”. Así, con el fondo musical de una flauta de carrizo<sup>132</sup>, imágenes de cascadas, delfines rosados saltando en los ríos, afloramientos rocosos y pinturas rupestres, se intercalan con manillas y flautas de hueso hechas por los nükak, collares con colmillos de animales y especialmente con un tipo específico de pinturas sobre este mismo grupo elaboradas por una artista local y cuyo rasgo distintivo es la fusión de los sujetos nükak con la naturaleza (ver imagen 3). Técnica denominada por su autora como “mimetismo con hojas” y cuyo origen la pintora ubica en el momento en que “se dio cuenta que a veces las hojas de los árboles y las figuras de los nukak parecen uno solo”.

De otra parte, la importancia del Festival a nivel regional lo ha convertido en la pieza fundamental de las expectativas turísticas del departamento y el punto de conexión con las estrategias nacionales de desarrollo económico y de retoma del territorio. Así, desde el 2005 se viene realizando la caravana turística “Vive Colombia. Conoce el Guaviare”, la cual se presenta como un espacio de promoción de la región, de sus atractivos turísticos y en especial de la fiesta insigne del departamento: “el Festival Internacional Yurupary de Oro, evento considerado patrimonio cultural del Llano ya que rinde homenaje a uno de los *relatos literarios* más antiguos de Colombia: la leyenda del Yurupary” (Gobernación del Guaviare, 2016)<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> Ver video en: <https://www.youtube.com/watch?v=IZS3P8jOh04> consultado el 30 de noviembre de 2016.

<sup>132</sup> Las flautas de carrizo (conocidas como zampoñas en otras regiones) son un instrumento de viento compuesto de varias cañas huecas de distintos tamaños, cerradas en un extremo y abiertas en el otro, sobre el que se sopla. A fuerza de su uso reiterativo en todas las piezas radiales o audiovisuales que tengan que ver con el tema indígena, la música hecha con estos instrumentos se ha convertido en la música generica de lo indígena en el departamento, sin importar de qué grupo étnico se este hablando.

<sup>133</sup> Página web de la Gobernación del Guaviare. Consultado el 14 de junio de 2016 en: <http://guaviare.gov.co/noticias.shtml?apc=ccx-1-&x=2319948>. Cursiva añadida.



Lanzadas como parte de la política de retoma del territorio nacional desarrollada por el entonces presidente Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) y posteriormente institucionalizadas por el vice ministerio de turismo en el 2009, estas caravanas surgieron como dispositivos de movilidad que a través de un gran despliegue militar y mediático acompañaba a los viajeros en recorridos por rutas pre definidas generando la sensación de que se estaba recuperando el país de la mano del turismo, en el marco del “discurso antiterrorista como estrategia geopolítica global” (Vignolo & Criscione, 2014, pág. 476)<sup>134</sup>.



Ilustración 11: “Transición - Ruby Rocío Rodríguez”

Fuente: [http://fundacionbat.com.co/file/Galeria/822Mencion\\_2.jpg](http://fundacionbat.com.co/file/Galeria/822Mencion_2.jpg)

<sup>134</sup> Sobre el origen de las caravanas, Vignolo y Criscione mencionan la historia de violencia reciente, la fragmentación de la soberanía nacional y la precariedad de las comunicaciones y vías. Además de estos argumentos los autores resaltan la consideración de un modelo económico de origen colonial de “capitalismo de producción-especulación” (Ocampo, 1984 en Vignolo & Criscione, 2014) el cual sintetizan en una lógica de bonanza a partir de movimientos rápidos de capital. Las consecuencias de este modelo son entre otras la generación de un clasismo excluyente con raíces raciales de origen colonial y la concentración de poder en élites locales exportadoras “configuradas como bloques de poder regional con alcance nacional que terminan ejerciendo el poder como señores-patronos” (*Ibid.*, pág. 489). En el caso del Guaviare, estas mismas elites que se consolidaron con las bonanzas del pescado, las pieles, y otros elementos, ahora ocupan los cargos de poder local, como secretarías, alcaldías y gobernaciones, llevando por ejemplo a que el actual gobernador del departamento se presente a si mismo como “un comerciante” y no como un político. Esta conformación particular del estado se abordará con mayor detalle en el próximo capítulo.

En el 2004, con la entrada en escena del discurso del patrimonio cultural inmaterial, el dispositivo cambió de foco pasando de las “caravanas turísticas” a la generación de “rutas seguras”. Es decir, la estrategia pasó de una circulación disciplinada, regulada y acompañada en todo momento por el ejército, a una movilidad “libre” y autorregulada con la presencia de la policía de turismo y con el patrimonio como estrategia de “puesta en valor” del territorio y de su recuperación a medida que gradualmente se fue incorporando la retórica multiculturalista al discurso nacionalista inicial y se articularon estrechamente los planes culturales (el patrimonio y el turismo) y militares (la seguridad democrática, el plan Colombia y el plan patriota)<sup>135</sup> (*Ibíd.*).

Ahora bien, tanto el inventario de PCI, como el Festival y las caravanas, se articulan en lo que Vignolo y Criscione (2014) señalan como la generación de una nueva colombianidad producto de un conjunto estratégico de prácticas de poder para la producción de subjetividades. De acuerdo con estos autores, en la conjunción del patrimonio y el mercado, esta nueva colombianidad confluyó primero en las figuras del *turista militante* (en el marco de las caravanas turísticas) y posteriormente en la *comunidad patrimonializada*, con la entrada del discurso del patrimonio. Sobre ambas subjetividades recae la responsabilidad de “hacer patria” a través de la exaltación del orgullo nacionalista para conducir al país ‘del terrorismo al turismo’ y en su puesta en escena “el despliegue de las identidades étnicas, regionales y nacionales se convierte así en un valor agregado del destino turístico a la venta en mercados globalizados” (*Ibíd.*,pág. 507).

En ese contexto, con el turismo cultural convertido en un punto central en la estrategia de gobernabilidad, la libertad y conducta de las comunidades patrimonializadas debe regirse ahora por “el *deber ser* implícito en la nueva representación turístico-patrimonial de la nación” (*Ibíd.*) y ceñirse a los lineamientos propuestos por la industria turística y a sus exigencias de productos fácilmente asimilables y únicos. Siguiendo a Vignolo y Criscione, las comunidades patrimonializadas:

No solo deben identificarse con su herencia cultural, sino que deben hacer alarde de la propia identidad particular en el marco de una nueva representación multicultural de la nación y del nuevo orgullo patrio. En

---

<sup>135</sup> En el escenario actual del pos acuerdo, a esa configuración habría que añadirle el Plan Paz, como continuación de la misma estrategia.

otros términos, sus comportamientos tienen que ser “patrimonialmente correctos” (Vignolo & Criscione, 2014, pág. 503).

En este orden de ideas, la retórica de la exaltación de la diversidad cultural y biológica como los pilares de la puesta en valor promovida por la dupla patrimonio-turismo, produce una representación de la indianidad que articula en su ser justamente estos elementos: los nükak, últimos nómadas verdes, fundidos en un “mimetismo con hojas” con la selva virgen, mientras en simultáneo desecha a los jiw, como los salvajes aculturizados que amenazan al turista y afean el paisaje con su mendicidad.

Bajo esta perspectiva y en el marco del turismo, los nükak se vuelven el referente de la etnicidad deseada por el departamento<sup>136</sup> y su imagen se posiciona en las portadas de las cartillas turísticas, en la publicidad de restaurantes, supermercados, cafés e incluso campañas políticas. Son representados (por las instituciones y la población no indígena en general), como el modelo del indígena “libre, desnudo y sano, en total comunión con la naturaleza” (Ministerio de comercio, industria y turismo) y como “los dueños de la selva [quienes] en constante trashumancia, custodian el ambiente que los rodea, prolongando una ancestral y perseverante alianza”<sup>137</sup>.

Apoyándose cada vez más en la representación de los nükak como guardianes de la naturaleza y poseedores de un conocimiento único e invaluable, el patrimonio y el turismo construyen a los nükak como nativos ecológicos (Ulloa, 2004) e indígenas hiperreales “más reales que el indígena mismo” (Ramos, 1992) cuya buena etnicidad (Hale, 2004)<sup>138</sup> encaja a la medida en la retórica de la diversidad y la conservación que propone el patrimonio cultural inmaterial e instrumentaliza el turismo cultural.

---

<sup>136</sup> Por ejemplo, la página web de la ONG Survival international, hablando de la situación de los jiw, anota que estos “se han visto obligados a reasentarse en campamentos cercanos a los indígenas nukaks, mientras continúa la violencia en sus tierra” (Fuente: <http://www.survival.es/noticias/8101>). La realidad es que fueron los nükak quienes fueron ubicados por la alcaldía en terrenos continuos a los resguardos jiw.

<sup>137</sup> Fuente: Sistema nacional de información cultural SINIC <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&COLTEM=216&IdDep=95&SECID=8> consultado el 13 de octubre de 2013.

<sup>138</sup> Por otro lado, la representación de los nükak como salvajes prístinos lejanos en el tiempo y en el espacio, ha contribuido muchas veces a paralizar la acción del Estado, pues los *funcionarios* no solo no saben cómo acercarse al otro, sino que muchas veces prefieren ni siquiera intentarlo, pues su presencia podría afectar la esencia pura del indígena. Así, el temor a contaminarlos llega

Son quizá los seres humanos más auténticos y bellos de que se tenga noticia, y al tiempo uno de los últimos grupos nómadas en la tierra; por siglos han caminado las selvas colombianas, en armonía con la naturaleza y otros grupos indígenas de la región [...]Son una de las mayores riquezas culturales en un país que ha tomado por vicios olvidar su pasado y no reconocer su diversidad; hoy están al acecho de grandes peligros: la colonización de las selvas del Guaviare por colonos en búsqueda de la bonanza de la Coca, las enfermedades traídas por estos que han causado estragos en su población, y el desconocimiento de su cultura y belleza<sup>139</sup>.

Mientras tanto, en el otro extremo de esta jerarquía étnica (Del Cairo, 2011), los jiw son la imagen misma del salvaje, bárbaro, violento, mendigo y (casi) caníbal<sup>140</sup>, de quien no se puede esperar nada bueno, con quien las instituciones no pueden trabajar y a quienes difícilmente se les reconoce el valor de su cultura, o incluso se les niega el poseer una. Así por ejemplo, en las mismas cartillas de ecoturismo (producidas por el Ministerio de comercio, industria y turismo) que enaltecen a los nükak, los jiw son descritos como indígenas que “han perdido sus tradiciones [aunque] algunas familias aún se dedican a la caza, la pesca y la recolección de frutos (Ministerio de comercio industria y turismo, n.d.).

## 2.4 Conclusiones

A partir de la implementación de la Convención para la salvaguardía del patrimonio cultural inmaterial en el país (Unesco, 2003), el patrimonio cultural se empezó a consolidar como uno de los principales dispositivos de gobernabilidad en el marco del multiculturalismo oficial. Con raíces en las nociones de conservación monumental, avalada por expertos y construida bajo cánones desarrollistas, el patrimonio cultural inmaterial rápidamente se convirtió en una de las piedras angulares del desarrollo

---

a convertirse en argumento para mantener un asistencialismo superficial que se queda corto frente a las problemáticas de los nükak o incluso se niega a reconocer problemas como la drogadicción, prostitución o violencia intrafamiliar.

<sup>139</sup> Fuente: Expedición humana. Instituto de Genética Humana. Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Javeriana. Consultado en: <http://www.javeriana.edu.co/Humana/nukak.html> el 17 de octubre de 2013.

<sup>140</sup> Esta referencia de los jiw como caníbales esta presente especialmente entre los grupos tukano. Los mayores cuentan historias en las que describen a los jiw como caníbales que comían a la gente que venía del Vaupés. No obstante, también es una referencia común entre muchos no indígenas de San José del Guaviare.

económico enunciándose a través del lenguaje de la conservación de la diversidad natural y cultural.

En esta medida, el patrimonio se planteó desde la posición de la Unesco y luego del Ministerio de Cultura, como una manera de darle alcance a los ideales de reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural colombiana propuestos desde la Constitución política de 1991, haciendo del patrimonio un campo de disputa en el que están en juego profundas relaciones de poder, que influyen en la construcción y resignificación de las identidades, las visiones de desarrollo sostenible, la influencia del mercado y el capital, la puesta en práctica del multiculturalismo estatal, la defensa de los derechos culturales y la visibilización de problemáticas sociales.

Sus principales mecanismos de intervención han sido los inventarios de patrimonio cultural inmaterial y los planes especiales de salvaguardia, siendo estos últimos un requisito para inscribir las manifestaciones en las listas representativas del patrimonio cultural inmaterial. Ambos elementos son definidos por la oficialidad básicamente como acuerdos participativos y herramientas para el uso de las comunidades portadoras del patrimonio que le permitirían a las comunidades movilizar de manera legítima sus demandas sociales y gestionarlas a partir de la diversidad (Molano, 2009).

No obstante, de una parte ambos mecanismos adolecen de un carácter homogenizante y simplificante que tiende a reducir a categorías fijas la diversidad y complejidad de aquello que pretende salvaguardar (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2014). La diversidad se concibe como “algo dado que existe afuera para ser aprehendido, evidente y al mismo tiempo condición propia de la cultura, su determinante” (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2010), lo que lleva al discurso del patrimonio a caer en reduccionismos que buscan ‘la verdadera esencia’ de las manifestaciones culturales y disuelven en esa concepción de diversidad el posible poder reivindicador de la diferencia.

De otro lado, esta herramienta exige unas condiciones y conocimientos específicos para su uso. No es una herramienta sencilla, sus manuales vienen escritos en “español institucional” y para funcionar requiere una alta inversión de recursos de todo tipo, tanto desde el estado como desde las comunidades, reforzando en muchas ocasiones el accionar de las élites locales y la presencia e importancia de los mediadores expertos. Así, el conocimiento especializado y creíble (legítimo y legitimador) se va construyendo

en el marco mismo de los procesos de patrimonialización en el cual los expertos son los traductores que permiten las interacciones concretas entre el estado y las comunidades portadoras, así como los indicados para seleccionar (u orientar la selección) de los elementos o manifestaciones culturales sobre los cuales se dan estas interacciones. En consecuencia, este supuesto empoderamiento producto de la “herramienta patrimonial” genera una profundización de las rivalidades y tensiones de los grupos humanos aglomerados bajo la etiqueta de comunidades portadoras, “ahora más diferenciados y situados en contextos que propician la rivalidad por cuestiones de raza y etnicidad” (Chaves, Montenegro, & Zambrano, 2014, pág. 27).

Finalmente, la enunciación, alcance y posibilidades de uso del patrimonio se encuentra supeditado a las fronteras de lo patrimonialmente aceptable y atravesado por las dinámicas y expectativas del mercado de la diversidad cultural, cuya conexión más clara con el patrimonio se da en el campo del turismo cultural.

En esa medida, el turismo como punto articulador entre patrimonio y mercado impone condiciones sobre las formas de la diversidad admitidas bajo el manto de la patrimonialización y favorece ciertas representaciones de la indianidad que resultan más cercanas a su enunciación, al tiempo que sanciona otras indianidades que se alejan de ese modelo. En este ejercicio de construcción de una indianidad deseable desde las formas de ver del estado, la “cultura” (Carneiro da Cunha, 2009) se posiciona como un argumento central, generando desde las prácticas de los *funcionarios* patrones de medida de lo auténticamente indígena.

### **3. ¿Salvar la cultura para salvar la gente o salvar la gente para salvar la “cultura”?**

En este capítulo abordaré la consolidación de las representaciones de la indianidad ligadas a la victimización de los grupos indígenas, y cómo no es por cuenta de la cultura que el multiculturalismo estatal se operacionaliza, sino por cuenta de la “cultura”<sup>141</sup> encarnada en la atención al desplazamiento forzado y al riesgo de extinción de los grupos indígenas.

A partir de diferentes pronunciamientos de la Corte constitucional colombiana, la atención al desplazamiento forzado ha venido articulando a su alrededor las acciones del estado y de otros actores hacia los grupos indígenas. Es decir, se genera un “enfoque diferencial” basado en la atención a sujetos víctimas del desplazamiento, que además son sujetos marcados étnicamente, y no a sujetos marcados étnicamente que además son víctimas del desplazamiento forzado. En el caso de los jiw, mostraré como si bien no encajan en el dispositivo patrimonial y turístico, si lo hacen en la lógica de la atención a víctimas de desplazamiento propuesta por el estado y cómo esto resalta una indianidad muy particular especialmente vista contra el telón de fondo de los otros grupos indígenas del departamento, como los nükak y los Tukano.

Para desarrollar este argumento partiré de una breve reseña del surgimiento del desplazamiento como un objeto de atención por parte del estado en el país, luego revisaré algunos pronunciamientos de la Corte al respecto, en especial la sentencia T-

---

<sup>141</sup> Me refiero a la distinción establecida por Manuela Carneiro da Cunha entre “cultura” y cultura. Es decir, entre ese “recurso y arma para reclamar identidad, dignidad, poder y otras cosas preciadas en el cara-a-cara con el estado o la comunidad internacional” y “esa red invisible en la cual estamos suspendidos” (Carneiro da Cunha, 2009).

025 de 2004 y los autos de seguimiento 004 de 2009 y 173 de 2012, haciendo énfasis en sus concepciones de “cultura” e indianidad, los cuales, al estar concebidos en relación con la territorialidad de los grupos humanos, pasaron a asumirse como elementos en riesgo de desaparecer (junto a las personas) por causa del desplazamiento forzado. Finalmente abordaré algunos escenarios de implementación de estas políticas en los que las representaciones propuestas por estos dispositivos se traducen en prácticas concretas de atención a la diversidad en las que se articulan actores y discursos globales como la conservación de la diversidad y los derechos humanos.

Un elemento clave en este sentido lo constituyen los “proyectos”. Concebidos como mecanismos de intervención estatal cuyos indicadores, resultados y expectativas, intentan gobernar la diferencia al tiempo que reproducen asimetrías profundas. Siguiendo a Boltanski y Chiapello (2002), bajo el nuevo espíritu del capitalismo, la organización por *proyectos* evoca una empresa y su estructura, y permite pensar “en una organización general de la sociedad por proyectos” (*Ibíd.*, pág. 157) articulada en redes cuyas conexiones entre nodos aparecen y desaparecen alrededor de los *proyectos*.

Así, al constituir formas de asociación transitoria ajustados a un mundo en red, cuyas conexiones se mantienen activas más allá de los límites del *proyecto*, estos permiten también la circulación de representaciones sobre lo indígena que trascienden las diferenciaciones entre la vida laboral y la no laboral y se van sedimentando en las prácticas de los *funcionarios* y en su desarrollo de los *proyectos*. En este punto, abordaré:

- La selección de los *beneficiarios* de los *proyectos*, quienes son asumidos por las instituciones como representantes del pueblo en el sentido de que su experiencia individual se presenta como representativa de todos en general.
- Las reuniones y *talleres* como espacios predominantes de las interacciones entre los jiw y actores institucionales nacionales e internacionales, en los cuales se evidencian las debilidades de la “participación”.
- Y finalmente los indicadores, resultados y expectativas de los proyectos, que muestran la desarticulación de la atención institucional y las contradicciones profundas en la operacionalización del multiculturalismo estatal.



### 3.1 El desplazamiento como objeto de atención estatal

Si bien los procesos de despojo y expulsión masiva de poblaciones han sido una constante en la historia del país desde la colonia e incluso han sido señalados como elementos estructurales de la historia nacional (Hernández Sabogal, 2015), no fue sino hasta mediados de los años noventa del siglo XX que el desplazamiento empezó a ser concebido como un objeto de conocimiento e intervención por parte del estado en Colombia (Aparicio, 2005; Salcedo, 2011).

Específicamente, en 1995 bajo el gobierno de Ernesto Samper Pizano (1994-1998) se creó el Programa nacional de atención integral a la población desplazada, en el marco del plan de desarrollo “El salto social”, el cual definió al desplazamiento en el marco de los derechos humanos y el Derecho internacional humanitario, a través del documento Conpes 2804 de 1995 (Vidal, 2007 en Salcedo, 2011, pág. 290). Bajo esta perspectiva la población desplazada y víctima de la violencia se caracterizó “por su estado de indefensión, aislamiento y marginalidad social” (Hernández Sabogal, 2015, pág. 77), constituyendo el punto de inserción del desplazamiento forzado en el discurso oficial del estado y haciendo de su atención uno de los principales objetivos de la política pública.

El surgimiento del desplazamiento como objeto de atención del estado fue posible por la conjunción de varios elementos nacionales e internacionales. De acuerdo con Salcedo, a nivel nacional existieron en ese momento tres factores principales: la intensificación del conflicto armado<sup>142</sup>; la consolidación del discurso del multiculturalismo con sus promesas

---

<sup>142</sup> Si bien el antecedente directo del desplazamiento forzado fue la violencia del siglo XX, esta no puede desligarse de procesos históricos anteriores de migraciones forzadas que han compartido el mismo objetivo de favorecer intereses rentistas y modelos de desarrollo favorables a élites regionales y nacionales pero con violentos efectos discriminatorios sobre las poblaciones expulsadas (Hernández Sabogal, 2015, pág. 310) En ese sentido, Salcedo señala como antecedentes al conflicto del siglo XX una serie de prácticas coloniales y republicanas de acumulación de poder a partir de la expropiación y acumulación de tierras, que generaron una cartografía racializada en la que se enfrentaba “un mundo andino controlado y próspero y unas zonas de frontera marginales y de refugio” (Salcedo, *Op. Cit.*, pág. 286). Siguiendo a este autor, durante los siglos XVI y XVII formas de producción como las mitas, encomiendas y la trata esclavista implicaron desplazamientos forzados de población afrodescendiente e indígena con el objetivo de explotar económicamente su mano de obra para el favorecimiento de las elites coloniales asentadas en los andes. Para escapar de estas formas de sumisión, tanto indígenas como negros buscaron refugio en zonas de frontera apartadas del control colonial, atravesando

de protección de los derechos culturales; y las reformas económicas y políticas neoliberales (Salcedo, *Op. Cit.*, pág. 286).

A partir de los años 80<sup>143</sup>, pero especialmente en los 90, tiene lugar en el país un recrudecimiento de la violencia con el telón de fondo del narcotráfico, las agroindustrias y las economías extractivas (Salcedo, 2011). A mediados de los 90 se enfrentaban por el control del territorio varios actores armados, entre ellos las guerrillas de las FARC y el ELN, los grupos paramilitares y el ejército nacional (*Ibíd.*). La intensificación de la violencia tuvo lugar de una parte debido al fortalecimiento de la estrategia militar de las guerrillas, y en especial de las FARC después de unas fallidas negociaciones de paz con el gobierno. Pero principalmente por el fortalecimiento de las cooperativas de autodefensa armada “Convivir” que fueron creadas y aprobadas por el estado a través del Estatuto de vigilancia y seguridad privada (Decretos Ley 535 de 1993 y 356 de 1994)<sup>144</sup>, consolidándose como la mano siniestra de la fuerza pública<sup>145</sup>.

---

las cordilleras y huyendo hacia la amazonía y el pacífico. Durante el siglo XVIII el modelo de ordenamiento del territorio continuó apoyándose en el desplazamiento y congregación de la población de acuerdo a criterios socio- raciales, que permitieron ejercer control político sobre los poblados de indios y negros y configuraron los territorios más allá del control colonial como “territorios baldíos” a la espera de ser conquistados (*Ibíd.*, pág. 282). Durante el siglo XIX los movimientos masivos de poblaciones forzosas y no forzosas continuaron, con el avance de las fronteras de colonización hacia los territorios considerados como baldíos y la migración hacia las ciudades de las poblaciones empobrecidas (*Ibíd.*, pág. 283). Hacia el final del siglo, bajo el proyecto de la regeneración y su ideal de un solo pueblo predominantemente blanco, católico e hispanohablante, se consolida un modelo de progreso que tiene como eje industrializado las cordilleras y relega las periferias del territorio a la acción de las economías extractivas, y a los flujos continuos de población en busca de riquezas que a la larga perpetúan la concepción de esas tierras como atrasadas, remotas y desconocidas (*Ibíd.*, pág. 284).

<sup>143</sup> La Corte Constitucional en la Sentencia T-025 de 2004 señala la década de los 80 como el punto de inicio de la dinámica actual del desplazamiento forzado por cuanto afecta a grandes masas poblacionales.

<sup>144</sup> Las Convivir fueron creadas como servicios especiales de vigilancia y seguridad privada que podían utilizar armas de uso privativo de las Fuerzas Armadas bajo la aprobación del Comité de Armas del Ministerio de Defensa Nacional. Su objetivo fue apoyar la vigilancia de la fuerza pública y en últimas reestablecer el orden público en las zonas en donde operaban. Si bien fueron creadas bajo el gobierno de Gaviria, fue durante el gobierno de Ernesto Samper Pizano (1994-1998) que se extendieron por todo el territorio nacional. Durante la vigencia de la norma que les dio origen hicieron presencia en 24 departamentos del país a través de 529 agrupaciones con más de 15000 miembros (Hernández Sabogal, 2015).

<sup>145</sup> De acuerdo con Hernández: “a través del siniestro esquema de las Convivir, se produjo la llamada “violencia por delegación” donde estos grupos ejecutaban el trabajo sucio que la fuerza pública no podía hacer por su carácter de autoridad sometida al imperio de la ley (Defensoría, 1997, páginas 59 – 60 en Hernández Sabogal, 2015, pág. 70).

De otro lado, los noventa fueron también el momento en el cual el país adoptó oficialmente un discurso multiculturalista instrumentalizado a partir de la Constitución política de 1991. El cambio constitucional reconoció un lugar privilegiado a la diferencia cultural y a los derechos culturales en el marco de las reivindicaciones de los grupos étnicos transformando la vieja premisa de la Constitución de 1886 que proclamaba la homogeneidad de la nación (Salcedo, 2011, pág. 286). La nueva constitución, generó además dos instituciones que luego serían claves para la atención a las víctimas del desplazamiento: la Corte constitucional, interprete autorizado de la Constitución y escenario principal de la defensa de los derechos culturales a través de los mecanismos de la acción popular y la acción de tutela (Bocarejo, 2015, pág. 106); y la Defensoría del pueblo, líder en la denuncia y defensa de las víctimas del conflicto armado (Hernández Sabogal, 2015, pág. 73).

Finalmente, desde finales de los años ochenta, pero especialmente durante inicios de los noventa durante el gobierno de Cesar Gaviria Trujillo (1990-1994) tuvo lugar una serie de reformas neoliberales en el país que incluyeron una apertura económica en 1991 y la descentralización política y financiera en 1993<sup>146</sup> (Hernández Sabogal, 2015, pág. 75). Estas transformaciones, orientadas por movimientos globales de apertura comercial y desregulación estatal, favorecieron las actividades económicas extractivas en territorios habitados por colonos y grupos étnicos, alimentando la lucha violenta por el control del territorio y sus recursos (Salcedo, 2011). En ese sentido, en el caso de las Convivir, por ejemplo, la transición hacia un gobierno descentralizado con mayor autonomía presupuestal y política en las regiones generó un incentivo perverso que alimentó la violencia contribuyendo a que “los actores armados pudieran consolidarse o inclusive luchar por determinados territorios para obtener el poder y control político y económico de los territorios bajo su custodia” (Hernández Sabogal, 2015, pág. 75). Situación que se ha vivido con especial intensidad justamente en los territorios tradicionalmente habitados por grupos indígenas y afrodescendientes.

---

<sup>146</sup> El plan de desarrollo de Gaviria “La revolución pacífica” incluyó también dos elementos fuertemente generadores de desplazamiento: una declaración de guerra contra las FARC, que condujo al bombardeo de la sede del secretariado de las FARC en La Uribe (Meta) el 9 de diciembre de 1990; y la lucha frontal contra el narcotráfico, que llevó a la muerte del narcotraficante Pablo Escobar Gaviria en 1993 (Hernández Sabogal, 2015, pág. 73).

Con anterioridad a 1995, no solo no se hablaba de desplazamiento forzoso sino que las migraciones masivas de la población habían sido concebidas como movimientos en busca de oportunidades económicas y de urbanización<sup>147</sup>, o como productos naturales del conflicto armado y la violencia sin que el estado asumiera ninguna responsabilidad al respecto (Salcedo, 2011)<sup>148</sup>. Esta forma de enunciar el fenómeno, más cercano a un desastre natural que a una consecuencia de la violencia política tuvo como consecuencia directa asimilar a los desplazados a víctimas de desastres, naturalizar sus desplazamientos e invisibilizar la dimensión política del fenómeno (Aparicio, 2005; Salcedo, 2011).

Después del documento Conpes 2804 de 1995 tuvieron lugar otros pronunciamientos como la Ley 387 de 1997 y la creación en el mismo año de la Red de solidaridad social. Estos elementos intentaron cambiar la forma de asumir el desplazamiento pasando de asumirlo como un desastre a verlo como un problema jurídico enmarcado en la protección de los derechos humanos (Salcedo, 2011). Esta ley delimitó la definición de desplazados enfocándose en el desplazamiento forzado interno, creó el “Registro único de víctimas”, consistente en un registro oficial de la población desplazada<sup>149</sup>; y estableció responsabilidades del estado en la atención a esta población y en la formulación de políticas para su prevención. No obstante, su versión final omitió elementos claves, como la tipificación del desplazamiento forzado como un delito<sup>150</sup>, las referencias a las causas estructurales del desplazamiento forzado, la responsabilidad de las acciones de la fuerza pública y las relaciones entre los procesos de desplazamiento y despojo en el marco de la lucha por la tierra (Hernández Sabogal, 2015).

---

<sup>147</sup> Según Salcedo, frente al vacío de políticas públicas al respecto, el desplazamiento constituyó “el mecanismo no institucionalizado por el que se dieron los procesos de urbanización y modernización forzosa durante varias décadas” (Salcedo, 2011, pág. 289). De hecho

<sup>148</sup> Durante el gobierno Gaviria por ejemplo la atención a esta población tuvo lugar bajo el marco de atención a las víctimas del terrorismo y de los desastres naturales por parte de las entidades públicas del Sistema nacional de prevención y atención a desastres y el Fondo de solidaridad y emergencia social (Hernández Sabogal, 2015, pág. 76).

<sup>149</sup> Si bien ya desde 1985 la Conferencia episcopal colombiana había advertido sobre las dimensiones del desplazamiento, antes del RUV no existía un registro oficial de la población afectada, lo que contribuía a su invisibilización.

<sup>150</sup> Solo hasta el año 2000 el desplazamiento forzado fue tipificado penalmente como delito, a través de la Ley 589 de 2000.

De otra parte, a nivel internacional la principal influencia en la consolidación del desplazamiento como objeto de atención del estado fueron las movilizaciones discursivas alrededor de los derechos humanos que más adelante proporcionarían un marco general para abordar el desplazamiento. Así por ejemplo, en 1994 el Representante especial del secretario general sobre la cuestión de los desplazados internos de las Naciones Unidas visitó el país y en su informe a ese organismo recomendó, entre otros elementos, consolidar una definición práctica sobre el desplazamiento “como base para agilizar el empleo de los recursos y repartir de modo más coherente las responsabilidades y el trabajo”, así como diseñar una estrategia de atención integral para la población desplazada (Deng, 1994). Posteriormente, durante el gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), en el marco de los intentos de negociación con la guerrilla de las FARC tuvo lugar un acercamiento diplomático a la comunidad internacional en dos frentes: de una parte el gobierno solicitó la presencia permanente en el país de la Oficina del alto comisionado de Naciones Unidas para los refugiados – Acnur, con el objetivo de recibir asesoría y apoyo por parte de esa organización en la atención a las víctimas del desplazamiento forzado, en cuanto a “asistencia humanitaria de emergencia, asistencia jurídica, sistema de registro, seguimiento y evaluación de los programas de retorno y reubicación” (Salcedo, 2011, pág. 290). De otra, a partir del año 2000 el gobierno colombiano suscribió el “Plan Colombia” con Estados Unidos, el cual si bien inicialmente se concibió como un plan integral de paz, en su versión final consistió en una estrategia militar de lucha contra la guerrilla y el narcotráfico, a partir de la cual Colombia se convirtió en el principal receptor de ayuda militar estadounidense en el hemisferio sur y uno de los mayores en el mundo (Rozoff, 2009 en Hernández Sabogal, 2015, pág. 88).

La estrategia promovida por el Plan Colombia se intensificó a partir de 2002 durante la presidencia de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). En el marco de la campaña de la guerra global contra el terrorismo declarada por Estados Unidos, así como tras la fallida negociación de paz entre las FARC y el gobierno de Pastrana, y en medio del recrudecimiento de las acciones paramilitares, el gobierno de Uribe señaló como espina dorsal de su proyecto la política de “seguridad democrática”, centrada en una estrategia militarista que buscaba “recuperar la legitimidad y la imagen de las fuerzas militares” (Salcedo, 2011, pág. 291) y retomar el control de los territorios con influencia de la guerrilla y con presencia de cultivos ilícitos (Hernández Sabogal, 2015).

Bajo el gobierno de Uribe, con la política de la seguridad democrática como guía, el desplazamiento en el país tuvo de una parte un incremento sustancial producto de la confrontación violenta de los diferentes actores armados, siendo especialmente activos como desplazadores los grupos paramilitares. De otro lado, los mecanismos de atención y prevención al desplazamiento fueron supeditados a las directrices de la Política nacional de consolidación territorial, la cual buscaba: “apuntalar el accionar legítimo de las fuerzas militares y la Policía Nacional en varias regiones del país para su recuperación (primera fase); generar condiciones para el fortalecimiento institucional (segunda fase) y; garantizar el desarrollo económico y la estabilización y cohesión social (tercera fase)” (Hernández Sabogal, 2015, pág. 97). Este enfoque, no solo dejó de lado la atención a condiciones estructurales del desplazamiento como los procesos históricos de éxodo y despojo sino que terminó generando nuevos desplazamientos debido a problemas en la intervención estatal<sup>151</sup> (*Ibíd.*, pág. 98) y en últimas llevó a consolidar lo que en enero de 2004 fue considerado por la Corte Constitucional como un estado de cosas inconstitucional en la sentencia T-025 de 2004.

### **3.2 La sentencia T-025 de 2004 y los autos de seguimiento**

A finales de los noventa la violencia en Colombia alcanzó picos históricos en cuanto a su impacto sobre la población civil generando desplazamientos forzados masivos que llegaron a superar los tres millones de personas entre 1997 y 2004<sup>152</sup>, con un promedio de más de 300 mil personas desplazadas anualmente entre 2000 y 2003 (Grupo de memoria histórica, 2013, pág. 71). Esta violencia tuvo lugar en un marco institucional que negaba sistemáticamente la existencia de un conflicto armado minimizándolo y sustituyéndolo en el discurso oficial por el de una “amenaza terrorista” encarnada en las FARC, con la consecuencia de invisibilizar o marginalizar del debate público y de la atención estatal problemáticas graves como el altísimo número de desplazados, la violencia en ciertas zonas del país, la gravedad de las minas antipersonales y el renacer de los grupos paramilitares (López de la Roche, 2009; 2012).

---

<sup>151</sup> Por ejemplo a falta de acompañamiento en los retornos o incluso a las acciones mismas del estado en el marco del Plan patriota.

<sup>152</sup> De acuerdo al Registro unificado de víctimas, entre 1997 y 2004 se reportaron 3.087.173 personas desplazadas.

Frente a esta situación, a inicios de 2004 la Corte constitucional colombiana emitió la sentencia T-025 la cual desde entonces ha sido un referente en la atención al desplazamiento forzado en el país al reconocer la gravedad y magnitud del desplazamiento, la vulneración de los derechos de la población desplazada y el incumplimiento de la legislación nacional para su protección, declarando la situación como un “estado de cosas inconstitucional”<sup>153</sup>.

En la sentencia, el tribunal señaló el desplazamiento forzado en Colombia como una crisis social y humanitaria con raíces históricas; definió a la población afectada como víctima de ese tipo de violencia, cuyos derechos fundamentales habían sido violados de manera masiva, prolongada y reiterada; y reconoció que lejos de ser imputable a una única autoridad, el desplazamiento es un problema estructural “que afecta a toda la política de atención diseñada por el Estado, y a sus distintos componentes en razón a la insuficiencia de recursos destinados a financiar dicha política y a la precaria capacidad institucional para implementarla” (Sentencia T-025/04, 2004, pág. 30).”

Si bien la sentencia tuvo lugar en respuesta a las 108 tutelas interpuestas por personas desplazadas, su alcance se extendió a toda la población desplazada en general. En su pronunciamiento, a partir de la declaratoria del estado de cosas inconstitucional la Corte señaló una serie de responsabilidades y plazos fijos a diferentes instituciones del gobierno con el objetivo de superarla, así como a la Defensoría del pueblo y a la Procuraduría para que realizaran un seguimiento al cumplimiento del fallo.

Posteriormente a la sentencia y frente a la amplitud e impacto de la misma, la Corte ha emitido una serie de Autos de seguimiento orientados a evaluar el nivel de avance en el cumplimiento de las ordenes proferidas, así como a detallar y profundizar responsabilidades específicas. Así, entre los más de 380 autos emitidos en desarrollo de la sentencia, destacan dos en especial para el caso particular de los jiw: el Auto 004 de 2009 y el 173 de 2012.

---

<sup>153</sup> Desde su creación en 1991 la Corte Constitucional ha declarado un estado de cosas inconstitucional en varias ocasiones. En general esta figura jurisprudencial señala “una violación reiterada de derechos fundamentales de un número significativo de personas la cual es imputada no a una autoridad determinada sino a fallas estructurales, razón por la cual su solución requiere de la adopción de un conjunto complejo y coordinado de acciones en cabeza de varias entidades” (Corte Constitucional, 2014).

El Auto 004 de 2009 hizo parte de una serie de pronunciamientos de la Corte Constitucional orientados a la atención de sectores específicos de la población que constitucionalmente son objeto de protección especial<sup>154</sup>. En él, la Corte partió de reconocer el impacto diferencial del conflicto armado sobre los grupos indígenas y señaló este elemento como la principal amenaza para la supervivencia cultural y física de numerosos pueblos indígenas en el país, abordando en el Auto “de manera prioritaria el mayor riesgo que se cierne sobre los pueblos indígenas, es decir, el del exterminio de algunas comunidades, sea desde el punto de vista cultural en razón al desplazamiento y dispersión de sus miembros como desde el punto de vista físico debido a la muerte natural o violenta de sus integrantes” (Auto 004/09, 2009). En este pronunciamiento la Corte ordenó tres puntos fundamentales: generar un programa de garantía de los derechos de los pueblos indígenas a nivel nacional; generar planes de salvaguarda étnica, para cada uno de los 34 pueblos identificados en el auto; y combatir la impunidad del desplazamiento, especialmente por parte de la fiscalía.

Por su parte el Auto 173 de 2012 corresponde a un conjunto de pronunciamientos de la Corte en desarrollo y profundización de lo ordenado en el Auto 004/09<sup>155</sup>. Partiendo de las mismas premisas del impacto diferencial del conflicto armado sobre los grupos indígenas y el riesgo de su extinción física y cultural, la Corte dictó medidas de protección específicas y urgentes para los pueblos jiw y nükak en los departamentos de Meta y Guaviare: implementar un plan provisional urgente de reacción y contingencia; y avanzar en la elaboración e implementación del plan de salvaguarda ordenado en el Auto 004 de 2009.

Como lo señala Pellegrino (2017), los autos emitidos por la Corte constitucional estuvieron también influenciados por pronunciamientos internacionales que ya desde el año 2000 denunciaban la situación de los grupos indígenas en el país señalando las graves violaciones a sus derechos humanos, y que a su vez fueron producto de presiones y denuncias ejercidas por las organizaciones indígenas colombianas. Entre

---

<sup>154</sup> El auto 251 de 2008 protege los derechos fundamentales de los niños, niñas y adolescentes víctimas de desplazamiento forzado; el auto 092 de 2008 protege los derechos de las mujeres; el 006 de 2009 los de las personas con discapacidad; y el auto 005 de 2009 los de las comunidades afrocolombianas.

<sup>155</sup> En pronunciamientos similares al Auto 173, la Corte emitió los Autos 382 y 174 que especifican medidas para los pueblos hitnu y awá.



estos elementos se destacan la adopción de medidas cautelares por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, las medidas provisionales impartidas por la Corte Interamericana de Derechos Humanos y las recomendaciones producto de la visita en 2004 de Rodolfo Stavenhagen, Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas de las Naciones Unidas (Pellegrino, 2017), quien se reunió con organizaciones indígenas, representantes del gobierno y con la Corte constitucional (*Ibíd.*). En su informe, el relator ubicó a los grupos indígenas en el país bajo una amenaza de extinción como resultado del conflicto armado, los cultivos ilícitos, la destrucción del medio ambiente y los megaproyectos económicos (Stavenhagen, 2004, pág. 16)<sup>156</sup>, relacionando explícitamente el peligro de desaparición de los indígenas en el país con las agendas y discursos globales de la conservación y los derechos humanos. Stavenhagen recomendó entre otras cosas: asegurar la provisión de alimentos y el libre tránsito de los indígenas en zonas de conflicto; generar un programa de atención de emergencia a las comunidades indígenas en peligro de extinción; respeto a los territorios indígenas por parte de los actores armados; creación de zonas indígenas neutrales y desmilitarizadas bajo la supervisión internacional; priorizar las investigaciones relativas a los abusos por parte de las fuerzas armadas y la policía sobre los grupos indígenas; terminar programas como la red de informantes, soldados campesinos y soldados por un día para los indígenas<sup>157</sup>; y que el estado acate y cumpla las medidas solicitadas por la Comisión interamericana de derechos humanos (Stavenhagen, 2004).

A este informe se sumó en 2006 el resultado de una Misión internacional de verificación de los avances frente a las recomendaciones realizadas por Stavenhagen que visitó los departamentos de Córdoba, Cauca, Guaviare, Arauca y la Sierra Nevada de Santa Marta durante una semana. La Misión fue convocada por las organizaciones indígenas y contó con la participación de delegados de las Naciones Unidas, la OEA, organizaciones

---

<sup>156</sup> El relator señaló a los Guayabero entre los grupos más vulnerables junto a los grupos awá, kofán, siona, páez, coreguaje, carijona, muinane-bora, pastos, embera y witoto en los departamentos de Putumayo, Caquetá y Guaviare (Stavenhagen, 2004).

<sup>157</sup> Estos elementos fueron parte de la política de seguridad democrática planteada durante el gobierno de Álvaro Uribe, concebidas sobre la premisa de otorgar recompensas económicas a cambio de información juzgada como útil frente a la lucha contra la ‘amenaza terrorista’ de las FARC. La implementación de estas medidas resultó en numerosos abusos en contra de población inocente y vulnerable, acusada con base en prejuicios o sospechas (Grupo de memoria histórica, 2013).

defensoras de derechos humanos de Norteamérica, Europa y Latinoamérica y representantes de embajadas europeas (Pellegrino, 2017, pág. 37). Los resultados de esta misión, junto con las medidas y recomendaciones emitidas por las Naciones Unidas, la Comisión interamericana de derechos humanos, la Corte interamericana de derechos humanos, los testimonios de varios pueblos y organizaciones indígenas, los aportes de ACNUR, la Defensoría del pueblo, la Procuraduría general de la nación y la Contraloría general de la nación, finalmente confluyeron en la elaboración del Auto 004/09 por parte de la Corte constitucional (Pellegrino, 2017).

### 3.3 Las categorías de la Corte

Aun cuando administrativamente la Corte se ubica en la rama judicial del estado, el ejercicio de sus funciones como garante e interprete oficial de la Constitución la han ubicado en un lugar semiautónomo entre el estado, el gobierno y la sociedad civil (Bocarejo, 2015, pág. 115). En esta posición, la Corte Constitucional ha sido uno de los principales escenarios para la protección de los derechos de las minorías y en especial de los grupos étnicos en el país, desde su creación en 1991. Como lo señala Bocarejo “la Corte y todos aquellos sujetos que intervienen en sus sentencias construyen jurídicamente a los sujetos y a los espacios que cuentan como indígenas en el ejercicio de los derechos minoritarios otorgados constitucionalmente” (*Ibíd.*, pág. 101).

En ese sentido, los pronunciamientos de la Corte contienen al menos dos tipos de articulaciones en sus representaciones de los indígenas, con importantes efectos políticos: de un lado vinculan la *victimización con la indianidad* (Jaramillo, 2014; Pellegrino, 2017), y de otro ligan la *indianidad con el territorio* (Pellegrino, 2017; Bocarejo, 2015). En la combinación de estos elementos y haciendo uso del “lenguaje político de la conservación” (Bocarejo, 2015) la Corte ligó la pérdida de territorio de los grupos indígenas por el desplazamiento, con la pérdida de su identidad y su extinción cultural; y en últimas con su muerte física, generando así un sujeto de atención cuya principal característica es la de encontrarse en riesgo de desaparición.

La primera de estas articulaciones emerge en la premisa del afectamiento diferencial de los pueblos indígenas por el conflicto armado planteada por la Corte. Sin querer minimizar el innegable impacto del conflicto sobre los grupos indígenas, me interesa resaltar como su categorización como víctimas ocupa el punto central de la atención de

la Corte y de las reparaciones exigidas. Así, siguiendo a Jaramillo (*Op. Cit.*), la victimización y la reparación constituyen un contexto en el cual la confluencia de las políticas multiculturales, la vulnerabilidad y la ayuda humanitaria generan “nuevas nociones y posibilidades sobre cómo se reconoce y experimenta la indigenidad” (*Ibíd.*, pág. 1). Como lo han señalado Jaramillo y otros (Caviedes Pinilla, 2011; Jaramillo, 2014; Warren & Jackson, 2002), si bien desde la década de 1970 los movimientos indígenas se habían articulado con campesinos alrededor del reclamo de la tierra como demanda principal, y luego en la década de 1980 habían logrado proyección a nivel nacional como movimiento, siempre se habían enfrentado al obstáculo de consolidar un sentido más unificado de indianidad, pues esta categoría siempre era antecedida de otros referentes, como identificarse con una familia, un lugar o un grupo étnico particular, antes que con ser indígena. Esta situación cambió a partir de las reformas multiculturales de los noventa, pero sobre todo tras la promulgación de la Ley 975 de 2005 (Ley de Justicia y Paz) y la creación de una Comisión nacional de reparación y reconciliación (CNR) en el marco del proceso de desmovilización de los paramilitares ocurrido durante el gobierno Uribe. Frente al innegable impacto sobre los grupos indígenas de un conflicto armado continuo desde 1950, la victimización tomó el lugar de un proyecto de articulación étnica que permitió cohesionar iniciativas locales, regionales y nacionales en un único proyecto frente al estado, cuyo punto en común fueron las afectación sufridas por los indígenas y las reparaciones que debían recibir (Jaramillo, 2014). Unidos bajo la sombra de las políticas de atención a las víctimas propuesta por el estado, los antes divergentes proyectos indígenas se encontraron en la representación común de ser víctimas de la violencia y el desplazamiento, desplegando a partir de allí identificaciones indígenas más amplias y que permitieron abarcar distintos grupos étnicos (*Ibíd.*).

De otro lado, la relación establecida entre indianidad y territorio se hace clara en la premisa de la Corte de considerar a los grupos indígenas en peligro inminente de exterminio cultural y físico como consecuencia de la pérdida de su territorio por el desplazamiento. En su argumentación la Corte hizo explícito lo que Bocarejo señala como *articulaciones espaciales de indianidad*, es decir las vinculaciones “entre los procesos de construcción de los indígenas como ‘otros’ étnicamente distintos y las maneras de habitar un lugar, apelando a diversos factores, que van desde las prácticas de uso y tenencia de la tierra hasta las formas de concebir, narrar y añorar un lugar” (Bocarejo, 2015, pág. 25).

Siguiendo a esta autora entre las condiciones que posibilitan estas articulaciones se encuentra por ejemplo la figura de los resguardos indígenas y sus orígenes coloniales, que históricamente han ubicado a los indígenas en lugares delimitados y aislados; el concepto de “cultura” como un conjunto de rasgos (lengua, vestido, comida, saberes, etc.) que permitiría establecer gradaciones de la indianidad; y la fuerte presencia de un isomorfismo espacial en la legislación nacional que asume “que toda comunidad tiene su espacio y todo espacio tiene su comunidad” (*Ibíd.*, pág. 29).

Entre estos elementos quisiera resaltar especialmente los dos últimos. De una parte el concepto de “cultura” enunciado por la Corte, que como lo señala Bocarejo se resume en la metáfora de un vaso de agua lleno “que por cualquier alteración se va perdiendo, regando o evaporando como si no fuera más que una lista de rasgos fijos” (*Ibíd.*, pág. 110). En ese sentido, a ojos de la Corte el desplazamiento constituyó claramente todo un remezón capaz de vaciar por completo sus contenidos en lo que la Corte identificó como una “alta pérdida de la identidad cultural” y calificó como una de las principales problemáticas en el caso de los grupos jiw y nükak (Auto 173/12, 2012):

A este respecto, no puede perderse de vista que la relación de los grupos indígenas con el territorio es crucial para sus estructuras culturales y su supervivencia étnica y material. El desplazamiento genera aculturación, por la ruptura del entorno cultural propio y el shock cultural. Los pueblos indígenas desplazados viven en estado de total desubicación por la ruptura cultural y lingüística que ello conlleva y la inserción abrupta en entornos urbanos y de miseria a los que son completamente ajenos (Auto 004/09, 2009, pág. 14).

En ese sentido, al asumir la “cultura” como un conjunto de rasgos la Corte interpreta los cambios culturales como aculturaciones y asimilaciones a partir de una gradación de la indianidad (Bocarejo, 2015) que identifica algunos sujetos como más auténticamente indígenas que otros y que en los Autos la Corte mide apelando a la pérdida o mantenimiento del “patrimonio cultural”, el cual se encuentra constantemente en riesgo por el contacto de los indígenas con los blancos. Volviendo a la metáfora del vaso de agua, el impacto del desplazamiento no solo ha vaciado su contenido, sino que la experiencia indígena de la vida como desplazados ha contaminado la pureza de los pocos rasgos persistentes.

Así por ejemplo, en el caso del Guaviare, esta distinción es clara en las representaciones diferenciadas de los jiw y los nükak. Mientras los primeros han sufrido la influencia de los blancos cuya convivencia ha “ejercido una influencia directa en detrimento de la integridad y autenticidad (sic) de estos pueblos originarios” (Auto 173/12, 2012, pág. 60), los segundos aún siguen siendo indígenas y conservando sus tradiciones y con ellos la Corte es clara al afirmar que “el éxito de cualquier medida a implementar [del Plan de salvaguardia étnica ordenado en el Auto 004/09]<sup>158</sup> es, en buena parte, la sensibilización de la sociedad mayoritaria sobre la crisis humanitaria de este pueblo originario y la trascendencia de la conservación de su patrimonio cultural para Colombia y el mundo” (Auto 173/12, 2012, pág. 44).

Por otra parte, partiendo de la presunción de que toda comunidad tiene su espacio y todo espacio tiene su comunidad se genera lo que Bocarejo identifica como una relación de isomorfismo espacial entre *tipologías* y *topologías* indígenas, en otras palabras entre las “categorías de grupo que permiten reconocer a ciertos sujetos como indígenas” y los “arreglos espaciales donde dichos indígenas viven o que consideran como propios – resguardos, territorios ancestrales, ámbito territorial-” (Bocarejo, 2015, pág. 101). A esta concepción según la cual un indígena se corresponde con su territorio, se suma la articulación entre indianidad y medioambiente caracterizada por Ulloa como la representación del *nativo ecológico* (Ulloa, 2004) por la que los indígenas son concebidos como parte del medio ambiente y al mismo tiempo como sus protectores. La unión de estas dos articulaciones (tipologías-topologías e indianidad-medioambiente) se concreta en el discurso de la Corte en la figura de los “hábitats indígenas” y “territorios ancestrales” (Bocarejo, 2015). Espacios físicos contenedores de una indianidad primigenia y no contaminada a los que los sujetos indígenas deben regresar para ser realmente indígenas.

Esta vinculación entre medio ambiente e indianidad consiste en efecto en una forma de ecogubernamentalidad (Ulloa, 2005 en Bocarejo, 2015) en la que haciendo uso del lenguaje político de la preservación tanto del medio ambiente como de la diversidad cultural, se vinculan indianidad y espacio, con la consecuencia política de espacializar la indianidad y los derechos étnicos, es decir: “ser indígena implica vivir en un lugar

---

<sup>158</sup> Corchetes míos.

reconocido por otros como indígena [el resguardo]<sup>159</sup> y muchos derechos solo son efectivos cuando operan dentro de la delimitación espacial de la que han sido objeto” (Bocarejo, 2015, pág. 29). En esa medida, si bien un elemento común en los diferentes abordajes legales y administrativos del desplazamiento es su concepción como un fenómeno temporal con la consecuente expectativa de una predisposición ‘natural’ de los desplazados de retornar a su lugar de origen (Aparicio, 2005), en el caso de los indígenas dicha expectativa de una predisposición de retorno al territorio se suma a la expectativa de un retorno a su cultura. Es la vuelta al juego del alocronismo que ubica a los indígenas espacial y temporalmente fuera de sitio, respecto al presente que los enuncia.

Una categoría adicional enunciada por la Corte es la de la participación, retomada desde la Constitución Política de Colombia de 1991, en la cual se consagra el derecho a la participación como uno de los pilares del modelo de democracia participativa planteado para el país. Es decir, se les entrega a los ciudadanos la responsabilidad de participar de la toma de decisiones que les afectan.

En el caso de los grupos indígenas en el país, esta premisa ha sido recogida en los diferentes pronunciamientos de la Corte Constitucional y particularmente en la sentencia T-025 de 2004 y los autos de seguimiento 004 de 2009 y 173 de 2012, en los que la Corte reiterativamente señala la necesidad de la participación de los grupos indígenas y el carácter participativo de los procesos como requisitos fundamentales para el desarrollo de las acciones propuestas y para la salvaguardia de los grupos indígenas frente a las amenazas de su desaparición física y cultural.

A nivel latinoamericano, la orientación de la Constitución Política de Colombia no fue un hecho aislado, por el contrario tuvo lugar como parte de una serie de reformas constitucionales similares ocurridas a lo largo de la región, en el marco de lo que varios investigadores hacen referencia como la “marea rosa”, para designar el empoderamiento en los gobiernos nacionales de partidos, liderazgos y movimientos de izquierda.

Siguiendo a Alvarez *et al.* (2017), a finales de los noventa estas transformaciones políticas hacia los gobiernos de izquierda y centro-izquierda que promovían una

---

<sup>159</sup> Corchetes míos.

“democracia participativa”, convergieron con la “neoliberalización de la sociedad civil” (*Ibíd.*), concebida como: “el impulso a la participación cívica por parte de los gobiernos neoliberales e instituciones financieras internacionales como el Banco Mundial y organizaciones intergubernamentales como las Naciones Unidas” (Alvarez, Baiocchi, Laó-Montes, Rubin, & Thayer, 2017, pág. 2)<sup>160</sup>.

Esta concurrencia, que algunos han señalado como la “confluencia perversa” de los proyectos políticos participativos y neoliberales<sup>161</sup> (Dagnino, Olvera, & Panfichi, 2006) ha constituido una verdadera “agenda de la sociedad civil”, es decir: “un conjunto de principios normativos y prescriptivos hegemónicos aunque cuestionados acerca de la participación de los ciudadanos, que ha moldeado profundamente los discursos y prácticas tanto de los gobiernos como de los movimientos sociales en las Américas” (Alvarez, Baiocchi, Laó-Montes, Rubin, & Thayer, 2017, pág. 2). Dicha agenda, reglamenta las formas y contenidos de la participación de los actores involucrados en la sociedad civil, diferenciando entre aquellos elementos *permitidos* (que se acogen a sus estándares) y aquellos *no permitidos* y faltos de civilidad (que trasgreden sus prescripciones normativas).

En el caso del Guaviare y la implementación de los autos de salvaguardia, lo *permitido* y lo *no permitido* se concreta en los escenarios de interacción propuestos y en los espacios abiertos a la participación de los indígenas. Como lo señalan Alvarez *et al.* (*Op. Cit.*) de una parte lo que diferencia lo permitido de lo no permitido no son los actores ni los lugares desde los cuales se plantean las demandas, sino las acciones y las demandas mismas, así como sus efectos políticos; y de otra, en sus reivindicaciones los actores sociales recurren tanto a elementos *permitidos* como *no permitidos*, incluso a veces de manera simultánea (*Ibíd.*).

Ahora bien, aun cuando el lenguaje de la preservación y la conservación ejemplificado en la metáfora del vaso de agua sugiere la idea de los sujetos indígenas como simples contenedores de “cultura”, encerrados en un territorio y a la espera de los espacios de participación propuestos por el estado, esta relación está lejos de ser unidireccional. Por

---

<sup>160</sup> Traducción mía.

<sup>161</sup> Para Dagnino, Olvera y Panfichi: “La perversidad se localizaría en el hecho de que, apuntando en direcciones opuestas y hasta antagónicas, ambos conjuntos de proyectos utilizan un discurso común” (Dagnino, Olvera, & Panfichi, 2006, pág. 14).

el contrario, aun enfrentándose a los límites estrechos que les imponen estas representaciones, los indígenas apelan a estas categorías e intentan disputarlas en sus espacios de operacionalización en los que su experiencia vital choca, se amolda y moldea las expectativas de las instituciones y el accionar mismo de los *funcionarios*. Tema que abordaré en la siguiente sección.

### 3.4 Multiculturalismos en acción: Los “proyectos” como escenarios de intervención

La idea del Auto 04 era que -como yo me lo había imaginado- era que hubiera algo así como una especie de oficina del plan de salvaguarda [...]. ¿Sí? Para frenar el genocidio, cargada de una serie de acciones y de proyectos ¿no? concretos, por ejemplo un proyecto de desminado del territorio ancestral, un proyecto de prevención de reclutamiento de los niños [...], un proyecto de protección de los líderes y de las autoridades frente a los actores armados, un proyecto de atención a la población desplazada para un plan de retorno, ¿si me entiendes? Eso es como algo muy concreto que le dé a los beneficiarios del auto, que son las víctimas reales, una herramienta de protección contra la bala, esa era la idea y de eso, querida ¡no hay nada! (Pellegrino, 2017, pág. 54)<sup>162</sup>.

Prácticamente todos los días llegan una o más *instituciones*<sup>163</sup> al resguardo de (*Bakam*) Barrancón. A menudo una actividad sucede a la otra dando apenas tiempo para cambiar un cartel del ICBF por otro del Ministerio de Cultura, de la Secretaría de Salud o de alguna de las varias organizaciones de cooperación internacional que hacen presencia en el departamento del Guaviare. Con el tiempo justo para refrescarse la cara en el río, los líderes de cada sector saltan de una reunión a la otra y van convocando a la audiencia que cada actividad solicita. Niños y niñas, mujeres, “médicos tradicionales”,

---

<sup>162</sup> Entrevista al ex magistrado auxiliar quien redactó el Auto 004 de 2009. Conducida por Valentina Pellegrino, 7 de noviembre de 2013 (Pellegrino, 2017).

<sup>163</sup> Uso *instituciones* en el sentido empleado por mis interlocutores jiw, quienes agrupan bajo esta categoría tanto a organismos del estado como a universidades, ONG, iglesias de distintos credos y en general actores no indígenas organizados.



artesanos, cada categoría reclama su proyecto sin detenerse ante el trancón de vehículos oficiales y el ‘desfile de chalecos’ en los sectores principales del resguardo.

A su vez, el desfile de los chalecos se acompaña del ‘desfile de los proyectos’. Cada vez que una persona llega al resguardo, la triada de preguntas a las que debe enfrentarse es: ¿usted cómo se llama? ¿De dónde viene? Y la más importante de todas ¿qué proyectos trae?

A partir de la promulgación de los autos 004/05 y 173/09 las intervenciones por parte del estado en los territorios indígenas en el país se han multiplicado visiblemente. Con el llamado de la Corte constitucional a solucionar el estado de cosas inconstitucional producto entre otros elementos de la falta de atención estatal, las instituciones parecen haberse volcado hacia los indígenas más para evitar incumplir las órdenes de la corte que para realmente atender las necesidades y solicitudes de los indígenas. En consecuencia, las sentencias y autos de la Corte constitucional se han convertido en el escenario común de las acciones desarrolladas desde el estado hacia los grupos indígenas operacionalizando las nociones de “cultura” como un conjunto de rasgos frágiles y volátiles que a su vez definen sujetos indígenas en el borde mismo de la extinción.

En esa medida, bajo la idea de fondo de que los indígenas van a desaparecer<sup>164</sup>, los *proyectos* se han convertido en la unidad de medida de la interacción entre los grupos indígenas y el estado. Enunciados en el lenguaje burocratizado de la conservación, los *proyectos* enuncian intervenciones concretas, acotadas conceptual, temporal y espacialmente, de una manera tal que no solo resultan fácilmente adaptables, sino que convenientemente se hacen intercambiables de un lugar a otro y de un grupo humano a otro sin mayores preocupaciones para las instituciones que los ejecutan. Siguiendo a Boltanski y Chiapello (2002), la noción de *proyecto* refiere a la formación de compromisos entre diferentes actores (quienes incluso pueden participar en varios *proyectos* en paralelo), en la que los distintos recursos se articulan con puntos claros de inicio y de final, pues el *proyecto* “no sólo puede, sino que debe terminarse” (*Ibíd.*, pág. 165) en un

---

<sup>164</sup> Me refiero a la concepción de los indígenas como víctimas en peligro de extinción, como por ejemplo lo anuncia explícitamente la Corte Constitucional en varios de sus pronunciamientos.

tiempo determinado y con un objetivo específico, para luego dar paso a otra nueva articulación:

El proyecto es la ocasión y el pretexto para la conexión, reuniendo temporalmente a personas muy dispares y presentándose como un extremo de la red fuertemente activado durante un periodo relativamente corto de tiempo, pero que permite forjar vínculos más duraderos que, aunque permanezcan desactivados temporalmente permanecerán siempre disponibles” (Boltanski & Chiapello, 2002, pág. 155)

Dicha forma de operar, centrada en resultados e indicadores medibles y verificables empíricamente, reduce en la práctica las discusiones con los indígenas a negociaciones sobre elementos aparentemente superficiales, desviando la atención de los problemas de fondo (o incluso negándolos) y abriendo espacios para la vinculación de terceros (*operadores*) y de prácticas clientelistas entre instituciones, *operadores*, *funcionarios* e indígenas *beneficiarios*. En el lenguaje de mis interlocutores indígenas y no indígenas, por *operadores* se designa a las organizaciones contratadas principalmente por las instituciones del estado y encargadas de ejecutar los proyectos. Esta figura corresponde efectivamente a una tercerización de la atención estatal que contribuye a desdibujar a los indígenas como interlocutores del estado y a asumirlos en cambio como *beneficiarios* o clientes.

Esta portabilidad de los proyectos es posible en gran medida por las categorías culturalistas compartidas entre los diferentes actores institucionales y por el uso extendido del lenguaje común de la conservación. Con la misma facilidad con que la audiencia beneficiaria pasa de una reunión a otra, circulan también los proyectos, operadores, *funcionarios* e instituciones, activando y desactivando sus conexiones al tenor del *proyecto* en cuestión, y girando en un carrusel en el que transitan tanto las personas como las prácticas y representaciones. Así, es común que una persona pase sin sobresaltos de trabajar con una institución a trabajar con un operador o que cambie de un operador a otro, muchas veces en sectores aparentemente diferentes como de salud a educación, o de gobierno a seguridad alimentaria, llevando consigo su experiencia y su “forma de trabajar”, es decir, las prácticas y representaciones que ya ha internalizado en sus contactos anteriores con la población indígena y que lejos de ser cuestionados se reproducen y transmiten sedimentándose en cada movimiento y en cada

nueva articulación<sup>165</sup>. Es en esa medida que los proyectos comparten elementos comunes cuyo análisis permite acercarse a la consolidación de las representaciones de lo indígena a través de las prácticas desarrolladas por los *funcionarios* en el marco de la respuesta a las sentencias y autos de la corte como implementación del multiculturalismo estatal colombiano.

### 3.4.1 Selección de beneficiarios: los representantes

En una ocasión hacia el final de la tarde de un día entre semana vimos llegar un taxi al sector en el que me estaba quedando en el resguardo *Bakam* (Barrancón). El taxi llegó directamente a la casa de A. reconocido por las instituciones como líder del sector y a quien generalmente buscaban los *funcionarios* para entregar información o invitaciones dirigidas ‘al pueblo jiw’. Dada la inusual hora de la visita, rápidamente un grupo de unas 15 personas se reunió a curiosear, pues por lo general las instituciones llegan por la mañana o un poco después del mediodía en ‘horas de oficina’.

Del taxi bajó corriendo un antropólogo conocido ya por las personas del resguardo, quien era en ese momento *funcionario* de una de las organizaciones de cooperación internacional con presencia en la zona. Sin dar mucha información, el *funcionario* preguntó al grupo quiénes querían ir a un “encuentro de saberes intercultural (*sic*)” que iba a tener lugar en dos días en un resguardo Tukano cercano a San José. Sus palabras textuales fueron: “Hay quedada y comida. Para que los jiw muestren ‘así juegan los jiw’, los Nukak ‘así juegan los Nukak’ y así”<sup>166</sup>. A la carrera anotó los nombres de 10 personas entre los adultos y niños presentes y se volvió a ir en el taxi tan rápido como había llegado.

A los dos días, el “encuentro intercultural” resultó ser la actividad de cierre de los proyectos que la ONG venía desarrollando todo el año, y en la que estaban presentes los supervisores del nivel central de esa organización y de diferentes instituciones regionales. Además de las 10 personas invitadas en mi presencia, asistieron otras tantas

---

<sup>165</sup> En mi caso particular, yo mismo he participado desde diferentes roles en este tránsito entre instituciones, por ejemplo como estudiante investigador de la Universidad Nacional, *funcionario* del Ministerio de Cultura y *funcionario* de una agencia de cooperación internacional.

<sup>166</sup> Notas de campo 20 de noviembre de 2015.

de otro sector de Barrancón y del resguardo La María, otro grupo de gente nükak de Aguabonita, dos grupos de campesinos y los Tukano, que estaban en su resguardo. Sin saberlo (al menos el grupo de Barrancón reclutado dos días antes), los jiw asistentes, escogidos completamente al azar, se convirtieron en voceros y representantes de todo el pueblo y debieron responder preguntas y exponer sobre seguridad alimentaria, generación de ingresos económicos, relaciones con otros grupos y políticas públicas.

En otra ocasión, a la salida de una reunión en San José una persona, con planilla en mano y con su respectivo chaleco institucional, se acercó al grupo de indígenas jiw con el que yo conversaba y los invitó a ‘inscribir jóvenes’ para un evento que se realizaría el día siguiente en el pueblo. Sin darles mayor información les prometió que habría refrigerio y transporte ida y vuelta desde el resguardo. Ante la insistencia del hombre, los presentes anotaron a sus hijos y sobrinos y únicamente preguntaron a qué hora pasaban a recogerlos. Al otro día un grupo de aproximadamente 15 jóvenes terminó representando a ‘los indígenas del departamento’ en un encuentro nacional de grupos artísticos organizado por una ONG que venía desde Bogotá. Después del evento los jóvenes cobraron el dinero del transporte y se devolvieron a pie hasta el resguardo.

Un último ejemplo. A su llegada al Guaviare, una agencia de cooperación internacional europea realizó una reunión en San José del Guaviare a la que convocó a las diferentes instituciones y organizaciones que desarrollaban proyectos con los grupos indígenas jiw y nükak en el departamento. El objetivo de la reunión era definir los lugares y grupos con los que la agencia de cooperación iba a desarrollar su trabajo durante los próximos dos años. Para ello, la organización había planeado una metodología, que en su opinión, les permitiría tomar ‘una decisión técnica’ a partir de la información suministrada por los asistentes. Para ello definieron, unilateralmente, cuatro criterios principales para priorizar los lugares y grupos y elegir aquellos que serían objeto de su intervención:

- Poblaciones que no fueran “sobreatendidas”.
- Interés de las comunidades en participar.
- Evitar la duplicación de actividades con otras instituciones.
- Población desplazada, retornada o reubicada.

A la luz de esos criterios se otorgaron calificaciones a los diferentes asentamientos y resguardos, con la idea de finalmente escoger los que mayor puntaje obtuvieran. Como

resultado del ejercicio las mayores puntuaciones las obtuvieron las poblaciones más lejanas de San José y las que habían sufrido desplazamientos más recientes, es decir aquellas con las cuales los asistentes habían tenido menos contacto. En contraste, el grupo que menor calificación obtuvo fue Barrancón, el resguardo jiw ubicado apenas a unos kilómetros del pueblo y con quien la casi totalidad de los asistentes tenía contacto de manera cotidiana. Si bien todos los criterios jugaban en contra de Barrancón, me interesan especialmente los dos primeros que fueron los de mayor incidencia en el bajo puntaje obtenido y cuyo análisis permite entender las prácticas de intervención configuradas a partir de las representaciones de la indianidad de los *funcionarios*: la idea de la “sobreatención” o “sobreferta” y la medida del interés/desinterés de los indígenas beneficiarios.

El primero de estos elementos corresponde a una sensación generalizada, tanto entre los *funcionarios* como entre los indígenas, según la cual a partir de la implementación de los Autos 004/09 y 173/12 las instituciones desataron una avalancha de proyectos en las comunidades jiw y nükak para intentar dar cumplimiento a las órdenes de la Corte Constitucional. Sin embargo, la mayoría de estas intervenciones terminó rápidamente concentrándose en Barrancón y configurando lo que los *funcionarios* han dado en llamar una “sobreferta institucional”, debido a dos factores principales: de una parte Barrancón ha sido históricamente un resguardo receptor de la población jiw desplazada por la violencia a lo largo del eje del río Guaviare, acogiendo en su territorio familias provenientes de prácticamente todos los asentamientos y resguardos jiw, lo que ha generado unas necesidades innegables de ayuda institucional; por otro lado su ubicación a escasos kilómetros por tierra del casco urbano de San José del Guaviare permite visitarlo y volver en un solo día y sin mayores dificultades que la carretera embarrada, haciéndolo ampliamente preferible para las instituciones frente a otros lugares distantes varias horas por río, cuya atención implicaría considerablemente mayores recursos. En palabras de A. uno de los líderes reconocidos de Barrancón:

A: Es que están descarriados; cada cual coge por su camino. Como lo que estaban hablando ahorita; hay hartas instituciones, programas pequeñitos acá en Barrancón pero no se coordinan!. [...] pongámosle que haya 12 instituciones en Barrancón trabajando, solamente en Barrancón, pero en otras como la Sal, allá no hay! [Las instituciones deberían decir] yo pongo

50 [millones] o yo pongo 5, yo pongo 10, pongo, 20, pongo 30; no ponen de una sola para coordinar para trabajar en realidad con la comunidad (A., 2016).

Esta falta de articulación entre las instituciones es percibida también por los mismos *funcionarios*, quienes no solo son conscientes del desgaste de los indígenas que los reciben en el resguardo, sino también de su propio desgaste en acciones que consideran infructuosas, pero que sin embargo continúan desarrollando:

Es una intencionalidad hasta un poco perversa, y es ponernos a caminar a todos detrás de eso cuando eso no va a solucionar nada. Y con una cosa adicional, y es que estos pueblo se cansan. Nosotros cada vez que nos reunimos con ellos nos dicen lo mismo, a mí me pesa que me digan 'no pero es que ya estamos cansados de hablar de lo mismo'. Porque es que no a todos les van a resolver el asunto desde la competencia que nosotros tenemos. Entonces, sí hay un desgaste grande y gravísimo porque la gente descrea en el Estado, descrea en la respuesta, descrea de todo, ya nada los mueve<sup>167</sup>.

Por su parte, el "desinterés" es concebido como la actitud apática de los *indios*<sup>168</sup> frente a las intervenciones de los *funcionarios*. Es interpretado tanto como una evidencia de la aculturación de los indios que ahora solo se interesan por las cosas materiales y en esa medida no son dignos de confianza; como una muestra del fallo del estado de atender la diferencia de los indios, sin alterar su esencia. Como lo señalan Boltanski y Chiapello (2002), una de las características claves del mundo en red de los *proyectos* lo constituye la capacidad de los seres de articularse a otros, establecer vínculos y ampliar los alcances de la red para coordinarse siempre en nuevos proyectos: "para lograrlo deben inspirar confianza y confiar, saber comunicarse, discutir libremente y ser también capaces de ajustarse a los demás y a las situaciones, según lo que se pida de ellos, sin ser frenados por la timidez, la rigidez o la desconfianza" (*Ibíd.*, pág., 166).

---

<sup>167</sup> Intervención de un *funcionario* en el marco de un encuentro convocado por el Ministerio del Interior en 2014 para discutir el Auto 004 de 2009 y el Auto 173 de 2012.

<sup>168</sup> Intencionalmente uso el término *indios* en el sentido utilizado por Silvia Rivera Cusicanqui (Hale, 2004) para resaltar las representaciones despectivas de los indígenas construidas por los *funcionarios*.

En ese sentido, la “sobreoferta” institucional y el fracaso anticipado de los proyectos se relaciona directamente con el “desinterés” de los indígenas en un círculo vicioso. Para Boltanski y Chiapello (2002) aquellos quienes no son capaces de confiar, o aquellos quienes no inspiran confianza constituyen el quiebre de las redes y de los *proyectos* en la medida en que traicionan las bases fundamentales sobre las cuales estos se contruyen: la confianza y las cualidades relacionales. Las debilidades de estos nodos de la red llevan al cierre mismo de las redes, a la emergencia de los atropellos, privilegios, corrupciones, burocratizaciones y a la mutación de la red en “rosca”.

El “desinterés” ha pasado a concebirse como una característica inherente de los indios y en especial de los jiw, producto tanto de su ‘perdida de originalidad’ como de la “sobreoferta” que los ha “malacostumbrado” y en últimas de su malicia y falta de confiabilidad innata. Para los *funcionarios* muchas intervenciones constituyen un ejercicio inútil en tanto que a los indígenas ‘no les interesa’ escuchar a los *funcionarios*, o solo les interesa el refrigerio que acompaña los *talleres*: “[...] en la mañana el menú está a nombre de un operador, en la tarde viene otro y hace tintico” (S., 2016); en un círculo vicioso desde su punto de vista, entre más intervenciones desarrollen, más transformaciones generan ‘desfigurando la esencia de los indígenas’.

La representación de los indígenas jiw como “desinteresados” se alimenta también con la percepción de desorganización manifestada por los *funcionarios* y sus expectativas sobre la representatividad de los líderes con quienes interactúan. Más allá de la selección azarosa que tiene lugar para muchos proyectos, si bien al menos en Barrancón existe la figura del “Consejero mayor” como representante legal del resguardo, y los “consejeros menores” como representantes de cada uno de los asentamientos, la inexistencia de una única figura de autoridad en el resguardo, así como la débil cohesión más allá del grupo familiar o de habitación, de entrada no corresponde con la idea de “comunidad” que esperan muchos de los *funcionarios* que desarrollan los *proyectos*. El referente en este sentido lo constituyen por ejemplo los grupos Tucano, que a los ojos de muchos *funcionarios* se comportan realmente como comunidades, a diferencia de los jiw en donde para los *funcionarios* la situación corresponde a un estado de desorganización y caos producto del “desinterés” mismo de los jiw.

Así por ejemplo, un *funcionario* encargado de pagar unos subsidios a diferentes grupos indígenas en varios municipios del departamento estableció la diferenciación entre la

gente jiw de Barrancón y los indígenas de otros lugares en términos de su organización, su desinterés y su nivel de ‘civilización’, señalando estos elementos como producto de su contacto con los blancos:

J: pues la verdad es la primera vez que voy a pagar allá [a Miraflores], no sé cómo habrá sido, pero en Miraflores son más organizados esos resguardos, esa gente está más organizada, uy bastante!

D: los de Miraflores?

J: si son muy unidos, piensan todo en unión y ya son más civilizados (sic), mas organizados a pesar de estar por allá como tan lejos, aquí en san José el problema es como la cercanía también al pueblo, entonces se han desorganizado mucho ya piensan en la cerveza en buenas cosas y eso los ha dañado la parte cultural diría yo. Los ha vuelto como más perezosos, como más si, más desanimados para trabajar, desmotivados, buscan es como ayuda, a toda hora que les ayuden (J., Entrevista a funcionario, 2015)

Otra manifestación del “desinterés” de los indios la constituyen las disputas sobre lo que significa la participación en los proyectos. Mientras para los *funcionarios* es claro que los indígenas se vinculan como beneficiarios y en esa medida no deberían esperar ni mucho menos exigir una retribución adicional a la ya contemplada en el objeto del proyecto mismo (es decir, ver atendida la necesidad que justificó el proyecto en primer lugar), para los indígenas estas actividades deberían ser reconocidas como un trabajo y retribuidas como tal. En un claro caso de *méconnaissance* (Ramos, 2015)<sup>169</sup> cada una de las partes involucradas asigna significados diferentes a su vinculación a los proyectos generando lo que Ramos señala como una “fricción epistémica” (*Ibíd.*) en la que el estado termina teniendo la última palabra, pues los *funcionarios* castigan la interpretación de los jiw señalándola nuevamente como evidencia de su “desinterés” y descalificando a los reclamantes como abusivos y perezosos. A su vez, la respuesta de los jiw es señalar a

---

<sup>169</sup> Por este concepto, Ramos se refiere a “las consecuencias sociopolíticas de la comunicación imperfecta en el contexto de las relaciones interétnicas entre pueblos indígenas y la sociedad englobante” (Ramos, 2015, pág. 54) por las cuales el estado “impone a los indígenas una semántica extraña y después se les culpa por no entenderla plenamente” (*Ibíd.*, pág. 56).



los *funcionarios* como los desinteresados y perezosos, culpables de velar solo por sus intereses individuales y aprovecharse de las necesidades de los indígenas:

D: ¿Y por qué cree que el Auto no ha avanzado?

D.C.: El Auto no ha avanzado porque falta un jiw estudiado que le hiciera seguimiento a eso ¿sí? Un occidental le pone poco interés a la vida del pueblo jiw desplazado. Si ellos terminan el Auto más temprano no tienen sueldo, no tienen empleo cuando van a las comunidades indígenas.

D: O sea, ¿el Auto sirve para que los *jiaema* [blancos] tengan empleo?

DC: ¡Claro! Por eso piden ellos, por eso casi no redactan bien el Plan de Salvaguardia. Por eso es que estamos luchando a ver cómo nos organizamos, allí no tenemos ningún muchacho preparado para la universidad (D.C., 2016).

Una arista adicional de este desencuentro lo constituyen los choques entre las fantasías de los *funcionarios* acerca del comunismo primitivo de los indígenas (Ramos, 2015) que lo reparten todo sin buscar nunca beneficios individuales, y las prácticas de favorecimiento a sus parientes desarrolladas por los jiw, como parte de la reciprocidad esperada y exigida en sus relaciones sociales. Si bien, como lo señala Ramos para otras sociedades indígenas, dichas prácticas no constituyen una transgresión a sus normas, sino al contrario “son la propia norma, el canon de la buena conducta” (Ramos, 2015, pág. 68), para los *funcionarios* estas son evidencias de corrupción, no solo de individuos particulares sino de los indios en general.

Otra evidencia del “desinterés” de los indios es su “descuido”. Si en el problema de la “sobreoferta” la responsabilidad era principalmente del estado, en el “descuido” la culpa recae en los indios y alimenta las representaciones negativas de estos. Así por ejemplo lo refiere un *funcionario* de la alcaldía encargado de ‘asuntos indígenas’, comentando acerca de las quejas de los jiw sobre la mala calidad de las casas construidas a través de un proyecto del estado:

D: I. [un líder jiw de Barrancón] se estaba quejando de que se le había gorgojeado la madera ya, pero son casas que no llevan más de un año, y

Y. [una funcionaria de la alcaldía de San José del Guaviare] me dice que fue a revisarlas con las personas que las construyeron, las inmunizaron y les echaron veneno hace poco, entonces es más, no es que la casa se pudrió sino que ese es el descuido de ellos, o sea, el foco de desaseo que hay es tal que hay muchos animales! [...] ahorita lo que está pasando es eso, hay unos que son muy organizados, eso sí es de aceptar, son muy aseados, pero hay unos que como en el caso de I., si se ve el descuido, también en las casas de F. [otro líder jiw de Barrancón], F. también es muy descuidado con eso (D., Entrevista a funcionario, 2015).

De otro lado, el “descuido” es también interpretado como una falta de agradecimiento ante las ayudas que les otorga el estado a los indígenas a través de los *funcionarios*. En ese sentido el “descuido” es casi una traición moral<sup>170</sup> ante la benevolencia del estado. Así, a partir de concebir las intervenciones no como una restitución de derechos sino como un favor que se hace desde el estado hacia los indios (y en general hacia los ciudadanos), se traslada la responsabilidad hacia los individuos y se espera de ellos que cuiden lo que se les da, pero sobre todo que lo agradezcan, como lo señala un líder jiw:

Pues para el frijol la tierra no es apta, no da en esta tierra porque esta tierra es caliente. Nosotros les dijimos a ellos [a los *funcionarios* que vinieron a traer las semillas como parte de un programa de asistencia estatal]: ‘nosotros no podemos recibir estas cosas’ y ellos nos dijeron: ‘ah esto parientes son malagradecidos, no quieren recibir, no quieren hacer, quieren que les den no más de comer’. Pues yo les dije: ‘es que yo no vivo a costillas de ustedes, yo vivo, en mi resguardo no pido limosna a ustedes, no los molesto. ¿Cuándo yo los molesto a ustedes? Lo que yo necesito es que me den el territorio como parte de la restitución de las víctimas, y una reubicación definitiva o temporal. Yo no necesito estas cosas que ustedes me dan! (I., 2015).

---

<sup>170</sup> Pellegrino (2017) por ejemplo, identifica las relaciones entre los *funcionarios* y los indígenas como compromisos morales que trascienden lo laboral y motivan el esfuerzo adicional de los *funcionarios* “patinando carpetas”. La contracara de este compromiso es la exigencia hacia los indígenas de honrar estos compromisos, asumidos como relaciones personales y no deberes institucionales.

En suma, estos elementos hicieron de Barrancón una comunidad necesitada y accesible, el escenario ideal para “incumplir cumpliendo” las órdenes de la Corte Constitucional (Pellegrino, 2017). Es decir, atender las órdenes de la Corte y cumplir con la forma de lo ordenado, pero hábilmente dejando de lado el fondo de las obligaciones en un esfuerzo que de antemano han condenado al fracaso (*Ibíd.*).

Como lo planteó el ex magistrado entrevistado por Pellegrino (2017), cuyo testimonio dio inicio a esta sección, en el marco de las sentencias y autos de la Corte Constitucional los indígenas constituyen la principal población beneficiaria en tanto “víctimas reales” (*Ibíd.*, pág. 54). Ahora bien, esta premisa tiene varias consecuencias. De una parte liga la indianidad con la victimización al definir a los sujetos indígenas principalmente como víctimas (Jaramillo, 2014) y solo en función de esta categoría, pasa a identificarlos como objeto de atención del estado. De otra parte, al enunciar a los indígenas como beneficiarios les asigna una posición subordinada y reproduce en las prácticas de los *funcionarios* una concepción del estado como un benefactor que asume la atención a los grupos indígenas en virtud a su benevolencia y no como su deber legal.

En esa medida, los beneficiarios de los proyectos corresponden claramente a la categoría del “indio permitido” sugerida por Millamán y Hale (2004) para referirse a esos sujetos creados, aprobados y validados por el estado y que aceptan sin controvertir las políticas multiculturales. Como tales, los beneficiarios deben reunir una serie de características específicas para recibir la ayuda del estado: deben mostrarse interesados en las oportunidades que se les ofrecen; deben probar su compromiso asumiendo las responsabilidades que se les asignan; deben estar dispuestos a participar sin cuestionar demasiado; y sobre todo deben agradecer el apoyo sin cobrar por ello y sin protestar demasiado, so pena de caer a la categoría de “indios traicioneros insurrectos” (*Ibíd.*). No obstante lo que se cuestiona por parte de los *funcionarios*, no son francamente las representaciones de la comunidad y de los indígenas que ellos activamente promueven, sino la desadaptación de los indios, conduciendo en últimas a que el desfase entre la representación y los indios de carne y hueso sea juzgada como un defecto de los indios mismos y en un argumento circular, reafirme las representaciones negativas construidas sobre ellos.

### 3.4.2 Reuniones y *talleres*

En una ocasión, durante un receso en una de las primeras reuniones a las que asistí durante el trabajo de campo, fui testigo de una competencia bastante particular: dos hombres participantes de la reunión, considerados ambos como líderes por parte de las instituciones, competían por quién podía trazar más rápidamente el mapa del territorio ancestral. Mi primera reacción fue admirarme por la habilidad de los líderes y por su involucramiento en lo que constituye uno de los principales reclamos del pueblo jiw. No obstante, a medida que avanzaba en el trabajo de campo y participaba de cuanta reunión institucional pudiera, empecé a notar que la misma actividad de dibujar el territorio aparecía una y otra vez en casi todos los espacios como una solicitud por parte de los talleristas, hasta el punto que yo mismo rápidamente llegué a ser capaz de trazarlo de memoria sin dificultad.

Sin querer demeritar las habilidades ni el nivel de involucramiento de los líderes de la anécdota, lo que me interesa señalar es el grado de similitud en las formas de intervención de las diferentes instituciones y las implicaciones de las prácticas de los *funcionarios*. Desde mi punto de vista, de una parte aun cuando dichos elementos se pretenden amplios, incluyentes y plurales, en realidad terminan siguiendo unas formulas establecidas y replicables que evidencian la materialización de la “cultura” en la operacionalización del multiculturalismo estatal a través de dos de sus principales premisas operativas: el “enfoque diferencial” y la “participación”. Es decir, el desarrollo de los principios constitucionales del reconocimiento a la diversidad étnica y cultural y de la participación activa en la toma de decisiones.

En ese sentido, si los *proyectos* constituyen la unidad de medida de la interacción entre los grupos indígenas y el estado, los *talleres* y reuniones son las formas preferidas de dicha interacción. Derivados de la definición inglesa de *workshop*<sup>171</sup>, estos espacios son concebidos como actividades claramente delimitadas espacial, temporal y temáticamente. Son espacios muchas veces desconectados de su contexto y desligados

---

<sup>171</sup> El diccionario Merriam Webster define Workshop como: “a usually brief intensive educational program for a relatively small group of people that focuses especially on techniques and skills in a particular field”. Por su parte, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua menciona tres acepciones del vocablo: “1. m. Lugar en que se trabaja una obra de manos; 2. m. Escuela o seminario de ciencias o de artes; 3. m. Conjunto de colaboradores de un maestro”.

entre sí que terminan repitiendo las mismas actividades para dar alcance a objetivos similares, repitiendo también los mismos errores y a la larga, dado que son desarrollados por los mismos *funcionarios* desde las diferentes articulaciones y configuraciones posibles por los *proyectos*, terminan reproduciendo las mismas representaciones sobre la indianidad de los sujetos *beneficiarios*, pues como lo señalan Boltanski y Chiapello (2002), en un mundo reticulado que se mueve por conexiones que se activan y desactivan, los *proyectos* no solo constituyen una “bolsa de acumulación temporal” de dichas conexiones sino que propician la existencia misma de los objetos y sujetos y tornan irreversibles los vínculos entre los participantes (*Ibíd.*, pág. 156).

Más allá del contenido de los *talleres*, me interesa centrarme en tres elementos que encuentro fundamentales, transversales a las diferentes actividades e intrínsecamente relacionados con la formulación de los *proyectos* y su decantación en *talleres* y reuniones: las expectativas sobre la participación y la idea misma de democracia entre los jiw; la relación establecida con un pasado idealizado; y las dificultades de la traducción, la comunicación y la configuración de los *talleres* y reuniones como escenarios de violencia epistémica.

Para abordar estos elementos, me apoyaré en la descripción resumida de un “Encuentro del pueblo jiw”, convocado por la Unidad de atención y reparación integral a víctimas del conflicto armado (UARIV), que tuvo lugar durante cuatro días a mediados de 2014 en el asentamiento Zaragoza, cerca al casco urbano de Mapiripán (Meta). El objetivo principal de ese encuentro era revisar los avances en la implementación de los autos elaborados por la Corte Constitucional y reclamar su cumplimiento, sin embargo, aprovechando la concurrencia del pueblo, varias instituciones más se sumaron a la reunión, buscando presentar sus proyectos y propuestas y contribuyendo a generar una agenda atiborrada y caótica.

**a. El encuentro del pueblo jiw****▪ Día 1. Bienvenidos a la maloca: “¡Respétenos por favor!”<sup>172</sup>**

Un día antes de que llegaran los *funcionarios* los delegados del pueblo jiw ya habían llegado a Zaragoza. Yo llegué acompañando a la comisión que iba desde Barrancón, en un recorrido de casi 5 horas por río en el que las tensiones entre los *operadores*<sup>173</sup> y los delegados del pueblo jiw se empezaron a sentir desde el momento mismo de embarcarse. Si bien los *operadores* tenían una lista con los nombres de las personas que habían invitado oficialmente, en cada una de las paradas de la lancha se producía una discusión entre el responsable de la lancha y los grupos que querían aprovechar el viaje para ir a visitar a su familia o mandarles yuca desde Barrancón. Este tipo de discusión se presenta prácticamente en todas las ocasiones que un transporte terrestre o fluvial debe recoger gente en Barrancón, y de entrada marca el tono confrontacional en el que se terminan desarrollando la mayoría de las actividades. De una parte, los jiw buscan aprovechar la oportunidad de movilidad e intercambio que les ofrecen estos desplazamientos financiados por las instituciones, y de otra los *operadores* luchan por apegarse a las instrucciones y presupuestos cerrados de las *instituciones*, para quienes una persona adicional implica sobretodo un sobrecosto.

Esa noche y la mañana siguiente fueron empleadas por la Defensoría del Pueblo como una oportunidad para reconstruir la historia del proceso del Auto 173-12 y de los retrasos en su cumplimiento por parte de diferentes *instituciones*, recordando a los líderes la importancia de participar activamente reclamando por los compromisos adquiridos. La reunión tuvo lugar en una estructura especialmente construida para tal fin, consistente en una enramada de base rectangular, abierta por los 4 costados y con techo de paja, que fue bautizada por parte de los *funcionarios* como “maloca”.

---

<sup>172</sup> Líder jiw dirigiéndose a las *instituciones*, molesto por los incumplimientos en los compromisos previos. Notas de campo. 13 de mayo de 2014.

<sup>173</sup> En este caso puntual los encargados de llevar a la gente desde Barrancón hasta Zaragoza fueron personas del mismo pueblo y no actores externos a los jiw. Me refiero a ellos como *operadores* en tanto que este era el rol que desempeñaban, independientemente de su filiación.



Ilustración 12: Guardia indígena jiw y su bastón de mando

(Foto David Gómez Manrique, 2014)

Aun cuando tal palabra no existe en la lengua jiw, a fuerza de reunirse con las *instituciones* del estado el grupo ha aprendido la importancia que se le otorga a la existencia de este tipo de construcciones que permite convocar la presencia institucional y la ha incorporado a su vocabulario especialmente en las comunicaciones hacía el exterior<sup>174</sup>. En un extremo de esta maloca se organizó una mesa en la que tomaron asiento los *funcionarios*, y frente a ellos en sillas plásticas dispuestas en filas ordenadas, se sentó el público asistente. En primera fila estaban los *penjué*, y junto a ellos la mayoría de los 14 miembros de la “Mesa de seguimiento al Auto 173-12”, la cual fue creada a finales de 2012 con el apoyo de algunas instituciones<sup>175</sup>, con el objetivo justamente de generar una instancia representativa del pueblo frente a la implementación de las ordenes de la Corte constitucional contenidas en el auto 173-12. Inicialmente la

---

<sup>174</sup> Los jiw también se refieren a estas construcciones como “casetas”. Si bien actualmente no existen casas comunales, los jiw referencian siempre la existencia de la *sertaba*, una construcción de habitación multifamiliar, sin divisiones internas en el que cada familia tenía un espacio asignado y respondía a un jefe de familia. Estas construcciones se abandonaron desde mediados del siglo pasado.

<sup>175</sup> La creación de la Mesa de seguimiento al Auto 173 de 2012, tuvo lugar en el marco de un proyecto desarrollado por el Secretariado nacional de pastoral social y la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR).

mesa se constituyó con 12 miembros, de los resguardos Barrancón, Barranco Colorado, La Fuga y el asentamiento de Zaragoza. Posteriormente se unieron miembros de otros resguardos e incluso de asentamientos urbanos como el de Puerto Concordia.

El resto de la audiencia eran en su mayoría hombres con unas pocas mujeres con niños de brazos en el extremo opuesto a la mesa, y niños y niñas jugando por todas partes. Cada cierto tiempo los niños eran sacados de la maloca por parte de la guardia indígena conformada para la reunión<sup>176</sup>, pero siempre volvían al cabo de un rato, y seguían jugando entre las sillas al tiempo que se desarrollaban las actividades. Esta configuración se mantuvo básicamente sin modificaciones a lo largo de los cuatro días de reunión, con una gran excepción en la participación de los *penjué*, quienes tras participar de los primeros momentos de la reunión, abandonaron la maloca y se dedicaron a rezar y sanar a todos los que necesitaran de su servicio en una casa cercana.

A las 11 de la mañana empezaron a llegar el resto de las *instituciones* y explicaron brevemente la agenda de las jornadas de trabajo. Después de escucharlos, la asamblea pidió un espacio autónomo y los *funcionarios* debieron abandonar la reunión, excepto por la Defensoría del Pueblo<sup>177</sup>. En este espacio, los líderes reorganizaron la agenda propuesta y decidieron que el primer tema a discutir debía ser el del territorio, dada de una parte su importancia para el pueblo, y de otra, la notoria ausencia de la autoridad en temas de tierras, el entonces Instituto colombiano de la reforma agraria (Incoder)<sup>178</sup>. Al regresar los *funcionarios*, los jiw plantearon el nuevo orden y ante la ausencia del Incoder, la UARIV se vió obligada a socializar los avances respecto al saneamiento, ampliación y titulación de los resguardos, y mencionó como uno de los territorios tenía

---

<sup>176</sup> Para esta reunión se convocó una guardia indígena jiw compuesta por enviados de los diferentes resguardos y asentamientos. Inspirados en la guardia indígena del Cauca, cada miembro de la guardia portaba un bastón de madera tallado de acuerdo a su gusto personal. Algunos en forma de lanzas, espadas e incluso fusiles. La principal tarea de la guardia era mantener el orden en las reuniones, evitar los robos y las peleas.

<sup>177</sup> El delegado de la Defensoría del Pueblo se ha ganado la confianza de los jiw tras años de haberlos acompañado y apoyado desde diversas posiciones, aún antes de hacer parte de la defensoría. Su relación de cercanía personal con los jiw aunada a la pasión con que desarrolla su trabajo cuestionando a muchos actores, ha sido censurada por otras instituciones quienes lo ven como una 'mala influencia' sobre el pueblo.

<sup>178</sup> El 31 de diciembre de 2015 el Incoder dejó de existir, cediendo la mayoría de sus funciones a la Agencia nacional de tierras (ANT), en operación desde 2016.



inconvenientes respecto a la enajenación de los predios y el alcalde del municipio en cuestión estaba solicitando un “informe de factibilidad”.

Esta actitud del alcalde fue interpretada por los presentes como una forma de entorpecer el proceso, por lo que varios de los líderes presentes se quejaron del incumplimiento de las *instituciones* y los cambios constantes en los plazos, calificándolos como faltas de respeto y “mamaderas de gallo”, subiendo cada vez más el tono de la voz y de la discusión. Los líderes se quejaron de que se sentían tratados como niños por ser indígenas, que la Corte Constitucional ya había puesto fechas límites que tampoco se habían cumplido, y en últimas le aclararon a los *funcionarios* que el territorio era originalmente de ellos y que no le estaban pidiendo al alcalde que le vendiera al Incoder sino que le estaban exigiendo que les devolviera su territorio ancestral<sup>179</sup>. Finalmente, a las 3:00 pm le informaron a la UARIV que se iban a declarar en asamblea interna durante los días que quedaban y les pidieron que abandonaran la reunión hasta el día siguiente. Una vez la UARIV se retiró, los líderes con el apoyo de la Defensoría del Pueblo organizaron el borrador de una carta que enviarían a una magistrada de la Corte Constitucional denunciando la posición del alcalde mencionado. El documento, que tomó por sorpresa a los *funcionarios*, se sustentó sobre el reclamo del territorio ancestral y describía el incumplimiento por parte de las instituciones y la situación de incertidumbre entre el pueblo, solicitando a la Corte Constitucional que exigiese el cumplimiento de los tiempos y cronogramas concertados. A las 3:30 pm inició el campeonato de fútbol (en el que solo participaban los jiw), la asamblea se disolvió y los *funcionarios* se devolvieron al casco urbano de Mapiripán tan pronto como habían llegado<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Además de los intereses de los jiw, sobre el que consideran parte de su territorio ancestral, hay intereses de parte de compañías privadas del sector agroindustria (palma de aceite) lo que explica en parte la renuencia del alcalde ante la solicitud de los indígenas.

<sup>180</sup> Durante mi trabajo de campo solo en contadas excepciones, *funcionarios* distintos a los de la Defensoría del Pueblo pernoctaron en los resguardos. Esta actitud era generalmente interpretada por los jiw como una muestra del desdén de los *funcionarios* hacia los indígenas, y evidentemente contribuía a generar una distancia entre ambos actores.

- **Día 2. “Si quieren ser tratados como un pueblo, deben comportarse como tal!”<sup>181</sup>**

El segundo día la jornada inició desde las 8am con la preparación de los líderes por parte de la Defensoría del Pueblo. Nuevamente el equipo de la defensoría les recordó los compromisos incumplidos y la importancia de reclamar sus derechos en el marco de la reunión con las *instituciones*. Cerca de las 9 am empezaron a llegar los *funcionarios* de ACNUR, UARIV e ICBF, acompañados de un nuevo *operador* que apenas se bajó de la camioneta en que venía empezó a tomar fotos de todo cuanto veía sin mediar palabra, registrando entre otras cosas una discusión entre dos hombres en la fila del desayuno. La reacción de los jiw no se hizo esperar y al comenzar la reunión varios líderes les pidieron a los recién llegados que no tomaran fotos y que si querían registros fotográficos debían pedírselos a los “fotógrafos jiw”<sup>182</sup> quienes eran los únicos autorizados para ello, aprovechando la ocasión para señalar como todo el tiempo venía gente a tomarles fotos y grabarles videos y ellos nunca sabían que pasaba con esas fotos. Una queja reiterada a lo largo de muchas reuniones a las que pude asistir es que los *funcionarios* solo venían, tomaban la foto y luego ‘iban a cobrar’. Para muchos, las fotografías tomadas por otros son sinónimos de engaños para justificar acciones y *proyectos*, para ‘hacer negocios’, para confundirlos o incluso suplantarlos.

El reclamo de los jiw evidenció claramente la desconfianza existente en la relación. Desde el punto de vista de los jiw, los recién llegados solo se interesaban por registrar evidencias para sus informes, sin siquiera presentarse y confiando en el aura de autoridad que emanaba de sus chalecos institucionales.

Después de esta aclaración los delegados jiw procedieron a leer la carta que redactaron el día anterior para enviarla a la Corte Constitucional, y a la que se refirieron como “el acta del día anterior”. Esta lectura se realizó de corrido y en español sin traducciones, en una intervención claramente dirigida a los *funcionarios* que fue rematada por comentarios en un tono acusador del tipo: ‘eso es lo que le vamos a enviar a la Corte y ahí van quedando mal’.

---

<sup>181</sup> *Funcionaria* de la UARIV dirigiéndose a la asamblea. Notas de campo. 14 de mayo de 2014.

<sup>182</sup> Un grupo de líderes de Barrancón quienes durante las semanas anteriores habían aprendido la operación básica de cámaras fotográficas digitales. Esta actividad fue producto de mi iniciativa en el marco de mi trabajo de campo, buscando explorar inicialmente las relaciones de los jiw con la imagen.

Después de la lectura de la carta tuvo lugar otro incidente relacionado con el uso de la palabra y las traducciones, en una seguidilla de intervenciones e interrupciones de lado y lado: I. uno de los líderes jiw, tomó el micrófono y pidió que la próxima reunión se hiciera en su resguardo. Su intervención generó otra serie de intervenciones y discusiones en jiw, que no se tradujeron, por espacio de unos 15 minutos hasta que la *funcionaria* de la UARIV tomó la palabra y procedió a leer la agenda y el orden del día, silenciando a la asamblea. Después de leer la agenda en español, la *funcionaria* le pidió a I. que la tradujera al jiw. La traducción disparó nuevamente las intervenciones que reiterativamente señalaban que tenían problemas para la alimentación en sus resguardos y las ayudas humanitarias nunca llegaban a tiempo. Estas intervenciones nuevamente fueron silenciadas por la intervención de una *funcionaria* del ICBF quién procedió a leer las estadísticas de entrega de desayunos y refrigerios de su entidad presentándolos como los avances en el cumplimiento de las órdenes de la Corte. Su intervención fue nuevamente cortada por miembros de la asamblea quienes uno tras otro se quejaron de que no les estaban entregando a todos y pedían saber cuándo les iban a entregar los alimentos, a lo que la *funcionaria* respondió que el retraso era una responsabilidad del *operador*, y procedió a extenderse en una larga explicación en español sobre los lineamientos del programa nacional y de un nuevo programa orientado a niños y adultos, hasta que fue interrumpida por uno de los *operadores* quien anunció que ya podían pasar a tomar el refrigerio, disolviendo la reunión en el acto.

Al volver del refrigerio la dinámica se modificó y en la práctica silenció a los jiw a través de la administración del uso de la palabra. Por sugerencia del mismo I., los *funcionarios* pasaron a hablar de corrido en español y solo al final de su intervención se realizaba la traducción. Para “ayudar” en la traducción, un *funcionario* sugirió a los jiw que el traductor fuera tomando notas en el tablero ‘para que no se le olvide nada’. Si bien esta forma de proceder evitó las múltiples interrupciones, y permitió a las *instituciones* seguir avanzando básicamente según la agenda de los *funcionarios* con pocas intervenciones por parte de la asamblea, de una parte lo hizo a costa de excluir de las discusiones a la mayoría de mujeres y adultos mayores que no dominaban el español al mismo nivel que los líderes de la mesa; y de otra implicó además una fuerte distracción adicional para el traductor, puesto que mientras luchaba por tratar de escribir en español lo que iba oyendo, los *funcionarios* avanzaban sin detenerse en un discurso lleno de tecnicismos.

Hacia mitad de la tarde, una pregunta por parte de una de las mujeres asistentes detonó nuevamente una andanada de intervenciones y alegatos por parte de los jiw, que señalaron de indolente y racista la actitud de la UARIV frente a la situación de los indígenas. La respuesta por parte de la UARIV fue nuevamente intentar silenciar a la asamblea y en últimas condenar lo que a sus ojos era un desorden y una falta de organización del pueblo. Para la *funcionaria*, las solicitudes debían hacerse a través de los consejeros y la organización política propia y no por parte de la asamblea directamente. De hecho, desde su punto de vista al hacer esto último los jiw demostraban que no eran realmente un interlocutor válido pues “si quieren ser tratados como un pueblo, deben comportarse como tal”<sup>183</sup>.

▪ **Día 3. “¡La panela negra no endulza!”<sup>184</sup>**

El tercer día de la reunión el ambiente tenso del día anterior no solo se mantuvo sino que se incrementó. Al final de la jornada previa las *instituciones* habían dejado varias carteleras con la información y las propuestas que habían intentado exponer acerca de los planes de retorno y reubicación para la población desplazada, con el compromiso de parte de la asamblea de revisarlas en la mañana, en espacio autónomo, y poder tomar una decisión acerca de ellas en la tarde cuando volvieran las *instituciones*. No obstante, en la mañana ninguna de las carteleras estaba disponible, por lo que las propuestas tuvieron que ser reconstruidas por parte de los asesores de la Defensoría del pueblo a partir de sus notas. A medida que avanzaba la exposición, poco a poco las intervenciones de los asistentes fueron centrándose cada vez más en elementos como el contenido de los kit de alimentos y aseo, las marcas que deberían comprar, o los tipos de ropa que deberían recibir, desviándose de lo que los asesores llamaban los ‘temas gruesos’ como los tiempos de la atención, las formas de la atención institucional y ‘el enfoque de derechos’ (en abstracto) que deberían tener las *instituciones*. Sucesivamente las intervenciones fueron haciéndose más desconectadas entre ellas y llevaron finalmente a confundir la reubicación específica de un grupo de familias, con las necesidades generales de todos los demás grupos jiw. Intentando encontrar un orden en la multitud de intervenciones, una de las asesoras de la Defensoría anotó en el tablero

---

<sup>183</sup> Notas de campo. 14 de mayo de 2014.

<sup>184</sup> Mujer jiw dirigiéndose a las instituciones, inconforme con las asistencias alimentarias recibidas. Notas de campo. 15 de mayo de 2014.

algunos de los elementos que pudo rescatar en la confusión, hasta que alrededor de la una de la tarde la sesión fue suspendida cuando llegó la noticia de que el almuerzo estaba listo y todos abandonaron la reunión.

La jornada se reinició a las dos de la tarde. Apenas habían transcurrido unos minutos cuando llegó a la reunión una comitiva de la Secretaría de salud del departamento del Meta que no estaba programada en la agenda. Los recién llegados fueron presentados por R. uno de los líderes jiw, quien tomando el micrófono preguntó a la asamblea si podían escuchar a los *funcionarios* de salud: “no nos demoramos mucho”. Con la ayuda de R. los *funcionarios* se tomaron la palabra, cambiando totalmente el orden de la discusión que se había propuesto, ignorando la agenda que se había planteado y desconociendo las solicitudes que los jiw ya habían manifestado en años anteriores y sobre las cuales no habían recibido respuesta por parte del departamento.

Dos horas después de haber iniciado la intervención de la Secretaría de salud llegaron nuevamente los delegados de la UARIV. Para retomar la discusión con ellos, uno de los hombres que se desempeñaba como traductor, empezó a leer los elementos anotados en el tablero por parte de la asesora de la Defensoría, los cuales habían sido complementados durante el almuerzo con la participación de una de las mujeres líderes.

En la lectura en plenaria sucedieron dos cosas, de una parte lo que la asesora anotó en el tablero fueron algunas palabras sueltas que ella logró entender en medio de la discusión y algarabía de la mañana; de otra, el hombre que leyó a medida que leía iba interpretando desde su punto de vista las palabras anotadas en el tablero, tratando de darles sentido desde su propia visión. Al leerlos en público, estos apuntes se tomaron como las propuestas “del pueblo” y fueron planteados de esa manera a la UARIV, lo que desató nuevamente una oleada de protestas de parte de la asamblea, quienes no reconocían lo que se había escrito, y un reclamo por parte de la *funcionaria* de la UARIV, quien una vez más le exigió a la asamblea que “si quieren ser tratados como pueblo, organicense como pueblo. Capacítense!”<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Notas de campo. 15 de mayo de 2014.

El comentario de la *funcionaria* generó inmediatamente una respuesta por parte de la Defensoría del pueblo que llevó a una discusión entre las *instituciones*, sostenida en español durante varios minutos. Mientras esto sucedía muchos de los jiw se desinteresaron de la reunión, se levantaron de sus asientos y se pusieron a discutir otros asuntos, en corrillos y hablando en jiw. Solo volvieron a conectarse a la reunión cuando la UARIV retomó el tema de los kits de asistencia humanitaria y nuevamente la discusión se centró en el contenido de los kits, y específicamente en las marcas de los alimentos.

Mientras que para los jiw era claro que la discusión se trataba sobre los productos que traían las *instituciones*, los cuales eran de las marcas más baratas y de baja calidad, y sobre eso centraban sus alegatos. La UARIV discutía sobre las prácticas de los jiw, descargando en ellos toda la responsabilidad, argumentando que “el verdadero problema”<sup>186</sup> era que los jiw hacían una mala manipulación de los alimentos y citando para su argumentación diferentes estudios nutricionales, exhibiendo tablas de composición de alimentos, recordando cifras de la Organización mundial de la salud y trayendo a colación ejemplos internacionales como evidencia de su autoridad, como por ejemplo “el caso de los inuit, con altos niveles de hipertensión”<sup>187</sup>.

En esos términos la discusión se mantuvo por varios minutos en los que la UARIV insistió en afirmar que todas las marcas de alimentos eran iguales y que si había algún problema con la alimentación, era responsabilidad de una mala manipulación por parte de los jiw y no era culpa de las *instituciones*. En términos similares la discusión se extendió al tipo de ropa que la UARIV debía entregar a las personas en situación de desplazamiento y en últimas llevó a la UARIV a plantear la posibilidad de revisar las minutas alimentarias y cambiar la entrega de ropas por un desembolso de dinero, pero aclarando enfáticamente que se trataba de una propuesta preliminar “sin compromiso, ni a corto, mediano ni largo plazo”<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> Notas de campo. 15 de mayo de 2014.

<sup>187</sup> Mencionado en la reunión por una antropóloga de la OIM. Notas de campo. 15 de mayo de 2014.

<sup>188</sup> Notas de campo. 15 de mayo de 2014.

▪ **Día 4. “Aquí todos hablan español. Se hacen los de las...”<sup>189</sup>**

El último día de la reunión las actividades comenzaron un poco antes de mediodía y tuvieron lugar en dos escenarios separados. Mientras los delegados de la mesa de seguimiento al Auto 173 se reunían con las instituciones en un espacio aparte, el resto de la asamblea permaneció en la maloca esperándolos infructuosamente hasta la hora del almuerzo, causando que varios líderes que no hacían parte de la mesa se molestaran por la espera y se levantarán.

A las 2pm, todos volvieron a la maloca y antes de dar comienzo a las intervenciones por parte de las *instituciones*, uno de los *funcionarios* presentes preguntó a la asamblea quién podía traducir. La respuesta de uno de los hombres jiw participantes fue que la traducción no era necesaria, pues “aquí todos hablan español”.

Las instituciones continuaron sus intervenciones y eventualmente otra persona terminó traduciendo al jiw algunos apartes. Para ello, nuevamente por sugerencia de un *funcionario*, el hombre jiw que estaba traduciendo intentó tomar notas en el tablero de lo que iba diciendo el *funcionario* anotando con esfuerzo algunas palabras sueltas en español. Tras una intervención ininterrumpida de varios minutos en la que le estaba dando la espalda al tablero y al traductor, el *funcionario* finalmente se dio vuelta, miró el tablero, borró lo que el traductor había escrito, lo mandó sentar y reemplazo lo anotado con sus propias palabras.

Más adelante, otra *institución* tomó la palabra para responder a las acusaciones de ‘robarse la plata’ que se habían vuelto un fuerte rumor entre los jiw. La forma de ‘aclarar los señalamientos’ fue la presentación de un informe contable por parte de la contadora en cuya exposición empleó 40 minutos en un español lleno de tecnicismos intentando mostrar cómo en la ejecución del proyecto debieron excederse en los rubros de transporte por causa de la gente que traía acompañantes a las reuniones y aprovechaba los transportes para llevar remesas generando costos adicionales en hospedaje y gasolina por la carga extra.

---

<sup>189</sup> Líder jiw, dirigiéndose a las instituciones. Argumentando a favor de desarrollar la discusión en español. Notas de campo. 16 de mayo de 2014.

Al terminar, entregó copias del informe a la asamblea y uno de los hombres jiw ojeó rápidamente el informe para detenerse solo en la revisión de las facturas, leyendo nombre por nombre cuánto habían cobrado las personas que habían participado en el proyecto. Lejos de aclarar los rumores, la lectura de las facturas generó nuevas discusiones y señalamientos, esta vez dirigidos a los jiw participantes a quienes se les acusó de cobrar por no hacer nada.

Hacia las 4 de la tarde el *funcionario* del Ministerio del Interior tomó la palabra y planteó a la asamblea la necesidad de tomar decisiones concretas respecto al Plan de salvaguarda étnico: “hay que responder al qué, quién y cuándo”<sup>190</sup>; siendo inmediatamente interpelado por un delegado de la Defensoría del Pueblo, quien cuestionó la falta de orientación del Ministerio y exigió primero conocer cuál era la línea y el camino a seguir que proponía el Ministerio, “antes de decidir cuánto vale”<sup>191</sup>. Su intervención llevó a una serie de intercambios entre los dos *funcionarios* en español que poco a poco los fue aislando del resto de la asamblea y finalmente los llevó a sentarse juntos y a hablar entre ellos. Mientras esto sucedía, los asistentes se dispersaron y uno de los consejeros jiw tomó el micrófono, pidió al encargado del sonido que pusiera música y se puso a cantar.

A las 7 de la noche finalmente se retomó la reunión, se dio por cerrado el evento y cada uno de los miembros de la Mesa de seguimiento al auto dedicó unas palabras de despedida a la asamblea. La conclusión del día estuvo a cargo del Ministerio del Interior: convocar a otra reunión “solo con los delegados” en el término de un mes.

### **b. Reflexiones**

Fueron cuatro días de explicaciones infructuosas, discusiones etéreas, términos abstractos y múltiples desconexiones entre las *instituciones* y los representantes del pueblo jiw. Cuatro días de desencuentros semánticos con profundos malentendidos políticos como consecuencia (Ramos, 2015).

Si bien desde el punto de vista de una concepción occidental de democracia, para las *instituciones* y los acompañantes del pueblo la asamblea es el espacio máximo de

---

<sup>190</sup> Notas de campo. 16 de mayo de 2014.

<sup>191</sup> Notas de campo. 16 de mayo de 2014.



decisión y de participación a partir de la resolución de las mayorías, en las sociedades amazónicas el voto no hace parte del código de toma de decisiones sino que estas se efectúan a través de largas discusiones hasta que se alcance un consenso “que engloba no a la mayoría sino a todos” (Ramos, 2015, pág. 60). No obstante, este “modelo político de resolución de problemas” (*Ibíd.*, pág. 63), cuya utilidad sigue vigente en cada grupo familiar o sector de habitación, choca tanto con la realidad de una reunión cercana a las 200 personas, como con las representaciones sobre lo indígena enarboladas por los *funcionarios*, cercanas a lo que la misma Ramos ha señalado como “las fantasías sobre el comunismo primitivo o una armónica vida prístina y paradisiaca de la que habrían gozado los pueblos indígenas precolombinos antes de ser corrompidos por el contacto interétnico” (*Ibíd.*, pág. 63).

Así, el choque entre las exigencias de procesos democráticos impulsados por las *instituciones* y los procesos de búsqueda de consenso de grupos indígenas como los jiw, son especialmente evidentes en espacios como el de la reunión descrita. En ellos la expectativa de los *funcionarios* es clara: esperan de los jiw que se comporten “como un pueblo”, organizados bajo una figura central de autoridad, con una única voz y una posición unificada. A partir de su comparación con otros referentes de la indianidad como por ejemplo las organizaciones indígenas del Cauca (de donde se inspiran en elementos como la guardia indígena), se espera que los jiw entiendan el lenguaje de los *funcionarios*, de la burocracia y del estado. Que puedan discutir los “temas gruesos” y no se detengan en elementos considerados triviales o superficiales (como la marca de cada alimento o el color de la panela).

No obstante, el desencuentro entre las representaciones de los *funcionarios* y el desarrollo de la reunión, es interpretado por estos como miopía, desinterés, torpeza, ignorancia, manifestaciones de la debilidad del pueblo jiw y de su desorganización; y en últimas, al ser juzgados por los ojos de los *funcionarios* frente al patrón de medida de otras indianidades ‘organizadas como pueblo’, las fricciones se asumen como patologías de la indianidad jiw y contribuyen a lo que Bessire ha llamado la hipermarginalización de ciertos grupos indígenas como producto de la categoría misma de la indianidad, en el marco del multiculturalismo neoliberal: “un nuevo régimen de despersonalización social y violencia estructural derivado de la fusión de una cultura autorizada políticamente y una

biolegitimidad indígena que atraviesa distintos dominios políticos” (Bessire, 2014, pág. 278).

Es decir, una nueva forma de redistribución de la exclusión y de las inequidades que lejos de ser solo un defecto de la implementación de las reformas multiculturales, es justamente una característica inherente a las mismas. Siguiendo a Bessire, si bien las reformas multiculturales han abierto nuevos espacios de participación política, no han eliminado las inequidades para todos los pueblos indígenas, sino que las han redistribuido desigualmente empoderando ciertos grupos al tiempo que niegan la humanidad de otros cuyas indianidades no encajan en las nociones autorizadas de “cultura”. Esta forma de exclusión y estigmatización está construida a través de la categoría misma de la indianidad y al mismo tiempo hace uso de ella para sus clasificaciones. Basada en culturalismos, tiene la consecuencia política de negar la protección a las ciudadanías de los grupos indígenas de carne y hueso cuyas indianidades son vistas como aculturadas, contaminadas o no dignas de salvaguardia, y por lo tanto condenadas a la desaparición y clasificadas como el ejemplo terrible del fracaso social del que hay que salvar a otros grupos. Así por ejemplo, es común escuchar a los habitantes de San José e incluso a muchos *funcionarios* encargados de atender a las poblaciones indígenas, estableciendo comparaciones entre los jiw y otros grupos indígenas como los nükak o tucano:

Le confieso algo, yo prefiero trabajar con cien nukak que con diez guayaberos [jiw]. Es demasiado complicado con los guayaberos. Con los tucano su visión ya es mucho más amplia, ya están civilizados, pero con los guayaberos ha sido demasiado difícil (María Parrado, San José del Guaviare, agosto de 2010 en Del Cairo, 2011, pág. 139-140).

Los jiw mismos son conscientes del despojo de su humanidad y la negación de su “cultura” efectuada tanto por los *funcionarios* como por otros grupos indígenas. En palabras de una líder jiw: “ellos nos discriminan a nosotros, es decir, el pueblo jiw es lo más bruto, es...animales salvajes” (Y., 2016).

De hecho, la estructura misma de los *talleres* se organiza según las representaciones de lo indígena propias de cada *funcionario* imponiéndose muchas veces sobre las prácticas mismas de los indígenas de carne y hueso, y generando en el proceso curiosos

sincretismos en las interacciones. Así por ejemplo, a partir de sus experiencias previas con otros grupos indígenas, cada vez son más los talleristas que exigen iniciar los *talleres* con una “bendición del espacio”, una “armonización” o una “limpia” por parte de los “médicos tradicionales”, categoría con la que los *funcionarios* se refieren a los *penjué* en el caso de los *jiw* y a los *webaka* en el caso de los *nükak*<sup>192</sup>. Para guiar esta exigencia, en ocasiones se presentan muestras de estos rituales generalmente andinos o amazónicos, tomados como referentes de una indianidad más organizada, interpelando a los *jiw* y *nükak* a presentar su propio ritual.

Las respuestas de los *jiw* frente a esta demanda ha sido la vinculación gradual de los *penjué* a los espacios de interacción apelando en su performance a las representaciones de los *funcionarios* a través de adaptaciones en los cantos ejecutados por los mayores *penjué*, quienes ante el llamado de los *funcionarios* pasan frente a la concurrencia y entonan un rezo. Sin querer decir que esta adaptación es falsa o artificial<sup>193</sup>, lo interesante es la adaptación de su ejecución que pasa del espacio doméstico de las noches a la arena pública de los *talleres* en horario de oficina, y tiene el efecto de enmarcar las intervenciones de los *jiw* a través de referentes inequívocos de la indianidad reconocibles por los *funcionarios* (Graham, 2002)<sup>194</sup>.

---

<sup>192</sup> Para los *jiw* y los *nükak*, si bien estas figuras se ocupan principalmente de la salud y el bienestar de las personas, su ámbito de acción trasciende esos campos y tiene que ver con el manejo mágico de los diferentes niveles del mundo en todas sus dimensiones.

<sup>193</sup> Cabe recordar que el campo de acción de los *pijoen* no se restringe a la concepción de enfermedad occidental, sino que incluye también los elementos del ambiente que afectan el buen vivir cotidiano como por ejemplo la escasez de recursos, las condiciones ambientales y las relaciones con otras personas (Ossa A. , 2007, pág. 54).

<sup>194</sup> Por su parte, entre los *nükak* dichas adaptaciones y ajustes a la forma del discurso planteado por los *funcionarios*, si bien también responden a la búsqueda de los talleristas por hacer visibles los diacríticos de la “cultura” sobre los que han construido su noción de indianidad, adoptan formas diferentes. Así por ejemplo en uno de los talleres con grupos *nükak* a los que asistí, los talleristas presentaron un ritual de “armonización” desarrollado por un indígena Misak describiéndolo como “parte de los rituales que nosotros los nativos de estas tierras hacemos”, y preguntando por las “muchas prácticas identitarias” (Ibíd.) que los *nükak* “debían tener” (Ibíd.). Tras la presentación del hombre Misak, el *funcionario* líder del taller preguntó: “¿ya vieron como hizo el paisano, no? Ahora necesitamos que X., Y. y Z [llamó por su nombre a los *Webaka* presentes] vengan y hagan lo mismo” (Ibíd.). La respuesta de los *nükak*, un tanto confusos, fue primero pasar al frente, entrecruzar sus brazos y cantar y bailar una canción que se entona cuando hay celebraciones en las noches por la buena cacería; posteriormente acostaron al hombre Misak sobre una mesa y empezaron a masajearlo y soplarlo para limpiarlo de enfermedades; finalmente sacaron achote y le pintaron la cara a los *funcionarios* en medio de las risas de todos los presentes (Observación en campo el 22 de julio de 2017).

Otro elemento importante del formato de los *talleres* lo constituye la relación establecida con un pasado idealizado que se toma como referente utópico para juzgar el presente. Esta presunción es especialmente evidente en las aproximaciones metodológicas desplegadas en los talleres, la mayoría de las cuales invariablemente se reducen a formular tres preguntas típicas siempre en el mismo orden:

- (A) ¿Cómo era antes?
- (B) ¿Cómo es ahora?
- (C) ¿Cuáles son las propuestas de solución?

Entre estos tres elementos los *talleres* establecen una relación que podríamos llamar “aritmética” en la medida en que las respuestas a la tercera pregunta se conciben como el resultado de una operación de “substracción” entre las respuestas a las dos primeras:

$$(A) - (B) = (C)$$

Es decir, en esta materialización del lenguaje de la conservación, a un tiempo “ancestral” libre de problemas de cualquier índole, se le contraponen un presente problemático por definición, dando como resultado la búsqueda alocrónica de un regreso en el tiempo y un aislamiento en el espacio como aparentemente única alternativa viable.

Así por ejemplo, en un *taller* con un grupo de indígenas nükak en situación de desplazamiento, orientado a la recolección de información para la construcción de una propuesta de gobierno propio, los *funcionarios* plantearon la siguiente tabla como el instrumento guía para el desarrollo de los tres días de actividad:

Tabla 2: “Autonomía”

	<b>Territorio</b>	<b>Autonomía alimentaria</b>	<b>Convivencia</b>	<b>Organización</b>
¿Cómo hemos sido antes?				
Actualidad				
Problemas				
Propuestas				

La tabla se tituló “Autonomía” y fue anotada en una cartelera después de una larga introducción en español a cargo del *funcionario* en la que explicó los términos anotados en la primera fila (territorio, autonomía alimentaria, convivencia, y organización) y planteó los elementos de la primera columna en términos de preguntas del tipo ¿Cómo eran los nükak antes?; ¿Cómo son ahora?; y afirmaciones que reforzaban claramente el peso del pasado “ancestral” en toda la actividad, como por ejemplo: “recordar es lo más importante para seguir siendo nükak”; “antes los nükak no se enfermaban”; o “los nükak existen desde siempre”<sup>195</sup>.

De otra parte, al igual que privilegiaba el pasado, el *funcionario* orientaba las reflexiones de los nükak hacia el “retorno al territorio”, haciendo constante hincapié en este como el principal elemento definitorio de los nükak: “¿Podemos hablar de nükak sin territorio?”; “El territorio es la base para la vida del pueblo nükak!”; “hay que retornar para no perder la cultura”<sup>196</sup>.

Siguiendo lo planteado por Fabian (1983), la metodología desplegada en el formato del *taller* ubicó al otro indígena en un tiempo mejor (el pasado) y en un espacio mejor (su territorio) ninguno de los cuales correspondía ni al aquí ni al ahora. Así, el pasado idealizado se asumió como la fuente de medida e inspiración para todo. En el contraste, antes todo funcionaba mejor, los problemas eran menores o inexistentes y las soluciones eran más sencillas. En ese tiempo ancestral, siempre había claridad en los liderazgos y no se cuestionaba la autoridad de los mayores. Por contraste, ahora viven en un tiempo prestado y en un territorio ajeno que impide su reconocimiento pleno como nükak, pues un elemento de su indianidad es justamente el pertenecer a otro tiempo y lugar.

Mientras hay preguntas que se repiten hasta el cansancio, como: ¿Cómo era antes? Y ¿Cómo es ahora? Sobre el futuro hay pocas preguntas, y este pareciera más bien una certeza catastrófica de que todo va a empeorar, pues lo que se percibe es que hasta ahora todo ha empeorado. Lo cual no podría ser de otra manera si el patrón de medida, el referente, es una utopía.

---

<sup>195</sup> Notas de campo. 22 de julio de 2017.

<sup>196</sup> Notas de campo. 22 de julio de 2017.

Otro elemento que contribuye a la hipermarginalización de los jiw y a la configuración de las reuniones y *talleres* como escenarios de violencia epistémica, lo constituye la escogencia del español como la lengua en la cual estos espacios se desarrollan, limitando las posibilidades expresivas de los jiw y su capacidad de autorepresentarse. Bajo el argumento de que todos hablan español, esgrimido en algunas ocasiones por los *funcionarios*, y recogido en otras por los jiw, las reuniones van paulatinamente dejando de lado la lengua jiw y terminan desarrollándose en español, aún cuando los jiw no son completamente fluidos en esta lengua. Si bien las motivaciones de los jiw y los *funcionarios* para llevar la discusión al español son diferentes, el resultado común es en general desfavorable para los indígenas en la medida en la que nuevamente lleva al establecimiento de malentendidos interétnicos y a sus consecuencias.

Así, si bien los jiw cotidianamente hablan casi únicamente en su lengua, en las reuniones y *talleres* convocados por las *instituciones* se ven enfrentados a un dilema lingüístico: si hablan en jiw sacrifican el contenido proposicional de su mensaje; si hablan en español sacrifican el valor simbólico de su intervención. Como lo señala Graham:

Debido a la naturaleza doble del lenguaje, como un medio semiótico que consiste en signos pragmáticos no denotacionales que lo contextualizan en las realidades culturales de la identidad, así como en signos que representan cosas y estados de cosas de las que se hablan, contiene un estatus único entre los signos que los indios pueden invocar para expresar su indianidad (Graham, 2002, pág. 190).

Es decir, los indígenas deben balancear entre la forma y el contenido del mensaje, entre la función denotativa (el contenido de los mensajes, sus representaciones del mundo que interpretadas y valoradas por la audiencia se vuelven índices de su indianidad); y la forma acústica (hablar en lengua, aunque también las formas de la oratoria y las estrategias retóricas) (*Ibíd.*).

En la práctica, los jiw terminan resolviendo el dilema en favor del uso del español para poder ser escuchados en tanto que esta es la lengua que los *funcionarios* tácitamente

imponen, de una parte a través del formato de las interacciones<sup>197</sup>, las agendas apretadas y afanadas, la forma de sus discursos y la constante amenaza silenciosa de que lo que no digan los jiw en ese momento, ya no será escuchado. De otra, a través del desdén de los *funcionarios* por la lengua jiw, a la cual parecen no reconocerle valor alguno sino al contrario considerarla un obstáculo en la comunicación.

Siguiendo a Graham (*Op. Cit.*), en la medida en que las audiencias occidentales no hablan las lenguas indígenas, las juzgan a partir de parámetros estéticos. Un elemento que juega en contra de los frecuentes sonidos glotales y el tono fuerte de la lengua jiw (en contraposición por ejemplo con el tono suave y sonriente de los nükak) y que lleva a los *funcionarios* a decir que ‘los jiw siempre hablan como si estuvieran bravos’.

Ahora bien, dado que para los *funcionarios*, como para la mayoría de las audiencias occidentales, el lenguaje es asumido como un rasgo definitorio inequívoco de la indianidad (Graham, 2002)<sup>198</sup> la elección del español (aunque coaccionada) tiene la consecuencia perversa de ser interpretada por los *funcionarios* como un elemento cuestionador de la indianidad y autenticidad de los líderes jiw.

Adicionalmente, la falta de fluidez en el español de los líderes jiw limita las posibilidades de su performance lingüístico, dificultándoles tanto la comunicación del mensaje de sus intervenciones, como el jugar con la forma y el apelar a “contenidos culturalmente específicos” (Graham, *Op. Cit.*), esperados por su audiencia (como los mitos o historias de origen) los cuales aún expresados en español les permitirían minimizar las dudas sobre la autenticidad de su indianidad y maximizar su autoridad como voces legítimamente indias (*Ibíd.*). El resultado es un escenario de violencia epistémica en el cual los jiw forzados a hablar en la lengua y el lenguaje de las *instituciones* ven reducidas sus posibilidades de autorepresentación y sus voces terminan siendo editadas y

---

<sup>197</sup> Así por ejemplo, al preguntarle a un *funcionario* del Ministerio del Interior por la metodología que pensaba utilizar para sus reuniones con los jiw, su respuesta fue: ‘la metodología charladita’ (evidentemente en español).

<sup>198</sup> Si bien desde la academia esta relación reduccionista ha sido señalada en múltiples ocasiones, en la vida cotidiana de los *funcionarios* dicha presunción no admite cuestionamientos.

anuladas como lo ejemplifica el gesto del *funcionario* que borró del tablero lo que los jiw habían escrito y lo reemplazó con sus propias palabras<sup>199</sup>.

De otro lado, los cuestionamientos sobre la autenticidad de los líderes jiw se alimentan también de la desconfianza que inspira la figura del traductor en general. Si bien la ampliamente conocida frase “traductores, traidores” efectivamente señala las inevitables transformaciones y modificaciones de los mensajes en el proceso de pasar de una lengua a otra, lo hace desde el punto de vista de la desconfianza sobre los traductores e intérpretes y de la valoración negativa de sus intervenciones, descalificando los aportes a la comunicación que estos puedan ofrecer, e implica un estigma sobre ellos que se suma a la desconfianza del ‘indio que no habla lenguas indias’. Claramente esta carga de señalamientos sobre el intérprete tiene fuertes consecuencias que van desde la desmotivación de la participación, hasta las fuertes presiones sobre los traductores tanto por parte de las *instituciones* como por parte de los grupos indígenas mismos.

En últimas estos elementos constituyen formas de ejercer poder sobre los indígenas reforzadas por el formato mismo de la interacción (reuniones y *talleres*). Así, la expectativa de las *instituciones* de un espacio de participación democrática, enfrentada con las formas propias de los jiw de búsqueda de consenso, termina resolviéndose desfavorablemente para los indígenas en términos de lo que puede señalarse como un participacionismo<sup>200</sup> o simulacro de la participación. Es decir, la consecuencia política del desencuentro semántico es finalmente la imposición de la agenda *permitida* de la sociedad civil, y la sanción y exclusión de lo *no permitido*, en este caso los jiw contestatarios y conflictivos.

---

<sup>199</sup> Otro ejemplo lo constituye el uso constante de preguntas por parte de los *funcionarios* como una manera de introducir sus explicaciones de los conceptos planteados. Sin embargo, aun cuando para ellos como hispanohablante estas preguntas son claramente retóricas, ese no es el caso para los indígenas, para quienes las preguntas exigen una respuesta que ellos se empeñan en dar y los *funcionarios* en ignorar, especialmente cuando sus respuestas no corresponden con el monólogo que los *funcionarios* intentan desarrollar.

<sup>200</sup> Siguiendo a Dagnino, Olvera y Panfichi, me refiero a la distinción establecida por estos autores entre de un lado “el proyecto democrático participativo, y de otro, al proyecto neoliberal de privatización de amplias áreas de las políticas públicas que se acompaña de un discurso participacionista y de revaloración simbólica de la sociedad civil (entendida como tercer sector)” (Dagnino, Olvera, & Panfichi, 2006, pág. 12).



### 3.5 Indicadores y resultados: el artilugio de incumplir cumpliendo

*Yo digo que por eso no han tenido frutos los proyectos. Todas las instituciones dicen que sí, que fueron un éxito, que se sembró todo. ¿Pero cómo lo han medido? “Sembramos 10 hectáreas de yuca”. Pero ¿cómo se ha medido en los niños? ¿Cómo se ha medido ese impacto en las mujeres? Ellos siguen igual, en estado de desnutrición. Por eso digo que no, no han funcionado (Alejandra, 2014).*

Uno de los primeros espacios de concertación con grupos indígenas de los Autos de salvaguardia a los que asistí como *funcionario* del Ministerio de Cultura (un par de años antes de iniciar mis estudios de doctorado) tuvo lugar en uno de los múltiples salones del emblemático Hotel Tequendama en Bogotá<sup>201</sup>. Sentados alrededor de una larga mesa los *funcionarios* escuchamos pacientemente la presentación a cargo de los indígenas en la que expusieron sus demandas apoyándose en un cuadro de Excel en el que iban anotando frente a cada solicitud cuánto presupuesto se comprometía a aportar cada institución. A medida que *funcionario* tras *funcionario* iba respondiendo, mi ansiedad se incrementaba pues no lograba concebir en qué podía comprometer a la *institución* que representaba, qué podía aportar que permitiera responder a las que yo consideraba justas solicitudes de los indígenas. En mi cabeza, las respuestas de las instituciones debían ser grandes iniciativas que permitieran transformaciones en todos los ámbitos y finalmente permitieran superar el estado de cosas inconstitucional que la Corte Constitucional había señalado tan claramente. De hecho, aun cuando la dirección del Ministerio en la que yo trabajaba no estaba directamente involucrada en las órdenes de los Autos, yo había insistido en asistir a la reunión argumentando a mi superiora que debíamos aportar al desarrollo de los Autos y a la salvaguardia de los derechos

---

<sup>201</sup> Ubicado cerca al centro histórico de la ciudad, el hotel 5 estrellas funciona desde mediados del siglo pasado y es uno de los principales escenarios de convenciones de la ciudad. Hace parte del complejo arquitectónico “Tequendama-Bavaria” compuesto por varias edificaciones y espacios “ejemplariza los valores urbanos de la modernidad arquitectónica, constituye una clara respuesta a la crisis de la habitabilidad de la ciudad y propone reflexiones y soluciones proyectuales para rehabilitarla, materializando y configurando espacios urbanos humanizados que permiten el desarrollo de la vida social entre los edificios” (Fontana, 2011, pág. 201) .

culturales de los grupos indígenas involucrados. Cuando finalmente fue el turno del Ministerio de Cultura, dado que yo apenas llevaba unas pocas semanas en el trabajo, quien tomó la palabra fue el *funcionario* que me acompañaba, con mucha más experiencia y ya acostumbrado a este tipo de escenarios, quien sin vacilar dio una cifra concreta que fue rápidamente anotada en el Excel. Al terminar la reunión, cuando le pregunté cómo había calculado esa cifra su respuesta fue clara: era el valor de lo que le costaría al Ministerio mandarlo en *comisión*<sup>202</sup> a la comunidad indígena.

Si bien en ese momento la respuesta me sorprendió, con el tiempo fui comprendiendo que esa es la lógica con la que operan los *funcionarios* e *instituciones* en ese tipo de espacios. Comprometerse a seguir haciendo lo que vienen haciendo y de la misma manera en que lo vienen haciendo, pero ajustándose en apariencia a las nuevas demandas de los grupos indígenas.

Por encima de preocuparse por cómo se invierten los recursos (económicos, humanos, etc.) lo que se prioriza es que efectivamente se inviertan, que el dinero se gaste y los proyectos puedan seguir fluyendo. Como lo señala Boltanski, el principio según el cual son juzgados los actos, las cosas y las personas es justamente la actividad “encaminada a generar proyectos o a integrarse en proyectos iniciados por otros” (Boltanski & Chiapello, 2002, pág. 164). En una red que no se puede detener so pena de aniquilarla, comprometerse a hacer lo que siempre han hecho les permite a *funcionarios* e *instituciones* cumplir con los indicadores exigidos en la forma, aunque en el fondo no se logren mayores diferencias.

Esta forma de proceder de las *instituciones* ha sido denominada por la investigadora Valentina Pellegrino como “incumplir cumpliendo”, es decir, gracias a un hábil manejo del lenguaje las *instituciones* cumplen en la forma con sus obligaciones aunque no con el fondo (Pellegrino, 2017). Pellegrino construye esta afirmación a partir de su etnografía de los documentos y *funcionarios* del Ministerio del Interior encargados de la implementación del Auto 004 de 2009, cuyo trabajo describe como “patinar carpetas”, es

---

<sup>202</sup> En el argot institucional, por *comisión* generalmente se entiende el desplazamiento de un *funcionario* desde Bogotá (en donde funciona el gobierno central) hacia otro lugar en el territorio. Durante la *comisión* el *funcionario* recibe dinero para sus gastos de alojamiento, alimentación y transportes (viáticos). La suma de estos gastos fue lo que el Ministerio se comprometió a aportar.

decir la: “gestión administrativa y la mediación entre indígenas e instituciones, lo cual se condensa en mover carpetas” (Pellegrino, 2017, pág. 27).

El mejor ejemplo del “incumplir cumpliendo” propuesto por Pellegrino lo constituye el Informe de gobierno a la Corte Constitucional sobre el Auto 004 de 2009. Este documento, ordenado por la Corte a través del Auto 145 de 2013, exigía un informe unificado del gobierno acerca de la implementación del Auto 004 y los autos derivados de él aclarando “los mecanismos de consulta y participación de los indígenas frente a decisiones que los afecten y a los planes de salvaguarda, los recursos invertidos en prevención, protección y atención a los indígenas, los avances y dificultades de los proyectos y los mecanismos de coordinación con las medidas planteadas en el Decreto-Ley de Víctimas Indígenas 4633” (*Ibíd.*, pág. 171). La revisión de los avances por parte de la Corte permitiría determinar si las órdenes efectivamente se habían cumplido o si por el contrario había ocurrido un desacato, en cuyo caso la responsabilidad recaería sobre el Ministro del Interior.

Para ese momento, tras cinco años de haberse emitido el Auto 004 el Ministerio del Interior solo había conseguido hacer 43 diagnósticos para 18 pueblos<sup>203</sup> y evidentemente no había cumplido con realizar un plan de salvaguardia para cada uno de los 34 pueblos, en los seis meses que ordenaba la Corte. Sin embargo, en el momento de presentar el informe a la Corte, gracias al manejo del lenguaje y a la forma de presentar los resultados de las diferentes instituciones compilados en un solo documento, se generó el efecto de que las órdenes se estaban acatando. En palabras de Pellegrino:

Contrario a lo que ocurría en las concertaciones, donde aglutinar las instituciones hacía visible las discrepancias en su abordaje de “la cuestión indígena”; en el caso del informe de gobierno y de la audiencia ante la Corte, juntar a las instituciones generó el efecto de que existía una respuesta de estado ante las órdenes de la Corte y que además era adecuada. En ese sentido, en lugar de un choque, se produjo una coordinación a través del informe, que se logró a partir de dos elementos

---

<sup>203</sup> De acuerdo con Pellegrino, existen varios casos en los cuales se realizaron múltiples diagnósticos que luego se unificaron. La investigadora señala como ejemplo el caso de los embera con 18 diagnósticos diferentes (Pellegrino, 2017).

principales: una argumentación basada en cifras y otra argumentación basada en apelaciones a los derechos. Ambas argumentaciones apelaban a la sumatoria, en un caso de dinero y en el otro de acciones y sumar creó el efecto de cumplimiento (Pellegrino, 2017, pág. 173).

Es decir, por un lado la “sombriilla de los derechos” funcionó como un aglutinante que permitió dar la apariencia de articulación a las actividades de las diferentes instituciones que presentadas de otra manera evidenciarían su desconexión. Por otro lado, la ejecución de recursos económicos se presentó como evidencia de las acciones de las instituciones en el cumplimiento del Auto, y nuevamente, bajo el lenguaje común del dinero invertido, unificó en el informe acciones antes desconectadas:

Mostrar cada acción, por pequeña que fuera, cada peso invertido, cada reunión, era hacerse visible a la Corte, que era lo que ésta buscaba. Pero a la vez, mediante la forma en que se construyó el informe y se argumentó que el gobierno estaba trabajando en restituir y garantizar los derechos de los pueblos indígenas, lo que se hacía menos visible era cómo las instituciones respondían a las órdenes de la Corte mediante la oferta institucional preexistente. Lo cual constituye una curiosa forma de ocultar mostrando [...] (Pellegrino, 2017, págs. 191-192).

Así, poner el foco en cuánto dinero se invirtió, pero no en qué se invirtió, ni en cómo se realizó dicha inversión, permitió construir un verdadero “artilugio<sup>204</sup>” en virtud del cual se pasó de mostrar los vacíos de cada institución por separado, a argumentar una intervención estatal organizada y valorada en más de 3 billones de pesos (*Ibíd.*).

Ahora bien, siguiendo a esta autora, aun cuando el accionar de las *instituciones* corresponda a una pantomima o simulacro de cumplimiento, para Pellegrino es también un espacio de aprendizaje para los indígenas acerca del funcionamiento del estado, en el que estos se acercan a “esas lógicas de la administración pública que, como un tipo de experticia, les había sido ajeno” (*Ibíd.*, pág., 230).

---

<sup>204</sup> La Real academia de la lengua española define artilugio como: 1. Mecanismo, artefacto, sobre todo si es de cierta complicación; 2. Ardid o maña, especialmente cuando forma parte de algún plan para alcanzar un fin; 3. Herramienta de un oficio.

En ese sentido, un ejemplo de este tipo de aprendizajes lo constituyen las traducciones de varios pronunciamientos de la Corte Constitucional a las lenguas de los pueblos indígenas involucrados. El encargado de una de dichas traducciones al jiw fue I., quien es reconocido como líder por parte de los *funcionarios* regionales. A su vez, estos lo referenciaron con sus pares del nivel nacional resaltando tanto su habilidad para escribir en jiw, algo que pocos pueden hacer, como el poseer un computador portátil, lo que en teoría le facilitaría el trabajo.

En una carrera contra el tiempo, desde Bogotá la *institución* encargada le envió un correo electrónico dándole las instrucciones, según las cuales la traducción debía realizarse de forma literal sobre una parte del documento (introducción, conclusiones de la Corte Constitucional y órdenes emitidas) y de manera general sobre el cuerpo del documento a partir de una explicación de su sentido general que los traductores debían recibir por parte de la *institución*.

Siguiendo las indicaciones I. procedió a traducir el documento anotándolo a mano en hojas blancas, y enviándolo luego por correo electrónico a la *institución* encargada, quien también por correo le respondió que debía enviar una evidencia en video de la socialización de su trabajo, elemento con el que I. no contaba. Dadas las dificultades para conseguir una cámara de video y los problemas para el acceso a internet en el resguardo, a I. rápidamente se le fue agotando el tiempo de responder a la *institución* por el trabajo y debió entonces acudir a una ingeniosa solución: tomó de su computador un video familiar en el que conversaba en jiw frente a su casa y lo envió a la *institución* cumpliendo así con el requerimiento<sup>205</sup>.

---

<sup>205</sup> De hecho, de acuerdo con el informe de cumplimiento presentado a la Corte por la *institución* encargada, dicho proceso se desarrolló en varias etapas que incluyeron reuniones de concertación, talleres en los que se explicaron los conceptos básicos y generales del texto, y reuniones de socialización para su revisión, ajustes y aprobación, que finalmente concluyeron en la traducción del documento a ambas lenguas y a la generación de evidencias del proceso en forma de fotografías y grabaciones y video, con lo que según el informe se cumplió al 100% la orden emitida por la Corte.

### 3.6 Conclusiones

*Quieto el viento,  
el tiempo.  
Mapiripán es ya  
una fecha  
(Carranza, 2008)*

Si bien los procesos de desplazamiento han sido una constante en la historia del país, fue solo hasta mediados de los años noventa del siglo pasado que el estado asumió esta problemática como un objeto de intervención. A partir de diferentes políticas el estado empezó a transformar la manera de concebir el desplazamiento forzado pasando de enfocarlo como un desastre natural a verlo como un problema jurídico contribuyendo a visibilizar las dimensiones políticas del fenómeno.

El punto más álgido de la violencia y el desplazamiento forzado tuvo lugar durante este periodo, llegando a contabilizarse más de tres millones de personas desplazadas entre 1997 y 2004, siendo a nivel regional las masacres de Mapiripán en 1997 y Puerto Alvira en 1998 los dos eventos que marcaron más profundamente a los pueblos indígenas de la región, entre ellos los jiw.

Las dimensiones de esta situación fueron reconocidas por la Corte constitucional colombiana a través de la Sentencia T-025 de 2004, la cual caracterizó la situación como un “estado de cosas inconstitucional” y señaló responsabilidades y plazos a las diferentes instituciones para superarlo.

Su expedición, así como la de los autos 004 de 2009 y 173 de 2012 marcan sin duda un punto de inflexión en la atención a los pueblos indígenas en el país, posicionando la categoría de “víctimas” como el punto de encuentro de las representaciones de lo indígena, articulando victimización, indianidad y territorio a través del uso del lenguaje de la conservación, y definiendo a los indígenas principalmente como sujetos al borde de la desaparición.

A su vez, estos pronunciamientos tienen lugar en el marco de presiones internacionales movilizadas alrededor de la conservación del medio ambiente y la defensa de los derechos humanos, en el que organismos como la ONU articularon explícitamente la

desaparición de los grupos indígenas con la desaparición del medio ambiente, caracterizando a grupos como los jiw como al borde de la extinción debido entre otros factores al conflicto armado, la destrucción del medio ambiente y los megaproyectos económicos. Señalamientos que fueron recogidos en los pronunciamientos de la Corte.

En esa medida, dos categorías en especial resaltan entre las sentencias y autos de la Corte: el concepto de “cultura”; y las relaciones de pretendida correspondencia entre las formas de ser indígena y los lugares ocupados por los indígenas. Frente al primer elemento, la “cultura” es entendida en los pronunciamientos de la Corte como un conjunto de rasgos, que deben mantenerse so pena de poner en duda la autenticidad de los portadores de dicha “cultura”. En esa medida, los cambios y transformaciones son entendidos negativamente como aculturaciones y contaminaciones, negando las dinámicas propias de los grupos humanos.

De otra parte, la Corte identifica una relación isomórfica entre la indianidad y los territorios indígenas. Es decir, ser indígena implica vivir en un lugar específico (como por ejemplo los resguardos) y aún más, supone el cuidado de ese territorio natural como uno de los rasgos definitorios de la indianidad.

En el caso de los pronunciamientos de la Corte, estas categorías se operacionalizan en la forma de *proyectos*, implementados por *instituciones* y sus *funcionarios*, y su desarrollo implica la puesta en práctica de representaciones sobre lo indígena que juzgan a los seres humanos de carne y hueso contra el rasero de indianidades idealizadas. La consecuencia de este choque entre las representaciones sobre lo indígena y los grupos humanos que los *funcionarios* encuentran en el terreno, resultan en la negación de ciertos espacios y derechos, así como de la autenticidad e indianidad misma de los sujetos indígenas. Elementos que abordaré en el próximo capítulo.





## 4. Indios verdaderos y líderes verdaderos

*Los que viven en Barrancón, esos chinos son un despelote. Eso de que respeto y eso, ya no hay, ya la autoridad se perdió totalmente. Pero en la mesa si están varios líderes, se llaman líderes igual porque son los que están ahí, como las cabezas visibles*  
(D., Entrevista a funcionario, 2015)

Ya sea en el escenario del patrimonio o en el de la salvaguarda étnica y cultural, una de las disputas más frecuentes en las interacciones entre indígenas y estado se da alrededor de la representatividad de los indígenas a partir del cuestionamiento a su indianidad<sup>206</sup>. De hecho, como lo señala Del Cairo, las presunciones y juicios de valor establecidas por los agentes del estado acerca de los indígenas, constituyen el principal obstáculo para el accionar institucional (Del Cairo, 2011). Al poner en juego representaciones sobre quién es y cómo debe comportarse y hablar un verdadero líder de una parte se generan límites estrechos para la experiencia indígena reconocible por el estado y por otro se empoderan otros líderes más acordes con las representaciones propuestas por *funcionarios* y contratistas, resultando en lo que Del Cairo ha identificado como una de las paradojas centrales del multiculturalismo colombiano y en virtud de la cual quienes más se benefician de las reformas multiculturales son aquellos grupos cuyos líderes activamente construyen su indianidad reproduciendo los rasgos indígenas esenciales del multiculturalismo (*Ibíd.*). Para desarrollar este argumento analizaré la forma en la que se han construido los líderes y representantes jiw del resguardo de Barrancón y cómo sus trayectorias han sido muy diferentes de las imaginadas por sus

---

<sup>206</sup> Dadas las profundas condiciones de desigualdad entre indígenas y estado en las que se dan las interacciones, son pocas o ninguna las ocasiones en las que la representatividad de los enviados del estado es cuestionada por sus interlocutores indígenas.

interlocutores de la imagen idílica del ‘anciano sabio transmitiendo sus saberes junto al fuego’.

### **4.1 Cruzar el río y devolverse (Trayectoria de los líderes)**

Aproximadamente a 100 kilómetros de distancia de Barrancón, siguiendo el curso del Guaviare río abajo, se encuentra Mocuare. Sobre la banda derecha del río, como la identificaba Vela a fines del siglo XIX, está el resguardo indígena habitado por indígenas jiw en casas sencillas con techo de zinc y hojas de palma, y una caseta sin paredes que sirve de escuela primaria cuando no llueve. Sobre la banda izquierda, el pueblo *blanco*, con las tiendas, el puesto de salud y el internado. De un lado el pueblo de los indios, del otro el de los blancos. Más que separados, distanciados por el *Nower*<sup>207</sup>, los indígenas han aprendido a navegar esa distancia y a moverse en ambas orillas de acuerdo a sus necesidades<sup>208</sup>.

Quienes actualmente son reconocidos como *líderes* en Barrancón, tienen en común haber pasado su juventud y adultez temprana fuera del resguardo y en general trabajando con ‘blancos’. Estos años por fuera del resguardo les aportaron de una parte un mejor manejo del español, y por otro el conocimiento de otros códigos culturales que ahora son necesarios y que han contribuido a posicionarlos como líderes frente a las instituciones y frente a sus propios grupos.

Un elemento clave en esta trayectoria lo constituye evidentemente el haber aprendido a leer y escribir en español. Si bien los recorridos de los líderes son diferentes y particulares, en general esta educación es producto de una mezcla de espacios formales de educación (escuelas e internados) y de la convivencia con los blancos como trabajadores y vecinos.

---

<sup>207</sup> Nombre en jiw del que conocemos en español como río Guaviare.

<sup>208</sup> Hasta finales de los noventa Mocuare era un punto focal de la región por el comercio de pasta base de cocaína. El desplazamiento de su población, causada por las masacres de Mapiripán y Puerto Alvira convirtió a Mocuare en un pueblo fantasma habitado apenas por unas pocas familias. La violencia que desocupó sus calles es la misma que ha marcado la historia reciente del pueblo jiw, llevando a un gran porcentaje de este grupo a vivir en condiciones de desplazamiento.

Entre los espacios formales resalta de una parte una escuela ubicada en el interior del resguardo de Barrancón en el sector hoy conocido como Maruya, y antes como Capitanía. Este centro educativo, ya desaparecido por el avance del río, ofreció en su momento educación básica primaria y era manejada por la prefectura apostólica de Mitú.

De otro lado, se destaca el internado María Reina de Mitú<sup>209</sup>, ubicado a varios cientos de kilómetros de distancia de San José del Guaviare e inaugurado en 1954. Por el pasaron varios de quienes hoy son considerados líderes en varios territorios jiw, entre ellos el actual consejero mayor del resguardo de Barrancón, su hermano y varios de sus primos. El tiempo de estancia en el internado fue de apenas unos pocos años, pues ninguno terminó el bachillerato, pero en todo caso fue suficiente para enseñarles a los jóvenes jiw una alfabetización básica en español y un panorama más amplio que el del Guaviare. No es coincidencia que quienes pudieron asistir a este internado son los que hoy se reivindican como *propios* de Barrancón (en oposición a los *desplazados*) dada su historia más larga en este territorio y por consiguiente, su mayor interacción con la iglesia católica encargada de la educación pública, con presencia en la zona desde mediados del siglo XX<sup>210</sup>.

La vida en el internado no era sencilla. Los alumnos llegaban muy jóvenes y debido a la enorme distancia a sus lugares de origen la comunicación con sus familias era muy difícil, por lo que muchos abandonaban el estudio a los pocos años. En algunos casos, la presencia de misioneros evangélicos intentaba facilitar un poco la comunicación enviando cartas que circulaban por el río, tal era el caso de Mocuare por ejemplo, en donde desde los años 60 del siglo XX se habían instalado misioneros del ILV<sup>211</sup>, quienes enviaban razones en cartas a los diferentes asentamientos informándoles sobre noticias importantes como los fallecimientos.

---

<sup>209</sup> Actualmente conocido como Escuela normal superior indígena María Reina de Mitú.

<sup>210</sup> En virtud de la constitución de 1886 y el Concordato (1887) las comunidades misioneras fueron las encargadas de manejar la educación pública en el país hasta bien entrado el siglo XX. A su vez, la Convención sobre misiones (firmada en 1902 y renovada en 1927 y 1952) estableció la obligación de evangelizar y educar a los grupos indígenas en los territorios de las misiones, dentro de los cuales se encontraba lo que actualmente se conoce como el departamento del Guaviare.

<sup>211</sup> Ver Martin (2007).

Por otro lado, especialmente en el caso de los *desplazados*, el espacio de aprendizaje del español se dio en el marco de sus actividades como trabajadores bajo las órdenes de patrones blancos, muchas veces en condiciones de explotación y al ritmo de las economías extractivas de la zona, como lo relata A. uno de los líderes de un sector de *desplazados*:

A: Yo aprendí [español], así como dicen “de andariego” porque yo no estuve en un colegio, ni en escuela. Cuando yo salí de Mocuare tenía como 12 años. Me vine para Nare. Había un viejo ahí mala clase, me explotó en el trabajo durante 2 años [...] me castigaban duro, se aprovechaban de mi trabajo y ni me pagaron ni nada.

[...] de ahí me fui pa’ abajo, más abajo del raudal. Hasta Teviare que llaman. Entonces yo estuve por allá, estuve con un señor trabajando, estuve pescando y ese señor me llevó un año a trabajar con él. Tampoco me pagaba, me daba ropita nada más. De ahí me fui para Villavicencio con él y por allá estuve y de ahí pues me regresé otra vez, me vine en avión, de Villavo a Nare. De ahí, me llevaron otra vez pa’ abajo, pa’ Teviare, dure como tres días y de ahí pues iba andando. Y de allá me fui más para abajo, por allá pa’ Puerto Inírida cuando eso no era Puerto Inírida. Se llamaba era Paujil, era todo malocas de la comunidad indígena Puinave. Ahí estuve con ellos, de ahí me fui y por ahí encontré una tía que era de La Sal, estuve con ellos y de ahí me fui para Venezuela con un viejo, por ahí trabajé y le dije [a un amigo] que me consiguiera una lancha grande para poder ir a trabajar, me dijo “bueno, yo tengo amigos” y me consiguió. De ahí me fui para Venezuela, por ahí a la PM. Estuve en Ciudad Bolívar, Caicara, Cabo, Lagunitas, las Palmas, bueno todo eso. De ahí me salí de la lancha y me metí en un camión en Venezuela, me fui para unas partes que se llaman Santa Rita del Llano, Sombreros, Mercedes, Valle la Pascua, San Fernando de Apure y después nos fuimos por allá para Maracaibo. Por allá estuve y de ahí me regresé otra vez a San Fernando de Apure y ahí cogí una lancha de esas y me vine por allá para Puerto Ayacucho, la frontera.

De ahí me vine y baje [...] me vine para Puerto Carreño. En Puerto Carreño sí me pagaron pero poquito, salí con plata, ahí dormí, no dormí en un hotel sino por ahí donde un viejo que me dejó un cuarto ahí, guinde la hamaca y el toldillo y dormía ahí, lo único que pagaba era la comida. [...] En Puerto Carreño fue que aprendí a leer y a escribir con un muchacho del mismo campo que trabajaba ahí donde yo trabajaba, y entonces me dijo que estaba anotando el jornal y le dije: «yo quiero aprender también», y me dijo: «bueno mano, yo le enseño, encargue cuaderno y lápiz». Como yo quería aprender, le encargue al patrón lápiz y cuaderno (A., 2016).

Después de seguir viajando varios años más entre Colombia y Venezuela, finalmente A. regresó al Guaviare atraído por la bonanza de coca de los años 80, y trabajó sembrando y raspando coca en el alto río Guayabero varios años más, hasta que aburrido por las fumigaciones de los cultivos decidió devolverse a Mocuare de donde había salido aproximadamente treinta años antes. Al llegar, es nombrado “gobernador” al poco tiempo:

David Gómez: Llega allá y ¿por qué lo eligieron gobernador?

A: Porque a la gente le caí bien, yo hablaba con la gente, pues yo no sabía tampoco de liderazgo pero yo me iba mucho [me llevaba bien] con la gente, y como entendía español y toda esa vaina, entonces me nombraron a mí de líder que sabe y conoce pueblos y todo. Ellos dijeron: “pues entonces lo nombramos a él” [...] Porque conocía pueblos y lugares y las instituciones, de todo eso (A., 2016).

Historias como las de A. son relativamente comunes entre los actuales líderes jiw, quienes crecieron en el contexto de las economías extractivas legales e ilegales que han tenido una presencia predominante en la región desde el siglo XIX, y cuya historia reciente está a la vez ligada al conflicto armado. Si bien durante los años setenta la marihuana fue ampliamente cultivada en la región, no fue sino hasta los años 80 y 90 con el apogeo de la siembra de coca para la producción de cocaína que se sintió su impacto

en mayor plenitud, movilizando cantidades increíbles de dinero en efectivo<sup>212</sup> y convirtiéndose en una de las pocas alternativas económicas de la zona.

Los jiw se vincularon a esta economía en varios roles y en diferentes niveles. Desde la posición más baja como 'raspachines<sup>213</sup>', pasando por motoristas<sup>214</sup>, 'químicos<sup>215</sup>', hasta dueños de sus propias chagras<sup>216</sup>. En ese sentido, aun cuando los jiw no ocuparon los eslabones más altos de la cadena como 'chichipatos'<sup>217</sup> o patrones<sup>218</sup>, si lograron llegar a posiciones relativas de poder, manejando trabajadores y logrando ingresos económicos dentro de lo que era posible en el marco de una economía ilegal:

A.: Nos fuimos como a las 10:00 [de San José] y llegamos a la 6:00 allá a un cambullón<sup>219</sup>. ¡Uy! eso es encerrado ese monte hermano, cerquitica al rastrojo, un ranchito ahí. ¡Uy!! hermano yo re aburrido sin un peso. Bueno, me puse a trabajar con él, a coger el maíz. Acabe de coger el maíz y después me fui a limpiar coca y a rozar hasta que me dijo el patrón: “¿usted quiere sembrar coca?”. Le dije: “Sí, claro yo quiero sembrar”. Le dije: “no tengo tierra” y me dijo: “no, yo le doy un pedazo”. Roce ese pedazo, la rocé en una semana, media hectárea. Me dijo el patrón, pero otro patrón no el que estaba trabajando, otro, me dijo: “yo le doy la semilla, le doy comida también gratis, no le voy a cobrar nada”. Y yo con ganas de trabajar, yo era joven y con ganas de trabajar, a mí no me daba pereza de nada, llueva o truene a mí no me valía nada eso. Trabajé como un loco!

<sup>212</sup> Ardila (2004) calcula en cerca de diez mil millones de pesos el efectivo mensual circulante en los alrededores de Mapiripán a finales de los años 90, producto del tráfico de pasta base de coca.

<sup>213</sup> Los encargados de arrancar las hojas de coca de la planta. Esta acción se realiza con las manos desnudas o protegidas apenas con unas tiras de tela enrolladas en las yemas de los dedos. El raspachín arranca las hojas arrastrando su mano cerrada a lo larga de cada rama, raspándola con los dedos. Esta labor se paga diariamente de acuerdo a la cantidad de hojas recogidas medidas en arrobas (1 arroba equivale a 12 kg aproximadamente).

<sup>214</sup> Conductores de lanchas en el río.

<sup>215</sup> Encargados de realizar el proceso de transformación de la hoja de coca en pasta básica de cocaína, usando un proceso químico que emplea sustancias como éter, ácido sulfúrico, soda cáustica, cemento y gasolina entre otros elementos. Este proceso se realiza en laboratorios improvisados en el monte, con prácticamente ninguna protección frente a la toxicidad de los elementos manejados.

<sup>216</sup> Cultivos de coca.

<sup>217</sup> Intermediarios que compran la pasta base a los campesinos y la revenden a los patrones.

<sup>218</sup> Patrones o propios, quienes compran la coca a los chichipatos y la revenden a otros.

<sup>219</sup> Rancho sencillo construido con plásticos, costales y tablas.

Hice semillero, dos semilleros grandes, los sembré y en diciembre ya cogí de eso, empecé a coger y ya el año entrante... Me tocó trabajar mucho, para que, duré 16 años allá (A., 2016).

El capital circulante por el tráfico de pasta básica de cocaína permitió también el florecimiento del comercio, del cual participaron algunos líderes jiw. Es el caso por ejemplo de D. quien en travesías que tomaban varias semanas, recorría el Guaviare saliendo desde San José hasta donde se le terminara la mercadería, vendiendo comida, ropa e insumos para el procesamiento de coca, entre otras cosas:

D.: Yo trabajaba primero en un hotel como celador, me pagaban 250 mil pesos mensuales, entonces dije: “yo qué hago con 250 mil, me toca pagar arriendo, me toca comer de ahí”. Yo vivía con una muchacha que traje de abajo de Mocuare, ella trabajaba de camarera. El dueño del hotel me dijo: “¿sabe manejar un motor?”. “Hombre me criaron manejando motores!” le dije así. Yo llevaba 6 meses trabajando ahí en el hotel. Me dijo: “Necesito que usted trabajé conmigo, pero enserio, sin quitarme un peso, yo lo mando pelar”. “¡Hummm!, los dos nos morimos”, yo no le dije eso, solo lo pensé. “Tiene que manejar un bote, vaya y póngase a alistar un motor 75, un bote de 18 toneladas para llevar pieles, ropa, bueno, de todo clase. Voy a darle una facturas y cuentas para que usted cobre mercancía<sup>220</sup>, gasolina, de todo” (D., Entrevista, 2016).

No obstante los beneficios económicos, el cultivo de coca y el tráfico de pasta base implicaba e implica una serie de riesgos e incertidumbres que le quitaban mucho atractivo a esta actividad. Cada uno de sus niveles de producción implica diferentes peligros, como las fumigaciones y erradicaciones, los retenes y controles en los ríos y en general los combates entre los diferentes grupos armados. Nuevamente, frente a estas dificultades los jiw apelan a su movilidad y cambian de escenario y de papel:

D.: En ese tiempo yo renuncié [1993 aproximadamente], me fui otra vez por abajo, pa raspar coca. Después de eso yo trabaje con

---

<sup>220</sup> Pasta base de coca.

narcotraficantes, sí? a mover coca, base de coca, a mover plata por el río. En ese tiempo yo no tenía ni papeles, ni nada! solo, netamente jiw. En ese tiempo tampoco no requisaban no pedían papeles a uno.

[...] Entonces, ahí trabaje y me renuncié del trabajo, no me gustó tampoco. No, porque casi nos matan en una plomacera! Nos cogieron el ejército [quedo atrapado en un combate] y ahí me renuncie. No, eso no es para mí! Claro, yo era motorista. Eso me zumbaban el oído las balas que pasaban. Nosotros era apretar el guachiro pa' poderse salvar! No, eso no dormía uno tranquilo. Que llegó la hora pa' levantarse, 11, 12, 1 de la mañana, en pleno aguacero, como sea, trasnoche pero toca ir a cumplir su misión (D., 2015).

En este contexto, los indígenas como todos los pobladores de la región, han tenido que aprender a convivir con esta realidad y adaptarse a ella combinando diferentes estrategias, como por ejemplo mezclar actividades legales e ilegales, en la búsqueda de ganarse la vida. Así, uno de los movimientos más comunes es el paso de la docencia al cultivo de coca, en recorridos que van de ida y vuelta a una y otra actividad, alternando las chagras con las aulas:

I.: A mí me contrataron en el 93 como docente alfabetizador, ahí trabajé como unos 4 meses. En esa época me pagaron doce mil pesos y cuarenta y ocho mil pesos les pagaron a los nombrados profesionales.

Pues después de eso, en ese tiempo había mucha mafia, habían sembrado mucha coca. Entonces me dijeron mis compañeros: "usted trabaja esperando unos recursos que demoran, en cambio yo raspo y termino la jornada y vea, de una vez me pagan". Y ellos si tenían unos recursos, yo sin un peso esperando meses para ganarme doce mil pesos! Pues ya después yo dejé abandonado mi trabajo de prestador de servicios del magisterio y después de eso mi papá se bajó para el resguardo Mocuare en el 95 (I., 2015).

Así, uno de los espacios más importantes para los líderes, tanto en su trayectoria como en el ejercicio actual de la participación política, lo constituye la docencia. En ese sentido por ejemplo, de los 8 líderes reconocidos como tales en el resguardo de Barrancón, 4



fueron profesores en algún momento de su vida y 1 volvió a ejercer como tal desde comienzos de 2016. Si bien llegar a ser profesor nombrado por el Ministerio de Educación es percibido por los jiw como un asunto 'casi imposible' (debido en parte a los requisitos establecidos legalmente para tal fin pero sobre todo a la falta de información clara al respecto), ejercer como profesor temporal 'por contrato' en la actualidad es relativamente sencillo, y lo era mucho más hace algunos años cuando prácticamente el único requisito exigido para los aspirantes a maestros indígenas era hablar su propia lengua, tener un manejo básico del español y haber cursado si no la primaria completa, por lo menos algunos grados de esta:

I.: Yo me fui como en el 95, estuve unos años por allá viviendo, como unos tres años, después de los tres años ya dijeron que necesitaban unos docentes bilingües, que expresen el dialecto propio que necesitaban en Reserva Caño Ceiba y resguardo La Sal. Entonces ahí fue que nosotros nos trasladamos con el profesor D. que ahorita se encuentra todavía realizando el servicio del magisterio. Con él fue que nosotros subimos y a mí después de eso me enviaron al resguardo La Sal. Estuve cuatro meses, luego regresé de vacaciones y no regresé más porque hay muchos problemas, no conmigo, entre ellos y no entienden, pelean por unas cosas, y no, eso no me sirvió (I., 2015).

No obstante, las condiciones en las cuales tuvieron que desempeñar su trabajo y el contexto general de la región, con una economía basada fuertemente en el cultivo y comercio de coca implicaban otras dificultades adicionales, algunas de las cuales se pueden percibir aún hoy. Los pagos eran mínimos en comparación con lo que podrían ganar con la coca, y los alumnos no demostraban mucho interés ni veían mucha utilidad en asistir a la escuela:

D.: El primer profesor que hubo fui yo, mi persona. Yo trabajé dos años, me renuncie, no me gustó el trabajo, porque los niños a veces no aparecían por la escuela, cuando no había remesa, cuando llegaba remesa venían todos. Solamente por comida, ni por aprender. Esa es la vida de los jiw desde hace mucho tiempo... estudian por comer no más, no estudian por aprender (D., Entrevista a lider, 2015).

J: Eso era por contrato [el trabajo como docente] y la verdad es que no compensaba el pago de uno porque me ganaba como 90.000 pesos no más al mes. [...] Eso fue en el 91. Entonces 90.000 pesitos para pagar pasaje y comer de ahí, eso era difícil. A mí me tocaba por ahí a veces ayudarme porque había mucha coca en esa época para raspar; del trabajo llegaba a las 12:00 y me iba a raspar a la 1:00 o 2:00 de la tarde, hasta las 4:00 o 5:00 de la tarde raspando hojas (J., Entrevista, 2016).

Otra de las actividades desarrolladas por los jiw dentro de la oferta de posibilidades de la región fue desempeñarse como promotores de salud. Actividad ejercida por varios de los actuales líderes en algún momento de su vida. Como promotores debían encargarse básicamente de tareas de educación, entrega de medicamentos, vacunación, remisión de pacientes a centros de salud y atención de emergencias en los territorios bajo su jurisdicción. Sin embargo, en la práctica la extensión de los recorridos que debían realizar, las dificultades de acceso en muchos lugares y el conflicto armado, limitaban la ejecución de sus tareas. Tal es el caso por ejemplo de R. Hijo de una mujer jiw y un hombre blanco, fue promotor de salud desde inicios de los años 80, y debía recorrer el río Guaviare en un trecho de aproximadamente 450 kilómetros entre Barrancón (Guaviare) y el Raudal de Mapiripana (Guainía), en viajes que le tomaban hasta dos meses, vacunando y repartiendo medicamentos, tiempo durante el cual era imposible no cruzarse con los diferentes actores armados:

R.: Yo me retiré de salud, porque ya tuve mucho problema con la guerrilla, yo mantenía peleando con la guerrilla, mantenía peleando con los paramilitares, venían los paramilitares, me cargaban de aquí y me llevaban para Miraflores de noche, el mismo ejercito lo levantaba de uno ahí y lo llevada para campos de batalla, digamos así, porque ellos confiaban mucho en mi trabajo

David Gómez: ¿Cómo motorista o cómo auxiliar?

R: no, como auxiliar de enfermería entonces en eso si me capacité mucho yo con un médico que vino, suturando los huesos toda esa vaina, entonces venia la gente y decían “mire que en tal parte hay un indio así y así”, y se lo llevaban a uno, a las buenas o a las malas pero se lo llevaban

a uno! entonces de ahí también dejé un poco la situación de ser líder, y me tocó irme de por aquí un poconon de tiempo (sic), volví ya con el tiempo a buscar a mi señora y a mis hijos (R., 2015).

Para otros líderes, la experiencia de ser promotores además de los peligros del conflicto armado, los enfrentó a tensiones al interior de sus territorios, como por ejemplo acusaciones frecuentes de incumplimiento de su trabajo frente a sus supervisores. Denuncias que en algunos casos llegaron a costarles la remoción del cargo y que son rápidamente descalificados por los líderes como 'envidia':

J.: Llegó F. [Capitán del resguardo en ese momento] y me dijo: "J., usted que tuvo un poquito más de estudio resulta que la jefe Martha Romero está buscando un muchacho que vaya a hacer un curso para promotores de salud. Si usted quiere, yo le ayudo con eso y yo le digo para que vaya". Entonces yo dije: "Sí claro, yo lo hago". [...] Yo hice el curso ahí en Cenpagua [Centro pastoral del Guaviare] y trabajé como 4 años de promotor de salud aquí dentro del resguardo. Pero entonces me tocaba atender dos comunidades colonas que eran Puerto Tolima y Cámbulos; la situación era que no tenía medios de transporte para trasladarme a las comunidades colonas, pero aquí en Barrancón, en el resguardo sí me trasladaba a diferentes sitios. [...] Hubo mucha envidia de la misma gente, de la misma comunidad, dentro del resguardo había mucha envidia. Un día yo me fui, saque un motor prestado de la misma comunidad y me fui para Cámbulos con una jefe inmediata, entonces nos fuimos hacia Cámbulos y La Sal pequeña que era la zona que me correspondía, la zona mía donde estaba trabajando. Nos cogió el día por allá y el jefe vino y visitó el puesto de salud y yo no estaba ese día. Pero el me visitó porque a él le habían llevado un chisme que yo no mantenía en el puesto, que yo no estaba trabajando, y en realidad, no me encontró en el puesto, pero el no sabía que yo estaba en otra vereda. De una vez, sin más preámbulos el me sacó una resolución de despido y la jefe, pues de pronto no le caía muy bien y ella todavía trabaja en la granja y no me dijo más nada, dijo: "a usted lo echaron, lo despidieron y no hay nada más que hacer sino firmar su carta de despido, que usted está de acuerdo" (J., Entrevista, 2016).

Tras reclamar esta decisión con el Secretario de Salud de la época, J. se entera de que ha sido reemplazado por una mujer Tucano, lo que el interpreta como un favor político hacia las organizaciones indígenas de la región manejadas básicamente por Tucanos<sup>221</sup>. Del relato de J. algunos elementos en especial resultan ilustrativos sobre la trayectoria de los líderes jiw. De una parte, la valoración de su paso por la escuela, pues su mayor de nivel de estudio es reconocido por otros líderes quienes lo recomiendan para el cargo de promotor. Por otro lado, tanto su entrada como su salida de este trabajo son productos de favores políticos y develan una relación con el estado enmarcada en favores personales más que en deberes y derechos ciudadanos. Finalmente, en ese mismo marco el tema de la *envidia* se revela como una forma de control social y de regulación del acceso a las escasas oportunidades de empleo ofrecidas por el estado<sup>222</sup>. Como lo señala Suárez (2008), la envidia es la hermana de la fortuna, se presenta siempre junto a esta y en tanto que la fortuna premia, la envidia castiga. Al mismo tiempo, envidia es también mirar en demasía (*Ibíd.*) y es justamente en esta última acepción que se manifiesta con mayor fuerza en las trayectorias de los líderes jiw. Es la mirada penetrante y castigadora sobre quienes destacan. Representar, hacerse visible es por definición recibir todas las miradas, siendo entre ellas la más poderosa la de la envidia.

Para cerrar, las trayectorias de vida de los líderes están en general marcadas por una alta movilidad y por una multitud de experiencias de primera mano con el conflicto armado reciente. Elementos claves en su movilidad los constituyen las extensas redes sociales y familiares de los jiw, que les permiten visitar parientes y amigos a lo largo de un extenso territorio que se extiende a lo largo del medio río Guaviare. No en vano el reclamo de los jiw sobre su territorio ancestral traza este entre dos puntos de origen mítico: el raudal del Guayabero (en el río del mismo nombre) y el raudal de Mapiripana, distantes entre sí aproximadamente 300 kilómetros en línea recta y cerca de 500 kilómetros siguiendo el cauce del río.

A lo largo de sus vidas han estado continuamente cruzando el río que aparentemente los separa de los blancos, en recorridos de ida y vuelta en los que a fuerza de zambullirse en los escenarios de la sociedad mayoritaria han aprendido a navegar siguiendo el compás

---

<sup>221</sup> Bajo la categoría *Tucano* se refieren en el departamento a los diferentes grupos étnicos que han sido clasificados como pertenecientes a la familia lingüística Tucano oriental.

<sup>222</sup> Sobre la envidia se desarrollará más en el apartado referente a las dificultades de ser líder.

de su propia indianidad. De esta manera, no solo han sobrevivido como grupo (lo cual en sí mismo ya desafía los pronósticos catastrofistas sobre su desaparición enunciados desde los años setenta), sino que se han posicionado como individuos considerados líderes en el contexto de las relaciones interculturales de la región.

Al igual que los pobladores no indígenas de la región los jiw han debido moverse entre las escasas oportunidades de empleo que ofrece la zona. Como lo señala Ardila (2004) estas se reducen básicamente a trabajar con el gobierno o trabajar con la coca. Con una mayor oferta laboral con la segunda opción, pues mientras los trabajos con el gobierno se reducen a ser profesor o promotor de salud, el negocio de la coca les permitió ser raspachines, cultivadores, motoristas y comerciantes.

Así, después de aventurarse y andar siguiendo las posibilidades económicas de la región, finalmente decidieron volver a sus territorios ya sea por libre decisión, buscando oportunidades de empleo o tierras para cultivar, o forzados por el desplazamiento causado por el conflicto armado. Al llegar, la experiencia que habían acumulado conviviendo con los blancos, los posicionó rápidamente como intermediarios culturales, y posteriormente como líderes. Al desplazarse a Barrancón trajeron consigo a sus grupos familiares, estableciéndose allí poco a poco, gracias a las redes familiares, y siendo reconocidos y posicionados como representantes por parte de las instituciones que necesitan un interlocutor individual.

En muchos sentidos sus experiencias de vida no difieren de las de un campesino blanco. Sin embargo, si lo hacen en puntos y momentos estratégicos; es una decisión y una experiencia vital (de la Cadena & Starn, 2007). Quienes hoy son reconocidos como *líderes* y representantes del pueblo, han llegado a construir esa posición no recibiendo las enseñanzas ancestrales transmitidas de generación en generación o entonando himnos sagrados en las noches junto al fuego, como pretenden creer (y en consecuencia exigir) los *funcionarios*, contratistas y representantes del estado, sino en un ámbito más cotidiano e intenso: bebiendo, rebuscando, traficando y en últimas, cruzando el río de ida y vuelta.

## 4.2 *Saber hablar, ser serio y respetar* (Requisitos para ser líder)

La gente escoge a la persona que le gusta. No solamente así que escogemos fulano de tal, no; primero se identifica la persona, que sepa el manejo de las comunidades, que entienda el castellano, que pueda hablar en público, también delante de las instituciones; como siempre las instituciones a uno le preguntan muchas cosas, y si la persona no sabe, no entiende castellano, ¿qué hace uno cuando le hacen preguntas? Se pone callado, no dice nada. Eso es lo que es importante para el perfil de capitán (F., 2016).

Entre los requisitos para ser líder el más evidente es el manejo del español. No obstante, esto no significa solamente entender y hacerse entender en español<sup>223</sup>, sino que hay que *saber hablar*. Es decir, es necesario desarrollar un manejo creativo del lenguaje, un capital social y político, y unas habilidades de negociación que les permitan poner en juego todos estos elementos. *Saber hablar* implica sobre todo un hábil manejo del lenguaje como un medio simbólico por el cual los jiw afirman su identidad estratégicamente (Graham, 2002).

Así por ejemplo, en sus intervenciones frente a las instituciones los líderes han venido aprendido la utilidad de ciertos performances de su indianidad como el iniciar y cerrar las reuniones con una intervención de los médicos tradicionales. Invitados cada vez más a menudo por los *funcionarios*, los *penjué* llegan a las reuniones en grupo, con los rostros decorados con pinturas de achiote, coronas de plumas en la cabeza y collares con colmillos de animales. Sentados juntos en primera fila, esperan pacientemente su turno para entonar un rezo que bendiga el encuentro al ritmo de sus maracas. Después de esta intervención realizada con la mayor de las solemnidades, los viejos desaparecen de la vista pública y el uso de la palabra es monopolizado por los hombres jiw y por los representantes de las instituciones hasta el final de la reunión, cuando los *penjué* vuelven a aparecer para realizar un rezo de despedida.

---

<sup>223</sup> Actualmente no hay cifras claras del porcentaje de población bilingüe en español y jiw. En 2005 el 85,6% se declaraba monolingüe en jiw. El 10% hablaba jiw y español y apenas el 1,6% hablaba jiw y hablaba y escribía en español (Castro & Gaitán, 2005).

No obstante, ninguno de estos rezos es traducido al español. Pues como señala Graham (*Ibíd.*) su efectividad no radica en su contenido proposicional, sino en el poder simbólico de su intervención. Apelando a las representaciones de lo indígena de los *funcionarios*, los *penjué* encarnan la idea de los ancianos sabios, las verdaderas autoridades tradicionales, los portadores originales de un enorme conocimiento; aun cuando muchas veces no se tenga claro de qué se trata este conocimiento, o no se le reconozca un adecuado valor epistémico. En el marco de la interacción entre indígenas y no indígenas, la presencia de los *penjué* es un punto fundamental en el performance jiw. Su exhibición de símbolos fácilmente reconocibles por los no indígenas tanto visuales (decoración facial, adornos, coronas y collares, maracas ceremoniales) como lingüísticos (rezos y cantos en lengua), en conjunto resaltan la indianidad jiw y transmiten estratégicamente el mensaje de la diferencia encarnada:

Entre más conoce uno a los jiw, los aprecia muchísimo más. Yo no había tenido la fortuna de estar con los payé, y todo el conocimiento que ellos tienen, uno quisiera quedarse días enteros hablando de muchas cosas. ¿No sé si X. [uno de los *penjué* presentes] nos pueda iniciar también, con alguna cosa que le puedan traducir?<sup>224</sup>

Así, el requisito de *saber hablar* se refiere también a hablarle tanto a las instituciones con las cuales los indígenas deben interactuar constantemente, como a la población jiw con la cual se convive de manera cotidiana. Por un lado, los líderes deben ser capaces de hablarle a la gente acerca de los problemas que identifican en los grupos, buscando modificar sus comportamientos únicamente a partir de un discurso que logre convencerlos, pues no cuentan con otro medio de persuasión diferente al poder de su palabra:

También habló sobre el vicio, les digo que no deben mezclarse con el vicio, que no es una cosa buena; y también les he dicho a las mujeres

---

<sup>224</sup> Intervención del representante local de una organización de cooperación internacional con presencia en el territorio. Su intervención se da en la actividad de cierre de un evento que había durado todo el día, con la presencia de delegados de los grupos indígenas Tukano, Nukak y jiw, y los campesinos de la región.

sobre llegar allá a la base militar; también he hablado sobre la gaminería de los niños, de los jóvenes en San José; cuando salen que salgan con el papá, ellos no pueden andar solos porque muchas veces de otro sector se van a pedir, a mendigar, y le dicen a uno que todos los niños de Barrancón son gamines o van a pedir. No es así, nosotros no tenemos para comprar carne ni nada de eso, sino que tenemos cultivos de yuca que no tienen en otros sectores, tenemos harta comida y tenemos sembrada comida (A., 2016).

De otra parte, siguiendo la tradición colonial de ser intermediarios culturales, se espera de los líderes que comuniquen a la gente lo que dicen las instituciones y viceversa, en un ejercicio continuo de traducción en el cual deben literalmente 'meterse en la boca del otro' para no solo transmitir las palabras, sino darles sentido a los oídos de los blancos y de los jiw:

G.: O sea, escuchar bien lo que hablan las instituciones, meter la cabeza en la boca del man [de las instituciones]. También pensar las necesidades del resguardo, respetar la gente, respetar los resguardos. Yo pienso que tengo muchas necesidades aquí en este resguardo y digo: "hay tal necesidad", si necesitan agua, yo pido agua, digo: "En este resguardo piden agua y exigen que el resguardo tenga su alcantarillado" (G., 2016).

Es justamente en estos ejercicios de traducción en donde la comunicación entre los indígenas y los blancos se ve más interrumpida y consecuentemente en donde más tienen lugar una serie de malentendidos interétnicos y fricciones epistémicas (Ramos, 2015) que contribuyen a reproducir y reforzar las representaciones de los indígenas construidas desde los *funcionarios*, como por ejemplo las que señalan a los jiw como proyectos civilizatorios fallidos que no entienden las razones que los blancos tratan de explicarles.

Estos malentendidos y sus consecuencias se multiplican frente a la prácticamente inexistente comprensión de la lengua jiw por parte de las personas encargadas de interactuar con ellos desde las diferentes instituciones, quienes intentan descifrar las intervenciones de los indígenas tratando de leer las gesticulaciones, entonaciones, movimientos, o expresiones de los indígenas a partir de sus propios marcos de referencia



“occidentales”. Tal es el caso por ejemplo de un grupo de religiosas que desarrollaron varias actividades con los nükak, en las que los indígenas debían discutir un tema propuesto por las religiosas y luego de llegar a un consenso, comunicarlo en español:

Las discusiones se daban en lengua la mayoría de las veces ¿cómo sabíamos que estaban discutiendo lo que queríamos? Porque ese es otro asunto, que a veces ellos se ponen a discutir y terminan hablando de otras cosas! Primero porque los nükak hablan no solamente con las palabras sino también con los gestos, con las miradas, ellos utilizan todo su cuerpo para expresarse, entonces en ese sentido era fácil darse cuenta, que estaban en el tema o que se habían desviado del tema. Segundo pues las poquitas palabras que vamos manejando de ellos, entonces permiten darse cuenta, es dijeron tal palabra, eso no corresponde, entonces le permitía a uno acercarse al traductor y preguntarle de que están hablando, hubo momentos en los cuales estaban hablando de cosas diferentes, entonces tocaban otra vez encausarlos a lo que estábamos discutiendo (Religiosa, 2015).

Empero, dado el desconocimiento de las formas de comunicación nükak, aún con las mejores intenciones estas lecturas se realizan inexorablemente desde códigos occidentales que desconocen las formas propias de comunicación de los indígenas. Aún más, el intento de leer el lenguaje corporal y el tono de los indígenas, claramente se ve sesgado por las representaciones que sobre estos mismos grupos circulan en los ámbitos institucionales y entre los *funcionarios*, así por ejemplo si bien tienden a reconocer amablemente el tono pausado y melódico de los nükak, juzgan por contraste como agresivas y hostiles el tono fuerte y las pronunciaciones glotales de los jiw, contribuyendo en últimas a reforzar la idea de los primeros como suaves, agradecidos e inocentes, y de los segundos como desagradecidos, peligrosos y amenazantes.

De otra parte, el uso creativo del lenguaje implicado en *saber hablar*, incluye también intentos de articulación con discursos de alcance global como el ambientalismo y los discursos de género. No obstante, en la práctica las mujeres jiw son excluidas de los espacios de participación política puesto que su manejo del español es juzgado como menor por parte de los hombres. Este argumento por parte de los hombres jiw enmascara las menores oportunidades de acceso a la educación de las mujeres, quienes

desde pequeñas son las encargadas de atender a sus hermanos y ayudar en las labores domésticas. Al mismo tiempo, por parte de los *funcionarios* e instituciones, este tipo de argumentos son poco cuestionados dadas las profundas asimetrías de género presentes también entre ellos. En palabras de una de las pocas líderes jiw:

X: autoridad mujer, es un poco complicado y complejo, porque son muchos hombres. Hay hombres que lo discriminan a uno y dicen “no es que a la mujer no la queremos acá, que tales, que como así que la mujer mandando”, bueno una cosa y otra, pero nosotras decimos “no, todos tenemos derechos por igual. Si es la capacidad, así como ustedes tienen la capacidad y tienen el derecho, nosotras también” y aquí vamos a estar, porque si no hay ninguna, ¿Quién va a pelear por los derechos de la mujer? ¿Quién va a exigir nuestra identidad de género? Las cosas íntimas de mujer, un hombre no sabe nada de las cosas íntimas de mujer, son muy diferentes a las de los hombres, entonces eso siempre hemos tratado de ser, y es duro, a mí me han pasado unas cosas duras, me ha tocado mejor dicho... hasta desahogarme llorando. [...] ellos lo critican a uno a veces lo discriminan a uno, a veces lo que uno habla el otro se le burlan, es complicado, el principio ¿no?, porque gracias a dios ahoritica hace como un año y medio ya estamos bien, ya nos aceptaron y ya estamos trabajando y yo sé que las cosas aunque les parece raro cuando uno trata del tema de la mujer, ellos todos se ríen y que cómo así, pero ya nos aceptaron, ya es un año y medio (X., 2015).

Por otro lado, otro requisito clave ligado a la intermediación cultural de los líderes es el *respeto*. Es decir ser respetado por los demás miembros del grupo y al mismo tiempo respetarlos recíprocamente. Ser respetado significa ser escuchado y consultado. El respeto es medido a través de las conductas habituales de los líderes, su ‘ejemplo’ frente al resto de las personas, y controlado estrechamente por medio de chismes y rumores, y evitando las confrontaciones directas. Los comportamientos más duramente sancionados en términos de pérdida de respeto son principalmente el alto consumo de alcohol, las fallas en la comunicación entre las instituciones y el grupo y el incumplimiento de la palabra. Las fallas en estos elementos van minando la autoridad de los líderes.

Un espacio importante en la dinámica de la relación entre los representantes y los representados, y especialmente en cuanto a la circulación de la información hacia el resto del grupo es el café que se toma al atardecer o amanecer. Al llamado de una gran olla de café, preparada siempre por las mujeres y niñas, se convoca a la gente cercana a la casa del representante (lo que excluye a miembros del mismo sector, que no viven cerca a la casa del representante) y a medida que van bebiendo, se van comentando los sucesos del día, transmitiendo las informaciones que envían las instituciones y seleccionando las personas que van a participar de los proyectos propuestos por las instituciones.

Yo he mirado a muchas personas, líderes de acá que llegan borrachos, no pueden hablar. Ninguna de las instituciones que participan en la reunión llegan borrachos, siempre es en sano juicio, entonces pues eso no es bueno porque cuando uno participa en un taller debe poner cuidado y luego venir a la comunidad y contar de qué se trata la reunión, contar el caso, qué proyecto, qué programa, eso tiene que contarlo a la comunidad. Pero muchas veces aquí, me cuentan porque no sé, que muchos de los líderes participan en una reunión, llegan y no comentan nada, ni a la misma comunidad. No saben nada. No hacen reunión, no comentan lo que están haciendo, nada de eso. Pues uno tiene que...por lo menos yo voy a una reunión, un taller para tal cosa; yo tengo que participar, tengo que poner cuidado; y yo llego y compro café, así no me den nada las instituciones, yo siempre compro café, por ahí una librita, hago tinto y les cuento de que se trató tal reunión en tal parte (A., 2016).

Si bien la información circula al interior de los grupos, su circulación se limita generalmente al ámbito del grupo familiar que comparte el café, lo que lleva a los *funcionarios* a afirmar que los jiw 'ya no son una verdadera comunidad' o que 'los liderazgos se han perdido'. Como lo señala Del Cairo (2011), aun cuando las percepciones románticas acerca de las comunidades indígenas como compactas, consistentes y coherentes rara vez encuentran un reflejo en el mundo real, debido a las tensiones, conflictos y disensos de los grupos humanos, una de las proyecciones más comunes realizadas por los *funcionarios* sobre los jiw es la idea de que todos los indígenas del resguardo constituyen una sola comunidad, que además debería vivir en

idílica armonía. Las instituciones delegan en los representantes la intermediación con el resto de la población e ignoran entre otros elementos la circulación limitada de la información a los grupos familiares que viven juntos o las tensiones entre los diferentes grupos (muchas de ellas con raíces en los clanes de filiación). Así por ejemplo, asumen que el Consejero mayor del resguardo es la autoridad única del resguardo y toman su voz en nombre de todos los indígenas, cuando de hecho, si bien él es el representante legal del resguardo, su autoridad se limita al círculo de su familia extensa que habita en las cercanías. Esta situación se sigue repitiendo hoy en día aun cuando ha sido descrita en varias ocasiones e incluso fue reconocida formalmente en el Plan de vida indígena del resguardo de Barrancón (Castro & Gaitán, 2005).

Finalmente, impulsados por las instituciones se han planteado algunas propuestas de formalización de los requisitos necesarios para ejercer las posiciones de liderazgo. Estas propuestas han estado sobre todo basadas en modelos de organización inspirados en el proyecto indígena andino, buscando generar entes colectivos que se encarguen de tomar las decisiones y ejercer el poder, en cambio de la figura única del capitán, convertida en tradición en la Amazonia a partir de los proyectos de dominación desarrollados en la región.

Entre los intentos de formalización de los liderazgos cabe resaltar: los consignados en el Plan de vida del 2005, los requisitos para los miembros de la mesa de seguimiento al Auto 173 de 2012 y los establecidos para los miembros de la organización propia Naxaen. Estas propuestas coinciden en señalar como requisitos ser indígena del pueblo jiw, resaltan la necesidad del manejo del español hablado y escrito, “el buen nivel de comunicación con la comunidad y con las autoridades del estado” (Naxaen, 2010, pág. 10) y buscan incluir tanto a quienes se encuentran en situación de desplazamiento como a quienes habitan en sus territorios. No obstante, estas propuestas en su mayoría impulsadas por el estado, nunca han trascendido más allá de la coyuntura en la cual fueron planteadas.

### **4.3 *Propios y desplazados (tensiones en y por el territorio)***

Existe una clara diferenciación entre los liderazgos de los sectores categorizados como propios y desplazados. Mientras los representantes de los primeros son llamados

*consejeros*, los otros son simplemente *líderes*. Consecuencia de esta disparidad por ejemplo, los líderes no pueden nunca postularse como candidatos a la consejería mayor del resguardo, no tienen poder de decisión sobre el uso de los recursos del SGP (en general los recursos del SGP excluyen a todos los sectores considerados desplazados), sus derechos sobre el territorio están subordinados al permiso otorgado por los consejeros, y son excluidos de algunos beneficios gestionados para el resguardo así como de otras oportunidades como ser elegidos profesores, promotores de salud u otros empleos dirigidos a la población indígena y que tienen como requisito un certificado de su indianidad firmado por el Consejero mayor como autoridad principal del resguardo.

Estas tensiones entre propios y desplazados han estado presentes desde finales de los noventa, cuando la población del resguardo empezó a crecer exponencialmente al recibir a las personas expulsadas fuera de sus territorios por la violencia entre la guerrilla de las FARC, los paramilitares y el ejército. Los desplazados buscaron refugio en Barrancón por contar allí con familiares y por la cercanía al pueblo que les permitía recibir algún tipo de ayuda del estado. Para atender esta situación, la respuesta institucional inicialmente se centró en la población recién llegada ignorando a los habitantes de Barrancón que no eran categorizados como desplazados.

Así, aun cuando las asistencias ofrecidas eran mínimas, estas primeras intervenciones fueron suficientes para generar envidias, divisiones y conflictos entre propios y desplazados que todavía se mantienen, y emergen ocasionalmente en enfrentamientos que han llegado a ser violentos en varias ocasiones<sup>225</sup>.

Frente a estas divisiones al interior del resguardo, que son percibidas por las instituciones como la principal debilidad organizativa, se han propuesto varias alternativas de reforma. Entre ellas las principales han sido una reestructuración organizativa de Barrancón propuesta en el Plan de vida indígena en el 2005 y los intentos de creación de organizaciones indígenas en años recientes (2009 y 2012).

---

<sup>225</sup> El último de estos episodios tuvo lugar a finales de 2015, cuando un grupo de hombres de uno de los sectores propios, atacó con machetes y palos a un grupo de desplazados, golpeándolos, quemando algunas casas, apropiándose de las otras, robando sus pertenencias y expulsándolos del territorio. En consecuencia, un grupo de más de 40 personas ha permanecido casi 4 meses refugiado en la casa indígena de San José del Guaviare, en pésimas condiciones de vida.

La propuesta del Plan de vida indígena del resguardo de Barrancón, buscó definir una estructura organizativa con la asamblea como máxima autoridad decisoria, seguida de los consejeros (10 personas, 2 por cada uno de los 5 sectores reconocidos en ese momento) y la capitania. Esta última conformada a su vez por un capitán, un secretario, un tesorero y un fiscal. Esta propuesta ponía especial énfasis en las figuras de la consejería y la capitania, definiendo una lista clara de requisitos, deberes y funciones de la consejería.

Esta iniciativa reconocía que cada sector de Barrancón estaba básicamente habitado por una familia extensa<sup>226</sup>, que en cada uno de ellos existía una figura de autoridad reconocida y proponía vincularlos a todos en la organización política del resguardo independientemente de si eran propios o desplazados (este no era un requisito para ser consejero), buscando así dar respuesta a “los problemas de control, orientación, autoridad y autonomía en la comunidad” (Castro & Gaitán, 2005, pág. 83).

Por otro lado, apuntaba a generar un espacio de participación ambicioso en el que los consejeros tenían poderes de gestión, veeduría y control (incluso sobre los *funcionarios*<sup>227</sup>) que no solo democratizaban los espacios de toma de decisiones, sino que además desplazaban la autoridad del capitán a los consejeros. De hecho, concebía a la consejería como un órgano decisorio mientras que se refería al capitán como el simple ejecutor de las decisiones, quien debería “atender todas las sugerencias que vengan de parte de los consejeros” (*Ibid.*, pág. 83).

Lastimosamente, aun cuando el Plan de vida fue aprobado oficialmente, la casi totalidad de sus propuestas nunca se desarrollaron, incluyendo la reestructuración organizativa y administrativa del resguardo. Solo se alcanzaron a elegir siete consejeros que nunca llegaron a ejercer, y el capitán continuó cargando con la exigencia de ser la autoridad única del resguardo y el representante de todo Barrancón.

---

<sup>226</sup> El Plan de vida va mucho más allá y afirma que cada familia pertenece a un clan diferente. Sin embargo esta afirmación no se sustenta en el documento. En la actualidad, aunque no se han olvidado, los clanes parecen ser referentes lejanos para la mayoría de los jiw. No obstante, este es un punto sobre el que poco o nada se ha investigado.

<sup>227</sup> Entre las funciones estaban por ejemplo: “Realizar veeduría a los proyectos, actividades y funcionamiento de las instituciones del estado que desarrollen actividades en el resguardo” y “Evaluar a los *funcionarios*, profesores y promotores. Proponer nombres para los cargos” (Castro & Gaitán, 2005)

Posteriormente a 2005, las tensiones entre propios y desplazados continuaron creciendo a medida que la población desplazada aumentaba en Barrancón. En 2005 se reconocían 5 sectores en el resguardo, de los cuales tres correspondían a propios y dos a desplazados. Para 2010 los sectores desplazados habían llegado a tres y en 2015 eran cuatro, con cerca del 40% de la población total del resguardo<sup>228</sup>.

Las tensiones entre propios y desplazados en Barrancón se han hecho evidentes también en los intentos de organización política de los jiw. En agosto de 2010, tras la sentencia T-025 de 2004 y el Auto 004 de 2009, tuvo lugar el “Tercer encuentro del pueblo jiw”, en el que se creó la organización política propia Naxaen<sup>229</sup>. Su meta era unificarse como pueblo para la construcción del plan de salvaguardia “con el objetivo de dar a conocer la situación que afronta este pueblo y liderar la búsqueda de soluciones que permitan alcanzar mejores condiciones de vida para todas las comunidades jiw” (Naxaen, 2010, pág. 10). La propuesta inicial contemplaba una participación directa de 15 personas de los diferentes resguardos y asentamientos jiw, aunque este número finalmente se redujo a seis que se organizaron según el modelo típico de las juntas de acción comunal: presidente, vicepresidente, vocal, fiscal y tesorero. Con el apoyo de diferentes organizaciones<sup>230</sup>, Naxaen produjo un documento de diagnóstico sobre la situación del pueblo jiw en el que señaló la colonización, la Violencia y el conflicto armado reciente, como las principales causas de las violaciones a sus derechos colectivos e individuales.

Si bien Naxaen pretendía ser representativa de todo el pueblo, esta organización fue percibida por los jiw como una iniciativa de los desplazados y en consecuencia rechazada por solo representar a un sector de los jiw, lo que la condenó a una breve existencia.

---

<sup>228</sup> Además de los siete sectores reconocidos (3 propios y 4 desplazados), existe un octavo asentamiento en Barrancón conocido como Pipirera. Se ubica en el borde sur oriental del resguardo, en límites con el resguardo La Fuga. A finales del 2015 estaba habitado por cerca de 40 personas. Este lugar no es reconocido como un sector en sí mismo por parte del Consejero mayor, aun cuando ha estado habitado intermitentemente desde mediados de los años 90. Para efectos organizativos, su población se adscribe al sector Maruya (el sector del actual Consejero mayor).

<sup>229</sup> La organización toma el nombre de uno de los dioses jiw que enseñaron a la gente a organizarse para sembrar comida.

<sup>230</sup> “acompañamiento solidario de CODHES, Defensoría del pueblo, Pastoral social Guaviare, ACNUR, PNUD y el Secretariado regional de pastoral social sur oriente” (Naxaen, 2010, pág. 1).

Paradójicamente, aunque el rechazo se debió a la conformación de su cuadro directivo compuesto principalmente por *desplazados* a quienes no se les reconocía la misma autoridad que a los *propios*, eran justamente los desplazados quienes tenían la experiencia de organizaciones indígenas desde finales de los años 90 e inicios de 2000 en los resguardos de Mocuare y Barranco Ceiba – Laguna Arahuato, en donde habían intentado conformar una organización propia llamada Mitiba<sup>231</sup> con el apoyo de un profesor del internado de Mocuare:

Mocuare y Barranco Ceiba, bajamos por canaleta, así, no hay transporte [...], así organizamos tradicionalmente sin reglamentos, sin estrictos, nada, así pura elementalmente, ¿y ahí por qué se acabó? Porque se acabó quien nos hace el oficio para presentar, para saber cómo se hace, como se maneja el estatuto, como se maneja personería para personero, no hay, pero nosotros organizamos así como tal, nosotros vamos en escuela, educación, salud, la cultura y enseñanza, en este mismo ente discutimos, pa no terminar, pa nuestro futuro ¿sí?, y por ahí 4 años y se acabó eso en esa organización (E., 2015).

Aun cuando esta iniciativa fracasó sirvió de antecedente para varios de quienes después se interesaron por conformar Naxaen, y que vieron en la cercanía al pueblo y en las facilidades de comunicación entre Barrancón y San José, una ventaja con la que no contaban en los territorios de Mocuare y Barranco Ceiba. A diferencia de los propios de Barrancón y de los otros resguardos cercanos a San José, los desplazados habían tenido la experiencia formativa previa:

Nosotros podemos hacer esa cosa, avanzar y organizarnos nosotros, ¿nosotros para siempre nos vamos a quedar llevados, para qué? ¿para otra gente? ¿nos va a representar otra tribu? Nosotros podemos representar otra tribu! ¿porque nos va a representar otra tribu? Nosotros podemos representar, nosotros mismos sabemos contar, sabemos comer, sabemos hacer esa cosa. Listo ahí salió y nos apoyó para redactar un documento, nos ayudó el ministerio [del interior], bueno ahí les dicen todos

---

<sup>231</sup> Otro de los nombres con que han sido llamados los jiw. Posiblemente una variación de la palabra piapoco Mitoua.



desplazamiento y Barrancón no sabe nada, y La Fuga no sabe nada, La Sal no sabe nada, y nosotros vinimos antes de esos, ya somos algo preparados, algo por encimita, nosotros muchas de esas reuniones, jaquí es muy fácil, aquí cerquita a la alcaldía! (E., 2015).

Así, aún después de 10 años de haber llegado al territorio a los desplazados no se les reconocen derechos sobre el territorio y son, por ejemplo, completamente marginados de la posibilidad de ser elegidos como consejeros del resguardo, pues se ha venido estableciendo como un requisito para esta posición el pertenecer a uno de los sectores propios.

Adicionalmente, puesto que la elección del consejero mayor se realiza por votación y ya que de los tres sectores considerados como tales, el de Maruya (donde habita el actual consejero mayor), supera ampliamente en población a los otros dos sectores propios (Escuela y Palmeras) esto le ha dado una ventaja al actual consejero mayor para permanecer en el poder durante 11 años consecutivos<sup>232</sup>:

L: Bueno yo le voy a ser muy directo con mi situación, el consejero muchas veces el pueblo no lo elige porque haya de pronto equidad en ese sentido, más lo tienen es como personaje de cantidad. O sea el que tenga más gente para ganar una votación o una elección. Por eso le digo por cantidad de personajes. O sea, si yo tengo 40 personas en un sector y son mi familia, fácilmente puedo ganar la consejería. Entonces eso no es equidad porque toda la familia lo prefiere a él (L., 2015).

Esta situación genera un impacto adicional sobre los jóvenes desplazados, quienes no se sienten representados en absoluto por los líderes reconocidos por las instituciones. Adicional a las restricciones que se les imponen por ser desplazados, los jóvenes son excluidos debido a su edad tanto por los jiw como por las instituciones, quedando atrapados en una situación de subordinación a la voluntad del consejero mayor, quien básicamente tiene el poder de reconocer o negar frente al estado la indianidad de los

---

<sup>232</sup> Un factor que claramente influye en el peso poblacional de Maruya es la adscripción a este sector de las personas que viven en el lugar llamado Pipirera, el cual no es reconocido por el consejero mayor como un sector aparte del suyo.

jóvenes a través de su firma como representante legal del resguardo en el cual habitan los jóvenes<sup>233</sup>, abriéndoles o cerrándoles oportunidades.

Por otro lado, de la misma manera que los desplazados no son considerados como posibles representantes de los jiw, en Barrancón los *desplazados* también rechazan ser representados por uno de los *propios*. Tal es el caso por ejemplo de D. Hermano del consejero mayor del resguardo y nacido en Barrancón, quien después de haber vivido buena parte de su vida fuera del resguardo, hace algunos años regresó a Barrancón, aparentemente huyendo de un problema personal desde Zaragoza, en cercanía a Mapiripán (Meta). Al llegar a Barrancón se instaló con su nueva mujer cerca al sector en el cual habitaban los familiares de ella. Poco a poco fue convocando a otras personas desplazadas y con la autorización de su hermano proclamó un nuevo sector dentro del resguardo, exigiendo a las instituciones atención especial al mismo nivel que los otros sectores. Sin embargo, D. es considerado por muchos como uno de los *propios* de Barrancón, por lo que su representatividad es cuestionada tanto por personas de su sector como de otros sectores, quienes consideran que uno de los *propios* no debería pretender representar a un sector de desplazados.

En tal sentido, su posición como líder es constantemente cuestionada y descalificada. Sus detractores lo califican como un oportunista que aprovecha la posición de su hermano como representante oficial del resguardo para buscar provecho personal y no se preocupa en realidad por las necesidades de los demás. Por otro lado, sus principales defensores se ubican entre los *funcionarios*, quienes lo señalan de ser un buen gestor, hábil en su relación con las instituciones y valoran y agradecen su buen manejo del español que sin dudas facilita el trabajo de las instituciones.

La consecuencia más clara de las tensiones entre propios y desplazados es la evidente fractura de la idea utópica de comunidad que imaginan los *funcionarios*. Desde finales de los años noventa del siglo XX, la población del resguardo se ha multiplicado con la continua llegada de poblaciones desplazadas por la violencia provenientes de los resguardos y asentamientos a lo largo del río. Si bien son recibidos en *Bakam*, por su

---

<sup>233</sup> Adicional a los certificados firmados por el consejero mayor, una alternativa para certificar la pertenencia a un grupo indígena es el estar inscrito en el censo del resguardo. No obstante, en este caso también los consejeros constituyen un filtro excluyente, en tanto que son ellos los encargados de realizar los censos.

familia extensa siguiendo las prescripciones de solidaridad, los conflictos entre los diferentes sectores inevitablemente emergen y llevan a los *funcionarios* a señalar a los jiw como conflictivos.

Sin embargo, lo que se señala como un conflicto interno (las tensiones entre los sectores) es un resultado directo de una problemática que bien podría clasificarse como externa a los jiw (el conflicto armado y el consiguiente desplazamiento). Pero que al señalarlo como un asunto interno y además en correspondencia con la representación de los jiw como conflictivos, termina transfiriendo la responsabilidad de las instituciones y *funcionarios* a los jiw, pues en su lógica una comunidad verdadera y un líder verdadero sabría como solucionarlos por su cuenta.

## 4.4 El trabajo de líder (las prácticas)

### 4.4.1 Indios verdaderos

El 9 de septiembre de 2013 dos representantes de los jiw hablaron frente a la Corte constitucional de Colombia con ocasión de una sesión técnica e informativa para la protección de los pueblos indígenas desarrollada en el marco de la sentencia T-025 de 2004 y los autos de seguimiento correspondientes. En su intervención, los jiw expusieron ante la Corte 'la matriz' que les entregó la unidad de atención y reparación a las víctimas: un rollo de papel de 1 metro de ancho por cerca de 3 metros de largo, impresa en una letra tan pequeña que su lectura requería de una lupa. En medio de las risas de los presentes a medida que desplegabla el rollo, el orador jiw encargado de la presentación afirmaba:

Vamos a mostrar esa pequeña matriz que yo creo que nunca ni jamás la van a poder desarrollar, esa famosa matriz. La famosa matriz que nos entregaron, que no la entienden ni ellos. Que no han sido capaces de desarrollarla ellos que la hicieron. ¡Mucho menos nosotros! Esa es la famosa matriz. ¿Nosotros que la vamos a entender? Le preguntamos [a la unidad de víctimas] "qué debe decir aquí?". [la respuesta fue:] "vean a ver qué hacen ustedes. Ahí la tienen ellos". Gracias (ICANH, 2014).

La matriz en cuestión corresponde a una hoja de cálculo, en la que la Unidad de atención y reparación a las víctimas (UARIV) llevaba el control de los avances en la implementación de las acciones ordenadas por la Corte constitucional en el Auto 173 de 2012. Compuesta por 363 filas y 44 columnas, la matriz consignaba las respuestas de las diferentes entidades encargadas de responder al auto.

Más allá de la utilidad o practicidad de este instrumento, este episodio resalta el uso estratégico de la etnicidad desplegado por los voceros jiw en su presentación ante la corte. En un escenario nacional (con transmisión por televisión), ante la alta corte encargada de velar por la integridad y cumplimiento de la constitución colombiana, los representantes de los jiw se presentaron a sí mismos como doblemente víctimas: de un lado del conflicto armado reciente (cuyo impacto sobre los pueblos indígenas es justamente uno de los elementos que motivó las acciones de la corte) y de otro de la atención (o mala atención) institucional. En su performance, apelaron a representaciones de lo indígena ligadas al atraso, la ignorancia y el analfabetismo que tienen hondas raíces históricas en el país, reforzando además su vulnerabilidad y la inoperancia del estado al desplegar el enorme rollo de papel frente a la corte y frente a las cámaras de los asistentes.

De otra parte, por medio de su performance transformaron el instrumento de registro de la respuesta institucional, en la respuesta institucional misma. Es decir, en su presentación la matriz perdía importancia por su contenido al tiempo que se volvía fundamental por su materialidad, encarnando efectivamente la respuesta institucional (e incluso las instituciones mismas) frente a la situación de los jiw: un enorme rollo escrito en una letra que no puede leerse, que no responde nada, que necesita de al menos dos personas para desplegarse y cuyo contenido es indescifrable para aquellos a quienes debe atender.

Por otro lado, adicional al contenido del performance, son también altamente significativos los personajes que lo desarrollan, quienes actuaron como representantes de los jiw ante la corte constitucional: L. un *penjué* en situación de desplazamiento que vive en Zaragoza y R. un líder “mestizo”, hijo de un padre blanco y una mujer jiw.

La presencia de los *penjué* marca especialmente la indianidad de los performers frente a las diferentes audiencias con las que interactúan. Apelando a las representaciones de lo

indígena que conciben la indianidad ligada a una concepción exotizante de 'autoridad tradicional', los *penjué* encarnan la tradición y la exhiben a través de sus collares de dientes de animales, sus coronas de plumas y sus rezos. Siendo los encargados de abrir los espacios de intervención de los *jiw*, los *penjué* dejan en claro con su actuación la auténtica indianidad de los discursos que los suceden.

En tal sentido, el complemento perfecto para la performance del *penjué* L. es la intervención en español de R., quien en un movimiento reflexivo y consciente tanto del público con el cual esta interactuando como del efecto esperado de su intervención, añade al poder simbólico de la actuación del *penjué*, el contenido proposicional de su propia participación en español:

En el estrés de uno para estas cosas tiene que ser todo en español, la corte [constitucional] no habla *jiw*. Oye pero lo que yo transmito en español. Es muy diferente decirle yo: "*moi jiema*" a yo decirle "buenos días blanco" ¿si ve? Si yo le digo "yo tengo hambre" le digo yo a usted, o usted va y le dice al *jiw* "yo tengo hambre" ¿hambre, será hombre que me está diciendo? (R., 2015).

R. reivindica su indianidad por ser el hijo de una de las mujeres más ancianas del grupo, y por su parentesco con otros líderes, como F. quien ha sido Consejero mayor del resguardo durante 13 años. Aún más, el sustenta su liderazgo precisamente en el hecho de hablar fluidamente el español (como fue evidente en el episodio de la corte) y sobre los beneficios que su conocimiento del mundo blanco le aporta a las negociaciones de los *jiw* con los actores no indígenas:

R.: Yo llegué a ser líder por cuestiones no accidentales sino por cuestión de mi mamá. [...] porque mi mamá prácticamente era como la mujer más antigua de los *jiw*, es, en el momento la mujer más viejita digámoslo de esa manera. [...] Ciento seis años, cumplió este año que ya va a pasar [2015], entonces ella me decía: "mire usted puede hacer mucho por nosotros, por su gente por la comunidad", le decía yo, ¿pero en qué sentido puedo hacer yo? Dijo "no usted en su poco estudio que hizo con los curas, usted puede, piensa un poco más que ellos en la cuestión de relacionarse con los blancos, usted toda la vida ha sido más de

relacionarse más con la gente blanca que no con nosotros con los indios”, en lengua no?, y pues yo perezoso y no perezoso un día empecé como a metérmeles ahí en todos los cuentos de las reuniones, como dándole dirección a las cosas, es mejor por acá que no por allá , vamos a ir como enfilándonos hacia el lado del gobierno para poder hacer peticiones, pedirle así sean sugerencias o mire en la forma que está viviendo la comunidad indígena, o el pueblo jiw como está viviendo, está viviendo muy mal, entonces por ahí me le fui metiendo (R., 2015).

No obstante, R. es un líder controversial quien ha sido cuestionado en varias ocasiones tanto por los blancos como por los jiw por varios motivos. Así por ejemplo, en el cierre de en uno de los encuentros de pueblo sostenidos en Zaragoza, al que asistieron representantes de casi todos los asentamientos y resguardos jiw, la última noche R. se dirigió a la asamblea jiw, a las instituciones y *funcionarios* presentes, señalando algunos robos menores que se habían presentado en las noches del encuentro y las fallas de los guardias indígenas para prevenirlos, dijo sentirse avergonzado ante los blancos de ser jiw y de lo que las instituciones iban a pensar de ellos como pueblo:

¿Qué va a decir la gente de nosotros cuando se vaya? Mire que en las Zaragozas no se puede descuidar uno porque lo roban! [...] Yo me voy muy triste por eso y me avergüenzo ante los blancos, me da vergüenza que los blancos estén diciendo que nosotros somos unos ladrones [...] ¿Qué irán a decir de nosotros por allá en Bogotá? ¡No esos hijueputas indios son ladrones mano! (R., 16 junio 2014).

El rechazo a su intervención fue unánime. Inmediatamente los otros líderes presentes criticaron su declaración calificándola de irresponsable, de hacerlos quedar mal ante las instituciones y de destruir lo que se había construido en la reunión. Le sugirieron a su autor que renunciara a su cargo como representante y aún más: haciendo especial énfasis en que R. no habla jiw y en que su padre no era jiw, R. fue duramente acusado de no ser un jiw y de haber sido “criado entre blancos”<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup> Notas de campo. 16 de mayo de 2014.

Su posición y los cuestionamientos que ha recibido en los que su indianidad es puesta en duda públicamente y se le señala ante todos de no ser un auténtico jiw, ilustran una de las paradojas de los líderes indígenas: si bien hablar español y *saber hablar* es uno de los requisitos que estos deben cumplir para posicionarse como líderes frente a las instituciones y frente a los mismos grupos indígenas, por otro lado dada la estrecha relación construida desde occidente entre lenguaje e identidad (Graham, 2002), justamente el hecho de hablar español es utilizado como un argumento en contra de su indianidad.

Así, de la misma manera que cuestionar la indianidad de R. pone en duda su representatividad, cuestionar la autoría de sus intervenciones pone en duda su autoridad. En este sentido por ejemplo, R. ha sido acusado entre otras cosas de ser un títere de algunas instituciones, de simplemente repetir lo que otros le dicen sin tener criterio propio, y hasta de ser un infiltrado de la guerrilla, una acusación bastante peligrosa en el contexto del Guaviare, y que llegó a poner su vida en peligro<sup>235</sup>.

Más allá de R. la crítica a la autoría como forma de menoscabar la autoridad de los representantes jiw se extiende también a otros individuos y a los intentos de organización jiw. Tal es el caso por ejemplo de la Mesa de seguimiento al Auto 173 de 2012, la cual ha sido acusada de ser una invención de algunos *funcionarios* y como tal desestimada como un espacio de representatividad válido de los jiw. Para sus críticos, la Mesa no tiene un discurso ni una posición propia y depende de lo que les digan los asesores, especialmente la Defensoría del pueblo. Así, con el argumento de que los jiw no están hablando por sí mismos sus posiciones son descalificadas, se les niega la posibilidad de agencia e incluso se les imponen peligrosas vinculaciones con grupos armados, limitando sus posibilidades de acción y sancionando los desafíos a las representaciones de las buenas etnicidades (Hale, 2004) manejadas por los *funcionarios*.

---

<sup>235</sup> Existen varios rumores que señalan vinculaciones entre personas de Barrancón y grupos armados que actúan en la región. Varios jóvenes jiw desplazados que provienen de zonas en conflicto han manifestado haber sido acosados por actores armados que van a buscarlos a sus casas y hacen preguntas a sus familiares acerca de ellos. En el mismo sentido, algunas personas sospechaban que los grupos paramilitares estaban detrás de la destrucción de los puestos de venta de guarapo dentro del resguardo que fueron quemados a finales de 2015, desplazando varias familias fuera del resguardo. Ninguno de estos rumores ha podido ser confirmado, ni existen denuncias interpuestas.

#### 4.4.2 Gestionar y trabajar

L: Qué significa gestionar. Significa muchas cosas, puede significar que gestiona recursos, que gestiona proyectos, que gestiona diferentes cosas, que gestiona situaciones para su comunidad en diferentes sectores, agricultura, educación, salud, todo eso, eso significa gestionar (L., 2015).

Desde el resguardo de Barrancón el camino hasta San José del Guaviare toma cerca de dos horas a pie por una carretera de tierra sin pavimentar. Después de atravesar el barrio La Paz, bordear la base de antinarcóticos y el aeropuerto, la primera parada suele ser el parque central del pueblo, en donde la gente descansa un poco del camino con la esperanza de encontrar alguna cara conocida que pueda invitarlos una gaseosa.

Allí comienzan las jornadas de gestión de los consejeros y líderes frente a las instituciones. En una esquina del parque está la alcaldía y frente a ella la gobernación. A cuatro o cinco cuadras las oficinas del Instituto de Bienestar Familiar, a una distancia similar los hogares de paso en donde docenas de niños jiw son internados debido a la desnutrición, y regadas por el centro y por otros barrios las oficinas de la Defensoría del Pueblo, la UARIV, la Secretaría de Salud, el Hospital, la FAO, la ACNUR, el SENA, las organizaciones de cooperación internacional alemana (GIZ) y austriaca (Hilfswerk) y las organizaciones encargadas de realizar las tareas en campo de los diferentes proyectos (los operadores).

En cada uno de estos lugares las visitas de los indígenas tienen el objetivo común de *gestionar*. Es decir, interceder ante las instituciones para que estas realicen *proyectos* en los que los indígenas puedan participar y recibir algún dinero o elemento material. Gestionar es tal vez la tarea más demandante de los líderes pues implica peregrinar de oficina en oficina, cumplir una serie de requisitos y procedimientos diferentes que pocas veces son claros, diligenciar y redactar múltiples documentos exigidos únicamente en español y en últimas, lidiar con el trato discriminatorio al cual son sometidos los indígenas continuamente:

A.: eso siempre está en español, por lo menos la legislación especial indígena y todo eso ya viene en español. Eso uno tiene que tener mucho estudio, mucho conocimiento porque si uno no tiene conocimiento por eso es que ante las instituciones los alcaldes, la gobernación ¿qué va



a exponer uno? Y ellos pues no lo oyen a uno y como uno es líder, uno necesita hablar con el alcalde y muchas veces le dicen «no, está ocupado, venga mañana», a mí me ha pasado muchas veces. Uno es líder y como líder es lo mismo que cualquier gobernador, alcalde y tienen que respetarlo a uno; ellos tienen estudio y todo, pero uno también sabe de conocimiento y entonces pues lo tienen que atender también, como a cualquier persona! Eso ha ocurrido, eso ha pasado mucho; hay muchas personas que vienen de lejos y no tienen recursos con que comer, y necesitan hablar o que los despachen para regresar (A., 2016).

Tanto en el departamento como en el municipio existe la figura del enlace indígena, un profesional encargado de “realizar la atención con enfoque diferencial” (Avendaño, 2016). No obstante, sus labores y alcances no son del todo claros, ni cuenta con un presupuesto o con autonomía real en sus decisiones, por lo que esta figura termina siendo encargada de todos los asuntos que tengan que ver con los grupos indígenas, en un movimiento que más que posicionarlo como eje articulador de la atención diferencial, parece desentender al resto de las dependencias de este enfoque.

J.: A veces no tenemos ni conocimiento nosotros de las comunidades indígenas de ellos, quién es nuestro enlace indígena con el alcalde, el gobernador; a veces no sabemos ni quién es, ni cómo se llama.

David Gómez: ¿Para qué pueden servir esos enlaces indígenas?

J: Y no tenemos la claridad de para qué es ese *funcionario*, cuál es la función de él como enlace. Nos toca ir directamente allá a pedir audiencias, a veces nos dicen allá: «no, no tienen tiempo el alcalde, no tiene tiempo el gobernador, que está en una reunión, que está viajando», porque de pronto no nos tienen en cuenta que nosotros somos personas que también tenemos derecho.

David Gómez: Y cuando le dicen por ejemplo esas cosas, que usted va donde el alcalde y le dicen: «no, no está».

J: Pues nos toca devolvernos, si nos dicen: «no, no está» toca devolverse uno, ahí qué puede hacer uno, toca devolverse así como uno sale y venir con el cuento a la comunidad de no, que no está.

David Gómez: ¿Y qué le dicen acá?

J: Acá dicen que toca volver otro día porque se necesita (J., Entrevista, 2016).

Así, *gestionar* es un proceso de pedir favores a los *funcionarios* más que de exigir derechos al estado. Un proceso desgastante en el que los indígenas deben invertir tiempo y dinero para solicitar ser escuchados, y dependen de la voluntad de los encargados de atenderlos:

Y: Otra cosa es que uno a veces va a la alcaldía a gestionar. Eso es la demora, se demora la alcaldía; primera parte, tiene que sacar la cita, que sin cita no; otra vaina es que los papeles, que sin los papeles no puede entrar; un poco de vainas, eso le hacen muchos trancones, eso es mucho difícil. Uno tuviera para el transporte, entonces bueno, bajo mañana y si no me atienden, bajo pasado mañana. A veces va hoy, hizo su platica de pronto por ahí y tiene que ir a la alcaldía a ver cómo va el proyecto; hoy estuvo y mañana ya no volvió porque a veces dicen que a las dos, pero ¿a las dos quién va a estar ahí?, entonces uno dice: «No, a las dos ya estoy en mi casa, pero si me dan almuerzo me voy a estar todo el día» y así; si no «no esa gente no está dando almuerzo, a bueno, más bien me voy»; le dicen a uno: «entonces venga mañana», pero es que mañana ya no va uno porque ya cómo, ya la platica se la gastó en pasajes, en comida para traer pa' la casa, entonces uno comienza a rebuscar y rebuscar y vuelva otra vez «No, que hoy no está. Venga mañana», la misma joda. Eso es lo más difícil para uno de la Consejería (Y., 2016).

Esta práctica es desarrollada tanto los líderes como por los consejeros, aunque desde lugares diferentes y con distintos objetivos. Por ejemplo, la gestión sobre los recursos de transferencia es una tarea exclusiva del consejero mayor del resguardo, quien tras más de 10 años en esa posición maneja sin dificultad los procedimientos necesarios para

acceder a estos recursos y considera esta su tarea principal y la que lo define como consejero mayor y representante legal del resguardo:

F.: Pues las tareas de un consejero para la comunidad son hacer una solicitud, la necesaria.

David Gómez: ¿Hacer solicitudes?

F: Sí, las necesarias, si es la seguridad de alimentos, si es de agua potable, o si es de vivienda y de pronto la educación y salud. Estos como los más necesarios en la comunidad. Lo primero, mire cuál necesidad, se saca un solo punto «bueno, queremos esto, porque necesitamos, nos hace falta esto»; se saca una sola necesidad que hay, no son todas. Escoger la que es más necesaria (F., 2016).

Por otro lado, el resto de líderes y consejeros gestionan haciéndole seguimiento a los *proyectos* que llegan al resguardo como iniciativa de las instituciones, pero pocas veces son ellos quienes toman la iniciativa, prefiriendo asumir generalmente el papel de beneficiarios<sup>236</sup>, aunque sin olvidar reclamar su participación económica, en tanto que son aliados de las organizaciones que buscan *trabajar* en el resguardo:

L: De pronto en el caso como lo que hay en este momento, como lo que hay en este evento de [operador del ICBF], en eso ellos están buscando eso para poder gestionar un recurso para seguir trabajando. Tienen que pasar unos talleres, qué significa tal situación, que el encuentro de sabedores; y en base a eso, qué necesidades hay para arreglar cualquier situación de lo que pasa en las comunidades. Un encuentro de sabedores es un encuentro donde participan líderes, consejeros y exponen las situaciones, exponen que problemáticas hay dentro de la comunidad, qué situaciones se están presentando, cómo se va a minimizar esa situación, esos problemas. Entonces eso es una gestión que uno va haciendo desde un principio. Ya después el gobierno como es muy práctico toca plasmarlo

---

<sup>236</sup> Esta categoría conlleva una fuerte carga, en tanto que al resaltar el papel benefactor de las instituciones del estado contribuye a reforzar un esquema en el que los sujetos no pueden exigir derechos al estado sino pedirle favores a los representantes del estado.

en un documento, exponer la situación y los objetivos de los que se va a hacer. Entonces como base de eso la comunidad conjuntamente ya hizo una gestión. Ahora le toca a la persona que esté al frente de los talleres y tal cosa, la fundación, la entidad, lo que sea, plasmar ese proyecto y decir que esto se habló, gestionar eso. Ya cuando eso se gestiona uno ya como líder va preguntando «bueno como va lo que estuvimos hablando», eso es una gestión (L., 2015).

La gestión desarrollada por líderes y consejeros se aglutina en gran medida alrededor de los *proyectos*, entendidos como las acciones que se desarrollan con los grupos indígenas y que en su mayoría vienen promovidas desde el estado. En este sentido, los *proyectos* son la principal unidad de interacción entre los grupos indígenas y las instituciones que llegan al resguardo. Tienen una dinámica propia y un lenguaje particular, desarrollándose en actividades puntuales, con tiempos fijos y cortos que a su vez se corresponden con los tiempos de las contrataciones y los ritmos de trabajo del estado, muchas veces ignorando los tiempos propios de los grupos humanos objeto de las intervenciones<sup>237</sup>.

Una característica peculiar de estos proyectos es la obsesiva realización de *talleres*, desarrollando gran parte de las intervenciones a través de este tipo de acciones que con poca creatividad terminan replicándose entre sí. En el discurso institucional los talleres se conciben como espacios participativos en los que a través de diversas metodologías las instituciones y las comunidades construyen resultados colaborativamente. En la práctica sin embargo, los talleres se desarrollan sin una metodología clara, reduciéndose a reuniones en las que el papel de los indígenas participantes es principalmente pasivo, como receptores del discurso institucional. De una parte, estas actividades funcionan como un simulacro de participación comunitaria que valida la agenda de las instituciones con el solo hecho de realizarse y dejar como evidencias una lista de asistencia firmada o una fotografía del evento. Por otro lado, funcionan también como unidades discretas que no permiten articular procesos pues los resultados de los talleres no se procesan ni se

---

<sup>237</sup> En este sentido por ejemplo, uno de los inconvenientes más comunes es la entrega de semillas en momentos que no coinciden con los calendarios ecológicos de los grupos indígenas, lo que ocasiona el desaprovechamiento de estos elementos y desencadena las críticas de los *funcionarios* sobre los indígenas, a quienes se culpa del fracaso de las actividades señalándolos como perezosos y desinteresados.

elabora sobre estos más allá de su recolección como evidencias al final de la actividad. En últimas, lo importante es hacer el taller y no el resultado de este.

En ese sentido, dado que actividades como los *talleres* son las unidades de cumplimiento de los *proyectos*, se genera una lógica circular en la que estos últimos pierden importancia como medios para llegar a un fin y se vuelven fines en sí mismos, sin importar el impacto que resulte de ellos. Así por ejemplo, en el plan de desarrollo municipal 2012-2015 se consignaron metas como “Diseño e implementación de un programa de apoyo y acompañamiento a proyectos productivos étnicos o de “Etnodesarrollo” en el municipio durante los cuatro años” (Avendaño, 2016, pág. 4) para la cual los indicadores de cumplimiento fueron la contratación de “suministro de semillas e insumos agropecuarios para ser entregadas a pequeños y medianos productores y población indígena, del municipio” (*Ibíd.*) y la firma de un convenio de cooperación con una agencia de cooperación internacional. Ambas actividades puntuales, medibles y verificables, fueron desarrolladas y su cumplimiento se encuentra documentado adecuadamente, no obstante su contribución a los proyectos productivos étnicos o de “Etnodesarrollo” no sea para nada clara.

De otra parte, en un contexto en el cual el estado es el principal empleador, no es de extrañar que los *proyectos* sean vistos principalmente como oportunidades de trabajo y fuentes de ingresos económicos a corto plazo tanto por los indígenas como por los blancos. Sin embargo, las posiciones en las que unos y otros se vinculan ellos son muy diferentes, pues mientras no existe sombra de duda de que las actividades que los *funcionarios* realizan constituyen *un trabajo* (en el sentido de una actividad económica entre muchas otras que podrían desarrollar para obtener su sustento), tal consenso no existe frente a las actividades desarrolladas por los representantes indígenas, quienes a ojos de los *funcionarios* solo hacen *su trabajo* (en el sentido de desarrollar las actividades que se espera que ellos desarrollen, sin lugar a opciones).

Es decir, mientras para los *funcionarios* participar de reuniones, organizar talleres, escribir informes, entre otras, son las actividades que desarrollan como un trabajo de 8am a 5pm, para los líderes y consejeros indígenas, su rol implica combinar las tareas domésticas cotidianas que todos deben hacer al interior del resguardo y que demandan una alta inversión de tiempo y energía (trabajar en las yuqueras, cuidar de sus familias, arreglar sus casas, ir de caza y pesca, entre otras tareas que les permiten conseguir

alimentos y algo de dinero) con las tareas propias de su actividad como representantes políticos (participar en reuniones, ir al pueblo, recoger y transmitir información, gestionar, etc.). Con la diferencia de que cuando los líderes reclaman un pago por su participación en los espacios y tareas convocadas por las instituciones (los *proyectos*), la respuesta de los *funcionarios* es por un lado señalar enfáticamente que los indígenas deben participar pues estas actividades se hacen en su beneficio y de otro, justificar su indignación frente a estos reclamos llamando a los indígenas perezosos y argumentando que ‘ya no quieren trabajar por su comunidad’; ‘ya solo les interesa la plata’; o ‘no son verdaderos líderes’.

## 4.5 Conclusiones

En resumen, quienes en la realidad fungen como representantes jiw se han construido a lo largo de recorridos por fuera de sus territorios, en medio de las economías ilegales que han moldeado la región, en contactos interculturales permanentes con los blancos y en medio de conflictos y contradicciones que les han permitido aprender a manejar el lenguaje del estado y a posicionarse poco a poco como interlocutores con voz propia.

Sus trayectorias de vida reflejan un constante movimiento muchas veces al ritmo de las economías extractivas legales e ilegales de la región. Los líderes salieron jóvenes de sus resguardos ‘a buscar la vida’ y en su búsqueda fueron andando y desandando múltiples caminos. Sus recorridos contrastan con las representaciones de los indígenas, y en especial con las de los líderes indígenas construidas y difundidas por los *funcionarios* e instituciones cuyas romantizaciones utópicas se ven cuestionadas por la experiencia vital de los indios de carne y hueso. Raspachines, motoristas, cultivadores de coca, traficantes, vendedores, celadores, docentes, promotores de salud... la lista de ocupaciones es tan variada como la de cualquier comunidad campesina de la región.

Destacadas por una alta movilidad en el marco de una zona con una historia conflictiva y violenta, en la que moverse demasiado puede llegar a ser peligroso, las trayectorias de los líderes resaltan también la extensión de sus redes de familiares y conocidos, las cuales les llevaron con bien incluso hasta más allá de las fronteras nacionales y posteriormente, les permitieron volver sobre sus pasos sin desconectarse nunca de sus comunidades.

Un elemento fundamental en sus trayectorias ha sido su paso por los internados católicos, encargados de manejar la educación pública en la región desde 1950. De hecho, como lo señala Del Cairo (2011), el acceso a la educación es uno de los diferenciadores en las jerarquías étnicas del Guaviare hoy en día. Grupos como los tucano, percibidos por los blancos como los más civilizados han estado en contacto con las misiones desde el inicio del siglo XX y promueven la introducción de un sistema educativo regentado por la iglesia católica, a semejanza del que tuvo lugar en el Vaupés. La formación recibida les ha permitido a los tucano escalar socialmente y posicionarse en la actualidad como los dirigentes de las organizaciones indígenas con presencia en la región. A diferencia de ellos, los líderes jiw si bien han pasado por las aulas no han completado el proceso de educación que les permita contar con un título de bachiller, lo que les dificulta insertarse en las estructuras del estado.

Su formación ha tenido lugar en gran parte fuera de las aulas y a través de experiencias que les han enseñado a desconfiar y a moverse con cautela en sus relaciones con los blancos. Como me lo explicaba Y., uno de los líderes jiw que ha tenido que enfrentarse en varias ocasiones con la institucionalidad e incluso con la fuerza pública para defender su territorio: “cuando uno ha peleado, aprende a chupar el cuerpo [tensionar los músculos] para que no le duelan los golpes”.

Estas experiencias les permitieron aprender habilidades que resultarían claves para su futuro como figuras políticas, como por ejemplo el manejo del español, el peso de la palabra (especialmente la escrita) y en general las formas de relacionarse con las instituciones. Al regresar a sus territorios todas estas habilidades y aprendizajes adquirieron mucho más valor y les permitieron asumir el liderazgo de sus grupos (en ocasiones incluso por accidente), tanto a los ojos de las instituciones como de las comunidades.

De acuerdo a sus experiencias, la habilidad más importante ha sido la de *saber hablar*, especialmente hacia el interior de sus grupos. Para los jiw, al igual que para muchos grupos indígenas amazónicos, la capacidad retórica resumida en la categoría de saber hablar es una herramienta poderosa que les permite movilizar sus objetivos a través de la persuasión y constituye un modo clásico de ejercer el poder político (Ramos, 2015).

Ahora bien, en el marco de las relaciones con los blancos, saber hablar implica también conocer y usar los medios y lenguajes necesarios para comunicarse, posicionarse y afirmar su identidad. Saber hablar quiere decir “meterse en la boca del otro” y exige por lo tanto no solo un manejo del español sino una serie de habilidades performáticas que les permiten a los líderes apelar a las representaciones de la indianidad construidas por los *funcionarios* e intentar posicionarse en ellas sus intereses. No obstante, justamente en este aspecto es en donde más frágil se torna la comunicación, pues dado el casi nulo manejo del jiw por parte de los *funcionarios*, y del aún imperfecto manejo del español por parte de los jiw, son constantes los malentendidos y desencuentros que terminan reforzando las representaciones negativas de los jiw en general como conflictivos, y de los líderes en específico como malos o falsos líderes.

Así por ejemplo, en el resguardo de Barrancón uno de los principales cuestionamientos que se le hacen al Consejero mayor del resguardo (su representante oficial y legal) es que solamente habla por él y por su familia, pero no tiene en cuenta al resto del resguardo. En palabras de un *funcionario* de la alcaldía encargado de los temas indígenas: “al consejero mayor la gente ya no lo quiere, porque el tipo no gestiona sino para él y pues es muy tosco en las decisiones, y no piensa en los demás, si él dice que no es no y se joda el que se joda” (D., Entrevista a funcionario, 2015). De acuerdo con este *funcionario*, en Barrancón nadie le tiene respeto al consejero mayor ni a ningún líder, pues “ya la autoridad se perdió totalmente” (*Ibíd.*).

La posición de D. contrasta con la de los líderes jiw de Barrancón, para quienes el alcance de su autoridad claramente se restringe al ámbito de su sector:

A: Son como representantes de cada sector, como líderes de cada sector; conocen cada sector, conocen su comunidad y pueden hablar con su comunidad. Nosotros siempre hemos sido así, casi no ponemos cuidado de otros sectores, sino cada sector se entiende sólo, cualquier problemática se ordena entre ellos, que no hagan tal cosa, se aconseja (A., 2016).

El contraste entre las dos posiciones ilustra adecuadamente las fantasiosas expectativas de los *funcionarios* acerca de lo que constituye una comunidad y de cómo deberían ser un verdadero líder, así como los desencuentros entre estas expectativas y la realidad de



---

un territorio cuyos habitantes no se conciben a sí mismos como homogéneos y claramente establecen diferencias entre *propios* y *desplazados*. De una parte se falla en tener en cuenta la forma en que el resguardo se ha constituido en los últimos veinte años, recibiendo poblaciones desplazadas de lugares separados por cientos de kilómetros, pertenecientes a familias diferentes e incluso a clanes enfrentados. De otra, elementos como la limitada circulación de información, las dificultades en la toma de decisiones, el ámbito limitado de la autoridad de los jefes de familia o el desigual reparto de las asistencias entregadas por el gobierno, se asumen como fallas y debilidades de los líderes jiw. La consecuencia de esta forma de operar es minar directamente la representatividad política y cuestionar la legitimidad de los líderes jiw a partir del desfase entre las representaciones y los imaginarios de la indianidad promovidos por los *funcionarios* y las realidades de los indígenas con quienes interactúan cotidianamente.



## 5. Conclusiones y recomendaciones

*Al blanco lo tienen como blanco,  
al indígena lo tratan como menos por ser indígena...  
nos miran como mirar a un perro*  
(Líder jiw, 2006)

### 5.1 Conclusiones

Uno de los momentos que más ha marcado mi trayectoria en el ejercicio de la antropología fue aquel en el que escuché la frase que abre esta sección. Si bien tuvo lugar hace cerca de 12 años, aún tengo fresco el recuerdo en toda su extensión y al escribirla siento nuevamente toda la fuerza e indignación con la que fue pronunciada en medio de una de las miles de reuniones con alguna de las instituciones oficiales que intentaban responder frenéticamente a lo que se percibía como una oleada de desplazados indígenas que llegaban al resguardo *Bakam*, buscando entre sus familiares refugio de la guerra y amparándose en la cercanía a la cabecera municipal de San José del Guaviare. Recuerdo el calor intenso de ese día y cómo quien la pronunció tuvo que hacerlo con el ruido de fondo de los helicópteros que sobrevolaban el resguardo y hacían prácticas de tiro en la base militar adyacente.

Esa frase me marcó porque me hizo pensar en el poder de la mirada y por extensión en la mirada de los poderosos. Quien la dijo decía también que tenía el poder de convertirse en *nɥ* (tigre) y hacerse invisible para escapar de la mirada de sus enemigos. Desapareciendo de la vista podía por ejemplo evadir los controles de los soldados y atravesar sin ser detenido los retenes montados en el camino hacia *Bakam*, que por cruzar frente a una base militar, tenía bloqueado el paso entre las 6pm y las 6am.

Lo que en su momento me pareció todo un reto para mi comprensión antropológica acerca de la ontología indígena, me parece ahora también una poderosa metáfora de las representaciones y de su poder; él podía hacerse invisible para poder ingresar a su nuevo refugio (*Bakam*), pero su nueva lucha era cómo hacerse visible para poder reclamar su hogar.

La pregunta central que guía este trabajo es la indagación acerca de cómo se construyen y despliegan las representaciones de lo indígena y cuáles son sus consecuencias para los grupos indígenas contemporáneos. Centrándome en las interacciones entre el estado colombiano y los jiw, exploré las relaciones entre las representaciones de la indianidad y las políticas públicas orientadas a la identificación y fortalecimiento de la diversidad cultural en el marco del multiculturalismo oficial colombiano. En este trabajo, abordé las representaciones como prácticas significantes que construyen sentido y organizan el mundo. Lejos de ser inocentes o neutras, están cargadas ideológicamente y tienen el poder de señalar, marcar, clasificar, y en últimas, de construir la diferencia.

A partir de estas nociones, explorar las “fronteras” de las representaciones sobre lo indígena me permitió de un lado hacer visibles las clasificaciones dicotómicas del tipo *salvaje/civilizado* o *tradicional/aculturado*, y de otro analizar el accionar de los *funcionarios* que intentan ubicar y contener a los sujetos indígenas en los polos de estas clasificaciones.

Motivados por sus propias percepciones e interpretaciones acerca de las políticas culturales, la diversidad y la conservación de la “cultura”, los *funcionarios* construyen jerarquías y escalas de valor no solo acerca de qué tan *tradicionales* o *aculturados* son los indígenas con quienes interactúan como beneficiarios de dichas políticas (Del Cairo, 2011), sino acerca de qué es digno de ser conservado y qué no (como por ejemplo en lo concerniente al patrimonio cultural inmaterial). En ese sentido, un elemento importante en mi trabajo es el concepto de las jerarquías étnicas planteado por Del Cairo como un “sistema de clasificación de los grupos étnicos estructurado en un principio de diferenciación particular” (Del Cairo, 2011, pág. 19) y como construcciones en torno a valoraciones estereotipadas de la diferencia cultural (Del Cairo, 2011). A lo largo del documento, mi abordaje desde la noción de las representaciones como el elemento articulador de dichas jerarquías, me permite desarrollar la idea de las jerarquías étnicas más allá de los estereotipos y las clasificaciones de lo étnico, para abordar en general las

relaciones de ejercicio de poder en las interacciones con el estado, el rol central de los *funcionarios* y sus sesgos personales en la implementación de las reformas multiculturales y el reconocimiento/negación de los sujetos indígenas como interlocutores válidos.

Así, mi trabajo muestra cómo las representaciones de la indianidad y de los indígenas enunciadas por los *funcionarios* intentan definir al otro desde una relación de poder asimétrica con consecuencias complejas, como el abrir y cerrar espacios para la participación y el disfrute de derechos, especialmente en el marco de la valoración de la diversidad y la diferencia promovidas por las reformas multiculturales en el país desde los años noventa del siglo XX.

De una parte, aun cuando oficialmente a partir de la Constitución de 1991, el país dejó atrás la idea de una nación homogénea (blanca), unida alrededor de una sola religión (la católica) y hablando un solo idioma (el español), muchos *funcionarios* aún mantienen la idea de los indígenas como un lastre para el “progreso” (Del Cairo, 2011), cuya presencia obstaculiza el desarrollo económico de la región al interferir por ejemplo en la ejecución de planes agroindustriales a gran escala, como la palma de aceite.

Esta representación, que concibe específicamente a los jiw como salvajes peligrosos, perezosos y poco confiables, constituye una forma naturalizada de construir la diferencia radical de los indígenas con raíces coloniales (Castro-Gómez, 2005), y que alcanzó especial resonancia en el proyecto de nación planteado durante el periodo conocido como la Regeneración, a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Como ejemplifican los relatos de Crevaux (1988) y de Calasanz Vela (1988), en el marco de dicho proyecto de nación, la alta movilidad de los indígenas, su renuencia a agruparse en poblados y su resistencia a los intentos de sometimiento por parte de los blancos, fueron usados como argumentos por los agentes del “progreso” para clasificarlos en un estado evolutivo inferior, señalarlos como obstáculos para el desarrollo y relegarlos a los confines y periferias de la nación.

La idea de estos territorios al oriente de la cordillera como terrenos baldíos a la espera de hombres trabajadores que supieran materializar sus promesas de progreso se mantuvo hasta bien entrado el siglo XX. A la par, se mantuvieron también las representaciones de los indígenas como seres inferiores, de pocas capacidades, como un obstáculo para el

desarrollo o incluso como una plaga amenazante. Lo que llevó a justificar acciones tan brutales como por ejemplo las guerras de exterminio en su contra (Gómez López, 1991; 1998).

Así por ejemplo, un siglo después del viaje de Vela, Alfredo Molano recorriendo sus pasos recogió el siguiente testimonio sobre la inteligencia de los indígenas de boca de un profesor en el internado indígena de Mocuare, sobre el río Guaviare:

El director del establecimiento, un hombre maduro, corpulento y severo, nos explicó que el número de estudiantes indígenas se había venido disminuyendo aceleradamente porque, según sus palabras, "ellos prefieren la libertad". Juzgan que los conocimientos que el internado les aporta no les sirven para nada -o para casi nada- a pesar de que los indígenas son más inteligentes que los blancos si se exceptúan los guayaberos. Los tukanos y piapocos se interesan extraordinariamente en las ciencias naturales y en las matemáticas. Los guayaberos a duras penas, después de cinco años, aprenden el castellano (Molano, 1988, pág. 212).

De otra parte, si bien estas representaciones aún se mantienen y reproducen en los ámbitos privados e informales de los *funcionarios*, en el ámbito oficial de las interacciones entre el estado y los grupos indígenas la norma es la valoración positiva de la diversidad cultural y la conservación de la "cultura". Formalmente, el marco normativo en este sentido está dado por la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial y por las sentencias y autos de la Corte Constitucional orientados a la salvaguarda de 34 pueblos indígenas considerados en riesgo de desaparición física y cultural, entre ellos los jiw.

Ambos elementos (el patrimonio cultural y los pronunciamientos de la Corte Constitucional), comparten la búsqueda de articulación con discursos globales (patrimonio, turismo, ambientalismo, derechos humanos, etc.) y la paradójica intención de garantizar igualdad para los grupos humanos al tiempo que buscan resaltar, valorizar y capitalizar las diferencias. Tal es el caso por ejemplo del turismo y las representaciones de los indígenas como guardianes de la naturaleza, una articulación que si bien favorece claramente a grupos como los nükak, descarta sin más a otros como los jiw.

Empero, el precio a pagar por la representación es la imposición de límites estrechos que recortan la experiencia indígena, reduciéndola a las fronteras de la representación. Así por ejemplo, en el caso de los nükak, apelando a nociones simplistas que consideran el aislamiento geográfico y social como factores críticos en la conservación de la diversidad cultural (Barth, 1976), los *funcionarios* han llevado la representación de la pureza de los nükak al extremo paranoico de abstenerse de atender las solicitudes y demandas urgentes de estos grupos humanos por temor a contaminarlos. Como lo anota Del Cairo (2011), esto implica una paradoja, en tanto el estado espera que los indígenas se comporten de acuerdo a la representación de nativos ecológicos o guardianes ambientales, pero dado que no viven en un mundo ideal en el cual puedan saciar todas sus necesidades a partir de los bosques, se ven obligados a ejercer presión sobre los recursos del ambiente.

Un hallazgo de mi trabajo es evidenciar como las consecuencias de esas contradicciones son los cuestionamientos a la indianidad de los líderes y la negación de su validez como interlocutores legítimos del estado y como beneficiarios de las reformas multiculturales. Al ser juzgados contra un patrón de medida idealizado es inevitable el desencuentro entre la representación de los indígenas (romántica, tradicional y anti-capitalista) y los reclamos concretos sobre tierra, recursos, alimentos, salud o educación. El castigo es el desprestigio y el refuerzo de otras representaciones cargadas negativamente que los presentan como mentirosos, perezosos, poco confiables o tramposos.

En tal sentido, por ejemplo, una de las tensiones recurrentes entre *funcionarios* e indígenas tiene que ver con el papel que ocupan los indígenas en los *proyectos* planteados por las instituciones. Si bien para los jiw es claro que su participación consiste en un trabajo, en tanto deben dedicar tiempo y esfuerzo a realizar una actividad dirigida y decidida por los *funcionarios*, y en esa medida esperan obtener un pago por su labor, para los *funcionarios* la participación de los indígenas es apenas lo mínimo que se espera de ellos, puesto que desde su punto de vista el estado ya está haciendo un gran esfuerzo por “colaborarles”. En esa medida los indígenas no solo no deberían cobrar, sino que además deberían estar agradecidos por la oportunidad de participar. Desde la posición de los *funcionarios*, las solicitudes de pago por parte de los jiw confirman que ‘ya no son tan indígenas’, ‘se volvieron materialistas e interesados’, son unos ‘desagradecidos’ y ‘no piensan en su comunidad’. Detrás de la indignación de los

*funcionarios* se evidencia tanto una idealización de cómo debe actuar un 'líder verdadero' como una forma de asumir el accionar del estado como un favor que se le hace a los indígenas y no como un derecho reconocido constitucionalmente.

Un ejemplo más dramático de las tensiones alrededor de las representaciones de lo indígena tuvo lugar a mediados del 2016, en el marco de un enfrentamiento por la posesión del territorio entre los indígenas jiw y los colonos en el que nuevamente emergió la imagen del indio errante que amenaza a los campesinos trabajadores. El epicentro del conflicto fueron los terrenos cercanos a los resguardos de la Fuga en el municipio de San José del Guaviare y al asentamiento de Mapiripán, en el Meta. Durante el proceso de restitución de tierras que se adelantó como resultado de varias acciones emanadas de la Corte Constitucional, los indígenas solicitaron la ampliación de su territorio apoyados por la Unidad de restitución de tierras<sup>238</sup>. En el cubrimiento que los medios locales hicieron del caso, y en las respuestas de los campesinos, los jiw y la Unidad de restitución fueron acusados de despojadores, mientras los campesinos se posicionaban como víctimas de la ambición de los indígenas que pretendían ahora quedarse con "la mayor parte de las tierras del Guaviare"<sup>239</sup>.

La respuesta de la institucionalidad local frente al tema fue alucinante. En una carta dirigida a la comisión de derechos humanos del Senado de la república, y con copia al Ministerio de agricultura, Medio ambiente, Incoder y a la Corte constitucional, el alcalde de San José del Guaviare calificó de "despojo" la pretensión de la Unidad de tierras, señaló el reclamo de los jiw como una amenaza y advirtió sobre una "hecatombe" frente a las "pretensiones perversas" de la Unidad que pretendía despojar a los campesinos de

---

<sup>238</sup> Creada por la Ley 1448 de 2011 (Ley de Víctimas y Restitución de Tierras) la Unidad Administrativa Especial de Gestión de Restitución de Tierras Despojadas, es una entidad adscrita al Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural, cuyo objetivo central es "servir de órgano administrativo del Gobierno Nacional para la restitución de tierras de los despojados" a que se refiere la Ley 1448 de 2011 y llevar el Registro Único de Tierras Despojadas (Fuente: <https://www.restituciondetierras.gov.co/web/guest/-quienes-somos> consultada el 11 de abril de 2017).

<sup>239</sup> Fuente: <http://www.caracolradioguaviare.com/index.php/es/component/k2/item/3533-la-mayor-parte-de-las-tierras-del-quaviare-pasarian-a-manos-de-comunidades-indigenas-mas-de-80-familias-que-tienen-propiedad-cerca-al-río-las-estan-reclamando-por-medio-de-la-unidad-de-restitucion-de-tierras>. Recuperado el 2 de junio de 2016.



sus tierras para entregarlas a los indígenas<sup>240</sup>. Una vez más, pero ahora en clave contemporánea y apelando al lenguaje de los derechos, el indio resurgió como una amenaza, influenciado ya no por los pillos en fuga refugiados entre los salvajes, sino ahora por los mismos funcionarios del estado central y por “los antropólogos”<sup>241</sup>.

Si bien los casos más explícitos tienen lugar en relación con el cuidado del ambiente y los reclamos territoriales, los desencuentros se extienden a prácticamente todos los ámbitos de interacción con el estado, como lo muestra el capítulo 4 acerca de los “líderes verdaderos”, en donde la representatividad de los líderes es puesta en duda por no encajar en la representación propuesta por los *funcionarios*.

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que los indígenas no tengan agencia en el marco de la relación que establecen con los *funcionarios*. Aún dentro de los límites impuestos por la representación, y de los intentos por parte de los *funcionarios* (y de algunos líderes indígenas) de invisibilizarlos bajo categorías homogenizantes, los indígenas logran gambetear las talanqueras de las representaciones y jugar con las expectativas para abrir espacios en los que su voz sea escuchada. Como por ejemplo en el episodio de la “pequeña matriz” (capítulo 4), en donde la materialidad del enorme rollo de papel en contraste con el performance de ‘los pobres indios que no entienden’ se convirtió en el elemento central en la denuncia del incumplimiento del Auto ante la Corte.

Por su parte, la agencia de los *funcionarios* es también bastante limitada. En lo que constituye un verdadero problema estructural del funcionamiento del estado colombiano, la mayoría de los *funcionarios* encargados de las labores de terreno y del contacto directo con los grupos indígenas, corresponden en realidad a personas vinculadas al gobierno a través de contratos de prestación de servicios a corto plazo, lo que

---

240

Noticia

publicada

en:

<http://www.caracolradioguaviare.com/index.php/es/component/k2/item/3603-se-avecina-un-conflicto-social-por-procesos-que-adelanta-la-unidad-de-restitucion-de-tierras-en-san-jose-del-guaviare-habitantes-del-retiro-no-confian-en-la-unidad-quiénes-lo-que-quieren-es-quitarle-las-tierras-para-entregarselas-a-los-indigenas?tmpl=component&print=1> publicada el 13 de junio de 2016. Consultada el 5 de julio de 2016.

<sup>241</sup> En varias conversaciones privadas sostenidas con campesinos en San José del Guaviare, un elemento común es responsabilizar a “los antropólogos” de las pretensiones de los indígenas, en especial en el caso de los jiw. Según su relato, en esas tierras no había indios cuando llegaron a colonizar y el hecho de que ahora los indígenas estén reclamando se debe solo a que los antropólogos les han metido “cucarachas en la cabeza”.

evidentemente limita el alcance de su autoridad, su libertad para la toma de decisiones, el nivel de poder al que tienen acceso e incluso el grado de responsabilidad que asumen frente a los grupos humanos objeto de sus intervenciones. En últimas, el estado mismo ve minada su credibilidad cuando sus representantes no tienen el poder que ostentan. En el mismo sentido, la lógica misma de las intervenciones estatales, concebidas a partir de “proyectos” (como se anotó en el capítulo 3), contribuye a generar la idea de políticas inestables, planteadas en etapas muchas veces descoordinadas, con poca continuidad y alcance limitado.

Al respecto, un elemento sobre el cual valdría la pena profundizar en futuras investigaciones es en el rastreo de las trayectorias de los *funcionarios*, como una manera de aproximarse al análisis del estado a través de sus prácticas cotidianas y en relación con problemas concretos (Sharma & Gupta, 2006). En una región como el Guaviare, en donde el estado es el principal empleador, los *funcionarios* pasan de institución a institución llevando consigo toda su carga de preconcepciones y haciendo circular de oficina en oficina las representaciones sobre lo indígena y sus consecuencias. En tal sentido, encuentro muy importante la categoría aparentemente homogenizadora de *funcionario* planteada por los jiw, bajo la cual clasifican no solo a quienes tienen una vinculación laboral estable con las instituciones del estado, sino también a los contratistas (vinculados por tiempos cortos) e incluso a aquellos que trabajan para organizaciones no gubernamentales. Esta forma de proceder, que evidencia como desde la perspectiva de los beneficiarios de las políticas no hay diferencias sustanciales entre el accionar de unos y otros, debe llevar a cuestionar las formas de operar del estado y la implementación de las políticas a nivel local.

Otro asunto clave para desarrollar en el futuro es el análisis de la vinculación de mujeres a los espacios de representatividad política de los grupos indígenas en contacto reciente como los jiw o los nükak. Si bien las organizaciones indígenas del nivel nacional cuentan con mujeres en sus cuadros organizativos y movilizan agendas de género en diferentes niveles, en el caso de grupos como los jiw y nükak la participación de las mujeres es aún marginal y en cierta medida sancionada socialmente por sus compañeros hombres. Rastrear estas ausencias permitiría, por ejemplo, evidenciar disparidades con respecto al acceso a la educación y más allá de esto en la articulación con discursos y movimientos globales.

Un tercer elemento que considero como un gran campo aún por explorar, corresponde al análisis de las representaciones visuales de los indígenas y el uso que los mismos líderes hacen de su propia imagen. En el marco de la presente investigación comencé a abordar estos elementos a partir del planteamiento de una metodología que involucraba la elaboración y análisis de fotografías por parte de algunos líderes indígenas. Mi planteamiento inicial involucraba la realización de recorridos fotográficos por el casco urbano de San José del Guaviare y el resguardo, la revisión de archivos fotográficos producidos por diferentes actores y la construcción de relatos visuales propios a partir de las categorías de los jiw. Sin embargo, al momento de desarrollarlo mi interés coincidió con el de una organización de cooperación internacional que se vinculó a mi iniciativa donando 9 cámaras digitales a prueba de agua, polvo y resistentes a los golpes. En suma, ideales para las condiciones de trabajo en el resguardo.

No obstante, el costo de dicha vinculación fue ir cediendo poco a poco el objetivo inicial de mi trabajo (planteado como una experiencia reflexiva alrededor de la imagen) en función de una lógica de *proyecto* que terminó convirtiendo el espacio en un *proyecto* clásico (en el sentido explicado en el capítulo 4) en el que primaba la transmisión de conocimientos técnicos y la producción de un resultado tangible y verificable (una exposición de fotos). Si bien esta experiencia me permitió conocer de primera mano y reflexionar sobre la lógica de los *proyectos* como mecanismos de intervención, el objetivo inicial de reflexionar sobre las dimensiones visuales de las representaciones debe ser explorado con mayor profundidad.

## 5.2 Recomendaciones

A partir del trabajo desarrollado encuentro oportuno presentar brevemente algunas recomendaciones orientadas principalmente a las instituciones del estado encargadas de la implementación de las políticas multiculturales. Sin bien no pretendo constituir un 'manual para la intervención', si considero que son elementos útiles para orientar las formas de relacionarse e interactuar con los grupos indígenas. Estas recomendaciones surgen tanto del ejercicio etnográfico que tuvo lugar en el marco de la investigación, como de mi propia experiencia como *funcionario* en diferentes instituciones:

1. El pasado no siempre fue mejor. Una forma común de proceder es plantear un paralelo simple entre un presente conflictivo y un pasado ideal libre de problemas.

El resultado previsible de esta comparación es la búsqueda de un retorno imposible a ese tiempo idealizado. Una simplificación que impide pensar las problemáticas en su contexto actual y se queda atrapada en la representación.

2. No todos los indígenas son iguales. Una falencia común del multiculturalismo oficial colombiano es asumir que lo indígena es un espacio homogéneo sin diferencias entre un grupo y otro ni al interior de los mismos grupos, limitándose a establecer diferencias apenas entre indígenas y no indígenas (Del Cairo, 2011). Desconocer la existencia de las diferencias lleva a posiciones simplistas que ni reconocen ni respetan realmente la diversidad cultural.
3. Es necesario respetar los tiempos y mecanismos propios de toma de decisiones de los grupos indígenas. En la práctica, esto quiere decir que las consultas no pueden esperar una respuesta inmediata, y que los tiempos de funcionamiento del estado no deberían imponerse sobre los ritmos de los grupos indígenas. Ahora bien, la contracara de esta idea puede llegar a ser igualmente perjudicial en tanto que en ocasiones bajo el argumento de respetar 'los tiempos propios de las comunidades', el accionar de las instituciones se dilata postergando excesivamente la toma de decisiones.
4. El enfoque diferencial implica tener en cuenta las particularidades contextuales e históricas de cada grupo. En el caso de los jiw y los nükak por ejemplo, existe la tendencia de juntarlos en un solo grupo desconociendo sus trayectorias diferentes.
5. Una queja común de varias instituciones y grupos indígenas es la falta de articulación entre las organizaciones e instituciones que intervienen en los resguardos, generando en los indígenas una sensación de saturación de reuniones y de pérdida de tiempo y de trabajo, y en las instituciones la idea de una "sobreoferta" con pocos resultados. Desde mi experiencia etnográfica, esta aparente sobreoferta es evidencia de una clara falta de articulación y comunicación entre las diferentes organizaciones que desarrollan proyectos similares e inclusive muchas veces de la misma manera.
6. La metodología es importante. En relación con el punto anterior, muchas de las actividades que tienen lugar con los grupos indígenas se resumen a "talleres" en los que se reúne un grupo, se les comunica algo en español y luego se reparte un refrigerio. Esta forma de proceder no solo genera agotamiento en los asistentes (quienes se quejan de que los blancos solo hablan y hablan y no dicen nada),

sino que es poco efectiva para los objetivos de las instituciones y desacredita su trabajo.

7. Un trabajo es un trabajo. El tiempo y esfuerzo que los indígenas dedican a la participación de los *proyectos* planteados por el estado debe ser reconocido a la par que el que invierten los *funcionarios*. Si bien no se puede caer en el error de ‘pagar por ir a una reunión’ como varios *funcionarios* han advertido, si se debe ser consciente de que reconocer al otro como un interlocutor válido pasa por reconocer el valor de su participación y sus aportes.
8. Traducir tiene su ciencia. Una de las principales dificultades en las interacciones con grupos indígenas cuya lengua materna no es el español la constituyen los malentendidos en la comunicación. Si bien la participación de traductores puede ayudar a reducir los desencuentros, es un error común descargar todo el peso de la comunicación en la figura del traductor, especialmente cuando por lo general el tema es tan nuevo para el traductor como para el resto de la audiencia. En el mismo sentido, alejándose del lugar común del “traductor traidor” que parte de la desconfianza y el señalamiento a la figura de los traductores, estos deberían involucrarse no solo como instrumentos de la comunicación, sino como intermediarios culturales en toda su dimensión, reconociendo los aportes que pueden ofrecer y que enriquecen el diálogo.

Finalmente, la principal recomendación es la necesidad imperiosa de abordar la diferencia desde un ejercicio reflexivo tan libre de prejuicios como sea posible. Como lo mostré a lo largo del documento, las representaciones construidas sobre el otro indígena tienen impactos concretos en la calidad de vida de los grupos humanos. Aunque parezca elemental, es necesario distinguir claramente entre los imaginarios y representaciones de los grupos indígenas y las personas de carne y hueso. Confundir unos y otros no solo lleva a juicios injustos sobre el accionar de los indígenas, sino que perpetúa las representaciones negativas en un círculo vicioso y limita las posibilidades de reconocerse mutuamente como iguales y de establecer diálogos constructivos.



## 6. Bibliografía

- A. (23 de 02 de 2016). Entrevista a lider. (D. Gómez, Entrevistador)
- Alejandra. (27 de julio de 2014). Entrevista ex funcionaria ICBF. (D. Gómez, Entrevistador)
- Alvarez, S., Baiocchi, G., Laó-Montes, A., Rubin, J., & Thayer, M. (2017). Interrogating the civil society agenda, reassessing uncivic political activism. En S. Alvarez , J. Rubin, M. Thayer, G. Baiocchi, & A. Laó-Montes, *Beyond civil society. Activism, Participation, and protest in Latin America* (págs. 1-24). Durham and London: Duke University Press.
- Ancízar, M. (1956). *Peregrinación de Alpha por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850-1851*. Bogotá: Empresa nacional de publicaciones.
- Aparicio, J. R. (2005). Intervenciones etnográficas a proposito del sujeto desplazado: estrategias para (des)mobilizar una política de la representación. *Revista colombiana de antropología*, 135-169.
- Ardila, G. (2004). El río Guaviare: espejo de Colombia. *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 133-140.
- Auto 004/09, Auto 004/09 (Corte Constitucional 26 de enero de 2009).
- Auto 173/12, Auto 173 de 2012 (Corte Constitucional 23 de julio de 2012).
- Avendaño, Y. (2016). *Informe de empalme asuntos étnicos*. San José del Guaviare: sin publicar.
- Barbero Cardenas, C., Cabrera Orozco, F., & Mahecha Rubio, D. (2012). *Plan Especial de Salvaguardia de Urgencia Nükak* . Bogotá.
- Barragan, C. (2012). Una agenda de investigación etnológica sueca y política indígena en Colombia. *Baukara 1. Bitácoras de antropología e historia de la antropología en America Latina*, 98-114.
- Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (págs. 9-49). México: Fonde de cultura económica.
- Bessire, L. (2014). The rise of indigenous hypermarginality. *Current anthropology*, 276-295.

- 
- Bocarejo, D. (2008). *Reconfiguring the political landscape after the multicultural turn: law, politics and the spatialization of difference in Colombia*. Chicago: Dissertation in candidacy for the degree of doctor of philosophy.
- Bocarejo, D. (2015). *tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad del Rosario.
- Bolivar, I. (2007). Reinados de belleza y nacionalización de las sociedades latinoamericanas. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales.*, 71-80.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal ediciones.
- Bossert, F., & Siffredi, A. (2011). Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938). *Población y sociedad*, 3-47.
- Brinton, D. G. (1896). Current Notes on Anthropology. *Science*, 733.
- Cabrera Becerra, G. (2010). Una aproximación histórica a la filmografía sobre los pueblos makú. En G. Cabrera Becerra, *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico* (págs. 85-116). Medellín: Universidad nacional de Colombia.
- Cardona, A. (10 de enero de 2018). Los indígenas adictos a las drogas. *El Espectador*, págs. <https://www.elespectador.com/noticias/salud/los-indigenas-adictos-las-drogas-articulo-732676>.
- Carneiro da Cunha, M. (2009). Cultura e "cultura": conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. En M. Carneiro da Cunha, *Cultura com aspás e outros ensaios* (págs. 311-373). Sao Paulo: Cosac naify.
- Carranza, M. M. (2008). *El canto de las moscas. Versión de los acontecimientos*. Bogotá: Arango editores.
- Castro, F., & Gaitán, L. (2005). *Plan de Vida – Resguardo Indígena de Barrancón 2005 - 2015*. San José del Guaviare.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Caviedes Pinilla, M. (2011). *Oro a cambio de Espejos: Discurso hegemónico y contrahegemónico en el Movimiento indígena en Colombia 1982-1996*. Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de Doctor en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.



- Chartier, R. (1996). Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen. En R. Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin* (págs. 75-99). Buenos Aires: Manantial.
- Chaumeil, J.-P. (2009). Primeros clichés. Las tribulaciones del doctor Crevaux en la Amazonia. En F. del Pino-Díaz, P. Riviale, & J. Villarías-Robles, *Entre textos e imágenes. Representaciones antropológicas de la América indígena* (págs. 213-225). Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas.
- Chaves, M. (1987). *Diagnóstico preliminar sobre la situación actual de las comunidades indígenas guayabero y tucano de las reservas de Barrancón, La Fuga y Venezuela de la comisaria del Guaviare*. Bogotá: Corporación Araracuara.
- Chaves, M. (2011). Presentación. En M. Chaves, *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado* (págs. 9-24). Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia ICANH.
- Chaves, M. (2012). Salvaguardia étnica y salvaguardia cultural: derroteros de las políticas cultural y étnica en Colombia. *Conferencia presentada en 28 Reunión de Antropología Brasileira. Os Impactos Internacionais da Patrimonializacao das Diferencas*. Sao Paulo.
- Chaves, M., Montenegro, M., & Zambrano, M. (2014). Introducción. Agentes sociales, estrategias políticas y mercados culturales en los procesos de patrimonialización. En M. Chaves, M. Montenegro, & M. Zambrano, *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales* (págs. 11-36). Bogotá: Icanh.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity Inc*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Corte Constitucional. (NA de NA de 2014). *Proceso de seguimiento 10 años de la sentencia t-025/04*. Obtenido de Corte Constitucional: <http://www.corteconstitucional.gov.co/T-025-04/Proceso%20de%20Seguimiento%2010%20a%C3%B1os.PDF>
- Creswick Morey, N. K. (1975). *Ethnohistory of the colombian and venezuelan llanos*. University of Utah-PhD dissertation.
- Crevaux, J. (1883). *Voyages dans L'Amérique du Sud*. Paris: Librairie Hachette et Cie. [Digitized by the Internet Archive in 2009 with funding from University of Ottawa <http://www.archive.org/details/voyagesdanslamOOcrevuoft>].
- Crevaux, J. (1988). Viajes por la América del Sur. En M. Á. Perera, *El Orinoco en dos direcciones : relatos de viajes de Sir Henry Alexander Wickham, 1869-1870, y Jules Crevaux, 1880-1881* (págs. 119-333). Caracas: Organización Orinoco.

- D. (31 de agosto de 2015). Entrevista a funcionario. (D. Gómez, Entrevistador)
- D. (2 de noviembre de 2015). Entrevista a líder. (D. Gómez, Entrevistador)
- D. (11 de 02 de 2016). Entrevista. (D. Gómez, Entrevistador)
- D.C. (11 de febrero de 2016). Entrevista. (D. Gómez, Entrevistador)
- Dagnino, E., Olvera, A., & Panfichi, A. (2006). *La disputa por la construcción democrática en América Latina*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- de Calasanz Vela, F. J. (1988). memoria de un viaje hecho por los rios Guaviare y Orinoco hecho en 1889. En A. Molano, *Dos viajes por la orinoquía colombiana 1889-1988* (págs. 19-180). Bogotá: Ediciones fondo cultural cafetero.
- de la Cadena, M., & Starn, O. (2007). Introduction. En M. de la Cadena, & O. Starn, *Indigenous experience today* (págs. 1-30). Oxford: Berg.
- De Marco, E. (2006). *Reading and Riding: Hachette's Railroad Bookstore Network in Nineteenth-Century France*. Cranbury: Associated University Presses.
- del Cairo, C. (1998). Tucanos y colonos del Guaviare. Estrategias para significar el territorio. *Revista colombiana de antropología*, 66-91.
- Del Cairo, C. (2002). Elementos para una historia social y cultural del territorio Guabiari. *Virajes*, 94-113.
- Del Cairo, C. (2011). *Environmentalizing indigeneity: A Comparative Ethnography on Multiculturalism, Ethnic Hierarchies, and Political Ecology in the Colombian Amazon*.
- Del Cairo, C. (2011). Las jerarquias étnicas y la retórica del multiculturalismo estatal en San José del Guaviare. *Revista colombiana de antropología*, 123-149.
- Deng, F. (3 de octubre de 1994). *Informes y documentos*. Obtenido de Oficina en Colombia del Alto comisionado de las Naciones unidas para los derechos humanos: <http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/documentos/html/informes/onu/resdi/E-CN-4-1995-50-ADD-1.html>
- Departamento nacional de planeación. (2010). Plan nacional de desarrollo. Prosperidad para todos 2010-2014. Bogotá.

- Duranguare. (24 de abril de 2009). *Traje Indígena del Guaviare Doncella Piratapuyo*. Obtenido de Duranguare: <https://makunet75.wordpress.com/2009/04/24/traje-indigena-del-guaviare-doncella-piratapuyo/>
- E. (21 de enero de 2015). Entrevista a lider. (D. Gómez, Entrevistador)
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- Escobar, A. (2013). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- F. (23 de 02 de 2016). Entrevista. (D. Gómez, Entrevistador)
- Fabian, J. (1983). *Time and the other. How anthropology makes its subject*. New York: Columbia University Press.
- Fajardo, D. (2007). Investigación para la amazonía colombiana. *Revista Colombia amazónica*, 3-10.
- Fontana, M. P. (2011). El espacio urbano moderno: el conjunto Tequendama-Bavaria en Bogotá. *DEARQ: Revista de Arquitectura de la Universidad de los Andes*, 184-201.
- Franco Hernández, F. (2007). La Corporación Araracuara y la colonización científica de las selvas ecuatoriales colombianas. *Colombia Amazónica*, 13-34.
- Franky, C. (2011). *'Acompañarnos contentos con la familia' Unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak (Amazonia colombiana)*. Wageningen: Thesis Wageningen University.
- Franky, C., Mahecha, D., & Colino, M. (2010). *Pueblos de Tradición Nómada de la Amazonia y la Orinoquía: Aprendizajes y*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia - Instituto Amazónico de Investigaciones.
- G. (23 de febrero de 2016). Entrevista. (D. Gómez, Entrevistador)
- Gheerbrant, A. (1954). *Journey to the far amazon. An expedition into unknown territory*. New York: Simon and Schuster.
- Gheerbrant, A. (1997). *Expedición Orino - Amazonas: 1948-1950*. Bogotá: Ancora.
- Gillij, F. S. (1965). *Ensayo de historia americana*. Caracas: Academia nacional de la historia.
- Gómez López, A. (1991). *Indios, colonos y conflictos. Una historia regional de los llanos orientales 1870-1970*. Bogotá: Siglo XXI editores.

- Gómez López, A. (1998). La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los llanos orientales (siglos XIX y XX). *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 351-376.
- Gómez Lozano, B. C. (2015). Festivaliar, tigríar e gravar; artistas e sonoridades no Piedemonte dos Llanos Orientales da Colômbia (Tesis maestría-UFSC). Florianópolis, Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Gómez, A. (1998). La guerra de exterminio contra los grupos indígenas cazadores-recolectores de los llanos orientales (siglos XIX y XX). *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 351-376.
- Gómez, D. (2006). *Inventario del patrimonio cultural inmaterial. Municipio de San José del Guaviare. Resguardos guayaberos "La María" y "Barrancón"*. Bogotá: Informe de pasantía.
- González, L. M. (2009). Imágenes y contraimágenes: territorios y territorialidades en la construcción del Estado-Nación. En D. L. Ceballos Gómez, *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia, 1849-1960* (págs. 51-76). Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Graham, L. (2002). How should an indian speak? Amazonian indians and the symbolic politics of language in the global public sphere. En K. Warren, & J. Jackson, *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America* (págs. 181-228). Austin: University of Texas Press.
- Grandhomme, F. (2011). Reconsidérer la figure de l'explorateur du XIXe siècle: le cas de Jules Crevaux (1847-1882) et de l'Amérique du Sud. *Outre-mers, tome 98, n°372-373*, 179-194.
- Grupo de memoria histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta nacional.
- Gumilla, J. (1944). *El Orinoco ilustrado. Historia natural, civil y geográfica de este gran río. Tomo 1*. Bogotá: Ministerio de Educación de Colombia.
- Hale, C., & Millamán, R. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido. *Nacla report on the americas*, 16-21.
- Hall, S. (2003). The work of representation. En S. Hall, *Representation: cultural representations and signifying practices* (págs. 13-74). London: Sage publications.
- Hall, S. (2010). La cuestión multicultural. En S. Hall, *Sin garantías* (págs. 583-618). Popayán: Envion editoriales.

- Hernández Sabogal, M. (2015). *Una nación desplazada: informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. Bogotá: Centro nacional de memoria histórica.
- Hill, J., & Wilson, T. (2003). Identity politics and the politics of identities. *Identities. Global studies in culture and power*, 1-8.
- I. (23 de 10 de 2015). Entrevista a lider. (D. Gómez, Entrevistador)
- ICANH. (29 de septiembre de 2014). *Enfoque diferencial, Estado y grupos étnicos*. Obtenido de [www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=ZzVPtc3kgdw](https://www.youtube.com/watch?v=ZzVPtc3kgdw)
- J. (2 de diciembre de 2015). Entrevista a funcionario. (D. Gómez, Entrevistador)
- J. (15 de 02 de 2016). Entrevista. (D. Gómez, Entrevistador)
- Jackson, J., & Ramírez, M. C. (2009). Traditional, transnational and cosmopolitan: The colombian Yanacona look to the past and to the future. *American ethnologist*, 521-544.
- Jaramillo, P. (2014). *Etnicidad y victimización. Genealogías de la violencia y la indigenidad en el norte de Colombia*. Bogotá: Uniandes.
- L. (27 de octubre de 2015). Entrevista a lider. (D. Gómez, Entrevistador)
- Lallement, G. (1827). *Historia de la República de Colombia escrita en frances por M. Lallement*. Paris: Paris en la Imprenta y Fundicion de J. Pinard .
- Loukotka, C. (1939). Observaciones sobre la lengua de los indios Guayaberos . *Idearium*, 15-17.
- Mahecha, D., & Franky, C. (2011). *Los nükak el último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Mallon, F. (2011). Indigenous peoples and nation states in spanish america, 1780-2000. En J. Moya, *The Oxford Handbook of Latin American History* (págs. 281-308). New York: Oxford University Press.
- Martin, C. (2007). *Wild indians and other misconceptions. A real life on the mission field*. Sisters, OR: VMI Publishers.
- Martínez-Novo, C. (2011). Multiculturalismo oficial en América Latina: ¿democratización o consolidación de la desigualdad? En M. Chaves, *La multiculturalidad estatalizada: indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado* (págs. 27-39). Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia ICANH.

- Ministerio de comercio, industria y turismo. (s.f.). *Posadas turísticas de Colombia*. Recuperado el 2 de 05 de 2013, de Guaviare. Catalogo digital:  
[http://www.posadasturisticasdecolombia.gov.co/destino.php?des\\_nombre=-guaviare](http://www.posadasturisticasdecolombia.gov.co/destino.php?des_nombre=-guaviare)
- Ministerio de Cultura. (2004). *Patrimonio inmaterial colombiano: demuestra quién eres*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (2010). Política de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. En M. d. Cultura, *Compendio de políticas culturales* (págs. 249-296). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (2012). *Plan Especial de Salvaguardia de Urgencia Nükak*. Bogotá.
- Ministerio de Cultura. (2013). *Patrimonio cultural para todos. Una guía de fácil comprensión*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Ministerio de Cultura. (2015). *Inventarios de patrimonio cultural inmaterial. Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia 2015*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Ministerio del Interior. (2017). *Pkan de salvaguarda del pueblo indígena jiw. Departamentos del Meta y Guaviare*. Bogotá: Sin publicar.
- Misión de Monitoreo Externo de Medio Término. (2006). *Informe Final de la Misión de Monitoreo Externo de Medio Término*. Obtenido de  
<https://www.google.com.co/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&cad=rja&uact=8&ved=0ahUKEwjNlrVbsc7QAhUB7iYKHxp7C2kQFggBMAA&url=http%3A%2F%2Fwww.manuelrodriguezbecerra.com%2Fbajar%2Fmonitoreoamazonico.pdf&usg=AFQjCNFtAYOBC2SVFrOuKEu1xX95cg3iZQ&sig2=vj7>
- Mitchell, T. (1990). Society, economy, and the state effect. En G. Steinmetz, *State/culture: state-formation after the cultural turn* (págs. 76-97). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Molano Arenas, A. (2009). Patrimonio y comunidad en Colombia. *X encuentro para la promoción y difusión del patrimonio inmaterial de países iberoamericanos. Fiestas y rituales*. (págs. 340-352). Lima: Corporación para la Promoción y Difusión de la Cultura.
- Molano, A. (1988). *Dos viajes por la orinoquía colombiana 1889-1988*. Bogotá: Fondo cultural cafetero.
- Molano, A. (2006). *Selva adentro. Una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: Aguilar.

- Moreno Zapata, P. M. (2010). *Memorias de una gestión pública en cultura. Colombia diversa: Cultura de todos, Cultura para todos*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Muriel Bejarano, A. (1993). Guayabero o Cunimia. En M. E. Romero, *Geografía Humana de Colombia. Región Orinoquia (Tomo III Volumen 1)*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura hispánica.
- Naranjo, N., Maldonado, C., & Turbay, S. (2012). *Álbum fotográfico. Expedición Bolinder-Góez, 1935*. Medellín: Fondo editorial Universidad Eafit.
- Navas Sanz de Santamaría, P. (2013). Prólogo. En P. Navas Sanz de Santamaría, *Colombia en Le Tour du Monde. 1858-1876* (págs. 7-19). Bogotá: Villegas Editores.
- Naxaen. (2010). *La situación actual del pueblo Jiw*. San José del Guaviare.
- Ochoa, A. M. (2003). *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ortiz, S. (1944). Lingüística colombiana. Familia Goahibo. *Revista de historia*, 39-63.
- Ossa, A. (2007). *Procesos de identificación y recomendaciones de salvaguardia – PIRS. Patrimonio cultural inmaterial. Resguardos Guayabero de Barrancón y La María. Medicina tradicional. Departamento del guaviare*. Bogotá: Informe de pasantía.
- Ossa, P. (1937). *Geografía de la intendencia nacional del Meta*. Bogotá: Ministerio de agricultura y comercio.
- Paramo, C. (2009). *Lope de Aguirre o la vorágine de occidente*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Pellegrino, V. (2017). *Incumplir cumpliendo: una etnografía al papeleo del Auto 004 (Tesis doctoral)*. Bogotá: Universidad de los Andés.
- Perera, M. Á. (1988). Jules Crevaux. Retrato de un "amazonauta". En M. Á. Perera, *El orinoco en dos direcciones. Relatos de viaje de Sir Alexander Wickham 1869-1870 y Jules Crevaux 1880-1881* (págs. 121-126). Caracas: Organización Orinoco.
- Pérez, A. (2015). *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Pérez, J. (2007). *Inventario de patrimonio cultural inmaterial. Resguardos guayabero La María y Barrancón. Municipio de San José del Guaviare*. Bogotá: Informe de pasantía.
- Pratt, M. L. ([1992] 2011). *Ojos imperiales*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

- R. (24 de septiembre de 2015). Entrevista a líder. (D. Gómez, Entrevistador)
- Ramírez, M. T. (1991). *Cambio cultural y conflicto social entre la comunidad Guayabera de Barranco Colorado. Comisaría del Guaviare*. Bogotá: Tesis de grado.
- Ramos, A. R. (1992). *The hyperreal indian*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- Ramos, A. R. (2015). Sobre malentendidos interétnicos. *Universitas humanística*, 53-75.
- Rausch, J. (1988). José de Calasanz Vela, sacerdote llanero (1840-1885). En M. E. Romero Moreno, *Los llanos: una historia sin fronteras. Primer simposio de historia de los llanos Colombo - Venezolanos* (págs. 120-139). Bogotá: Academia de historia del Meta.
- Religiosa. (9 de octubre de 2015). Entrevista. (D. Gómez, Entrevistador)
- Restrepo, E. (2004). Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras. En E. Restrepo, & A. Rojas, *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia* (págs. 271-299). Popayán: Universidad del Cauca.
- Rivas, A. (2011). El problema es la falta de estado. La dificultad de etnografiar al estado. En M. Chaves, *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado* (págs. 43-47). Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia ICANH.
- Rivera Zart, J. (2011). *Enfoque diferencial de la situación actual de las etnias jiw, sikuani y nukak como insumo para la formulación de los lineamientos de la política pública cultural para la población indígena en el departamento del Guaviare*. San José del Guaviare.
- Röthlisberger, E. (1993). *El Dorado : estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana*. Obtenido de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/eldorado/eldo10c.htm>
- Sachs, W. (1996). *Diccionario del desarrollo*. Lima: Pratec.
- Sáenz, N. (1876). Memoria sobre algunas tribus del Territorio de San Martín en los Estados Unidos de Colombia. *Zeitschrift für Ethnologie*, 336-334.
- Salcedo, A. (2011). Estado y desplazamiento: cartografías históricas de guerra, multiculturalismo y humanitarismo. En M. Chaves, *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. (págs. 281-294). Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia .
- Sanders, J. (2004). *Contentious republicans. Popular politics, race, and class in nineteenth-century Colombia*. Durham and London: Duke University Press.



- Santoyo, A. (2011). Jugando al teléfono roto: circulación de información y acción estatal frente a los nukak-makús. En M. Chaves, *La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones de estado*. (págs. 267-277). Bogotá: Icanh.
- Scott, J. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.
- Semana. (7 de febrero de 2016). *Nukaks: la lucha por la supervivencia*. Obtenido de Semana: <http://www.semana.com/nacion/articulo/el-poder-de-las-razas-indigenas-nukaks-luchan-por-sobrevivir-tras-perder-territorio/480206>
- Sentencia T-025/04, Expediente T-653010 y acumulados (Corte Constitucional 22 de enero de 2004).
- Serje, M. (2011). *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Sharma, A., & Gupta, A. (2006). Introduction: Rethinking Theories of the State in an Age of Globalization. En A. Sharma, & A. Gupta, *The anthropology of the state: a reader* (págs. 1-41). Malden: Blackwell publishing.
- Sommer, D. (2006). Introduction: wiggle room. En D. Sommer, *Cultural agency in the americas* (págs. 1-28). Durham and London: Duke University Press.
- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson, & L. Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture* (págs. 271-313). Urbana: University of Illinois.
- Stavenhagen, R. (2004). *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Naciones Unidas.
- Suárez, L. A. (2008). *El anciano cojo y la dama esquivia. Notas para la antropología del tiempo moderno*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Taller de escritores Guaviarí. (2009). *Festival de colonias de San José del Guaviare*. Obtenido de Alcaldía de San José del Guaviare: [http://sanjosedelguaviare-guaviare.gov.co/apc-aa-files/64306332663839376462333462653638/memorias\\_festival\\_de\\_colonias\\_FIN.pdf](http://sanjosedelguaviare-guaviare.gov.co/apc-aa-files/64306332663839376462333462653638/memorias_festival_de_colonias_FIN.pdf)
- Tinjacá, E. (2007). *Proceso de identificación y recomendaciones de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial Departamento de Guaviare. Resguardo guayabero de barrancón. Memoria y territorio*. Bogotá: Informe de pasantía.
- Todorov, T. (2003). *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI editores.

- 
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalistas en Colombia*. Bogotá: Icanh - Colciencias.
- Unesco. (1996). *Nuestra diversidad creativa*. París: Unesco.
- Unesco. (2001). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. París: Unesco.
- Unesco. (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Convención, París.
- Unesco. (20 de Octubre de 2005). *Convención sobre la protección y promoción de la diversidad de las expresiones culturales*. París: Unesco.
- Unesco. (2006). *En el terreno - Colombia. El mensajero del patrimonio inmaterial, 3*.
- Unesco. (2011). *Batería de Indicadores UNESCO en Cultura para el Desarrollo*. Recuperado el 20 de 6 de 2012, de Unesco:  
[http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Conv2005\\_CDindicato rs\\_Analytical\\_es.pdf](http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Conv2005_CDindicato rs_Analytical_es.pdf)
- Unesco. (2011b). *Marco analítico. Batería de Indicadores UNESCO en Cultura para el Desarrollo*. París: Unesco.
- Unidad para la atención y reparación integral a las víctimas - UARIV. (26 de octubre de 2012). *Primer informe trimestral sobre los avances y resultados en el cumplimiento de lo ordenado por la Corte Constitucional en el Auto 173 de 2012*. Bogotá.
- Uribe Celis, C. (2011). ¿Regeneración o catastrofe? En Varios, *Historia de Colombia. Todo lo que hay que saber* (págs. 217-264). Bogotá: Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A.
- Urrego, M. A. (1997). La noción de ciudadanía bajo la regeneración. Colombia 1880-1900. En R. Barragán, D. Cajías, & S. Qayum, *El siglo XIX: Bolivia y América Latina*. (págs. 651-662). La Paz: Muela del diablo editores.
- Vergara y Velasco, F. J. (1890). *Introducción a la geografía de Colombia*. Bogotá: Imprenta de vapor de Zalamea Hs.
- Vignolo, P. (2010). Paradojas de la patrimonialización. En C. E. Organización de Estados Iberoamericanos, *La cultura. Identidad, economía y políticas públicas* (págs. 144-155). Bogotá: Editorial Politécnico Grancolombiano.

- Vignolo, P., & Criscione, G. (2014). ¿Del terrorismo al turismo? "Vive Colombia, viaja por ella" como dispositivo de movilidad, entre conflicto armado y patrimonio cultural. En M. Chaves, M. Montenegro, & M. Zambrano, *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales* (págs. 473-517). Bogotá: Icanh.
- Wade, P. (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. New York: Pluto Press.
- Waller, J., de Waller, A., & Morales, C. (1979). Guayabero. En I. I.-M. Gobierno, *Aspectos de la cultura material de grupos étnicos de Colombia Tomo II* (págs. 229-250). Bogotá: Townsend - Lomalinda.
- Warren, K., & Jackson, J. (2002). Introduction. Studying indigenous activism in latin america. En K. Warren, & J. Jackson, *Indigenous movements, self-representation, and the state in latin america* (págs. 1-46). Austin: University of Texas.
- Weiner, C. (1884). Viaje al río de las Amazonas y a las cordilleras. En C. Wiener, J. N. Crevaux, & D. Charnay, *América pintoresca. Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores: Carlos Wiener, Doctor Crevaux, D. Charnay, etc., etc.* (págs. 1-112). Barcelona: Montaner y Simon.
- X. (10 de agosto de 2015). Entrevista a lider. (D. Gómez, Entrevistador)
- Y. (23 de febrero de 2016). Entrevista. (D. Gómez, Entrevistador)