

---

*Claudia Leonor López Garcés*

PUEBLOS INDÍGENAS, FRONTERAS Y ESTADOS NACIONALES:  
REFLEXIONES HISTÓRICO-ANTROPOLÓGICAS DESDE  
LAS FRONTERAS BRASIL-COLOMBIA-PERÚ Y BRASIL-FRANCIA

---

#### Resumen

ESTE ARTÍCULO ANALIZA, A PARTIR DE DATOS HISTORIOGRÁFICOS Y ETNOGRÁFICOS, LAS contradicciones discursivas y las tensiones prácticas en las relaciones entre los pueblos indígenas y los estados nacionales en las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-Francia (departamento ultramarino de Guayana francesa). El análisis se enfoca en los procesos de nacionalización y el impacto de las diferentes políticas indigenistas en los estilos de vida de los pueblos indígenas que habitan esas regiones fronterizas.

**Palabras clave:** *Amazonia; pueblos indígenas; fronteras políticas; estados nacionales; frontera Brasil-Colombia-Perú; frontera Brasil-Guayana francesa.*

INDIGENOUS PEOPLES, FRONTIERS AND NATION-STATES:  
HISTORICAL-ANTHROPOLOGICAL REFLECTIONS FROM  
THE BRAZIL-COLOMBIA-PERU AND BRAZIL-FRANCE BORDERS

#### Abstract

THIS PAPER ANALYZES, BASED ON HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC DATA, THE DISCURSIVE contradictions and practical tensions in the relationships between indigenous peoples and nation-states in the political borders Brazil-Colombia-Peru and Brazil-France (Overseas Department of French Guiana). The analysis focuses on the processes of nationalization and on the impact of different pro-Indian policies on the living conditions of the indigenous peoples in these border regions.

**Keywords:** *Amazon; indigenous peoples; borders; nation-states; Colombia-Peru-Brazil border; Brazil-French Guiana border.*

---

Claudia Leonor López Garcés. Antropóloga, investigadora del Museo Paraense Emílio Goeldi (Brasil); profesora del programa de posgrado en ciencias sociales de la Universidad Federal de Pará. Estudia procesos históricos y relaciones interétnicas entre diversos pueblos indígenas de la Amazonia. Museo Paraense Emílio Goeldi, avenida Perimetral 1901, Terra Firme 66077-530 Belém, Pará, Brasil. clapez@museu-goeldi.br; pairena@oi.com.br

---

## Introducción

---

Varios han sido los avances que en materia de políticas indigenistas vienen consolidándose desde hace más de dos décadas en diversos países de la cuenca amazónica, a partir de la promulgación de constituciones políticas en Brasil (1988) y en Colombia (1991), que reconocen el carácter multiétnico de los estados nacionales y potencian el reconocimiento de los derechos originarios de los pueblos indígenas. Sin embargo, esos procesos de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas como actores sociales culturalmente diferenciados se ven obstaculizados por anclajes políticos e ideológicos de carácter hegemónico, inherentes a los estados republicanos como forma de organización social del mundo moderno.

Las regiones fronterizas entre países, como espacios multiétnicos y pluriculturales donde confluyen dinámicas políticas y sociales de carácter local, regional, nacional y transnacional, constituyen escenarios privilegiados para estudiar las relaciones entre pueblos indígenas y estados nacionales, permitiendo comparar de manera contrastiva el carácter de estas relaciones a uno y otro lado del límite internacional que define territorialmente a los estados. Acercarse a estos espacios posibilita también aproximarse a los procesos socioculturales de los pueblos indígenas cuyas dinámicas territoriales y estilo de vida se vieron afectados por la delimitación fronteriza entre los estados nacionales y los consecuentes procesos de nacionalización de la población indígena a finales del siglo XIX e inicios del XX.

Este artículo analiza las contradicciones discursivas y las tensiones prácticas en las relaciones entre pueblos indígenas y estados nacionales en dos extremos de la gran Amazonia<sup>1</sup>: la triple frontera Brasil-Colombia-Perú, en la Amazonia occidental, y la frontera Brasil-Francia (departamento ultramarino de Guayana francesa), en la Amazonia oriental. Basado en investigaciones etnográficas efectuadas a finales de los años 1990 entre el pueblo indígena ticuna, en la región del alto río Amazonas/Solimões (triple frontera Brasil-Colombia-Perú), y entre los pueblos galibí de Oiapoque y káripuna, en 2001-2002 y 2010, en la región del bajo río Oiapoque, frontera Brasil-Francia, recoge también elementos de investigaciones de carácter historiográfico, efectuadas en 2008 y 2010, sobre los procesos de demarcación de la frontera Brasil-Colombia (1928-1936), principalmente sobre la región del río Vaupés-alto río Negro, y Brasil-Francia, informe de la *Inspetoria de Fronteiras* 1936, fuentes documentales que se encuentran en la biblioteca de la primera Comisión demarcadora de límites (PCDL), en Belém de Pará (Brasil).

Se trata de un ejercicio experimental que busca comparar los procesos socioculturales de pueblos indígenas cuyos territorios ancestrales fueron divididos por el

establecimiento de fronteras entre diferentes estados nacionales y cuyas dinámicas socioculturales se vieron impactadas por estas construcciones histórico-culturales resultantes de la modernidad<sup>2</sup>. Para efectos analíticos y comprensivos se cuestiona, primero, ¿cómo afectaron a los pueblos indígenas que habitan las regiones de fronteras los procesos históricos de delimitación de fronteras (Grimson 2000) y de construcción de los estados nacionales?; segundo, ¿cómo se produjeron los procesos de nacionalización de los pueblos indígenas y cuáles fueron sus respuestas frente a ese proceso?; y, por último, ¿cuál es su posición frente a las políticas indigenistas de los estados nacionales contemporáneos en los que se encuentran inmersos? Se trata de responder a estas cuestiones desde una perspectiva que considere las respuestas indígenas a estas dinámicas socioculturales en diferentes situaciones históricas.

### **Diversidad étnica en el alto río Amazonas/Solimões y en el bajo río Oiapoque**

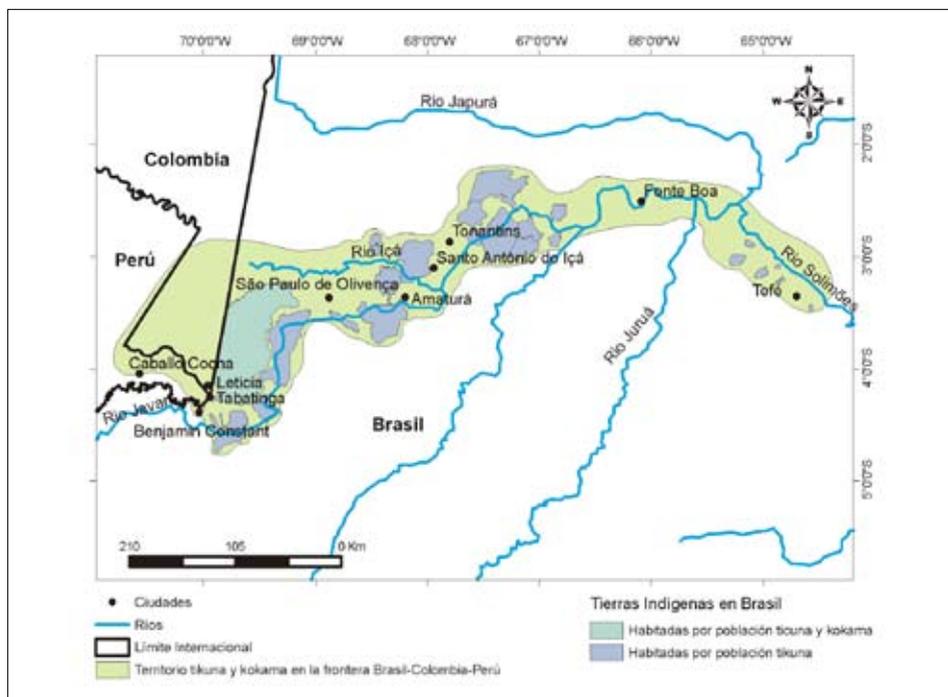
---

La diversidad étnica, cultural y lingüística de las actuales regiones de fronteras políticas en la gran Amazonia resulta de los procesos de contacto interétnico que se venían configurando desde los tiempos precoloniales, intensificados y más complejos con la expansión europea.

Con el fin de conocer y comprender la conformación actual de esta diversidad étnica y cultural, es necesario explorar la historia de los ríos que surcan estas regiones de frontera: el Amazonas, que separa al Perú del Trapecio Amazónico colombiano, tomando el nombre de Solimões al llegar al actual territorio brasileño (véase el mapa 1), y el río Oiapoque, que a lo largo de todo su curso, desde la sierra de Tumucumaque hasta su desembocadura en el océano Atlántico, constituye el actual límite internacional entre Brasil y Francia (departamento ultramarino de Guayana francesa) (véase el mapa 2). Como medio de sustento de las diversas poblaciones que se asientan en sus riberas y principales vías de comunicación en esta región tropical, los ríos son los principales escenarios de la historia de la Amazonia.

Desde tiempos precoloniales, la región del alto río Amazonas/Solimões ha sido escenario de contactos interétnicos entre pueblos indígenas que se asentaron o desplazaron constantemente por la región, lo que posibilitó el establecimiento de relaciones entre grupos de diferentes regiones de la Amazonia e, incluso, del piedemonte de la cordillera de los Andes. Goulard (2010: 187-189) señala la influencia de la cultura arawak sobre las poblaciones de las riberas del Amazonas en los siglos V y VI, así como la posterior influencia tupí entre los siglos X y XIII, reportada también por las investigaciones arqueológicas de Bolian (1975) en la

Mapa 1  
Frontera Brasil-Colombia-Perú



Nota: sólo se muestran las tierras indígenas en territorio brasileño.

Fuente: Museu Paraense Emílio Goeldi - 2011

región del Trapecio Amazónico colombiano. Los documentos coloniales hablan de pueblos como los omagua, ticuna, yagua, mayoruna, cambebas, culina, yurimagua, entre otros, que ocupaban esta región (Acuña 1994, Carvajal 1955, Fritz 1988, Porro 1996).

El proceso de formación de fronteras coloniales en la región del alto Amazonas/Solimões afectó a los pueblos indígenas de diversas formas: se vieron en medio de un campo de batalla entre españoles y portugueses, quienes se disputaban, además del territorio, el derecho a su posesión; diversos grupos de población fueron obligados a desplazarse a raíz del establecimiento de pueblos de misión; y otros fueron objeto del tráfico de esclavos hacia el Pará implantado por los portugueses. Con la demarcación de las fronteras nacionales en el siglo XX, pueblos indígenas como los ticuna y los cocama se vieron abocados a los procesos de *colombianización*, *brasileñización* y *peruanización*, promovidos por las políticas de estos estados nacionales, con lo cual se establecieron divisiones territoriales e identitarias fundamentadas en ideologías nacionalistas. En la región del río Ama-

zonas/Solimões viven actualmente diversos pueblos indígenas, siendo los ticuna y los cocama dos de los más numerosos; alberga también otros pueblos indígenas como los yagua, huitoto, culina y cambeba, además de población no indígena de los tres estados nacionales en los que está dividida.

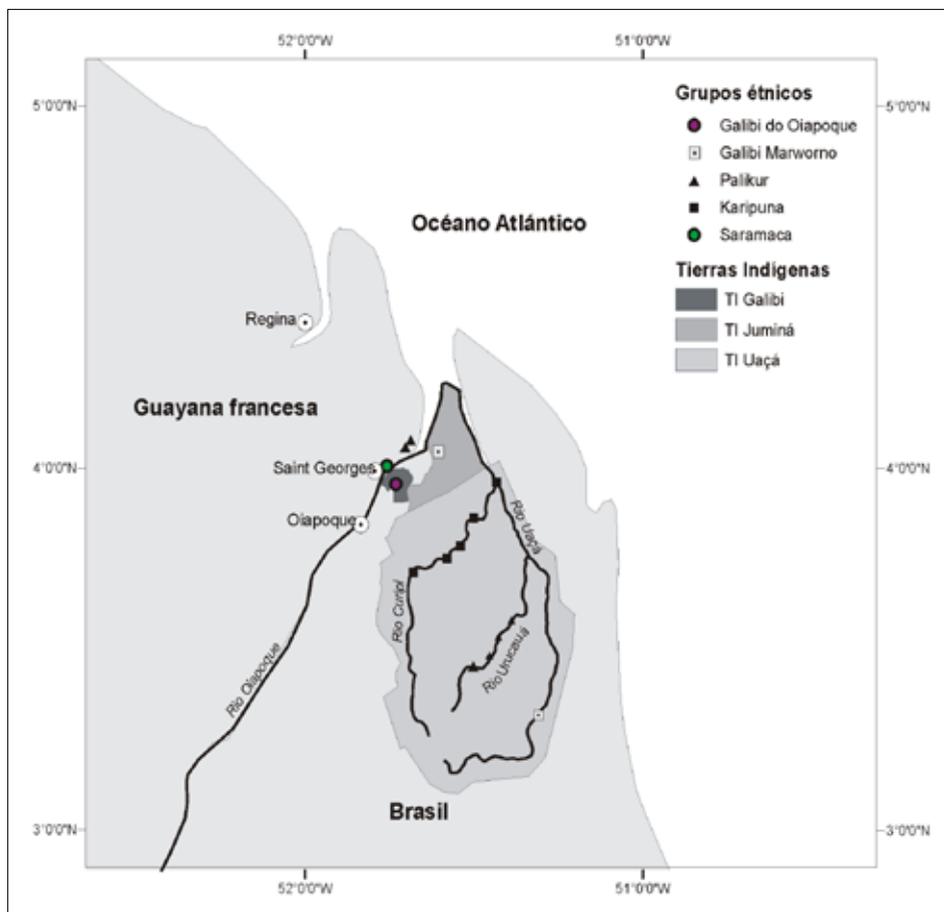
Los ticuna constituyen uno de los mayores pueblos indígenas de la gran Amazonia, con una población total que sobrepasa las 45 mil personas; su lengua nativa está catalogada como independiente; en Brasil habitan en veintiocho tierras indígenas, en Colombia en doce resguardos indígenas y en el Perú en quince comunidades nativas, siéndoles reconocido, en los tres países, el carácter colectivo de las tierras que ocupan. Mis investigaciones etnográficas me permiten afirmar que los ticuna utilizan las diferentes identidades nacionales en beneficio propio, de manera tal que coexisten con su sentido de identidad ticuna. Así, las identidades nacionales se constituyen en identidades secundarias instrumentalizadas cuando se dan las condiciones para hacerlo, es decir, son circunstanciales, en contraste con la identidad étnica, que se constituye en la “primordial”, en su verdadero sentido de vida.

Los cocama, a su vez, se distribuyen a lo largo de los ríos Marañón y Ucayali, en el Perú, y en el Amazonas/alto Solimões en Colombia y Brasil. La mayor parte de su población habita en el Perú, donde la población aproximada es de 10.000 (Gow 2003); en Brasil, donde ocupan catorce tierras indígenas con una población de 9.636, según datos recientes de la *Fundação Nacional de Saúde* (Funasa) (ISA 2011); y en Colombia, donde se localizan en aldeas sobre el río Amazonas. Este pueblo, al igual que los ticuna, ocupa un amplio territorio en los tres estados nacionales pero, a diferencia de aquellos, durante muchos años vivieron un proceso de invisibilidad cultural (Stocks 1981), resistiéndose a mostrar su identidad indígena, considerada de bajo estatus en el contexto sociocultural de la Amazonia peruana (Gow 2003). En las últimas décadas, los cocama vienen consolidando un proceso de fortalecimiento y politización de su identidad indígena, creando y vinculándose a organizaciones políticas indígenas en los tres países.

Por otra parte, el extremo nororiental (véase el mapa 2) de la gran Amazonia, donde el río Oiapoque define el actual límite internacional entre Brasil y Francia, se caracteriza por el contacto y la convivencia permanentes de etnias indígenas tales como los galibí de Oiapoque, karipuna, palikur, galibí marworno, wayãpi y emérillon, y grupos afrodescendientes como la población *creoula* de la Guayana francesa, saramacas y descendientes de antiguos *mocambos*<sup>3</sup> en Brasil, además de la población regional que no reivindica una identidad étnica específica.

El pueblo karipuna vive en el estado brasileño de Amapá, en las tierras indígenas Uaçá, Juminá y Galibí, y su población, de 1.974 personas, comparte el

Mapa 2  
Frontera Brasil-Guayana francesa



Fuente: Museu Paraense Emílio Goeldi - 2011.

territorio y convive con los pueblos galibí marworno, palikur y galibí de Oiapoque. Aun cuando en la Guayana francesa no existen aldeas karipuna propiamente dichas, su tránsito a este lado de la frontera es muy frecuente, así como la permanencia de karipunas en la ciudad de Cayena, capital del departamento francés de ultramar Guayana. Su lengua es el *patois* o *creole* de la Guayana francesa, y ha tenido procesos de convivencia interétnica con población afrodescendiente de la Guayana y de antiguos *mocambos* (Gomes 2003), con población mestiza o *cabocla* de la Amazonia brasileña y, también, con población francesa. El contacto, el mestizaje y las alianzas de los karipuna con otras poblaciones indígenas y no indígenas son parte fundamental de su historia y estilo de vida. Antonella

Tassinari (2003) se refiere al auto-reconocido carácter mezclado de la cultura karipuna en su proceso de contacto, intercambio y establecimiento de alianzas con otros grupos de la región.

Es importante distinguir a los galibí marworno de los galibí de Oiapoque. Los primeros, con una población aproximada de 1.800 personas, viven en la tierra indígena Uaçá y Juminá, y en los últimos años hubo migraciones a la tierra indígena Galibí; tienen el *patois* como su lengua y llegaron a la región posiblemente como resultado de migraciones ocurridas en el siglo XVIII. Los galibí de Oiapoque constituyen una fracción de los galibí kalí'na de la Guayana francesa, hablan su propia lengua, perteneciente a la familia karib, y llegaron al lado brasileño de la frontera a mediados del siglo XX procedentes de la región de Mana, frontera entre Surinam y Guayana francesa (Arnaud 1989a), debido a conflictos internos de orden mágico-religioso, pero también procurando mejores condiciones de vida. Con una población de treinta y seis habitantes, es el menor grupo indígena de la región del bajo río Oiapoque. Hoy habitan en la aldea São José dos Galibí, en la tierra indígena Galibí.

Los palikur, habitantes de la tierra indígena Uaçá y de diversas aldeas localizadas en la Guayana francesa, tienen una lengua nativa perteneciente a la familia arawak y son el único pueblo indígena de esta región de fronteras cuya población se encuentra en los dos estados nacionales. En Brasil son cerca de 1.200, mientras que en la Guayana francesa la población palikur es de aproximadamente 1.000 personas, localizadas en la periferia de Saint Georges y Ouanari, poblados situados en la línea de frontera, y también en Reginá y los alrededores de Cayena (Capiberibe 2002, Musolino 2006).

Los pueblos indígenas que se asientan en las dos regiones de frontera han vivido dinámicas socioculturales que adquieren características particulares influenciadas por los procesos histórico-culturales de consolidación de los estados nacionales a lo largo del siglo XIX, y de demarcación de sus respectivas fronteras en los primeros años del XX. Para efectos analíticos me limito a estudiar estos procesos históricos a partir de la demarcación de las fronteras, considerando las dinámicas socioculturales de los ticuna, los karipuna y los galibí de Oiapoque y sus respuestas a estas “situaciones históricas”<sup>4</sup> (Oliveira 1988: 59).

## **La demarcación de las fronteras políticas y los procesos de nacionalización de los pueblos indígenas**

---

Los procesos históricos de configuración de fronteras políticas en estos escenarios sociales derivan de los conflictos hispano-lusitanos en la región del alto Amazonas/So-

limões, y del conflicto franco-lusitano por la posesión del cabo Norte, actual estado brasileño de Amapá. Dichos conflictos se extendieron durante todo el transcurso de los siglos XVIII y XIX, siendo resueltos finalmente en los años 1930, cuando culminó la demarcación de las fronteras.

Los pueblos indígenas de estas regiones de frontera se manifestaron de diversas maneras frente a los procesos de colonización europea y de consolidación de los estados nacionales: los documentos históricos hacen referencia a los movimientos de resistencia indígena en la frontera del alto Amazonas/Solimões, donde en 1701 se constituyó una confederación multiétnica en contra de los españoles y los portugueses, liderada por los omagua (Fritz 1988). Los ticuna rechazaron la colonización europea, no mediante la resistencia armada o las rebeliones, como lo hicieron los omagua, sino por medio de lo que he denominado exo-invisibilización (López Garcés 2000), estrategia de resistencia basada en tácticas de auto-aislamiento para colocarse a salvo de las prácticas de sometimiento de españoles y portugueses, y posteriormente de diferentes sectores de las sociedades nacionales. Esta estrategia de resistencia ha sido recurrente en su comportamiento en diferentes momentos de la historia de sus relaciones interétnicas y del proceso de formación de fronteras: frente a otros grupos indígenas, frente a los misioneros españoles y los militares y misioneros portugueses, frente a los empresarios caucheros y en la época del conflicto colombo-peruano.

En la frontera franco-lusitana hubo alianzas interétnicas entre diversos pueblos indígenas e, incluso, con agentes coloniales, principalmente con los holandeses para luchar contra los franceses (Dreyfus 1993). Hubo también alianzas entre franceses y tupinambás contra los portugueses. Debido a las guerras interétnicas, algunos pueblos indígenas se aliaron a los franceses para enfrentar a otros pueblos enemigos, caso de los palikur, quienes lo hicieron para derrotar a sus enemigos de lengua caribe (Hurault 1972: 71-72).

A mediados del siglo XVII llegaron los primeros esclavos africanos, traídos por los holandeses para organizar las plantaciones de caña de azúcar. Durante el siglo XVIII la frontera franco-lusitana se configuró como un espacio social donde diferentes pueblos indígenas y sectores sociales tales como colonos y soldados desertores consolidaron prácticas de resistencia a los regímenes coloniales por medio de la formación de sociedades autónomas a partir de la convivencia entre grupos indígenas y poblaciones afrodescendientes en los denominados “mocambos” (Gomes 1999, 2003). De esta manera el llamado “territorio contestado”<sup>5</sup> se configuró como un escenario social que posibilitó experiencias de convivencia interétnica entre europeos al margen del sistema colonial, pueblos indígenas y de origen africano, generando sociedades pluriétnicas en las que el mestizaje, el hibridismo cultural y la movilidad socioespacial son intensos.

Con la revolución francesa (1789), las guerras independentistas en Hispanoamérica en las tres primeras décadas del siglo XIX y la transición del imperio portugués a la República de Brasil en 1889, se iniciaron los procesos de construcción de los estados nacionales, basados en dos dispositivos estratégicos: la definición y demarcación de sus fronteras políticas y los procesos de nacionalización de la población fronteriza, conformada en su mayor parte por pueblos indígenas.

En la frontera Brasil-Colombia-Perú los sentidos de *brasileñidad*, *colombianidad* y *peruanidad*, como expresiones identitarias de carácter nacionalista, fueron contruidos por las instituciones designadas por los estados nacionales para este propósito. Destaca el papel del ejército nacional en el proceso de *brasileñización* de los pueblos indígenas, y el de la iglesia católica en el proceso de *colombianización* de los mismos (López Garcés, 2000). Una vez firmado el Concordato entre la República de Colombia y la Santa Sede de la iglesia católica, en 1887, en la Amazonia colombiana se establecieron las misiones católicas a las que el estado encomendó la tarea de “reducir a los indígenas a la vida civilizada”, otorgándoles potestad para integrarlos a los patrones socioculturales de la nación colombiana, por medio de la educación pública y la catequización.

Por la misma época, la élite comprometida con la construcción de la nación brasileña, siguiendo las ideas positivistas de Augusto Comte, se opuso a la intervención de la iglesia católica en los asuntos políticos, abogando por la administración laica del estado. Con la proclamación de la república, en 1889, se oficializó la separación estado-iglesia y se determinó el desarrollo de un proyecto laico que sustituyera las acciones de los misioneros entre los pueblos indígenas. Se inició así un proyecto de integración territorial para garantizar la protección de las fronteras nacionales y la integración de los indígenas a la sociedad brasileña. Fue el mariscal Rondon quien al asumir en 1910 el cargo de director del Serviço de Proteção aos Índios (SPI), como órgano indigenista oficial, puso en marcha una estrategia de integración pacífica de los indígenas a la sociedad brasileña (Cunha 1992, Santos 1996).

El proceso de *peruanización* de los indígenas, por su parte, se basó en un marco jurídico que estipulaba la “igualdad” de los indígenas peruanos con respecto a los demás miembros de la sociedad nacional. Sin embargo, en el contexto regional fronterizo la realidad era muy diferente, pues las propias autoridades peruanas se encargaban de infringir las leyes, sometiendo a los ticuna a un régimen de servidumbre en los puestos militares de frontera, situación que se agudizó en los años siguientes, cuando a raíz del auge de las economías extractivas, específicamente de la explotación cauchera, la población indígena quedó a merced de los patrones y del violento régimen esclavista establecido en torno a la extracción del caucho (López Garcés 2000).

Una vez solucionados los conflictos fronterizos entre Brasil y Colombia, en 1928 se iniciaron los trabajos de demarcación de esta frontera. Documentos de la primera Comisión demarcadora de límites muestran que los pueblos indígenas fueron actores clave en este proceso, participando en la demarcación no sólo como mano de obra en los trabajos que exigían esfuerzo físico, sino también en la organización de las expediciones, pues eran ellos quienes guiaban a los expedicionarios de las comisiones de demarcación, indicaban accidentes geográficos como los raudales (*cachiveras/cachoeiras*) de los ríos, varaderos y caminos, además de ofrecer hospitalidad y proveerlos de cultura material (canoas) indispensable en los trabajos de demarcación. Los procesos de *brasileñización* y *colombianización* de la población indígena de la frontera se basaron en el incentivo de nuevas prácticas sociales y simbólicas, tales como servir de escudo humano de los marcos de la frontera, izar y respetar la bandera y cantar el himno nacional como símbolo de reconocimiento de las respectivas sociedades e identidades nacionales a las que fueron incorporados a partir de la demarcación del límite internacional (López y Barbosa. Ms. [2008]).

Transportándonos al contexto histórico del bajo río Oiapoque, a partir del nuevo orden social establecido en Francia después de la revolución (1789) se declaró la ciudadanía de todos los indígenas de la Guayana, no así la de las poblaciones afrodescendientes (Hurault 1972: 225-226). Las tentativas de asimilación de los pueblos indígenas por medio de políticas de inclusión de los individuos, basadas en el discurso de la ciudadanía, hicieron que muchos indígenas que se habían refugiado en Surinam volvieran a establecerse en Guayana (Hurault 1972: 148).

Según Numuendaju (en Arnaud 1989b), cuando se definió el litigio limítrofe entre Francia y Brasil, en 1900, un grupo de doscientos indígenas palikur del río Urucauá (Brasil) se trasladó a la Guayana, atendiendo el llamado del gobierno francés, y se asentaron en la quebrada (*igarapé*) Marouan, cerca de la frontera establecida; la mayor parte retornó al Brasil hacia 1914, después de muchas muertes ocasionadas por epidemias de gripe y malaria, si bien cincuenta y ocho familias permanecieron en la Guayana francesa, dando origen a las aldeas del bajo Oiapoque localizadas en el lado francés de la frontera (Musolino 2006: 44). Sin comprender el portugués y acostumbrados a negociar con los *creoulos* guayanenses, los palikur encontraron la región “triste y tranquila”, y debieron enfrentar el trato displicente por parte de las nuevas autoridades brasileñas, que los acusaban de ser contrabandistas ante su insistencia en continuar las relaciones comerciales con los vecinos *creoulos*. En el lado francés siguieron efectuándose rituales de bautizo, en la villa de Saint Georges.

En el territorio de Inini, como se denominó a la colonia francesa en los años treinta y cuarenta del siglo XX, se estableció un régimen especial que reconocía a los afrodescendientes y a los pueblos indígenas como naciones bajo la protec-

ción del estado francés. El régimen de Inini, vigente hasta 1969, estipulaba la no intervención estatal en los asuntos indígenas y dejaba su administración y organización en manos de sus propios líderes, respetando su derecho consuetudinario civil, pero sometidos al derecho penal del estado francés. Además, promovía políticas educativas integracionistas con base en la alfabetización en lengua francesa y la creación de colegios que funcionaban bajo el sistema de internados (Hurault, 1972: 256-257). A partir de 1965, el gobierno francés adoptó medidas políticas tendientes al afrancesamiento (*francisation*) de los pueblos indígenas y afrodescendientes cimarrones, es decir a su integración al sistema social como ciudadanos franceses, con lo cual los hacía partícipes de políticas de bienestar social (como el derecho a recibir subsidios del gobierno) a la vez que los obligaba a asumir deberes, como el servicio militar.

Comparando estos procesos históricos, *grosso modo* esbozados, es evidente que en las dos regiones de frontera se generaron desplazamientos poblacionales hacia territorios donde los regímenes coloniales y posteriormente nacionales se mostraban más favorables (Fritz 1988, Hurault 1972). Este ha sido un comportamiento recurrente entre los pueblos indígenas y sociedades que habitan en regiones de fronteras políticas, escenarios donde la movilidad socioespacial a uno y otro lado de la frontera puede ser una estrategia de supervivencia o de búsqueda de bienestar.

Tras haber participado en los procesos de demarcación de los límites internacionales entre los estados-nación que forman parte de la gran Amazonia, y haber sido objeto de procesos de nacionalización impulsados por estas nuevas instituciones políticas, los pueblos indígenas fueron integrados a las sociedades nacionales respectivas y utilizados por sus gobiernos para garantizar la soberanía nacional en las fronteras. Los documentos históricos de la primera Comisión demarcadora de límites dan cuenta del forcejeo entre los estamentos oficiales de ambos lados de las fronteras Brasil-Colombia y Brasil-Francia en los esfuerzos por atraer hacia “su lado” a los pueblos indígenas, aunque sólo fuera para integrarlos a las nacientes sociedades nacionales en calidad de ciudadanos *subalternos*, pues el proyecto nacionalista de las nuevas repúblicas no contó con estos pueblos para construir, en conjunto, una sociedad en la que todos sus integrantes pudiesen participar en igualdad de condiciones. La práctica primordial fue la asimilación e integración de los pueblos indígenas a las sociedades nacionales.

### **La vida de los pueblos indígenas en las regiones de frontera**

---

Las regiones de frontera entre países son escenarios de dinámicas socioculturales complejas en las que participan diversos actores sociales pertenecientes a grupos

étnicos, culturas y nacionalidades diferentes. Si comparamos los dos contextos etnográficos objeto de análisis, encontramos que la diferencia estructural entre la triple frontera Brasil-Colombia-Perú y la frontera Brasil-Francia es que, en el primer caso, las relaciones entre los tres estados nacionales que allí convergen se dan en condiciones de cierta semejanza socioeconómica por el hecho de que Brasil, Colombia y Perú son considerados países en desarrollo, mientras que, en el segundo caso, siendo Guayana un departamento de Francia, se está en una frontera entre un país desarrollado y otro en vías de desarrollo. Esta diferencia hace particularmente complejas las relaciones étnico-nacionales en este contexto de dependencia política y económica de la metrópoli europea, siendo el único caso de colonialismo externo aún existente en América del Sur.

En la triple frontera Brasil-Colombia-Perú las prácticas socioculturales de los ticuna se caracterizan por la interacción constante en el espacio regional transfronterizo, manifestada en las frecuentes visitas a parientes y amigos, en el establecimiento de alianzas matrimoniales, la participación en los rituales de “pelazón” y en eventos religiosos tales como el movimiento de la Santa Cruz, los intercambios comerciales, las prácticas médicas tradicionales, los encuentros deportivos y la participación de las autoridades indígenas en eventos internacionales promovidos por las organizaciones políticas ticuna (López Garcés 2000). Estas relaciones se basan en el sistema clánico de organización social que posibilita redes de contactos e intercambios entre parientes de las diferentes aldeas localizadas en el espacio social trifronterizo.

Las dinámicas económicas, políticas y culturales relativas a los estados nacionales que limitan en las regiones de frontera son factores que inciden en la manera como los pueblos indígenas se apropian de o rechazan los diversos sentidos identitarios que se manifiestan en estas regiones. Mis investigaciones efectuadas a finales de los años 1990 (Ibidem 2000) muestran que los ticuna hacen distinciones intraétnicas fundamentadas en las tres identidades nacionales, señalando diferencias entre ticunas brasileños, colombianos y peruanos, basadas en formas de comportamiento, variaciones lingüísticas, hábitos alimenticios, poderes chamánicos, entre otros aspectos. De esta manera, ellos han incorporado sentidos de pertenencia a las diferentes identidades nacionales, que coexisten con su sentido de identidad étnica ticuna, de tal manera que se conjugan y se intersecan, pero sin llegar a fundirse, manteniéndose como identidades diferenciadas que pueden ser utilizadas en situaciones de conflicto.

Entre los cocama estas dinámicas de reivindicación o rechazo de su identidad como indígenas genéricos, como cocama o como peruanos, colombianos o brasileños, son bastante complejas, pero dependen también de las políticas para los pueblos indígenas de los tres estados nacionales. En tanto que las políticas

indigenistas son más ventajosas en Brasil y Colombia, y debido al grado de discriminación de que son objeto los indígenas en Perú, los cocama en ese país no encuentran incentivos para reivindicar su identidad indígena, principalmente los que viven en las ciudades, quienes optan por asumir la identidad peruana. A su vez, los cocama en Colombia y Brasil la reivindican para posicionarse como indígenas diferenciados en ambientes socioculturales pluriétnicos y para contrarrestar las desventajas de su posición de “migrantes” en estos países, dada su procedencia peruana (Petesch 2003).

En la frontera Brasil-Colombia-Perú, desde finales de los años noventa y en la actualidad, se evidencia el mayor flujo de movilidad indígena en sentido occidente-orientado, es decir, de Perú hacia Colombia y en mayor proporción hacia Brasil, y también de Colombia hacia Brasil, debido a las ventajas económicas proporcionadas por las pensiones que del gobierno brasileño reciben los agricultores y pescadores, política que favorece a los pueblos indígenas.

En la frontera Brasil-Guayana francesa la organización social de los palikur, basada en clanes patrilineales agrupados en mitades, posibilita el establecimiento de intercambios transfronterizos entre los asentamientos localizados en los dos países, y también con otros pueblos indígenas y afrodescendientes de la región. Los palikur han mostrado mayor apertura a establecer relaciones con los franceses, siendo llamados “*amis des français*” desde el siglo XVII, y aun cuando sus principales referentes identitarios, territoriales y cosmológicos se encuentran en Brasil, es frecuente el flujo de población palikur en el sentido Brasil-Guayana francesa. En la región fronteriza los palikur son vistos como “*verdaderos indios*”, por el hecho de no mostrar interés en hablar otras lenguas y por su tendencia endogámica, si bien hay algunos casos de matrimonios interétnicos.

El municipio de Saint Georges fue el único en la Guayana francesa en proponer una política de atracción de los palikur a este lado de la frontera. En los años 1980 se dirigían a Saint Georges para matricular a sus hijos en las escuelas, recibir subsidios y tierras (Musolino 2006: 49). Para contrarrestar estas “evasiones” de indígenas hacia la Guayana francesa, los militares que controlaban la Funai en la década de 1970 llegaron a proponer el empleo de los indígenas como “guardias de las fronteras”, y en 1977 se iniciaron los procesos de demarcación de las tierras indígenas Uaçã, Galibí y Juminá en el lado brasileño, lo cual les garantizó a los indígenas de ese lado el derecho de usufructo colectivo de un territorio y sus recursos.

Según Musolino (2006), entre los palikur se evidencia el flujo estacional de familias nucleares o de individuos procedentes de Brasil que se dirigen a la Guayana francesa para trabajar entre sus parientes de este lado en oficios como la apertura y el cuidado de chagras, permaneciendo allí durante el periodo de verano, de julio

a diciembre, para regresar luego a sus aldeas en Brasil. Esta forma de flujo estacional a la Guayana proporciona oportunidades para casarse y constituir familias allí, pero estas familias no necesariamente permanecen todo el tiempo en Guayana, lo que hace de la movilidad transfronteriza una característica constante en la vida cotidiana de este pueblo.

Los karipuna se localizan únicamente en el lado brasileño de la frontera, principalmente en la tierra indígena Uaçá, sobre las riberas del río Curipí y sobre la carretera BR 156, que comunica Oiapoque con la ciudad de Macapá. Como resultado de conflictos internos en la tierra indígena Uaçá, pero debido también a las oportunidades económicas ofrecidas por la proximidad de la frontera, familias karipuna y galibí marworno migraron de la tierra indígena Uaçá a las riberas del río Oiapoque en diferentes periodos del siglo XX. Este pueblo mantiene una movilidad transfronteriza constante, siendo frecuente el tránsito en la frontera para colocar sus productos en el mercado local de Saint Georges y la búsqueda de empleos temporales como constructores de obras públicas, en las actividades de extracción de oro (*garimpos*), en restaurantes y servicios domésticos, además de los casos de uniones matrimoniales de karipunas con *creoulos* guyaneses y también con saramacas de la aldea Tampak en el lado francés de la frontera (Tassinari 2003).

Destaca la particularidad en la forma de concebir la identidad karipuna basada en el mestizaje y en el hibridismo cultural, lo que pone en evidencia la complejidad de los procesos identitarios en las regiones de fronteras, llevando a cuestionar si el concepto de etnia, que para el sentido común encarna cierto nivel de uniformidad sociocultural, es adecuado para referirse a estas sociedades híbridas. Cabe recordar el reconocido concepto de Fredrik Barth (1978), según el cual no son los contenidos culturales, sino la organización social, es decir, las normas de inclusión y pertenencia, las que definen a los grupos étnicos. Este sería el camino para comprender por qué pueblos indígenas como los karipuna han optado por construir su identidad con base en la mezcla cultural, mientras que los ticuna y los palikur lo hacen desde la afirmación de sus propios rasgos culturales y su reticencia a relacionarse con otros grupos.

Conflictos internos de orden mágico-religioso (Collomb 2000, Collomb y Tiuka 2000), pero también las políticas de educación y salud para los pueblos indígenas que adoptó el gobierno brasileño en la década de 1940, contribuyeron a motivar la movilización de una fracción de los galibí kali'na de la frontera Surinam-Guayana francesa a la de Brasil-Guayana francesa. Llegaron a Brasil procurando mejores condiciones de vida, pues “en ese tiempo el gobierno francés no cuidaba de los pueblos indígenas, no teníamos escuelas ni puestos de salud”, como señaló Gerald Lod, cacique de la aldea en 2002. El acceso a la educación escolarizada se perfila como un valor fundamental que motivó la movilización de los galibí kali'na a

Brasil, unido a un fuerte sentido de autonomía como capacidad de determinación del grupo para alcanzar sus propios ideales de vida (López Garcés 2008). La mayor parte de las familias galibí kali'na regresaron a Guayana francesa en los años 1960, cuando el gobierno francés adoptó políticas de “*francisation*” de los pueblos indígenas, declarándolos ciudadanos franceses y haciéndolos beneficiarios de las políticas de protección y bienestar social. Los galibí kali'na que permanecieron en Brasil habitan hoy en la aldea São José dos Galibí, en la tierra indígena Galibí, siendo conocidos en la actualidad como galibí do Oiapoque.

En la frontera Brasil-Guayana francesa la movilidad transfronteriza constante está mediada por las coyunturas económicas, que allí toman características particulares debido a la situación de dependencia de la Guayana de la metrópoli europea. En los años 1960, la construcción de la base espacial de Kourou en la Guayana francesa atrajo mucha población procedente de Brasil. La reactivación de la explotación aurífera en la década de 1980 lo hizo de población de la Amazonia y también del nordeste de Brasil. El flujo migratorio en el sentido Brasil-Guayana francesa está articulado al aprovechamiento de las mejores condiciones socioeconómicas del “otro lado” de la frontera. Por el hecho de ser un departamento ultramarino de Francia y de formar parte de la Unión Europea, en Guayana existen condiciones socioeconómicas del llamado primer mundo, con mejores salarios y servicios sociales, lo que atrae población migrante del interior de Brasil y de otros países sudamericanos como Perú y Bolivia. Este flujo migratorio a la Guayana francesa se efectúa en condiciones de clandestinidad, siendo fuertemente reprimido por las fuerzas del orden público en este país (Arauck 2002, Pinto 2009). En la actualidad, los llamados pueblos indígenas de Oiapoque están a la expectativa de los procesos que puede ocasionar la construcción del puente internacional sobre el río Oiapoque, siendo el sentir general de preocupación y fragilidad frente a la posibilidad de invasiones a las tierras indígenas y de prácticas delincuenciales que pongan en riesgo la integridad física y social de la población indígena, principalmente en Brasil.

Entre los pueblos indígenas las dinámicas de migración temporal a la Guayana francesa, además de razones históricas y culturales de redes de intercambio y alianzas interétnicas, están asociadas al hecho de “ganar algún dinero”. La ciudad de Cayena constituye un foco receptor de indígenas brasileños: allí, los hombres van a trabajar principalmente en la construcción civil y las mujeres como empleadas domésticas. Mujeres indígenas casadas con ciudadanos guayaneses adquieren de esta manera su permanencia (*séjour*) en la Guayana francesa. Pero si bien la Guayana francesa proporciona oportunidades para ganar dinero, los indígenas brasileños prefieren el Brasil como opción de vida, tal como lo expresa un indígena galibí marworno: “*a Guiana é bom para ganhar dinheiro, mas para viver é melhor o nosso lado*” (López Garcés 2008). El sentido de “vivir bien” o de “vivir mejor” está

asociado a otros factores, como la disponibilidad de recursos naturales en las tierras indígenas y el reconocimiento de los derechos colectivos, garantizados en Brasil, mas no en la Guayana francesa. Esto demuestra que para los pueblos indígenas el acceso al territorio y el reconocimiento de sus derechos colectivos constituyen elementos fundamentales en la construcción de sus sentidos de vida.

## **Políticas indigenistas y pueblos indígenas en las fronteras amazónicas**

---

Las políticas de los estados nacionales a las que están sujetos los pueblos indígenas que habitan en regiones de fronteras constituyen instrumentos jurídicos que condicionan el estilo de vida de estas poblaciones, principalmente en lo que respecta a las formas como estos pueblos utilizan a su favor las posibilidades que las políticas indigenistas les ofrecen. Las constituciones políticas de Brasil y Colombia, promulgadas en 1988 y 1991, respectivamente, al reconocer los derechos culturales y colectivos de los pueblos indígenas, se constituyen en las más avanzadas políticas indigenistas en los países de la región amazónica, principalmente en Colombia, donde a los pueblos indígenas se les reconoce el derecho a gobernarse por autoridades propias y a ejercer sus propias formas de justicia, y donde los territorios indígenas, conocidos como “resguardos”, gozan del carácter de municipios, dado que reciben recursos del estado para ejercer una gestión autónoma.

En lo referente a las nuevas políticas indigenistas brasileñas, que pretenden ser consolidadas con la aprobación del *Estatuto das Sociedades Indígenas*, cabe destacar que la oposición de sectores políticos y económicos hegemónicos, desde hace quince años, viene obstaculizando el reconocimiento oficial de este proyecto de ley que surge como nueva propuesta con la Constitución de 1988. Aunque oficialmente se reconoce el fin de la tutela, aún sigue vigente el llamado *Estatuto do Índio* de 1973 y la acción de la Funai como órgano indigenista oficial. La reciente propuesta de reestructuración de la Funai (2010) podría ser una oportunidad de oxigenación de las relaciones entre los pueblos indígenas y el estado; sin embargo, por haber sido promovida sin una consulta amplia con los pueblos indígenas, esta propuesta está siendo objeto de fuertes críticas, lo que podría interpretarse como una muestra más de las actitudes colonialistas del estado. En diciembre de 2010 se aprobó una norma que somete a la aprobación del Congreso los nuevos procesos de demarcación de tierras indígenas, norma que impondrá más obstáculos al reconocimiento de tierras indígenas, principalmente en las regiones de frontera, áreas que son consideradas prioritarias en los asuntos relacionados con

la seguridad nacional. De esta manera, quedan en entredicho los avances que en materia de políticas indigenistas ostenta Brasil, pues al encontrarse en manos de sectores hegemónicos anti indígenas, las posibilidades de que los avances sean aprobados y reconocidos jurídicamente están lejos de hacerse realidad.

Considerada como una de las legislaciones más reticentes al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina (IWGIA), la peruana, que data del gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975), establece una distinción entre las llamadas “comunidades campesinas”, es decir los pueblos indígenas andinos, y las “comunidades nativas”, que son los pueblos indígenas amazónicos, a los que se les reconoce el derecho colectivo a los territorios que ocupan. Es importante aclarar que el término “indígena” fue abolido de la Constitución nacional y que además de las limitaciones jurídicas de la legislación indígena, el alto grado de discriminación de la sociedad peruana hacia los pueblos indígenas, hasta el punto de llegar adquirir visos de racismo, coloca a estos pueblos en una situación extremadamente vulnerable.

Estas divergencias sociales y jurídicas en el tratamiento de las cuestiones indígenas en los tres estados nacionales de la triple frontera Brasil-Colombia-Perú tienen sus impactos en la vida cotidiana de los pueblos indígenas. Entre los ticuna son frecuentes los casos de desplazamientos transfronterizos temporales o definitivos en busca de mejores condiciones de vida, de acuerdo con las situaciones ventajosas que les ofrecen los diferentes estados nacionales. A finales de los años 1990 era evidente la afluencia de población ticuna procedente del Perú hacia el territorio brasileño y en menor proporción hacia el colombiano, porque allí encontraban condiciones socioeconómicas y políticas más favorables, destacando la búsqueda de las “pensiones” equivalentes a un salario mínimo mensual que el gobierno brasileño otorga a los productores rurales, *garimpeiros* y pescadores artesanales (López Garcés 2000). Estas “pensiones” se han convertido en una fuente de ingreso para todos los pueblos indígenas en Brasil, siendo atractivas para los indígenas de la misma etnia que viven en los países vecinos.

Como lo ha señalado Petesch (2003) para los cocama, las ventajas materiales otorgadas por las diferentes legislaciones, tales como las transferencias para los resguardos indígenas en Colombia y las pensiones para los ancianos en Brasil, son factores que contribuyen a mantener el flujo constante de población cocama desde el Perú hacia Colombia y Brasil. Cabe señalar también que el alto grado de discriminación de que es objeto la población indígena en Perú ha contribuido a que el pueblo cocama haya optado por ocultar su identidad indígena, optando en ese país por la identidad nacional, mientras que en Colombia y Brasil encuentran condiciones más favorables para mostrar su identidad étnica como pueblo.

A pesar de las limitaciones de la legislación indígena vigente en Brasil, representa ventajas políticas para los pueblos indígenas del lado brasileño que viven en la frontera con la Guayana francesa, donde el sentido de “vivir bien” está asociado a la posibilidad de tener un territorio de usufructo colectivo<sup>6</sup>, el derecho a una educación diferenciada y a la salud subsidiada por el estado, aun cuando en la práctica se presenten serias deficiencias que no cabe abordar en este artículo. En contraste, en la Guayana francesa, desde que a los pueblos indígenas les fue concedida la ciudadanía francesa, en los años sesenta, el gobierno francés garantiza salarios y subsidios para los hijos de las familias indígenas, pero el acceso a la tierra, la salud y la educación deben pagarse, como lo hacen todos los ciudadanos franceses. Basada en los principios jurídicos de igualdad y libertad de los individuos, Francia no reconoce la especificidad cultural ni ejerce el reconocimiento pleno de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (Tiouka 2002: 9), por lo que toda distinción fundamentada en criterios étnicos y raciales se define como inconstitucional (Tiouka y Carpe 1998: 3). En 2006, los pueblos indígenas de la Guayana demandaron del estado francés la ratificación de la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (Tiouka 2006), sin que hasta el momento hayan obtenido una respuesta positiva.

Las diferencias en términos de políticas indigenistas entre Francia y Brasil contribuyen a definir prácticas socioculturales en esta región fronteriza. Fueron las mejores condiciones de acceso a la tierra, educación escolarizada y servicios de salud que Brasil ofrecía a los pueblos indígenas los factores que motivaron la migración galibí kali'na al lado brasileño de la frontera, en 1950, donde crearon la aldea São José dos Galibí (Arnaud 1989a: 19-86). Una parte del grupo fijó su residencia en Brasil, optando por la nacionalidad brasileña, en tanto que otra prefirió volver a Guayana cuando, en los años 1960, el gobierno adoptó medidas de “*francisation*” de los indígenas, reconociéndolos como ciudadanos franceses bajo protección del estado, del cual pasaron a recibir subsidios. Estas medidas tuvieron serias consecuencias para los pueblos indígenas que como los galibí kali'na, wayana, waiãpi y palikur ocupan territorios divididos por las fronteras políticas, estableciendo así una división excluyente entre indígenas que reciben subsidios del estado francés e indígenas de la misma etnia establecidos en Surinam y Brasil a quienes se les niega ese derecho (López Garcés 2008).

Las migraciones temporales a la Guayana por parte de indígenas asentados en el lado brasileño para trabajar como obreros en los *garimpos* de oro, en la construcción civil y en otros servicios, en la mayoría de los casos se hacen en condiciones de clandestinidad desde el punto de vista de las leyes francesas, siendo víctimas de las rigurosas formas de control a las que son sometidos los inmigrantes clandestinos en este lado de la frontera. Indígenas karipuna y galibí marworno, que a inicios

del siglo XXI efectuaban constantes prácticas socioculturales transfronterizas en las ciudades Oiapoque/Saint Georges, adonde iban a vender sus productos agrícolas y artesanales, en la actualidad se encuentran limitados por la rigurosidad de las políticas de inmigración y control comercial del gobierno francés, que los somete a pagar impuestos por los productos que venden en el mercado local de Saint Georges.

Esta visión, a vuelo de pájaro, de la influencia de las políticas indigenistas de los diferentes estados nacionales en las dinámicas socioculturales de pueblos indígenas amazónicos que viven en regiones divididas por límites internacionales, conduce a reflexionar sobre el peso del estado como forma de organización política que, a pesar de los avances jurídicos para el reconocimiento de la diversidad sociocultural de sus poblaciones nacionales en países como Brasil y Colombia, aún se muestra reticente a la apertura hacia el reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas como es el caso de Brasil y Perú, mientras que en Guayana, regida por leyes francesas fundamentadas en los derechos de ciudadanía de los individuos, el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas es aún una utopía.

### **Pueblos indígenas y estados nacionales: a manera de conclusión**

---

Estas notas etnográficas e historiográficas permiten sostener que las diferentes culturas nacionales y las políticas indigenistas de los países que confluyen en las regiones de fronteras políticas son factores que contribuyen a generar prácticas sociales, políticas y económicas diferenciadas entre los pueblos indígenas que viven en estas regiones. Se necesitan investigaciones más detalladas para responder hasta qué punto un siglo de tradiciones nacionales, con sus “cosmografías impuestas” (Little 1996), ha generado transformaciones socioculturales entre los pueblos indígenas que habitan en regiones de fronteras.

Dada las diversas dimensiones histórico-espaciales (local, regional, nacional y transnacional) que allí confluyen, las fronteras políticas constituyen escenarios privilegiados para efectuar investigaciones de procesos socioculturales contemporáneos como lo *glocal*, las sociedades híbridas, las diásporas, la politización de la cultura o la instrumentalización de las identidades, entre otros. De otro lado, en las fronteras se evidencian particularidades socioculturales resultantes de la intersección o imbricación de diversas culturas e identidades indígenas y nacionales, generando prácticas sociales y sentidos identitarios fundamentados en la interculturalidad, como es el caso de las *identidades nacionales pluriétnicas*, manifestadas en las retóricas jurídicas de estados nacionales como Brasil y Colombia, y de las

*identidades étnicas plurinacionales*, en el caso específico de los pueblos indígenas que habitan en estos escenarios sociales. Las regiones de fronteras son los lugares donde estas dos situaciones socioculturales son más evidentes y se necesitan investigaciones que den cuenta de estos fenómenos.

Como ya lo había expuesto para el caso de la frontera Brasil-Colombia-Perú (López Garcés 2000), estas formas particulares de intersección de identidades étnicas y nacionales no llegan a fundirse, sino que se mantienen como formas identitarias diferenciadas que suelen ser utilizadas según las ventajas que ellas puedan representar para los diversos actores en contacto, principalmente en situaciones de conflicto. Hoy en día los pueblos indígenas localizados en regiones de fronteras hacen uso de las diversas identidades nacionales en la medida en que, mediante estrategias de adscripción a determinadas nacionalidades, encuentran posibilidades de acceder a mejores condiciones socioeconómicas y políticas que les garanticen el derecho a la tierra, a la educación y a la salud, e incluso al reconocimiento político de sus derechos colectivos.

Por su parte, los estados nacionales continúan utilizando simbólicamente a los pueblos indígenas para construir retóricas discursivas de democracias multiétnicas que están lejos de hacerse realidad, pues los pueblos indígenas y las sociedades afrodescendientes que figuran como “minorías” sociales en la mayor parte de los países amazónicos, incluso en aquellos donde son mayorías poblacionales, continúan siendo ciudadanos subalternos en la estructura social de los estados nacionales, donde difícilmente podrán llegar a insertarse en iguales condiciones socioeconómicas y políticas que los demás ciudadanos.

De este modo, las regiones de frontera son regiones de contacto interétnico en las que pueblos indígenas y estados nacionales, con sus instituciones y diversos sectores sociales, generan prácticas sociales y representaciones simbólicas en pro de los intereses de la colectividad a la que se adscriben. Siguiendo a Bourdieu (1991: 156), es posible afirmar que las fronteras son espacios sociales en los que “las posiciones y las tomas de posición se definen relacionalmente”, y en donde “pueden comprenderse las estrategias individuales o colectivas, espontáneas u organizadas” utilizadas por los actores ya sea para conservar o para transformar el conjunto de relaciones establecidas por ellos

Pero lo que se percibe en las regiones de frontera es justamente el grado de diferenciación y, en muchos casos, de conflicto entre los intereses de los pueblos indígenas y de los estados nacionales. Mientras los pueblos indígenas, por medio de sus organizaciones, buscan promover transformaciones sociales y políticas para el reconocimiento pleno de sus derechos culturales y colectivos en los estados nacionales donde se encuentran inmersos –como es el caso particular de los pueblos indí-

genas de Brasil y Guayana francesa–, los estados nacionales luchan por conservar la hegemonía política como forma de organización social del mundo contemporáneo, esgrimiendo el discurso de la soberanía nacional y ejerciendo el monopolio del ejercicio de la violencia en el que se fundamenta su razón de ser. Desde esta perspectiva, las aspiraciones políticas de los pueblos indígenas basadas en la defensa del territorio y de la autonomía, como fundamento de la autodeterminación de los pueblos, suelen ser consideradas como amenazas a la soberanía de los estados, lo cual impide el reconocimiento pleno de sus derechos en las políticas de estado.

A pesar de los avances que en materia de políticas indigenistas se han hecho en el contexto de los países de la cuenca amazónica, principalmente en Colombia, el conflicto entre las aspiraciones políticas de los pueblos indígenas y la razón de ser de los estados nacionales ha llegado a su punto máximo de tensión y, hasta el momento, no tiene perspectiva de avanzar en las propuestas para llegar a nuevos acuerdos, principalmente en Brasil, donde es evidente aún la reticencia al reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos indígenas, y en Perú, donde las llamadas “comunidades campesinas” y las “comunidades nativas” de la Amazonia continúan siendo discriminadas por parte de la sociedad peruana, en tanto que en la Guayana francesa el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas continúa siendo una utopía.

No obstante, más allá de los regímenes jurídicos y constitucionales, las prácticas socioculturales cotidianas y las políticas de integración transfronteriza de las sociedades y pueblos indígenas que habitan en los espacios sociales de fronteras son los instrumentos que pueden promover el surgimiento de experiencias de convivencia intercultural e intersocietaria que contribuyan a generar procesos históricos diferentes a los de la dominación, la discriminación y las guerras generadas en nombre del establecimiento de los estados nacionales.

## Notas

---

- 1 El término gran Amazonia se utiliza aquí como sinónimo de pan Amazonia. Se refiere al espacio sociobiogeográfico de América del Sur irrigado por la cuenca del río Amazonas, actualmente repartido en nueve estados nacionales.
- 2 Según Benedict Anderson (2000), la idea de estado republicano supra-cultural surge con el Iluminismo europeo y se consolidó en Europa y América el siglo XIX. El estado, como fenómeno moderno, surge en nombre del principio de nacionalidad: “toda nación debe formar un estado, todo estado debe abarcar apenas una nación” (Bauer 2000: 76). Para Gellner, la modernidad “iluminada” que creó el nacionalismo fue la base de la dominación europea sobre el resto del planeta en los ciento cincuenta años después de la revolución francesa (en Anderson 2000).

- 3 Se denomina “mocambo” a las sociedades autónomas constituidas por esclavos africanos que huían de los regímenes coloniales, que proliferaron en la frontera Brasil-Francia a inicios del siglo XVIII (Gomes 1996).
- 4 João Pacheco de Oliveira (1988: 59) define la noción de “situación histórica” como la capacidad temporal de una agencia de contacto de producir, mediante la imposición de intereses, valores y patrones organizativos, ciertos esquemas de poder y autoridad entre los actores sociales allí existentes. En este sentido, los procesos de construcción de los estados nacionales y de demarcación de fronteras pueden ser definidos como “situaciones históricas” objeto de análisis en este artículo.
- 5 En la historiografía brasileña se denomina “territorio contestado” al espacio geográfico comprendido entre los ríos Araguaí y Oiapoque, objeto de disputas geopolíticas entre Portugal y Francia desde el siglo XVII y posteriormente entre Brasil y Francia desde finales del XIX hasta 1900, cuando se definió la posesión brasileña sobre dicho territorio.
- 6 Tanto en Colombia como en Brasil los territorios indígenas son de propiedad del estado, cabiendo a los pueblos indígenas sólo el usufructo de las riquezas del suelo. La explotación del subsuelo es también potestad del estado.

## Referencias

---

- ACUÑA, CRISTÓBAL DE. 1994. *Novo descobrimento do Rio Amazonas*. Montevideo: Olta-ver S.A, Buenos Libros Activos.
- ANDERSON, BENEDICT. 2000. “Introdução”. En: Gopal Balakrishnan (org.), *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ARNAUD, EXPEDITO. 1989a. “Os índios Galibí do rio Oiapoque. Tradição e mudança”. En: Expedito Arnaud (ed.), *O índio e a expansão nacional*, pp. 19-86. Belém: Edições CEJUP.
- . 1989b. “Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a proteção oficial brasileira”. En: Expedito Arnaud (ed.), *O índio e a expansão nacional*, pp. 87-158. Belém: Edições CEJUP.
- AROUCK, RONALDO DE CAMARGO. 2002. *Brasileiros na Guiana Francesa. Fronteiras e construção de alteridades*. Belém: NAEA/UFPA.
- BARTH, FREDRIK. 1978. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUER, OTTO. 2000. “A nação”. En: Gopal Balakrishnan (org.), *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- BOLIAN, CHARLES E. 1975. *Archaeological Excavations in the Trapecio of Amazonas: The Polychrome Tradition*. Ph. D. Dissertation in Anthropology, University of Illinois at Urbana Champaign.
- BOURDIEU, PIERRE. 1991. *La distinción*. Madrid: Taurus.

- CAPIBERIBE, ARTIONKA. 2002. "Palikur". En: Instituto Socioambiental, *Povos indígenas do Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/palikur>.
- CARVAJAL, FRAY GASPAR DE. 1955. *Relación del Nuevo Descubrimiento del Río Grande de las Amazonas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COLLOMB, GÉRARD. 2000. "Identité et territoire chez les Kali'na. À propos d'un récit du retour des mortes". *Journal de la Société des Américanistes* 86: 149-168.
- COLLOMB, GÉRARD Y FÉLIX TIOUKA. 2000. *Na'naKali'na. Une histoire des Kali'na en Guyane*. Petit-Bourg Guadeloupe: Ibis Rouge Editions.
- CUNHA, MANUELA CARNEIRO DA. 1992. "Política indigenista no século XIX". En: Manuela Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, pp.133-154. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp.
- DREYFUS, SIMONE. 1993. "Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796". En: Eduardo Viveiros de Castro y Manuela Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia. Etnologia e História indígena*, pp. 19-41. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo-USP, Fapesp.
- FRITZ, SAMUEL. 1988. "Apuntes acerca de la línea de demarcación entre las conquistas de España y Portugal en el río Marañón". En: Pablo Maroni, *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738)*, pp. 332-335. Iquitos: IIAP-CET.
- GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. 1999. "Fronteiras e mocambos. O protesto negro na Guiana brasileira". En: Flávio Gomes (comp.), *Nas terras do Cabo Norte. Fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – Séculos XVIII / XIX*, pp. 225-318. Belém: Editora Universitária/UFGPA.
- . 2003. "Florestas transnacionais. Mocambeiros e índios no norte amazônico". *Ciência Hoje* 32 (191): 31-35.
- GOULARD, JEAN-PIERRE. 2010. "El noroeste amazónico en perspectiva. Una lectura desde los siglos V-VI hasta 1767". *Mundo Amazónico* 1: 183-213. doi:10.5113/ma.1.10726
- GOW, PETER. 2003. "Ex-Cocama': Identidades em transformação na Amazônia peruana". *Mana* 9 (1): 57-79. doi: 10.1590/S0104-93132003000100004
- GRIMSON, ALEJANDRO. 2000. "Introducción: ¿Fronteras políticas versus fronteras culturales?". En: Alejandro Grimson (comp.), *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*, pp. 9-40. Buenos Aires: Ediciones Ciccus-La Crujía.
- HURAUULT, JEAN-MARCEL. 1972. *Français et indiens en Guyane 1604-1972*. Saint Amand: Les presses de l'imprimerie Bussière.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2011. "Kokama". En: Instituto Socioambiental, *Povos indígenas do Brasil*. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kokama/448>; acceso el 27 de enero de 2011.
- LITTLE, PAUL ELLIOT. 1996. *Superimposed Cosmographies, Fractal Territories: Territorial Disputes on Amazonian Regional Frontiers*. Tesis de doctorado en antropología, Universidad de Brasília-UnB.

- LÓPEZ GARCÉS, CLAUDIA LEONOR. 2000. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: etnicidad y nacionalidad en la región de fronteras del alto Amazonas/Solimões*. Tesis de doctorado en antropología, Universidad de Brasília-UnB.
- . 2008. “Pueblos indígenas, relaciones interétnicas y culturas de contacto en la frontera Brasil-Guyana Francesa”. En: Leandro Rocha y Stephen Baines (coords.), *Fronteiras e espaços interculturais*, pp. 79-105. Goiânia: Editora de la Universidad Católica de Goiás.
- LÓPEZ GARCÉS, CLAUDIA LEONOR Y B. BARBOSA. Ms. (2008). “Os povos indígenas e a demarcação da fronteira Brasil/Colômbia (1928-1936)”. Inédito.
- MUSOLINO, ALVARO. 2006. *Migração, identidade e cidadania Palikur na fronteira de Oiapoque e litoral Sudeste da Guiana Francesa*. Tesis de doctorado em antropologia, Universidad de Brasília-UnB.
- OLIVEIRA, JOÃO PACHECO DE. 1988. *“O nosso governo”: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.
- PETESCH, NATHALIE. 2003. “Los cocama nacen en el Perú. Migraciones y problemas identitarios entre los cocama del río Amazonas”. *Anthropologica* 21: 99-116.
- PINTO, MANUEL DE JESUS DE SOUZA. 2009. “Por uma ‘Sociologia da clandestinidade’ no estudo da presença de brasileiros na Guiana Francesa”. En: Luis Aragón (org.), *Migração internacional na Pan-Amazônia*. Belém: NAEA/UFGA.
- PORRO, ANTONIO. 1996. *O povo das águas. Ensaio de Etno-história Amazônica*. Rio de Janeiro: Editora Vozes-Edusp.
- SANTOS, ELIAS BIGIO DOS. 1996. *Linhas telegráficas e integração de povos indígenas: as estratégias políticas de Rondon (1889-1930)*. Dissertação de mestrado em história política e social do Brasil, Universidade de Brasília-UnB.
- STOCKS, ANTHONY. 1981. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y la realidad actual de los cocamilla del río Huallaga*. Lima: CAAAP.
- TASSINARI, ANTONELLA. 2003. *No bom da festa. O processo de construção cultural das famílias Kariyuna do Amapá*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo-USP.
- TIOUKA, ALEXIS. 2002. “Droits collectifs des peuples autochtones: Le cas des Amérindiens de Guyane Française”. En: I. Schulte-Tenckhoff (ed.), *Altérité et droit, contributions à l'étude du rapport entre droit et culture*, pp. 41-262. Bruxelles: Bruylant.
- . 2006. *Argumentaire pour la ratification de la Convention 169 de l'OIT par la France*. [http://www.blada.com/chroniques/2006/1471-Pour\\_la\\_ratification\\_de\\_la\\_Convention\\_169\\_de\\_l\\_OIT.htm](http://www.blada.com/chroniques/2006/1471-Pour_la_ratification_de_la_Convention_169_de_l_OIT.htm)
- TIOUKA, A. Y C. KARPE. 1998. “Droits des peuples autochtones à la terre et au patrimoine”. *JATBA* 40 (1-2): 619.

Fecha de recepción: 12 de octubre de 2010.

Fecha de aceptación: 15 de enero de 2011.