

Antropólogos y movimientos indígenas en la Amazonía oriental colombiana: una visión panorámica (1960-2000)

Roberto Pineda C.

Presentación

De acuerdo con lo que se me ha sugerido, me concentraré en efectuar una reflexión sobre la significación de la Antropología para la Amazonía, en particular para la situación de la población indígena y los movimientos indígenas de la región oriental de la Amazonía colombiana (departamentos del Vaupés, Guainía, Amazonas).

El estudio de la relación entre la Antropología y los movimientos indígenas en la Amazonía nos exige una doble tarea: por un lado, la descripción y análisis de la trayectoria de la antropología amazónica en Colombia, particularmente en las últimas décadas; y, de otra parte, la comprensión de la dinámica del movimiento indígena en nuestro país, y su expresión en las tierras bajas del oriente de Colombia.

Permítanme presentar algunas consideraciones sobre nuestro primer elemento; posteriormente, nos enfocaremos sobre el segundo tema para, finalmente, analizar su relación, su entramado, objeto de esta presentación.

Como veremos, en el caso de la Amazonía colombiana, el análisis de la relación entre antropólogos y movimientos indígenas exige la inclusión de un tercer actor, los misioneros (católicos o evangélicos) quienes han sido agentes fundamentales en los procesos sociales pasados y presentes de la región, sin menoscabo de otros agentes y actores. Sin duda, el estudio de la misiones es un tema complejo, aquí apenas esbozado; nuestra antropología casi no ha desarrollado su análisis, sino en contadas excepciones, en particular trabajos de carácter histórico.

Sin embargo, antes de entrar en el tema propiamente dicho, puede ser conveniente esbozar algunos datos generales sobre la Colombia amerindia, y particularmente sobre la Amazonía colombiana. Colombia es un país de múltiples regiones, atravesado de norte a sur por las montañas andinas. Al occidente encontramos la región selvática del Pacífico colombiano; al oriente las llanuras del Orinoco y la zona tropical amazónica. Al norte se hallan una gran planicie caribeña, una gran montaña al borde del mar (la Sierra Nevada de Santa Marta) y una península semidesértica (la Guajira). En este contexto, la Amazonía colombiana ocupa aproximadamente el 33 % del territorio nacional y se estructura alrededor de diversas cuencas hidrográficas (Alto Orinoco, Alto río Negro, ríos Caquetá-Putumayo, y un trayecto de 117 km sobre el río Amazonas, conocido como el «trapecio amazónico»). Desde una perspectiva continental, sus territorios amazónicos se localizan en el noroeste amazónico, y parte de sus bosques tropicales y cuencas corresponden a la Alta Amazonía y zona del piedemonte de la gran cuenca del río de las Amazonas. Desde las ciudades de Mocoa o Florencia, capitales de los departamentos del Putumayo y Caquetá, respectivamente, en el piedemonte, se observan las montañas de los Andes, e incluso parte de su topografía está marcada por pequeñas lomas que se suceden constantemente hasta diluirse en la planicie amazónica.

Este país, por otra parte, tiene una gran diversidad étnica y lingüística. Se estima el número de pueblos indígenas en 84 agrupaciones étnicas, y en 64 el número de lenguas aborígenes pertenecientes a diversos troncos lingüísticos. La población indígena se calcula en 1 300 000 habitantes, de los cuales, según el último censo de 2005, alrededor de 300 000 viven en asentamientos urbanos. En la región amazónica existen por lo menos 35 pueblos indígenas o grupos étnicos, la mayoría de los cuales hablan sus propias lenguas, además del castellano. En contraste con algunos pueblos de los Andes o del norte de Colombia, cuya magnitud demográfica es considerable, la mayoría de las sociedades indígenas del Amazonas son relativamente pequeñas, de unos

pocos centenares o incluso decenas de individuos, con excepción de los ticuna de la triple frontera de Brasil, Colombia y Perú, sobre el río Amazonas.

Desde otra perspectiva, como veremos, la zona del piedemonte amazónico se caracteriza por un activo proceso de colonización, mientras que las regiones más orientales —los actuales departamentos de Guainía, Vaupés y Amazonas— se encuentran en un contexto más aislado del mismo. Pero en una u otra región, los diversos ciclos extractivos tuvieron gran importancia, y en particular en algunas regiones se generó un verdadero genocidio por parte de las casas caucheras, como aconteció en la región del Caquetá-Putumayo, en el área uitoto (witoto), sometida al arbitrio de la Casa Arana. En las últimas décadas, la expansión de los cultivos ilícitos de coca y de actores armados ilegales ha afectado la dinámica de la región y la vida de sus habitantes indígenas y no indígenas.

Finalmente, vale la pena recordar que durante gran parte del siglo XX, Colombia se rigió por la Constitución de 1886 que, pese a sus reformas, mantuvo sus columnas fundamentales hasta la expedición de la nueva Constitución en 1991. La Constitución de 1886 consideró la religión católica como oficial de la Nación, y a través de diversos Convenios de Misiones —bajo el régimen de Concordato de 1887 con la Iglesia Católica— delegó a los misioneros la educación e incorporación de los «territorios salvajes». Bajo su amparo, se retornó en cierta medida a una política indigenista de inspiración colonial hispana, basada en la Ley 89 de 1890. Por medio de dicha ley se reconoció la existencia de parcialidades indígenas en forma de resguardo, y a sus autoridades en forma de cabildos de indios. Pese a que consideraba a los indios como menores de edad, la ley 89 de 1890 fue una especie de intersticio legal que permitió ciertas luchas, aunque no impidió la disolución de muchos resguardos de origen colonial.

Esta situación ha cambiado ostensiblemente a partir del año 1991, cuando se expidió la nueva Constitución que reconoce la naturaleza pluricultural de la Nación colombiana y concede un importante cuerpo de derechos a los pueblos indígenas, entre ellos, el uso de sus lenguas como oficiales en sus propios territorios, el carácter inembargable e imprescriptible de sus territorios colectivos, la necesidad de la consulta previa a la ejecución de grandes proyectos en sus propios territorios, o su propia jurisdiccionalidad.

Previamente, en 1973, se reformó el Concordato con la Iglesia Católica; ello dio pie a la redefinición de la relación entre el Estado y las misiones, suprimiéndose el Convenio de Misiones y la idea de la existencia, dentro del

ordenamiento jurídico nacional, del concepto de «territorio de misiones». En este contexto, la relación con la Iglesia en los antiguos territorios de misiones se daría con base en la educación contratada; y daría paso, igualmente, a la configuración de una educación pública no misionera en las regiones indígenas de Colombia.

1. La antropología amazónica en Colombia: de investigadores a activistas

Como en otros países latinoamericanos, los primeros trabajos etnográficos sobre la región amazónica colombiana datan de principios del siglo XX, cuando algunos grandes etnólogos alemanes —como Theodor Koch-Grünberg y Theodor Konrad Preuss— hicieron sus pioneros trabajos de campo entre los indígenas del noroeste amazónico, particularmente entre los grupos de habla tucano y arawak del Vaupés durante los años 1903-1905 o entre los uitoto del río Orteguaza, en la Alta Amazonía colombiana, en el año 1914. El gran libro de Koch-Grünberg, *Dos años entre los Indios: viaje al noroeste Brasileño* (1995 [1909]), contiene además relevantes observaciones sobre las condiciones de la explotación cauchera en el Vaupés, denunciando el maltrato de los indígenas de la región sobre todo según el libro, a manos de los caucheros colombianos. El trabajo fundamental del etnólogo alemán Konrad Preuss, *Religión y Mitología de los uitoto* (1994 [1921-1923]), describe con detalles y de forma bilingüe alemán-uitoto, los mitos de algunos grupos de dicho pueblo, y transcribe numerosos cantos. No obstante, no hace prácticamente mención a la condición histórica de su sujeto de estudio que había huido del río Caráparaná —un afluente del río Putumayo— debido a la presencia de los caucheros de la Casa Arana.

En 1908, el capitán del ejército inglés Thomas Whiffen realizó un trabajo relativamente prolongado de nueve meses en el interfluvio de los ríos Caquetá-Putumayo, dándonos posteriormente, en su libro *El Noroeste Amazónico: algunos meses entre tribus canibales* (Londres, 1915), la primera visión de conjunto sobre la región. Un año más tarde, el Foreign Office lo convocó a declarar sobre las denuncias publicadas en el periódico londinense *Truth* sobre la situación de los indígenas de la región sometidos al arbitrio de la *Peruvian Amazon Company* o Casa Arana, testimonio que fue relevante para abrir una investigación formal —a manos de Roger Casement— sobre el llamado «Paraíso del Diablo». Este es quizá el primer caso, al menos en lo que respecta a Colombia, en el cual el

testimonio de un etnógrafo sirve de base para iniciar una investigación judicial sobre la situación indígena en este país (Pineda, 2004).

Con excepción de estas etnografías, y del estudio realizado en 1939 por el antropólogo norteamericano Irving Goldman (1979) —discípulo de Franz Boas y miembro durante sus años de juventud del Partido Comunista de los Estados Unidos— entre los cubeo del Vaupés (publicado por primera vez en inglés en 1963) tendremos que esperar prácticamente hasta finales de la década de los años 1960 para la reanudación de trabajos de campo con cierta intensidad en la región; pese a los esfuerzos de los misioneros capuchinos agrupados alrededor del Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnográficas de la Amazonía Colombiana (Cileac) fundado alrededor de los años 1930 en el valle de Sibundoy en el Alto Putumayo colombiano, y de los trabajos de campo de algunos antropólogos en el Vaupés —como el peruano Marcos Fulop— en el ámbito del Instituto Colombiano de Antropología durante la década de los años 1950.

Desde 1959, Gerardo Reichel Dolmatoff (1959; 1967) llamó la atención sobre la necesidad de realizar investigaciones etnológicas de urgencia en Colombia¹. Era un verdadero S.O.S. de la etnología dirigido a salvar, al menos para la ciencia, los conocimientos sobre múltiples sociedades nativas —entre ellas, las de la Amazonía— ante su inminente desaparición o transformación. En 1966, Reichel inició sus conversaciones con el indígena desano Antonio Guzmán. Durante casi dos años, entrevistó a Guzmán, publicando en 1968 *Desana. Simbolismo de los indios tucano del Vaupés*, un excepcional libro sobre el mundo simbólico de los indios del Vaupés, que llevaría a Claude Lévi-Strauss a proclamar que después de su publicación la etnología suramericana nunca sería la misma.

En síntesis, hasta finales de la década de 1960, los estudios amazónicos se hicieron en el contexto de una etnología preocupada, ante todo, por la descripción de las culturas tradicionales; aunque en el caso colombiano, el mismo Reichel y su esposa doña Alicia Dussán habían realizado estudios sobre procesos de cambio en la Sierra Nevada de Santa Marta. Hacia 1967, Reichel contrata al profesor Egon Schaden, eminente etnólogo brasileño —profesor de la Universidad de São Paulo y autor de diversos ensayos sobre procesos



¹ En el marco del simposio de investigaciones vigentes organizado por Robert Heine en el IV^{to} Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas de Viena.

de aculturación de las sociedades indígenas del Brasil— como docente del departamento de antropología de la Universidad de los Andes. La idea era iniciar un gran proyecto sobre el cambio cultural en la Amazonía, proyecto aún vigente cincuenta años más tarde, y en gran parte por realizarse.

A finales de la década de 1960, los antropólogos de las nuevas generaciones tuvieron una actitud política más activa ante las condiciones del indígena en Colombia. Eso se dio gracias a la publicación del libro *Siervos de Dios y Amos de los Indios* (1969) de Víctor Daniel Bonilla que gestó una fuerte crítica a la misión capuchina de la Alta Amazonía, y con la formación de la Sociedad Antropológica de Colombia (1969) —motivada en gran parte por la matanza de indios cuiva, cazadores recolectores de los llanos del Orinoco colombo venezolano en el hato de la Rubiera en el Auraca—.

La preocupación de los etnólogos colombianos por la situación social y política de los pueblos indígenas de Colombia data, sin embargo, de tiempo atrás. En 1941 se fundó el Instituto Indigenista Colombiano, creado a instancias del Primer Congreso Indigenista Interamericano realizado en el año 1940 en la ciudad de Pátzcuaro, México. Entonces, la mayoría de los noveles etnólogos de Colombia, formados bajo la batuta de Paul Rivet en el Instituto Etnológico Nacional (1941), participaron de diversas formas en la reivindicación social de los indios defendiendo su derecho a vivir en sus tierras colectivas (resguardos) o el uso de la coca tradicional. Algunos de aquellos etnólogos tuvieron cierta conexión con el gran líder indígena Manuel Lame, quien promovió los primeros movimientos indígenas colombianos en el Cauca y en la región del Tolima, en el interior de Colombia, durante las primeras décadas del siglo XX.

La influencia creciente del marxismo, la denuncia de Robert Jaulin sobre el genocidio de los bari del Catatumbo —narrado en *La Paz Blanca* (1973)—, la influencia de los antropólogos mexicanos y de los etnólogos brasileros, entre otros factores, desencadenaron una toma de conciencia política de la nueva generación de antropólogos. Eran en su mayoría egresados de los noveles departamentos de Antropología que se habían formado en la Universidad de los Andes (1964) y en la Universidad Nacional de Colombia (1966). Como otros antropólogos latinoamericanos, fueron particularmente críticos frente a la situación indígena, así como frente al indigenismo heredado de Pátzcuaro y de su perspectiva integracionista de los pueblos indios, en el sentido de promover su asimilación a la sociedad nacional. En general, los profesionales formados en las diversas ciencias sociales en las universidades colombianas,

y particularmente los antropólogos, pensaron la Antropología no solo como una disciplina social, sino como una herramienta del cambio revolucionario y percibieron su propio desarrollo profesional como una forma de compromiso social en el cual la acción primaba sobre la investigación (Paz, 1978). Así, en el caso colombiano, se instauró un tipo de antropología denominada de acción, en la que la investigación *per se* fue vista como sospechosa, como ilegítima. Las grabadoras y las cámaras fotográficas fueron percibidas, en algunos casos extremos, como herramientas coloniales. Incluso algunos antropólogos quemaron sus textos de antropología clásicos ya que los consideraban como evidencias de una antropología colonial o imperialista.

2. Movimientos indígenas y misioneros: la constitución del Criva

En 1971, en el departamento del Cauca, se fundó el Consejo Regional Indígena de Cauca (CRIC) en torno al cual se agrupó un destacado movimiento social indígena, cuyos objetivos estuvieron enfocados en la recuperación de la tierra (en forma de resguardo), la negativa al pago del terraje, la recuperación de la cultura, la lengua y la promoción de una educación propia. Este movimiento estuvo acompañado por diversos intelectuales y colaboradores —entre ellos diversos antropólogos— que influyeron en diversas formas en sus orientaciones y dinámicas (Caviedes, 2002).

En la región de la Sierra Nevada de Santa Marta, al norte de Colombia, los indígenas ijka reactivaron una vieja confrontación con los misioneros capuchinos, que habían llegado a la región en 1916. En el año 1982, los ijka expulsaron a los misioneros capuchinos e iniciaron un proceso de recuperación de su educación propia, con el apoyo de algunas organizaciones misioneras (Usemi—Unión de Seglares Misioneros) y de algunos antropólogos del Instituto Colombiano de Antropología.

Pero los indios del Amazonas no estuvieron completamente ajenos a este proceso, aunque la génesis y orientaciones de sus movimientos serían diferentes. En 1973, se conformaría el Consejo Regional Indígena del Vaupés (Criva) auspiciado por la misión católica del Vaupés, influida por las nuevas tendencias de la Iglesia derivadas del Concilio Vaticano II y de los movimientos renovadores latinoamericanos en el seno de la misma Iglesia)². Inicialmente



² Con anterioridad, a finales de la década de 1960, monseñor Valencia Cano, considerado por algunos sectores de la opinión pública como un «obispo rojo», pediría a los antropólogos Gerardo

el Criva tuvo la intención de conformar un gran territorio colectivo en la región, luchar contra el sistema de endeude y participar de forma más activa en los niveles de administración regional y local (Santa Cruz, 1984).

La fundación del Criva se hizo en un contexto regional, marcado por la crisis desencadenada por el colapso —a principios de los años 1970— de la economía extractiva del caucho que articulaba la economía regional, provocado por el cierre de los créditos a los patronos caucheros por parte del Banco Caja Agraria —lo que de facto desplomó como un castillo de naipes el negocio, fundado en una cadena de créditos y el sistema de endeude—. Ello posiblemente reforzó la posición de la misión católica, cuyos internados y centro de misión tenían un rol significativo en la demanda y provisión de mercancías en ciertas regiones. Algo similar ocurrió con la influencia del Instituto Lingüístico entre algunas localidades indígenas, el cual desde su llegada a Colombia (en 1962) competía a nivel nacional por la evangelización de los indígenas con los misioneros católicos, particularmente en el Vaupés (Jackson, 1984)³.

Para entonces, como advierte Goldman (2004: 303), la situación sociocultural de la región había parcialmente cambiado. No obstante que Mitú, la capital de la entonces Comisaría del Vaupés, apenas tendría unos 7 000 habitantes, se había incrementado la formación de aldeas en las zonas indígenas. Algunas malocas ahora tenían sobretodo una función ceremonial, y estaban rodeadas por casas de pilotes que albergaban con frecuencia familias nucleares nativas.



Reichel y José de Recasens, en el marco del Celam (Conferencia Episcopal Latinoamericana) la elaboración de sendos estudios sobre las consecuencias de la Misión en la vida de los indígenas. Reichel, en particular, elaboró un corto pero ilustrativo ensayo, «El misionero ante las culturas indígenas» (1969), en el cual muestra las consecuencias negativas de la presencia misionera, como agente de cambio en el marco de las comunidades indígenas del Vaupés. Lamentablemente, la muerte prematura de monseñor Valencia Cano en un accidente de aviación, truncó aquel primer gran diálogo entre misioneros y antropólogos. Se creó en los años sucesivos un gran desencuentro entre los dos, que en cierta medida perdura hasta hoy.

³ No solamente parejas norteamericanas del Instituto Lingüístico de Verano pululaban entre diferentes grupos y localidades indígenas del Vaupés y otras regiones de Colombia, sino que en el norte de la Comisaría del Vaupés —en la zona del Guainía— se habían expandido las Nuevas Tribus, bajo la dirección de Sofía Muller. En dicha región, las aldeas misioneras contaban con pastores evangélicos, y parte de la vida tradicional había sido abandonada —como fiestas y ritos— por considerársela manifestaciones demoníacas. Sofía Muller había promovido el uso de las lenguas indígenas y la lectura de la biblia en la propia lengua vernácula (Cabrera, 2007). Sin duda, todo ello era un gran reto para la misión católica que no veía con buenos ojos la pujanza de sus competidores entre la población nativa.

La economía monetaria había penetrado en algunas localidades, si bien todavía en esa época regiones como la del río Pirá Paraná mantenían un relativo aislamiento debido a los raudales y las distancias.

Durante la década de 1970 se incrementó la formación de organizaciones indígenas en diferentes regiones de Colombia, particularmente en el Cauca, Tolima, Córdoba, Sierra Nevada de Santa Marta. En 1982, se constituyó la ONIC, Organización Indígena de Colombia, conformada en gran medida por las organizaciones de los departamentos mencionados, ya que para entonces el movimiento indígena en la Amazonía y otras regiones de las tierras bajas de Colombia era muy incipiente o casi inexistente. A esta reunión fueron invitados, por primera vez, representantes de pueblos aborígenes de la Amazonía y de otras regiones de Colombia. Allí asistieron también delegados del Criva y ya se dieron las primeras tensiones entre las organizaciones andinas y los voceros de los pueblos de la Amazonía.

En 1995 se celebró en Mitú el primer congreso de los pueblos indígenas de la Amazonía, creándose la Opiac (Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía) que hoy cuenta por lo menos con 17 organizaciones afiliadas que cubren las diferentes zonas del Amazonas. Estas son interlocutoras relevantes de la política pública con relación a la Amazonía y de las diversas entidades públicas y privadas que allí laboran.

En síntesis, mientras que el Cauca indígena y los ijka de la Sierra Nevada luchaban contra el poder terrateniente o los misioneros capuchinos, en el Vaupés eran los padres javerianos de Yarumal los encargados de promover su nuevas formas de asociación. A diferencia del Ecuador, por ejemplo, en Colombia el movimiento indígena contemporáneo tuvo su génesis en la región andina o en las zonas centrales del país; y luego se irradiaría, bajo su influencia como modelo organizativo, a otras regiones de las tierras bajas de Colombia, en particular la Amazonía —si exceptuamos al Criva del Vaupés, cuyo camino, como vimos, recorrió otros senderos, en función de lo específico de su demanda y la influencia misionera en la formación de sus líderes y su programa—⁴.

●
⁴ Jean Jackson ha dedicado, de forma pionera, diversos escritos con relación a las estrategias de representación del Criva, en torno a la construcción de la identidad cultural de los pueblos tucano del Vaupés. Ha llamado la atención, además, sobre la invisibilidad en las publicaciones de esta organización de la estructura social de los pueblos tucano y arawak, en particular de la exogamia lingüística, un aspecto central en la vida social y cultural de los pueblos de la región. Atribuye

3. La revolución llega a la selva

A partir de la década de 1970, la nueva legislación agraria (consagrada en la Ley 135 de 1961 o Ley de Reforma Agraria) permitió la constitución de reservas indígenas en los territorios orientales, hasta entonces definidos como baldíos de la Nación. En este ámbito, los funcionarios del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (conformados por abogados, sociólogos y antropólogos) hicieron diversos trabajos de campo en algunas zonas de la Amazonía, con el fin de realizar estudios socioeconómicos previos a la constitución de las reservas indígenas.

Un grupo de antropólogos, vinculados en su mayoría al Instituto Colombiano de Antropología (bajo la dirección de Álvaro Soto) apoyaría a algunas comunidades indígenas —uitoto, yucuna, tanimuka, etc.— a través de las Estaciones del Instituto Colombiano de Antropología, frente a lo que consideraban una influencia negativa de las misiones capuchinas, que para entonces controlaban la educación regional por medio de los internados; y también mediante el abastecimiento con mercancías de las mismas comunidades (Ostra, 1991)⁵.

En realidad, a través de la intervención del Incora (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria) o de las estaciones del Instituto Colombiano de Antropología, se darían los primeros pasos de lucha de algunas comunidades de la Amazonía, y la legalización inicial —aunque fuese en la figura de reserva— de su tierra.



esta situación a la influencia de los indígenas provenientes de las organizaciones andinas y quizás también a la predominancia de dirigentes cubeo en la organización Criva, en la medida que, de alguna manera, sus formas de organización social tienen ciertas variantes al modelo de otros ríos y subregiones (Jackson, 2001).

⁵ Esta confrontación debe entenderse en el marco del Convenio de Misiones del año 1953 que otorgaba a las misiones católicas un poder temporal en casi dos terceras partes de la Nación, les adjudicaba el monopolio de la educación (mediante delegación del Estado) y cierta jurisdicción de sanción a funcionarios cuya conducta pudiese ser catalogada como inmoral o ilegítima, en función de los cánones del misionero. Como se expuso, solamente hasta 1973 se reformó el Concordato, se suprimió el Convenio de Misiones, y se establecieron las bases de una nueva relación con la Iglesia misionera. En 1974, bajo el gobierno del presidente López Michelsen, se ratificó el Nuevo Concordato. El presidente López formuló su programa de gobierno sobre la base de la existencia de «Dos Colombias» y la necesidad de cerrar la brecha entre los dos «países» —lo que daría un espacio político relevante a la fundación de las estaciones antropológicas en las regiones de frontera y cierto apoyo oficial a la lucha contra los misioneros— (ver Soto, 1975).

En la región amazónica el apoyo de los antropólogos a los indígenas se expresó no solo en la crítica al sistema misional o a la presencia del Instituto Lingüístico de Verano, sino también al sistema de endeude, percibido, quizás de manera simplista, como una modalidad casi que «esclavista».

La estación de Puerto Leguízamo, a cargo del antropólogo Horacio Calle, promovió una antropología de acción, sobretodo en el campo de la etnoeducación y también en el campo de la investigación entre los indígenas uitoto. A finales de los años 1960, Calle se trasladó a la Samaritana, cerca a la localidad de Puerto Leguízamo (en el departamento del Putumayo). Posteriormente, se desplazó a San José, en el río Cará Paraná, un afluente del río Putumayo, donde vivió durante varios años, aprendiendo la lengua bue y la tradición uitoto en el mambeadero de la maloca del abuelo Belisario, hasta transformarse en un sabio (numairama). Vivía con su esposa en una maloquita, cerca a la maloca principal de la comunidad. Tenía su chagra, cultivaba su coca, cazaba, «vivía como un murui». Allí conformó un «centro de salud» e intentó fundar, asimismo, una cooperativa. Pero las críticas que Calle hacía a la misión y a la religión católica comenzaron a generar resistencias de parte del padre Javier de Barcelona (misionero capuchino que residía en San Rafael del Encanto, una hora abajo por el río de San José, donde se localizaban dos escuelitas) y otros miembros de la comunidad. A la postre, ello llevó a que abandonase San José y retornara a La Samaritana, donde funcionaba la Estación mencionada; allí fundó otra escuela con el apoyo de la antropóloga María Clemencia Ramírez y otras estudiantes e investigadoras. Tampoco aquí funcionaron del todo bien las cosas, de manera que Calle optó —después de grandes esfuerzos— por salir de la zona.

La estación de la Pedrera, por otra parte, situada en el río Caquetá, cerca de la frontera colombo brasilera, bajo la dirección de Martin von Hildebrand, desarrolló una labor destacada en el campo investigativo y también práctico (Hildebrand, 1975). Promovió cierta autonomía de los indígenas del río Mirití Paraná con relación a los misioneros capuchinos y a los comerciantes de la región. En el río Mirití Paraná se había fundado en los años 1950 un internado capuchino, alrededor del cual se reunían más de 50 alumnos. Se convirtió en una especie de centro de «integración regional», y su presencia disminuyó la influencia de los patrones caucheros. También a principios de los años 1960, se instaló una pareja de miembros del ILV, cuyo impacto en la vida indígena sería menor (Ostra, 1991: 70-71). La situación y relevancia del internado fue examinada en 1970 por el antropólogo Pierre Jacopin,

quien realizaba por entonces su trabajo de campo para su tesis doctoral entre los indígenas yucuna del Mirití Paraná. Aunque consciente de la negativa influencia de la presencia misionera en algunos aspectos, sin embargo, anotó:

«Pero el problema no es sencillo y en la situación actual, la desaparición del internado sería catastrófico. Esto, porque juega un papel fundamental en el mantenimiento de la organización social, por una parte porque provee a los indígenas de artículos necesarios de que han llegado a depender (...) por otra parte, y sobre todo, porque es un importante lugar de encuentro. La mayoría de los indígenas se acercan los domingos al internado, no sólo para oír misa (cuyo sentido les es indiferente) sino para encontrarse entre sí, discutir conflictos, etc. Si el internado desapareciera los jóvenes probablemente emigrarían rápidamente a los núcleos blancos, con todos los problemas del caso» (citado en Oostra, 1991: 72).

En este contexto, los proyectos aplicados de la Estación de la Pedrera, implementados a partir de 1977, crearon un serio conflicto con la misión capuchina y también con los comerciantes y caucheros, aunque los poderosos patronos caucheros habían fallecido.

El Instituto Colombiano de Antropología se propuso ofrecer servicios de educación, salud y comercialización alternativos a los suministrados por la misión y los comerciantes locales. Como anota Oostra:

«los indígenas se encontraron con blancos, que por primera vez (y hasta cierto punto) no estaban discriminando su cultura, no mostraban superioridad occidental como algo indiscutible» (Oostra, 1991: 75).

Por ejemplo, las escuelitas del ICAN debían ser biculturales y bilingües. La conformación de tiendas comunitarias no solo les permitían comprar bienes a precios más favorables sino vender sus productos. Al mismo tiempo, se discutían entre los indígenas y los «blancos» problemas centrales de su condición y futuro.

Como se dijo la situación creó, entonces, una seria disputa con la misión capuchina que reaccionó sobretodo en el campo educativo, conformando también pequeñas escuelas en comunidades no cubiertas por el ICAN. Los misioneros estimularon la celebración de una primera Congreso Indígena en la Pedrera y se dio un proceso de descrédito de los antropólogos. También circularon rumores acerca de «malversación de fondos del estado», etc. A pesar del Congreso, la confianza frente a la acción de la Estación de la Pedrera

se mantuvo, y sería una medida desde Bogotá —motivada por el cambio de director— la que terminaría con las estaciones y con esta verdadera revolución institucional en la selva (Ootsra, 1991: 80).

4. La constitución del Predio Putumayo y el indígena como guardián de la naturaleza

A finales de la década de 1980, desde el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria se inició un proceso de titulación de las tierras indígenas en la región amazónica colombiana, en forma de resguardo. Esta figura legal, de origen andino y colonial, como ya se ha mencionado, se utilizó como mecanismo para proceder al reconocimiento de los derechos indígenas de forma colectiva, basado en la ley 89 de 1890. La constitución del resguardo implicaba la conformación de un nuevo tipo de autoridad, el cabildo, de origen también colonial, en el cual se centralizaban ciertas decisiones y se delegaba la representación de la comunidad ante la arena exterior. Sin embargo, en la mayoría de los grupos, los abuelos o mayores han continuado teniendo injerencia, aunque los más jóvenes y letrados asumen las funciones propias del cabildo⁶.

En 1988, el gobierno del presidente Virgilio Barco conformó el Predio Putumayo, una zona de aproximadamente 6 000 000 de hectáreas, en la antigua área de jurisdicción de la Casa Arana. Asimismo, por esa misma época, constituyó el gran resguardo Yaigoé Apaporis, ampliado en el año 1998.

En la constitución de estos grandes resguardos influyó de manera ostensible la acción de los funcionarios del Incora (por ejemplo, Roque Roldán) y de la División de Asuntos Indígenas (encabezada por el antropólogo Martín von Hildebrand) que lograron convencer al presidente Barco que el Incora comprara a la Casa Agraria los derechos sobre el Predio Putumayo y lo entregara a los 7 000 u 8 000 indígenas de la región, quienes vieron en ese gesto una compensación histórica al antiguo genocidio que sufrieran

⁶ En este momento, vale la pena recordar de nuevo que la Amazonía colombiana podía dividirse en dos grandes subregiones: aquella sometida a los procesos de colonización, particularmente en el área del piedemonte y en la zona del río Guaviare, y en una región más oriental, en las entonces Comisarias del Vaupés, Guainía y del Amazonas, habitada por numerosos y pequeños grupos indígenas cuyos territorios no estaban sujetos a la colonización, aunque posteriormente allí se instalarían grupos de las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y algunos grupos que estimularían el cultivo ilícito de coca, o instalarían laboratorios de coca en el territorio.

por parte de los caucheros de la Casa Arana. También las demandas de las comunidades indígenas de la Chorrera, apoyadas por un sacerdote misionero, tuvieron cierto rol en este proceso.

Desde entonces se impuso una política de creación de grandes resguardos en la selva amazónica más oriental, como una forma de protección del bosque y de los indígenas. Ello también fue acompañado por la constitución de 12 parques naturales en toda la Amazonía colombiana, algunos con cierta sobreposición con los territorios colectivos indios.

La conformación del Predio Putumayo y otros grandes resguardos fue un hito en la política de protección del bosque en Colombia y en toda la región amazónica. En este proceso medió también —a mi parecer— la imagen del indígena como ecólogo, como nativo ecológico, como protector del bosque, que en cierta medida se había asentado entre los especialistas y en la opinión pública. En este contexto, el trabajo seminal y pionero de Gerardo Reichel fue fundamental. El citado profesor, como se dijo, publicó, en 1968, su libro *Desana: Simbolismo de los indios tucano del Vaupés*, donde llamó ya la atención sobre el rol del payé o chamán, en su intermediación con los animales, particularmente con el dueño de los animales. En 1974 elaboró otro influyente ensayo a nivel internacional *Cosmología como Análisis Ecológico*, en el cual, como se sabe, destacó que para los desana el mundo está constituido, fundamentalmente, por un circuito de energías finitas que se reciclan de manera constante. El chamán negocia con el dueño de los animales la cacería obtenida, compensando la cacería de animales con coca, tabaco, e incluso con la entrega de gente. Diferentes prácticas sociales y religiosas —dietas alimenticias y restricciones sexuales— contribuyen al mantenimiento del equilibrio de la naturaleza de la selva tropical.

Diversos trabajos realizados entre los indígenas de la Amazonía siguieron la referencia interpretativa de Reichel: enfatizaron esta condición de nativo ecológico. Dicha construcción —que sin duda tiene una escala más global a nivel internacional— permitió la creación de un discurso o de una política ambiental sin precedentes en Colombia. Recientemente, la antropóloga Astrid Ulloa ha publicado un interesante libro donde analiza la construcción del nativo ecológico, sobre todo en el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, y la transformación a nivel global de los indios como «Guardianes de la naturaleza». Liga con razón este proceso a la crisis ambiental más general y la emergencia de los conceptos de desarrollo sostenible; y la asunción por parte de los mismos pueblos indígenas del discurso ambientalista como parte

de sus estrategias de negociación con el estado y otros sectores de la sociedad (Ulloa, 2004). Es una especie de «refuerzo mutuo», en el cual la antropología colombiana ha tenido un rol relevante⁷.

En 1988, un grupo de indígenas nómades —hoy conocidos como nukak— entraron en relación con colonos en el área de San José de Guaviare. Su presencia generó una gran expectativa nacional, y en los años siguientes algunos antropólogos (Danny Mahecha, Carlos Franky, Gabriel Cabrera y Gustavo Politis) elaboraron concienzudos trabajos sobre su sociedad y cultura. Estos trabajos concitaron la atención internacional y, a través del cine, divulgaron su condición entre un público nacional e internacional más amplio. A su esfuerzo se suma también la labor de diversos antropólogos, funcionarios y científicos sociales que laboran en San José de Guaviare, aunque pese a sus laudables esfuerzos no se ha podido evitar un colapso de la sociedad nukak.

5. La emergencia de entidades de desarrollo y ONG

A partir de finales de la década de 1970, la Amazonía fue escenario de la actividad de entidades de diferente naturaleza, que tuvieron como función —o tienen, en algunos casos— promover su desarrollo y proteger el medio ambiente, en el marco de nuevas estrategias de promoción de la población local, ya sea indígena o colona, con el apoyo, en particular, del gobierno holandés o fondos internacionales.

En este marco se destacó la Corporación Araracuara, entidad entonces adscrita al Departamento Administrativo de Territorios Nacionales, que realizaría diferentes actividades en el medio Caquetá y en la región del Guaviare, frontera de la colonización al norte de la Amazonía colombiana. En el medio Caquetá, en la zona de influencia de la antigua colonia Penal del Araracuara, la Corporación Araracuara desarrolló diversos programas sociales —como tiendas comunales o mecanismos de comercialización del pescado en el río medio Caquetá colombiano— en los cuales se involucraron diversos antropólogos en funciones aplicadas.

●
⁷ En el caso colombiano, el modelo de manejo de los indígenas kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta —cuya construcción y difusión se debe también a Gerardo Reichel— también fue relevante para la promoción de la imagen del indígena como cuidador o guardián del mundo y de la naturaleza.

En los años subsiguientes emergerían otras organizaciones no gubernamentales —como la fundación GAIA o la Fundación Etnollano, entre otras— que tendrían un papel relevante en la consolidación de los grandes resguardos indígenas. En 1990 se creó el programa de consolidación de los grandes resguardos amazónicos (Coama), un programa que asociaría las dos destacadas fundaciones mencionadas, y que desarrollaría significativas acciones en los campos de la salud, la educación, la producción, el ordenamiento territorial, etc. con una clara orientación antropológica y respetuosa de la diversidad cultural.

Entre los muchos proyectos de la fundación GAIA cabe destacar, por ejemplo, los programas en la región del Mirití Paraná, ex zona de influencia, como vimos, de la antigua estación de la Pedrera. Allí GAIA apoyó el fortalecimiento de la organización territorial indígena, sobre la base de la metáfora de la maloca como modelo del territorio y el mambeadero (espacio ceremonial masculino donde se mambea la coca) como sinónimo de «gobierno propio», a través del cual se articula las relaciones con el mundo exterior. El territorio comprende no solamente la tierra, «sino que también es la madre tierra y todos los que estamos en ella» y sus sitios sagrados, lugares de pensamiento (Letuama, 2000: 49). También allí GAIA, como en otras zonas, ha apoyado la conformación de escuelas comunitarias, proyectos productivos, la elaboración de calendarios ecológicos, etc. que han cambiado radicalmente la situación anterior.

En gran parte, los enfoques en torno a los modelos de ordenamiento territorial del GAIA se fundamentan en el resguardo como punto de partida, y en las ideas ya mencionadas del profesor Reichel sobre el cosmos indígena y la intermediación de los chamanes en el proceso de mantener el equilibrio con la naturaleza, así como en la colaboración con los sabedores y las autoridades locales indígenas. En esta perspectiva, GAIA considera que es necesario criticar el concepto de orden occidental del territorio e introducir la perspectiva indígena (Fundación Gaia, 2000: 235y ss.)⁸. En realidad, la mayoría de las



⁸ La labor de Coama y la fundación GAIA constituyen un gran esfuerzo en pro de la Amazonía Colombiana y la protección de sus habitantes tradicionales. Esto no exime, como es natural, de discrepancias y dificultades expresadas en desacuerdos por parte de algunas organizaciones indígenas o incluso de evaluaciones sobre sus proyectos. Margarita Serje, por ejemplo, considera que pese a la retórica tradicional en las reuniones en el mambeadero que observó en el Mirití Paraná, se seguía en gran medida con la lógica disciplinaria, propia del aula de clase. También critica el uso de la «cartografía social», en cuanto según su punto de vista refleja una episteme propia del orden social de la modernidad, y la idea subyacente de la comunidad indígena como una utopía social (Serje,

ONG que operan en la región lo hacen sobre la base, entre otros principios, del «nativo ecológico», lo que no es solamente una construcción de los antropólogos, sino que refleja principios fundamentales de la «ecosofía» y práctica india.

También ha sido significativa, en el campo de la investigación participativa, la Fundación Trobenbos, que ha desarrollado diversos proyectos de investigación sobre todo en el medio Caquetá, entre otras actividades, con la orientación y participación de antropólogos y biólogos, y la colaboración de investigadores indígenas⁹.

Asimismo, un grupo de antropólogos adscritos a diferentes entidades nacionales o regionales, junto con otros profesionales, ha tenido un rol significativo en la formulación de los planes de vida de muchas comunidades.

En los últimos lustros, este proceso se vio entrecruzado por la presencia cada vez mayor en toda la Amazonía de nuevos actores y situaciones marcadas por los cultivos ilícitos y la existencia de actores ilegales (guerrillas y en ciertas zonas grupos paramilitares). Ello generó una gran dificultad en la investigación de campo y en la labor institucional. La minería del oro también ha afectado de forma notable la vida regional. El desplazamiento del conflicto armado hacia las regiones más orientales de Colombia, como el Vaupés, o el medio Caquetá, afectó de forma dramática también a muchos pueblos indígenas, que incluso vieron reclutados algunos de sus miembros entre los actores en conflicto. Quizás, en lo que respecta al Amazonas, el caso más trágico sea el de

2003). Sin duda, aquí estamos frente a grandes desafíos de la formulación de las políticas sociales entre las comunidades indígenas en el sentido de la implementación de formas de participación y de planificación. No obstante, creo que, como en el caso de los proyectos de los paeces en el departamento del Cauca, la idea de una comunidad moral —expresada en la metáfora de maloca y mambadero— es fundamental para comprender el tipo de sociedad que se pretende promover y proyectar, en oposición a una «sociedad de individuos», propia de la cultura moderna occidental.

⁹ Estas menciones no agotan el inventario de diversas entidades —Instituto Sinchi, Conservación Internacional, CorpoAmazonía, etc.— que han desarrollado actividades en la región. La fundación en 1988 de una sede de la Universidad Nacional de Colombia en la ciudad de Leticia ha tenido un impacto muy significativo en la zona del Trapecio Amazónico y otras regiones. La conformación de una especialización y maestría en Estudios Amazónicos ha permitido la calificación de diversos profesionales —incluyendo algunos indígenas— cuyo impacto en las políticas regionales son, de diversa forma, pertinentes. La apertura de programas similares de la Universidad Nacional en la ciudad de Florencia, en coordinación con la Universidad de la Amazonia, y en la ciudad de Mocoa, con el apoyo de CorpoAmazonia, también ha producido efectos relevantes en la formación de investigadores y en la cualificación de los recursos humanos regionales y nacionales, además del cuerpo de investigaciones del Imani de la sede en Leticia.

los citados grupos nukak maku que han visto disminuir su población en pocos años, no solamente por la acción de las epidemias, sino que, recientemente, tuvieron que desplazarse a la ciudad de San José de Guaviare, en razón de la expulsión de sus territorios tradicionales por grupos guerrilleros¹⁰.

El nuevo contexto no ha impedido del todo una presencia de actores del Estado y ONG pero ha desplazado su acción a nuevos campos. Ha conformado también nuevas situaciones: desplazamiento forzado, crecimiento de centros urbanos, mayor presencia de los indígenas en las ciudades, conformación de localidades multiétnicas, etc., que plantean nuevos retos y desafíos a los antropólogos, a las organizaciones y a los movimientos indígenas.

6. Los antropólogos: ¿«villanos»?

Como lo ha advertido Jean Jackson, el surgimiento de las organizaciones indígenas ha generado la conformación de nuevos discursos sobre su propia identidad cultural y también diversas y fuertes tensiones con los antropólogos, cuyos trabajos o representaciones del mundo indígena en algunos casos no solo son cuestionados, sino vistos, con frecuencia, con sospecha o incluso como una forma de expoliación intelectual. Esta situación se proyecta, incluso en algunos casos, hacia los propios indígenas interesados en escribir sus tradiciones o difundirlas en los contextos letrados por fuera de su comunidad. La idea de que con ello los antropólogos comercializan y se «enriquecen» con estos trabajos tiene, con frecuencia, asidero en muchas comunidades, o en sus asesores. No obstante, cada vez más líderes indígenas son conscientes de la relevancia de sus trabajos y de sus materiales de campo; demandan, a veces perentoriamente, la devolución de los productos de los trabajos o de las fuentes sonoras y visuales para incorporarlos en sus procesos de reafirmación cultural.

De acuerdo con Jean Jackson, en el Vaupés mismo se llegó a quemar, en la década de 1970, el libro sobre los cubeo de Irving Goldman o quizás *Desana* de Gerardo Reichel Dolmatoff, acusándolos de falsificar la realidad (Jackson, 1999). Esto no deja de ser paradójico dado, como vimos, la gran trascendencia de la obra del profesor Reichel en la valoración de las culturas



¹⁰ Marcos Tobón (2008a; 2008b) ha descrito de forma muy pertinente la situación del Medio Caquetá con respecto a la actividad guerrillera y la formas de percepción y manejo por parte de las «gentes del centro» de la presencia de las FARC en sus territorios.

del Vaupés y su gran influencia intelectual en las doxas de los nuevos discursos que sustentan gran parte de la política neo indígenista del Estado frente a las mismas comunidades, y también el trabajo fundamental de Goldman para comprender la estructura social y dinámicas de las sociedades de la región.

Sin duda, se dirá, la resistencia indígena frente a los antropólogos puede estar justificada, porque en muchos casos los estudios no retornan a las comunidades o porque en algunos casos la extracción de objetos de cultura material ha conllevado a interpretar futuras desgracias de sus antiguos dueños o poseedores como consecuencia de haber entregado su poder y pensamiento, quedando de esta forma inermes ante sus enemigos.

Las nuevas relaciones entre investigadores y comunidades han dado paso a un tipo de etnografía colaborativa, presente también en otras regiones de Colombia y América, en la cual en gran medida las autoridades indígenas definen los temas de investigación y la pertinencia del uso de los datos. Sin duda, un paso muy relevante se comienza a efectuar en la medida que cada vez más —pero a una escala aún lenta— los mismos indígenas —hombres y mujeres— acceden a la educación superior, y no pocos de ellos se transforman ahora en antropólogos(as) de sus propias organizaciones y comunidades, o en etnógrafos de otras regiones y pueblos. Se está abriendo un nuevo capítulo para los mismos indígenas y para la antropología en general.

Referencias citadas

- BONILLA, V. D., 1969 – *Siervos de Dios y Amos de los Indios. El Estado y la Misión capuchina en el Putumayo*, 336 pp.; Bogotá: Stella.
- CABRERA, G., 2007 – *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia colombiana. Historia de una presencia protestante*, 224 pp.; Bogotá: Lito Camargo Ltda.
- CAVIEDES, M., 2002 – Solidarios frente a colaboradores. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 38, enero-diciembre: 236-260; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- CORREA, F., 2006 – Interpretaciones Antropológicas sobre los «Indígena» en Colombia. *Revista Universitas Humanística*, n.º 62, julio-diciembre: 15-41; Bogotá: Universidad Javeriana.

- FUNDACIÓN GAIA, 2000 – Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro de la Amazonia. In: *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia* (J. J. Vieco et al., editores): 235-249; Bogotá: Universidad Nacional, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani. Programa COAMA.
- GOLDMAN, I., 1979 – *Los cubeo. Indians of the North West Amazon*, 320 pp.; USA: University of Illinois Press.
- GOLDMAN, I., 2004 – *Cubeo Hebenewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*, xlv + 438 pp.; Nueva York: Colombia University Press.
- HILDEBRAND, M., 1975 – Introducción a la estación Antropológica de la Pedrera. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII: 14-19; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología
- JAULIN, R., 1973 – *La Paz Blanca. Introducción al etnocidio*, 384 pp.; Buenos Aires: Editorial Tiempo contemporáneo.
- JACKSON, J., 1984 – Traducciones competitivas del evangelio, en el Vaupés (Colombia). *América Indígena*, t. XLIV: 49-94; México: Instituto Indigenista Interamericano.
- JACKSON, J., 1999 – The politics of ethnographic practice in the Colombian Vaupés. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 6 (2-3): 281-317.
- JACKSON, J., 2001 – Treinta años estudiando el Vaupés: lecciones y reflexiones. In: *Imani Mundo: estudios en la Amazonia colombiana* (C. Francky & C. Zárate, eds.): 373-395; Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia.
- KOCH GRÜNBERG, T., 1995 [1909] – *Dos años entre los Indios: viaje al noroeste del Brasil*, 2 tomos, 364 pp. + 405 pp.; Bogotá: Universidad Nacional.
- LETUAMA, P., 2000 – Experiencia de ordenamiento territorial del río Mirití-Paraná. In: *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia* (Vieco et al., eds.): 43- 54; Bogotá: Universidad Nacional, Instituto Amazónico de Investigaciones-Programa COAMA.
- OOSTRA, M., 1991 – Misioneros y antropólogos en el Miriti-Paraná, Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXVIII: 67-86; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- PAZ, F., 1978 – Nuevas perspectivas de la antropología en Colombia. *Ciencia y Tecnología en Colombia*, n.º 37; Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana.

- PREUSS, T. K., 1994 [1921-1923] – *Religión y Mitología de los Uitoto*, 2 vols.; Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, Corporación Colombiana para la Amazonía Araracuara, Editorial Universidad Nacional.
- REICHEL DOLMATOFF, G., 1959 – Urgent task of research of Colombia. *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, n.º 2: 50-61; Viena.
- REICHEL DOLMATOFF, G., 1967 – A Brief report in Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia. *International Committee on Urgent Anthropological Research*, n.º 9: 53-62
- REICHEL DOLMATOFF, G., 1968 – *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, xiii + 270 pp.; Bogotá: Universidad de los Andes.
- REICHEL DOLMATOFF, G., 1969 – El Misionero ante las Culturas Indígenas, In: *Antropología y Evangelización: un problema de Iglesia en América Latina*: 191-212; Bogotá: Departamento de Misiones del CELAM. Colección CELAM, n.º 1.
- REICHEL DOLMATOFF, G., 1994 [1974] – Cosmología como análisis ecológico. In: *Chamanes de la Selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Vaupés*: 7-20; Londres: Themis Book.
- SANTA CRUZ, J. M., 1984 – *Principios fundamental del Consejo Regional Indígena del Vaupés, Comisaría Especial del Vaupés*; Bogotá: Tipografía y Litografía Rafael Sabogal.
- SERJE, M., 2003 – Malocas y barracones: cas tradition, biodiversité et participation en Amazonie colombienne. *Revue internationale des sciences sociales*, 4 n.º 178: 623-633.
- TOBÓN, M. A., 2008a – La mejor arma es la palabra. La Gente del Centro-kigipe urúki y el vivir y el narrar el conflicto político armado. Medio Río Caquetá-Araracuara- 1998-2004; Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia. Tesis de maestría.
- TOBÓN, M. A., 2008b – Cómo recibir a las personas armadas. La gente de Centro -kigipe urúki- el conflicto armado y las violencias del pasado. In: *Gente, Tierra y Agua en la Amazonia* (A. I. Buitrago & E. Jiménez (eds.): 45-72; Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- SOTO, Á., 1975 – Planteamiento de una política indigenista para Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XVIII; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- ULLOA, A., 2004 – *La construcción del Nativo ecológico*, 364 pp.; Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología-Colciencias.
- WHIFFEN, T., 1915 – *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*, 313 pp.; Londres: Constable and Co.

