

LAS JERARQUÍAS ÉTNICAS Y LA RETÓRICA DEL MULTICULTURALISMO ESTATAL

en San José del Guaviare

CARLOS DEL CAIRO

M.SC. EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE MONTREAL

CANDIDATO A PH.D. EN ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE ARIZONA

PROFESOR DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

cdelcairo@javeriana.edu.co

Resumen

Este artículo analiza las tensiones entre las jerarquías étnicas en San José del Guaviare y la valoración positiva de la diversidad cultural que introdujo la retórica del multiculturalismo estatal. En particular, describe la posición diferencial que ocupa la gente jiw, tucano y nukak de acuerdo con las jerarquías elaboradas por los “blancos” del pueblo, los tucanos y los funcionarios estatales. Las características de estas jerarquías permiten cuestionar tres reduccionismos constitutivos del multiculturalismo estatal colombiano, a saber: la presunción de la unidad en la diversidad étnica, la esencialización de la diferencia cultural y la reificación de la comunidad. El artículo destaca la importancia de analizar las percepciones sobre la diferencia cultural en procesos que van más allá de la formalidad multicultural que exaltan las instituciones estatales.

PALABRAS CLAVE: multiculturalismo, etnicidad, jerarquías étnicas, Guaviare, Amazonia.

ETHNIC HIERARCHIES AND STATE MULTICULTURAL RHETORIC IN SAN JOSÉ DEL GUAVIARE

Abstract

This article examines the tensions between the ethnic hierarchies in San José del Guaviare and the positive valuation of cultural diversity introduced by the State rhetoric of multiculturalism. Specifically, it analyzes the differential positions that the Jiw, Tucano and Nukak communities occupy according to the hierarchies conceived by “white” people in San José, the Tucano indigenous communities, and state officials. The characteristics of those hierarchies serve to discuss three reductionist moves constitutive of State multiculturalism in Colombia: the assumption of unity in ethnic diversity, the essentialization of cultural difference, and the reification of a community. The article also highlights the importance of analyzing the perceptions of cultural difference in processes that go beyond the multicultural formality exulted by official institutions.

KEY WORDS: multiculturalism, ethnicity, ethnic hierarchies, Guaviare, Amazon region.

Revista Colombiana de Antropología

Volumen 47 (2), julio-diciembre 2011, pp. 123-149

INTRODUCCIÓN¹

Lejos de estar condenadas a la uniformidad, las experiencias contemporáneas en torno a la etnicidad muestran una significativa diversidad de procesos en América Latina (De la Cadena 2007; De la Cadena y Starn 2010; Forte 2006a; Greene 2009; Gros 2010; Jackson y Warren 2005; Martínez 2006, 2009; Warren 2001; Warren y Jackson 2002). Tal diversidad obedece, entre otras razones, a la capacidad de agencia de los sectores étnicos y a las múltiples estrategias de implementación del multiculturalismo, el cual, lejos de ser un concepto unificado y monolítico, “[d]escribe una variedad de estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes” (Hall 2010, 584). Algunos hablan, por ejemplo, de multiculturalismo transformativo (Dietz 2003), liberal (Kymlicka 2007), neoliberal (Hale 2006), e incluso del posmulticulturalismo (Postero 2007). En este artículo me referiré al multiculturalismo estatal como la estrategia de intervención política sobre la definición, clasificación y tratamiento de las minorías étnicas que, en el caso colombiano, asumió perfiles culturalistas y esencialistas para prescribir un modelo de alteridad étnica radical que actúa como rasero para el reconocimiento de derechos a

las minorías. En particular, me interesa explorar los impactos que en las jerarquías étnicas produce una idea tan sencilla como poderosa del multiculturalismo estatal: la valoración positiva de la diversidad cultural —entendida según el modelo enunciado—. Esta idea tiene una intencionalidad transformativa profunda que no se concreta ni opera del mismo modo en todos los lugares, más aún cuando el Estado colombiano se caracterizó hasta poco antes de 1991 por desplegar políticas integracionistas y asimilacionistas para articular a las minorías étnicas en el proyecto nacional (cfr. Gros 2000).

1. Agradezco los agudos comentarios y sugerencias de Diana Ojeda, Álvaro Santoyo, Felipe Cabrera y los dos evaluadores anónimos de la revista. El encuentro entre los autores de este número temático de la *RCA* que propiciaron los editores invitados me permitió poner en una perspectiva comparativa el argumento de este artículo. Este trabajo resume parte de los resultados de la investigación doctoral en Antropología —actualmente en fase de escritura—, titulada provisionalmente “Esencializando la indianidad: una etnografía comparativa sobre las jerarquías étnicas en la Amazonia colombiana”, cuyo trabajo de campo llevé a cabo entre los meses de octubre de 2009 y octubre de 2010, con el apoyo parcial del Graduate Student Travel Scholarship Fund, William & Nancy Sullivan Scholarship Fund, Stanley R. Grant Scholarship Fund, Bureau of Applied Research in Anthropology Graduate Research Award —concedido por la Escuela de Antropología de la Universidad de Arizona—, y del programa Russell E. Train del World Wildlife Fund, canalizado a través de la Fundación Erigaie.

Considerando la importancia de las aproximaciones etnográficas para dar cuenta de la multiplicidad de contingencias que enfrenta la difusión de las retóricas del multiculturalismo estatal en un contexto como el colombiano (cfr. entre otros, Chaves 2002; Chaves y Zambrano 2009; Jackson 1998; Laurent 2005; Losonczy 1997, 2006; Rappaport 2008), este artículo se ocupa de describir la posición diferencial que ocupan los segmentos de población *jiw*, *nukak* y *tucano oriental*², que convergen asiduamente en San José del Guaviare, desde tres perspectivas: la de los “blancos”³ del pueblo, la de los tucanos y la de los funcionarios públicos. Estas jerarquías étnicas evidencian una gradación de la etnicidad de lo salvaje a lo civilizado, que pasa por lo considerado genuinamente étnico. Luego de exponer la relación entre etnicidad y jerarquía, el artículo describe brevemente la articulación de las jerarquías étnicas en cada una de las perspectivas mencionadas y concluye indicando la manera en que este contexto etnográfico aporta al cuestionamiento de tres reduccionismos subyacentes al multiculturalismo estatal colombiano: la presunción de la unidad en la diversidad étnica, las percepciones esencializadas de la diferencia cultural y la reificación de las comunidades indígenas como entidades coherentes, compactas y homogéneas.

2. Este nombre refiere a una familia lingüística que abarca alrededor de trece grupos étnicos (Correa 1997), entre los que sobresalen en la región de estudio, por su peso demográfico, los tucanos propiamente dichos, los *desanos*, los *piratapuyos* y los *sirianos*. Por razones puramente expositivas, en adelante me referiré genéricamente a ellos como *tucanos*.

3. Esta es una categoría de autoadscripción muy poderosa con la que se identifica la mayoría de la gente no indígena, y que también es utilizada por los indígenas para referirse a aquellos. Esta construcción responde en buena medida a la herencia colonial y a la condición de frontera interna que configuró a esta región; en ella se parte de la supuesta superioridad cultural del colono frente a los indígenas, y esa diferencia se marca destacando un rasgo fenotípico, como el color de piel. Utilizo esta categoría en mi análisis por ser de uso extendido en el contexto etnográfico de estudio.

ETNICIDAD Y JERARQUÍA

La jerarquía y la diferenciación son aspectos nodales de la etnicidad, ya que esta no se puede pensar por fuera de procesos históricos marcados por el disenso y las relaciones de poder entre facciones sociales (Cardoso de Oliveira 1992/2007; Comaroff y Comaroff 1992). Esta perspectiva indica la importancia de contextualizar las trayectorias, los recursos en juego y las valoraciones

estereotipadas sobre la diferencia cultural en contextos en los que diferentes grupos sociales recurren a rasgos diacríticos de la identidad para establecer fronteras de exclusión y esferas de pertenencia. De este modo, uno de los retos al analizar experiencias de la etnicidad consiste en identificar cómo se configuran las jerarquías étnicas en escenarios multiétnicos marcados por la asimetría, y cómo estas se reformulan cuando entran en juego nuevos discursos y recursos legales relacionados con la diferencia cultural. El multiculturalismo estatal es uno de los discursos que buscan transformar la manera en que los miembros de la sociedad nacional piensan y se relacionan con aquellos segmentos que clasifican como minorías étnicas, acudiendo a la retórica de la valoración positiva como la estrategia para disolver la exclusión histórica de la que han sido objeto, integrarlas a la ciudadanía sin imponer prerequisites de conversión cultural o estimular la tolerancia como pauta moral para derruir los cimientos de jerarquías que alientan múltiples formas de discriminación. Sin embargo, en escenarios como el que nos ocupa, en contra de su espíritu, la retórica multicultural no solo no disuelve las jerarquías étnicas sino que coexiste, entra en fricción y dinamiza algunas de ellas. De ese modo, la percepción de las minorías étnicas desde la óptica de la no discriminación y de la exaltación pública confronta las representaciones sociales sobre la diferencia cultural alimentadas, entre otros factores, por la historia de las relaciones interculturales y la economía política de la diferencia cultural.

Las jerarquías se construyen desde diversas ópticas. En el espacio social, una comunidad indígena puede ocupar simultáneamente una posición privilegiada y otra subordinada, dependiendo de los criterios mismos de la jerarquía, los capitales, los recursos en juego y las reglas del campo étnico; y en este escenario, donde impera la *lógica de la diferencia* (Bourdieu 2003, 237), la pertenencia étnica opera como un marcador para la distinción social. Por lo tanto, el valor posicional de cada grupo étnico define sentidos de inclusión y exclusión que disuelven buena parte de las atribuciones genéricas de las comunidades indígenas que subyacen en las reformas multiculturales de 1991, entre las cuales se destacan su concepción como alteridades radicales —el *otro-étnico* del que habla Restrepo (2004)—, la indisoluble vinculación de la identidad étnica a territorios considerados como “tradicionales” (cfr. Bocarejo 2009), su ruralidad y marginalidad espacial (Sánchez 2010) y su proclividad innata

a cuidar de la madre Tierra (Ulloa 2004). En otras palabras, así la retórica multicultural estatal proyecte conceptualmente a los indígenas como una unidad, en el terreno local las jerarquías revelan que los grupos étnicos ocupan distintas posiciones que se traducen, entre otras cosas, en el acceso diferencial a los derechos especiales asignados a las minorías culturales.


Para ilustrar la configuración de las jerarquías étnicas desde la óptica de los blancos del pueblo, los tucanos y los funcionarios públicos —que obviamente no agota las múltiples maneras de pensar y clasificar la diversidad étnica regional—, es preciso comenzar por caracterizar la inserción de estos grupos en San José del Guaviare, población localizada en la ribera sur del río Guaviare, zona de transición entre la Orinoquia y la Amazonia. Allí habitan unas 35.000 personas, y se ha convertido en uno de los centros urbanos y polos de colonización más dinámicos del territorio llamado Amazonia occidental, que, además del Guaviare, abarca los departamentos de Caquetá y Putumayo (Ariza, Ramírez y Vega 1998; Domínguez 2005).

En San José tienen sede las instituciones estatales, que están en manos de blancos. Estos mantienen el control político y económico del departamento, al tiempo que son la población mayoritaria⁴. Algunos de ellos llegaron en años recientes al Guaviare y otros, la mayor parte, son colonos o hijos de colonos que se volcaron a colonizar las tierras bajas del oriente del país, desde la época de la Violencia, a mediados del siglo pasado, o bien con la esperanza de redimirse de la pobreza participando de la economía cocalera que experimentó su primera y más significativa bonanza a mediados de

la década de 1980. Mientras que muchos volvieron al interior del país con las manos vacías y las esperanzas frustradas, algunos se quedaron en el Guaviare en medio de la depresión económica que siguió a la bonanza. Sin embargo, muy pocos lograron una prosperidad económica que les permitiera consolidar fundos agrícolas y ganaderos o invertir sus capitales en el comercio local.

En San José convergen asiduamente gente jiw —conocidos hasta hace poco como guayaberos⁵—, que vive en el resguardo de Barrancón; gente tucano, que habita en los resguardos de

4. Los datos oficiales más recientes indican que la población total del departamento es de 101.794 habitantes, de los cuales 9.450 (9,3%) son indígenas (Departamento del Guaviare, Gobernación del Guaviare 2009).

5. Aunque el proceso que llevó a los líderes guayaberos a retomar el etnónimo *jiw* (que, 

☛ literalmente, significa *gente*) se viene gestando desde hace varios años, solamente tuvo una resonancia política de cierto alcance local con la creación, a mediados de 2010, de Naxaem, la asociación de autoridades tradicionales del pueblo jiw.

6. Durante un buen tiempo, otros grupos locales nukaks desplazados en San José se ubicaron en inmediaciones del resguardo de Barrancón. En la actualidad, en ese lugar solo permanece una familia nukak.

Panuré y El Refugio; y gente nukak, originalmente localizada en el resguardo Nukak, que desde mediados de la década de 2000 llega temporalmente a la finca Aguabonita, de propiedad de la Alcaldía municipal, que la utiliza como solución temporal al problema de habitación de los nukaks en situación de desplaza-

miento forzado⁶, o a los albergues indígenas del pueblo, cuando se trata de recibir atención médica. Datos censales recientes indican que los jiws del resguardo de Barrancón (2.500 hectáreas) suman cerca de 450 individuos (en los sectores de Capitanía, Escuela y Morichera), mientras que los tucanos de Panuré (303 hectáreas) son 312 personas y los habitantes de El Refugio (12 hectáreas más una ampliación reciente en el sector conocido como Villa Leonor, con 366 hectáreas adicionales) llegan a los 110 habitantes (Del Cairo et ál. 2010). La población nukak que llega a San José procede de las cercanías del resguardo Nukak (950.000 hectáreas), y el número de personas desplazadas ha variado mucho desde los primeros desplazamientos forzados, registrados en 2004; sin embargo, en el punto más crítico del desplazamiento hasta el momento, se contabilizaron alrededor de 190 personas en el asentamiento temporal de Aguabonita.

Los resguardos de Barrancón, Panuré y El Refugio no son los únicos que están poblados por indígenas jiws o tucanos, respectivamente. Existen más resguardos titulados a nombre de estos grupos étnicos en otros lugares del municipio de San José y del departamento del Guaviare, pero la asiduidad de sus visitas a la capital se ve limitada por la lejanía de sus asentamientos y las restricciones de movilidad que impone el conflicto armado. Algo similar ocurre con otros grupos étnicos, como los curripacos, piaroas, puinaves, carijonas y sikuanis, cuyos resguardos están localizados lejos de la capital departamental. Los nukaks, en cambio, solo cuentan con el resguardo Nukak, aunque en la actualidad la mayoría de los grupos locales habita fuera de él, ya que este es escenario del conflicto armado entre los paramilitares, la guerrilla y el Ejército, y, además, de problemas ocasionados por la expansión de los cultivos de coca, las fumigaciones, la

colonización espontánea en tierras indígenas y la explotación ilegal de los recursos naturales.

La vida de los tucanos, jiws y nukaks asentados en esos resguardos está indisolublemente ligada a la oferta institucional, de mercado y de servicios que encuentran en San José. En este contexto, la percepción de los blancos sobre los indígenas es muy importante, porque aquellos son la mayoría y detentan las posiciones privilegiadas de la jerarquía social regional; esa percepción afecta la inserción de los indígenas en un sistema de relaciones de poder en el que se definen, entre muchas otras cosas, la inversión de recursos públicos en los resguardos, los programas asistenciales para las comunidades indígenas y las posibilidades de empleo. Buena parte de los blancos de San José reconocen hoy a los jiws como la población originaria del lugar, identifican a los nukaks como “desplazados” y a los tucanos como indígenas migrantes del Vaupés⁷. Sin embargo, estas percepciones no siempre han sido las mismas; de hecho, aunque el lugar de los indígenas en los imaginarios de los blancos de la región está claramente influido por la condición histórica del Guaviare como zona de frontera, varios procesos paralelos han dinamizado esos imaginarios, como describiré a continuación.

Los blancos y lo genuinamente étnico

Durante décadas, el Guaviare fue objeto de estrategias de articulación económica y social marcadas por las economías extractivas y la colonización. En ese proceso, los colonos ubicaron a los indígenas de la región en las márgenes del proyecto civilizatorio, al clasificarlos como salvajes; de esta manera, los colonos se convertían en civilizadores de tierras indómitas y en redentores, en los planos económico, político, espiritual y cultural, de gentes bravías⁸. En efecto, desde la estructuración de incipientes redes sociales en los frentes de colonización a

7. Varias familias de tucanos llegaron a San José del Guaviare desde mediados de la década de 1960, algunas buscando desmarcarse de la tutela de los misioneros católicos en sus tierras ancestrales del Vaupés (Santoyo 2010), y otras para engancharse como mano de obra en la construcción de la carretera Granada-San José-Calamar, proyectada para facilitar la exportación de caucho durante el auge de este producto en la segunda mitad del siglo xx.

8. Este es un proceso relativamente reciente, toda vez que San José tiene menos de cien años de fundada y la colonización masiva de estas tierras se acentuó tan solo hasta finales de la década de 1950 —motivada por los conflictos agrarios en el interior del país— y luego con la expansión de los cultivos de coca, a finales de los años setenta.

mediados del siglo pasado, hizo carrera la idea de que esta era una sociedad compuesta por colonias, en virtud de la diversidad de orígenes de los colonos, a pesar de que llevaban una vida en común en el Guaviare.

Con la autonomía que otorgó la nueva Constitución a los antiguos *territorios nacionales*⁹, entre los que estaba el Guaviare, a las élites y funcionarios locales les resultó necesario, con mayor intensidad que antes, elaborar un discurso persuasivo sobre la identidad regional guaviarense. Aunque esta necesidad no es el resultado exclusivo ni directo de las reformas multiculturales, las sensibilidades acerca de la diversidad cultural que estas han despertado —por lo menos en el nivel formal— sí inciden en la revaloración del lugar de los indígenas en la elaboración de los discursos sobre la identidad regional. Hasta hace poco, el lugar

9. Históricamente, estos territorios ubicados en la periferia geográfica del país mantuvieron una relación de tutelaje político y dependencia económica respecto del Gobierno central colombiano, por medio del Departamento Administrativo de Intendencias y Comisarías (Dainco). Las reformas orientadas a la autonomía y a la descentralización político-administrativa de las regiones que incorporó la Constitución de 1991 implicaron, entre otras cosas, la disolución de Dainco y la elección popular de gobernadores y parlamentarios para estos nuevos departamentos, con lo cual se establecieron las condiciones para la consolidación de la clase política local y regional.

10. Estos escenarios son los festivales departamentales, las ferias municipales y los actos culturales escolares, entre otros. En ellos, los proyectos sobre qué es la identidad guaviarense fluctúan entre reivindicar los signos diacríticos asociados con la “cultura llanera” como distintivos de la identidad guaviarense y reconocer que esta identidad debe ser el resultado ambiguo, y difícilmente asible, de la suma de los legados culturales que caracterizan a las colonias de origen de sus actuales habitantes. Ejemplos de estos extremos son, respectivamente, el Festival Internacional Yuruparí de Oro —cuyo nombre apela, curiosamente, a una práctica ritual central para los grupos indígenas del noroeste amazónico— y el Festival de Colonias.

marginal de *lo indígena* resultaba ser el común denominador en los diferentes proyectos de identidad regional en disputa, que hacían parte de iniciativas agenciadas por instancias tan diversas como el otrora Instituto Colombiano de Cultura (Colcultura), la Secretaría de Educación Departamental y la labor de algunos activistas y gestores culturales que copaban con sus *muestras culturales* los escenarios públicos de celebración de la identidad regional guaviarense¹⁰.

Sin embargo, desde hace algunos años empezó a destacarse el “aporte” indígena en la construcción de la identidad regional. Además, a muchos sectores regionales interesados en promover la inserción del Guaviare en la economía nacional, como destino turístico, les resultó es-

tratégico enfatizar el aporte cultural indígena al departamento. Sin embargo, en ese proceso lo indígena no se representa como un mosaico compuesto por las diversas comunidades étnicas que

viven allí, sino que se proyecta la imagen de los nukaks. Sin lugar a dudas, el lugar privilegiado que se les asigna a las personas de este grupo en los nuevos discursos de la identidad regional guaviarense obedece a los imaginarios populares que sobre ellos tiene la sociedad blanca del departamento. En efecto, el revuelo que produjo la “aparición” de los nukaks en 1988 —a quienes la prensa nacional describió como “misterio antropológico” o “tribu de muy incipiente desarrollo, sobreviviente del paleolítico” (Serje 2005, 241-245)—, despertó una sensibilidad muy particular en el imaginario de los blancos: ideas en torno a la inocencia, la desnudez, la nobleza y la docilidad emergieron como marcas indelebles de su alteridad radical y se instituyeron como valores característicos de “los últimos nómadas verdes”¹¹; así se enfatizaba, además, la extinción como una marca que condensa

los deseos occidentales sobre la autenticidad y aboriginalidad de las minorías, que se añoran y se reifican (Forte 2006b). Tal proceso contribuyó a la transformación de las visiones sobre los indígenas que por entonces prevalecían, que cobijaban bajo el término derogatorio de *guahibos* a todos los indígenas de la región. Este término se vincula con los genocidios indígenas que en algún momento caracterizaron las relaciones interétnicas en esta parte del país¹². La disolución de las visiones genéricas sobre los indígenas dio paso a la estructuración de estereotipos acerca de las particularidades de los diferentes grupos que llegaban o vivían en los alrededores de San José; estos estereotipos utilizan como parámetro el carácter “genuino” de la etnicidad que empezó a atribuírseles a los nukaks. De tal modo que a partir de

11. Esta expresión es sumamente recurrente en el imaginario que las instituciones y los blancos han construido sobre los nukaks. Se evoca como cliché en diversos escenarios y obedece al título de un influente documental etnográfico lanzado en 1993 (Rendón y Lamy 1993). Incluso, recientemente —en noviembre de 2010— un político blanco local interpuso una tutela para garantizar el derecho al retorno de los grupos locales nukaks desplazados por fuera del resguardo, que llevaba por título “Nukak Makú, los últimos nómadas de América” (Javela 2010), sin duda haciendo alusión al título de aquel documental.

12. En la región de los Llanos Orientales y el norte amazónico, muchos blancos usaban hasta hace pocas décadas el verbo *guahibiar* para describir la práctica de cazar indígenas guahibos. Este verbo se asocia al de *cuiviar*, o cazar indígenas cuivas, actividad que fue dramáticamente descrita por el periodista colombiano Germán Castro Caycedo en su crónica acerca de la masacre de La Rubiera, un hato ganadero ubicado en los llanos de Arauca (Castro 1986). Otras masacres han ocurrido en la región y tienen como denominador común la justificación en la condición de animalidad o salvajismo que se les atribuye a los indígenas, como en el caso de Planas, en 1970, contra gente guahiba (Pérez 1971), y de Charras, en 1965, contra gente nukak (Cabrera, Mahecha y Franky 1999). Estos eventos sirven como epítome de la violencia intercultural en la zona de transición de los Llanos y la Amazonia colombiana. Sobre la representación del guahibo en la literatura véase Ortiz (2006); por su parte, Gómez (1991) propone un análisis de los conflictos interétnicos entre colonos e indígenas en esta región del país.

las interacciones entre blancos e indígenas en ámbitos políticos, en la vida cotidiana o en las transacciones económicas del comercio local, las visiones románticas sobre los nukaks pronto los convirtieron en la quintaesencia de la alteridad étnica¹³, al tiempo que se consolidó el estereotipo de los jiwes como indios salvajes, ladrones, borrachos, mendigos, dañinos y violentos, mientras que a los tucanos los blancos les imputaron una condición étnica espuria, toda vez que es frecuente escucharles que “ya están civilizados”.

El lugar privilegiado que les atribuyen los blancos a los nukaks funciona de modo análogo a las *buenas etnicidades* de las que habla Hale (2004, 2006), es decir, aquellas que sirven para reproducir el capital. La percepción

de los nukaks se ha potenciado en la representación mediática del departamento y juega un papel central en la construcción competitiva del Guaviare como destino ecoturístico¹⁴. En ella, el Guaviare se presenta como un escenario privilegiado donde convergen la diversidad natural y la alteridad cultural, y se proyecta por medio de eslóganes como “destino turístico y ruta segura del llano a la selva”, “paraíso ecológico”, “capital de la esperanza” o “destino ecoturístico del futuro”. La iconografía nukak se evoca en diseños que resaltan el exotismo que ofrece el Guaviare para sus visitantes. Este exotismo tiene eco en los nombres y los decorados de restaurantes, cafés, tiendas, murales, afiches, productos alimenticios y almacenes de zapatos, que convierten a los nukaks en una marca indeleble

13. Estas visiones no actúan solo en el ámbito local; se llegó a declarar Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional “el conocimiento de la naturaleza y la tradición oral de los Nukak-Makú” en 2004 (Colombia, Ministerio de Cultura, Resolución 1473 del 2 de noviembre de 2004, *Diario Oficial* n.º 45734 del 16 de noviembre de 2004). Así, la patrimonialización se convirtió en un nuevo dispositivo de articulación de los nukaks por la vía del esencialismo cultural, que aunque en teoría visibiliza en los ámbitos nacional e internacional los problemas que ellos padecen, hasta hoy poco ha aportado para resolverlos.

14. Aquí es preciso mencionar que si bien la promoción estratégica de los nukaks como un sello indeleble de lo guaviareño reivindica los valores más esenciales asociados a este grupo étnico, la recurrencia de sectores nukaks en situación de desplazamiento que deambulan por las calles o los alrededores del pueblo ha ocasionado que esa imagen idílica se esté disolviendo en algunos sectores sociales. Un buen ejemplo de esta situación son las percepciones de los colonos que habitan las fincas aledañas al asentamiento de Aguabonita, donde intermitentemente se albergan familias nukaks en situación de desplazamiento, que han entrado en conflicto con aquellos por el manejo de recursos como las fuentes de agua, y a quienes se les recriminan conductas inapropiadas como robos, amenazas y agresiones físicas (véase una descripción detallada de esta situación en Franky y Mahecha 2010, 132-137).

de una etnicidad que vende porque se ajusta perfectamente a las visiones nostálgicas e idílicas que equiparan la indianidad con pureza, ahistoricidad y tradicionalismo y que, al mismo tiempo,

se utilizan como atractivo para turistas ansiosos por conocer este tipo de alteridades radicales en su “ambiente natural”. En otras palabras, los nukaks son sometidos a una especie de “economía política de la tradición” (Forte 2006b, 340), en la cual se crean unos valores de rentabilidad en torno a su identidad esencializada, aunque los réditos económicos estén lejos de beneficiarlos¹⁵. De hecho, la inclusión de los nukaks para fines de promoción turística en esas narrativas de la alteridad étnica ocurre en un plano puramente discursivo, ya que ellos mismos no han emprendido ninguna iniciativa en tal sentido; en cambio, los jiws y los tucanos están planeando o ya han adelantado algunos “proyectos” para recibir turistas, al tiempo que “revitalizan” su cultura por medio de acciones directas, como la edificación de malocas tradicionales y la creación de rutas turísticas dentro de sus resguardos, o de acciones indirectas, como la realización de los inventarios de patrimonio inmaterial; esto porque los inventarios se inscriben en las políticas de patrimonialización cultural promovidas por el Ministerio de Cultura, en las cuales se advierte una clara articulación de la idea de patrimonio con la competitividad en términos de mercado (Chaves, Montenegro y Zambrano 2010). Lo más llamativo de este asunto es que, de acuerdo con los funcionarios y líderes indígenas con los que hablé sobre estos temas, aunque hoy el flujo de turistas al Guaviare sea significativamente escaso, muchos aspiran a que se incremente en el mediano y largo plazo, por lo que deben estar preparados.

Los tucanos como indígenas civilizados

Aunque los imaginarios de los blancos acerca de los indígenas asignan un lugar preeminente a los nukaks como el tipo de etnicidad apropiada para la promoción turística, desde el punto

15. Ejemplo de esto fue la promoción, hace un par de años, de una línea de vajilla decorada con motivos nukaks en la cadena de almacenes Carrefour del país: el diseño de las vajillas apelaba al exotismo de esta comunidad y fue promocionado como un *diseño exclusivo* “a beneficio de los nukak-makú”, tal y como se leía en la contramarca de las vajillas, pero en realidad estos nunca recibieron ningún beneficio directo de tal comercialización. Una entidad del Estado intervino para solicitar el retiro de esa mercancía a los administradores de la cadena de almacenes, toda vez que se estaba utilizando la imagen de los nukaks sin retribuirles nada a cambio; finalmente las vajillas salieron del mercado (funcionaria estatal, comunicación personal, 2010). Esta iniciativa se le atribuye a un renombrado diseñador de modas de San José, que solía exhibir sus diseños con una modelo, Francis Nukak, quien resaltaba estéticamente su exotismo afeitando sus cejas de forma semejante a como suelen hacerlo los nukaks.

de vista de los tucanos los nukaks ocupan un lugar bastante marginal en la jerarquía étnica regional. La posición subordinada de los grupos nómadas clasificados genéricamente como makús con respecto a los tucanos orientales ha sido un tema de particular atención en los estudios etnológicos sobre el noroeste amazónico (Correa 1996; Hugh-Jones 1979; Koch-Grünberg 1909/1995; Reichel-Dolmatoff 1986). Jackson ofrece una aproximación detallada a las relaciones cotidianas entre los tucanos y los makús en el Vaupés. Según este autor, los tucanos caracterizaban su actitud hacia los makús en términos de burla, desprecio o temor. Sugiere, además, que es en el terreno simbólico donde se establece una distinción significativa entre esos grupos: los tucanos solían invocar prescripciones mitológicas para justificar su superioridad, en las que los makús simbolizaban “lo que la ‘gente verdadera’ no debe hacer”; eran los “prototipos de la posición más baja en cualquier jerarquía” y encarnaban el “ejemplo de la relación amo-sirviente”

(1983, 159)¹⁶. Esta estrategia de afirmación de la superioridad de los tucanos aún se rastrea en San José, donde varios miembros de los resguardos de Panuré y El Refugio me contaban que su mitología prescribe que los makús son la servidumbre. Incluso en reuniones de gente tucano escuché a algunos referirse a aquellos como los *macucitos*, denominación que connota la condición de inocencia e inferioridad que les atribuyen.

De otra parte, aunque los tucanos no tienen prescripciones míticas sobre los jiws, toda vez

que no están establecidos dentro de los límites de su geografía mítica, identifican en ellos las mismas características culturales que determinan la inferioridad de los nukaks: la ausencia de una clara vocación agrícola y un pasado reciente móvil, “nómada”. A estos rasgos se suman los estereotipos que los migrantes tucanos tejieron sobre los jiws durante los primeros años de su llegada a San José, en la década de 1960. Algunos se referían a los jiws como peligrosos caníbales. Doña Eloísa Mejía¹⁷, una anciana tucano

16. Aunque la literatura antropológica haya caracterizado desde hace tiempo la relación jerárquica entre los tucanos y los nukaks como de esclavitud, es necesario cuestionar la pertinencia de esa categoría, dado que “actualmente no se presentan relaciones de servidumbre, [aunque] no se puede negar que aún se mantiene la marginación por parte de los indígenas ribereños y también de los blancos con quienes [los nukaks] comparten sus territorios” (Cabrera, Mahecha y Franky 1999, 44). A este respecto, P. van Emst (1966/2010, 51) argumenta que nociones como *sumisión* o *sometimiento voluntario* reflejan mejor la realidad de esas interacciones. En la misma línea, R. Athias (2010) propone que lo que caracteriza este tipo particular de relaciones interétnicas es el intercambio diferenciado no coercitivo.

17. En este escrito utilizo pseudónimos para referenciar a las personas con quienes conversé, con el fin de preservar su anonimato.

de El Refugio, me comentaba que en esa época “los guayaberos mataban a los vaupesinos¹⁸ y se los comían. Luego se civilizaron. Ellos andaban como animales de monte. Luego nos saludamos, nos presentamos y quedamos bien [...] En esa época ellos estaban comiendo crudo, medio cocinado. ¡Pobre gente! Pero ellos ya no comen gente. Se civilizaron” (El Refugio, junio de 2010). De manera interesante, la oposición civilizado/incivilizado resulta ser el criterio central para explicar la subordinación de los makús, ya no en el terreno mitológico sino en el cotidiano. De allí que los tucanos se consideren a sí mismos los indígenas más civilizados de la región; sus relaciones con las misiones en las tierras del Vaupés, que inculcaron en ellos sentidos cristianos de responsabilidad, moral y trabajo (véase al respecto Cabrera 2002), actúan como evidencia clara de su superioridad con respecto a los jiws y a los nukaks, y se suman a su vida sedentaria, sus casas de ladrillo y cemento, sus escuelas, sus habilidades agrícolas y su notable integración cultural y económica a la vida urbana de San José¹⁹. Incluso algunos líderes tucanos se reivindicaban como indígenas-colonos en ámbitos públicos y privados, aspecto singularmente relevante, toda vez que en las dinámicas sociales regionales amazónicas el colono —es decir, el blanco migrante del interior del país— detenta una posición privilegiada que justifica y legitima su labor civilizadora de tierras y gentes indígenas (Serje 2005; Taussig 1987)²⁰.

La posición privilegiada que se atribuyen los tucanos se proyecta en otros escenarios, como el político, ya que, sin lugar a dudas, son los indígenas de la región que mejor modulan su discurso —en su contenido y, sobre todo, en su forma—, con fórmulas que buscan resaltar su autenticidad y pureza y que se orientan a potenciar su eficacia ante audiencias externas, principalmente en escenarios políticos e institucionales (Graham 2002). En efecto, históricamente el Consejo Regional Indígena del Guaviare (Crigua II) ha sido la instancia política representativa de los indígenas del departamento, y su dirección ha sido monopolizada por los tucanos. Muchos de sus líderes son curtidos en

18. Esto refiere al origen regional de los tucanos provenientes del Vaupés.

19. De hecho, muchos de ellos son bachilleres y algunos son profesionales, y la inmensa mayoría de los indígenas vinculados laboralmente con las instituciones públicas del departamento son tucanos.

20. El argumento recurrente para justificar la idea de ser indígenas-colonos pasa por la condición migratoria de los tucanos, que los llevó a luchar por tierras en el Guaviare y a *fundarse* en ellas, en un sentido similar al imaginario de marcación territorial que los colonos recrean en su fundo (Del Cairo 1998).

las lides de la burocracia indígena y han hecho parte de órganos ejecutivos de organizaciones regionales y nacionales, como la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (Opiac), mientras que la participación de representantes jiw en el Crigua II ha sido marginal, y la de los nukaks, nula. La inconformidad con el tutelaje político que los tucanos ejercían sobre los jiw a través del Crigua II fue uno de los motivos que llevó a estos últimos a crear Naxaem, su propia asociación de autoridades tradicionales. A diferencia del Crigua II, cuya agenda política es convergente con la de la Opiac, Naxaem está más cerca de la Organización Indígena de Colombia (ONIC). El “despertar” de la conciencia étnica jiw, que llevó entre otras cosas a retomar este etnónimo para dejar atrás la nominación de *guayaberos* y a crear Naxaem, también se inspiró parcialmente en la presencia de algunos funcionarios afrodescendientes vinculados con instituciones estatales de orden regional y nacional, y con agencias de cooperación internacional que trabajaron con gente del resguardo. Esto porque los jiw consideran que, al igual que ellos, los afrodescendientes son una minoría étnica objeto de discriminación por parte de la sociedad blanca; verlos en posiciones de decisión motivó a algunos líderes jiw a potenciar su discurso étnico y a identificar la educación formal como una estrategia efectiva para el empoderamiento de la comunidad (Felipe Cabrera, comunicación personal, 2011).

A pesar del surgimiento de nuevas organizaciones indígenas, los dirigentes del Crigua II persisten en afirmar públicamente que su

organización representa genuina y efectivamente los intereses de todos los *paisanos* del Guaviare²¹. *Paisano* es una categoría de uso extendido entre los tucanos para referirse a todos los indígenas de la región, sin importar su filiación étnica. De hecho, tomar la vocería de los nukaks ha resultado estratégico para los

21. Otra muestra de la agencia política de los tucanos frente a las transformaciones constantes de las dinámicas políticas indígenas en el Guaviare es la reciente creación de Asopamurimajsa, una asociación de autoridades tradicionales de los tucanos orientales del Guaviare reconocida por el Ministerio del Interior y de Justicia en abril de 2011, que es claramente una estrategia para hacerle contrapeso a Naxaem, la nueva organización jiw que reivindica el carácter “tradicional” de sus autoridades.

líderes políticos tucanos, porque aquellos concentran la atención mediática y buena parte de los esfuerzos institucionales. También se ha creado una suerte de mito alrededor de los recursos de transferencia que tienen acumulados desde la creación del resguardo Nukak, en 1993: en muchas instancias públicas de

San José no es extraño escuchar que hay “mucho plata” para los nukaks; y, en efecto, a comienzos de 2011 la cifra oficial de recursos de transferencias acumuladas para los nukaks era cercana a los 1.900 millones de pesos. Este dinero representa un verdadero botín para más de uno: dirigentes políticos regionales blancos, algunos funcionarios públicos y uno que otro dirigente político indígena, que hablan de esos recursos con particular deseo y proponen diversas estrategias para destrabar su desembolso con el ánimo de invertirlos en mejorar la situación de los nukaks.

En vista de la participación marginal de los nukaks en las organizaciones políticas indígenas regionales, los tucanos reivindican su vocería legítima. Algunos de sus líderes dicen que, a diferencia de los blancos, ellos en su condición de indígenas sí saben interpretar adecuadamente el sentir y las expectativas del pueblo nukak. Y aquí se identifica una paradoja central: aunque la condición étnica de los tucanos sea cuestionada por varios sectores sociales e institucionales, por considerarlos insuficientemente étnicos —ya que no se equiparan con el otro étnico esencial que prescribe el imaginario regional sobre lo genuinamente étnico—, son ellos, precisamente, los que gestionan y reivindican sus derechos étnicos de manera más eficaz. A la inversa, los nukaks, que son los que mejor se ajustan al estereotipo étnico esencializado que subyace en la legislación multicultural de nuestro país, y que incluso sirven como ejemplo radical para reflexionar sobre los límites normativos del multiculturalismo estatal colombiano (cfr. Bonilla 2006, 21-22), son los que más inconvenientes tienen para hacer valer sus derechos, entre otras razones porque no cuentan con la representación política centralizada elegida “democráticamente” (capitanía)²², porque ninguno de sus líderes consuetudinarios es hispanohablante²³ y, de manera

22. Cabrera, Mahecha y Franky (1999) explican que la organización política tradicional de los nukaks está formada por grupos locales vinculados con un territorio específico, que abarca varios grupos domésticos, es decir, “las unidades básicas de producción y consumo en la sociedad nukak”. A su vez, cada grupo doméstico contiene uno o varios grupos de fogón. Cada grupo local tiene un líder y cada grupo doméstico tiene una cabeza de grupo; sin embargo, es significativa la autonomía que mantiene el grupo doméstico con respecto al grupo local al que pertenece (1999, 101-103). Este tipo de organización política y la considerable movilidad que aún se observa en algunos grupos domésticos hacen que la representación política genuina y eficaz de todos los nukaks en un individuo, como supondría en la teoría la figura del capitán, resulte ser muy difícil de consolidar en el corto plazo.

23. En cambio, algunos jóvenes bilingües funcionan como líderes, entroncados en esa posición por muchos funcionarios que, urgidos por la necesidad de tratar con personas que asuman el papel de representantes “legítimos” para la negociación de su acción institucional, han visto en ellos la única posibilidad de articulación relativamente efectiva entre la lógica institucional y el mundo nukak.

general, porque sus formas culturales divergen sensiblemente del paradigma naturalizado en las convenciones legales del multiculturalismo estatal colombiano. Sobre este punto volveré más adelante.

Los funcionarios y la jerarquía étnica

La acción institucional, es decir, el conjunto de actividades que llevan a cabo las instituciones estatales a través de sus funcionarios para cumplir con su misión, se caracteriza por enfrentar el desafío de atender a comunidades que mantienen significativas diferencias culturales y sociales entre sí a través del *enfoque diferencial*. Este es un criterio para orientar la acción institucional introducido por la Ley 387 de 1997, que subraya que el desplazamiento forzado afecta de manera sensiblemente distinta a las minorías étnicas. Con el tiempo, este enfoque se fue ampliando a otros grupos “vulnerables”, como las mujeres, los niños o los discapacitados en situación de desplazamiento, al tiempo que ha sido incorporado en otras políticas diferentes a la atención humanitaria para atender la situación de desplazamiento forzado. Varias instituciones oficiales, entre ellas el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), el Ministerio de Cultura y Acción Social, y organismos multilaterales como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur), recientemente han desarrollado manuales de políticas de atención diferencial para guiar su acción institucional.

A pesar de enmarcarse en los buenos propósitos que persigue el enfoque diferencial, la acción institucional muchas veces está mediada por las presunciones y juicios de valor que ciertos funcionarios tienen acerca de los grupos indígenas con los que trabajan. Desde luego, los funcionarios son los agentes clave en la acción institucional; sus percepciones determinan con claridad un horizonte de indagación etnográfica para conocer de cerca los dilemas que enfrenta la retórica multicultural en contexto. Las conversaciones que sostuve con varios funcionarios del orden local y regional que tenían a su cargo implementar programas de atención y proyectos entre comunidades indígenas, permiten identificar la gradación de estas comunidades según el parámetro de cómo sus diferencias culturales facilitan u obstaculizan la acción institucional.

La mayoría de los funcionarios coincide en caracterizar el trabajo con los tucanos como el más sencillo, así tengan que lidiar con sus apetencias burocráticas. Es común, me decían varios de ellos, que todo proyecto deba ser discutido con sus dirigentes políticos, y que los funcionarios tengan que soportar reclamos sobre el control de los recursos, al tiempo que los tucanos demandan la contratación de indígenas en su ejecución. Esto constituye un desafío inusitado para muchos funcionarios que no ven con buenos ojos que los indígenas “pidan puestos” en las instituciones, así los políticos de turno hayan prometido dádivas a cambio de votos indígenas en épocas de elecciones. Desde su lógica, pareciera que las relaciones clientelistas no deberían tener lugar entre los indígenas, pues consideran que por su condición étnica —por más civilizados que parezcan— deberían quedar al margen del juego burocrático y conformarse con recibir la atención paternalista del Estado, sin pretender “igualarse” con los políticos y funcionarios blancos a través de una negociación burocrática. Este problema tiene una importancia particular en una localidad como San José, donde la mayor parte de las posibilidades de trabajo proviene del aparato burocrático y la cultura política está marcada por el clientelismo, y donde se percibe, además, una corrupción generalizada. Sin embargo, varios funcionarios coinciden en aseverar que si se sortea este escollo de negociación, los tucanos se interesarán por sacar adelante los proyectos y participarán activamente en ellos.

En el caso de los jiw, en cambio, uno de los retos más significativos que enfrentan los funcionarios consiste en hacer que se comprometan efectivamente con las actividades y “contrapartidas” que demandan los proyectos institucionales en el resguardo de Barrancón. Un funcionario argüía que hacer un proyecto con los jiw siempre era “empezar de cero” y que su hostilidad hacia los proyectos de desarrollo y bienestar era un obstáculo difícil de superar. Otra funcionaria me decía que “con los jiw se pierde la plata porque nunca responden por nada”. Del mismo modo, se percibe en varios funcionarios locales y regionales que trabajar con población jiw es frustrante, entre otras cosas, porque tienen un modo de vida que confronta ciertos valores de los funcionarios blancos. Es común escuchar que los jiw “son sucios”, “huelen mal”, “viven en la miseria”, “son borrachos” y “violentos”. Desde una perspectiva comparativa, otra funcionaria me decía: “Le confieso algo, yo prefiero trabajar con cien nukak

que con diez guayaberos [jiws]. Es demasiado complicado con los guayaberos. Con los tucano su visión ya es mucho más amplia, ya están civilizados, pero con los guayaberos ha sido demasiado difícil” (María Parrado, San José del Guaviare, agosto de 2010). Un funcionario colombiano de un organismo multilateral afirmaba que la acción institucional con los jiws estaba “racializada”. Al preguntarle qué quería decir con ello, me respondió que era la manera de describir cómo los funcionarios estatales eran incapaces de ver a los jiws como iguales, sino “como salvajes”, y que esto acentuaba su convicción del paternalismo con el que debían tratarlos y la cautela con la que debían relacionarse con ellos.

Por su parte, el trabajo con los nukaks depara a muchos funcionarios el reto de la traducción —toda vez que pocos nukaks hablan con fluidez el español y prácticamente ningún funcionario local es competente en su idioma— y encierra la dificultad de identificar la “autoridad” adecuada para concertar las acciones, ya que, como dije anteriormente, la representación entre los nukaks no asume la forma visible del capitán, como ocurre entre los jiws y los tucanos. La ausencia de ese liderazgo centralizado implica un reto serio para los funcionarios estatales, que tienen que resolver permanentemente quién debe ser el líder con el que concertarán las iniciativas gubernamentales que se dirigen no solo a un grupo doméstico o a un grupo local nukak, sino al conjunto de personas de este pueblo, o aquellas medidas que afectan algunas de las 950.000 hectáreas de su resguardo. El conjunto de estos aspectos sugiere una paradoja significativa: para acceder a ciertos derechos, los nukaks tendrían que transformar sus estructuras de organización política, dejar atrás sus pautas de movilidad y adecuarse a las prescripciones normativas sobre cómo deben organizarse las comunidades indígenas en los términos prescritos por el multiculturalismo estatal colombiano. La situación podría resumirse en que los nukaks tendrían que “ser modernos para ser diferentes”, afirmación que va en el sentido contrario a la de “ser diferente para ser moderno”, con la que Christian Gros describió la paradoja central de lo que llamó el *neoindigenismo* estatal colombiano (2000, 97-115).

A pesar de las dificultades de la traducción y de la ausencia de un liderazgo visible y unificado, muchos funcionarios ven a los nukaks como gentes dóciles, que poco o nada discuten las iniciativas institucionales para atenderlos y que, en general, confirman su percepción esencializada de una comunidad noble, agradecida

y de fácil trato. Esta percepción también se traduce en la creación de diferentes escenarios institucionales para atender la situación humanitaria de los nukaks, que, sin lugar a dudas, responden en buena medida a las presiones externas (nacionales e internacionales) a favor de este pueblo y que hacen que en San José algunos funcionarios públicos y líderes indígenas hablen de la *nukakización* del tema indígena²⁴.

Aunque existen los estereotipos descritos que aplican a cada uno de estos grupos, he reconocido en los funcionarios una percepción generalizada que abarca a los tres grupos étnicos: la reificación de “la” comunidad indígena como un cuerpo social compacto y totalmente coherente, que carece de fisuras y fraccionamientos en su interior. Este modo de percibir la comunidad equivale, incluso, a atribuirle una condición anticapitalista que la opone a la idea de sociedad (Joseph 2002, 2), o, de manera más general, que la hace antimoderna (Warren 2001, 173). En el mismo sentido, Creed (2006) señala que en la economía política neoliberal, en la que el Estado se sustrae, las ideas homogeneizadoras acerca de la comunidad son necesarias al propio Estado para empoderar su gobernabilidad en la escala local. A muchos funcionarios les resulta por lo menos inconveniente que una comunidad tenga fisuras en su interior, entre otras razones, porque esto obstaculiza significativamente su labor. La percepción que compartió conmigo Gabriela Fernández, una funcionaria local, permite ilustrar este punto; ella cuestionaba con evidente preocupación: “¿Qué tanto de lo que dice el capitán de Barrancón representa a toda la comunidad? Allí en Barrancón hay divisiones, y si se quiere hacer algo, se tiene que hacer con cada sector de la comunidad. Si uno le dice al capitán que se haga una sola reunión, él dice que no y toca hacer una reunión con cada sector” (San José del Guaviare, abril de 2010).

Que en un resguardo como Barrancón —que “debería” funcionar como *una comunidad*— existan divisiones internas, hace que algunos funcionarios vean a sus habitantes como menos ajustados a las prescripciones de lo genuinamente indígena, es

24. Es importante aclarar que tanto los nukaks como los jiwos han sido objeto de violaciones de sus derechos humanos (Codhes 2011), y que también lo han sido los tucanos, especialmente aquellos que viven en los resguardos localizados en otros municipios del departamento; sin embargo, el caso nukak recibe una presión singular y tiene mayor resonancia mediática a nivel nacional e internacional, en parte porque las violaciones de sus derechos humanos son consideradas la principal causa de la amenaza de “extinción” que pesa sobre los “últimos nómadas verdes”.

decir, como un grupo que no se comporta de manera uniforme y consistente, como sí lo haría una “verdadera *comunidad* indígena”. De hecho, en ciertos ámbitos institucionales es común la percepción de los resguardos como espacios contenedores de comunidades indígenas alineadas irrestricta y férreamente con los principios comunitarios, principios que, vale la pena resaltar, por definición deberían ser *unitarios*. Esta concepción desconoce los procesos históricos de estructuración de los resguardos, las dinámicas internas de las comunidades y los procesos de cambio y de división en facciones por los que atraviesan muchas de ellas.

CONCLUSIONES

San José del Guaviare es un contexto marcado por relaciones históricas singulares entre los blancos y los indígenas, donde apenas hasta décadas recientes comenzó a disolverse la percepción genérica de estos últimos como *guahibos* y empezaron a naturalizarse estereotipos particulares en torno a los jiwis, los tucanos y los nukaks. De allí la importancia de pensar cómo las retóricas multiculturales estatales —y las acciones afirmativas que reivindicán— entran en fricción con las sensibilidades preexistentes en torno a qué valoran o desprecian los blancos de los indígenas, en un sistema de jerarquías étnicas donde aquellos están a cargo de implementar las políticas de atención diferencial para las comunidades indígenas. Sin embargo, estas comunidades no permanecen pasivas frente a los estereotipos. Aunque la mitología de los tucanos les asigne un lugar marginal a los nukaks, los líderes políticos de los primeros se invisten de cierto capital simbólico al ejercer la vocería de los nukaks en los escenarios institucionales, y contrarrestan de ese modo la condición étnica espuria que muchos les atribuyen a los tucanos por considerarlos demasiado *civilizados* para ser indígenas. Para los jiwis, en cambio, los estereotipos fuertemente enraizados en el pensamiento de los blancos del pueblo, que los hacen objeto de discriminaciones subrepticias porque los equiparan con una etnicidad negativa que reproduce los rasgos más censurables del salvaje, dificultan la acción institucional que no sea del tipo asistencialista o de emergencia. Sin embargo, ellos intentan empoderarse en los escenarios políticos e institucionales a través de la formalización

de sus autoridades tradicionales para que los representen, al tiempo que buscan concretar su propia agenda deslindándose de la tutela política que por un buen tiempo los tucanos han ejercido sobre ellos. Por su parte, los nukaks ocupan un lugar estratégico en los discursos que promocionan al Guaviare como un paraíso ecoturístico, pero se trata tan solo de “concesiones retóricas” (Alonso 2006, 171), ya que no tienen un impacto real en el mejoramiento de su calidad de vida ni en la resolución de la violación de sus derechos, mientras que algunos sectores sociales empiezan ya a endilgarles comportamientos negativos y nocivos. Los nukaks enfrentan, además, el reto de unificar y formalizar su representación política de acuerdo con las prescripciones legales, o de agenciar formas alternas de liderazgo que satisfagan de algún modo las expectativas legales e institucionales al respecto, antes de que otros actores, étnicos o no, se posicionen como sus voceros legítimos y los priven de agenciar sus propios intereses ante las instancias gubernamentales.

Estas dinámicas aportan al cuestionamiento de ciertas ideas reduccionistas que se advierten en las retóricas del multiculturalismo estatal colombiano: primero, las jerarquías étnicas disuelven el ideal de la unidad en la diversidad étnica que subyace en las políticas multiculturales (cfr. Wade 2004). Lejos de constituir un otro étnico unificado y consistente, en contextos locales y regionales los grupos indígenas se piensan y son pensados como distintos, a pesar de los esfuerzos de ciertos líderes por posicionar un discurso panétnico de igualdad, y a pesar de la insensibilidad a la diferencia que caracteriza las políticas públicas para las minorías, que solamente hasta años recientes empezó a ser cuestionada por medio de los esfuerzos por implementar el enfoque diferencial. Además, las jerarquías étnicas que operan entre las mismas comunidades cuestionan la legitimidad de la representación que reivindican las organizaciones políticas étnicas, y llaman la atención sobre la pertinencia de indagar por los recursos políticos, económicos y simbólicos que están en juego en escenarios concretos. Segundo, la garantía de ciertos derechos por la vía de la esencialización de la diferencia cultural difícilmente se hace operativa en la realidad. En efecto, las comunidades que mejor encajan en esa percepción esencializada son las que más dificultades tienen para hacerse a esos derechos. De allí que esta esencialización opere en un plano discursivo, al tiempo que hace de la performatividad de las identidades étnicas

un recurso estratégico al que deben recurrir ciertas comunidades para acercarse de algún modo a las formas de ser étnico que el Estado legitima y avala. Y, finalmente, las percepciones románticas de la comunidad indígena como un todo compacto, consistente y coherente difícilmente tienen un correlato en la realidad, ya que los procesos de disenso interno, cambio cultural y faccionalización están a la orden del día. Esta consideración resulta más destacable cuando los funcionarios estatales reducen el grupo étnico o el resguardo a una comunidad. El conjunto de estos procesos indica la utilidad de caracterizar las jerarquías étnicas en contextos específicos que, como en San José del Guaviare, están mediados por relaciones históricas, capitales simbólicos y materiales en juego, y por un acceso restringido a derechos básicos para amplios sectores de población. En estas condiciones concretas, los significados de pertenecer a una minoría étnica se ven reformulados, y la etnicidad resulta inscrita en un campo de tensiones que subvierte las sensibilidades frente a la diferencia que reivindica el multiculturalismo estatal.

REFERENCIAS

- ALONSO, ANA. 2006. "Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del Estado, nacionalismo y etnicidad". En *Las ideas detrás de la etnicidad*, compilado por Manuela Camus, 159-195. Guatemala: Cirma.
- ARIZA, EDUARDO, MARÍA CLEMENCIA RAMÍREZ Y LEONARDO VEGA. 1998. *Atlas cultural de la Amazonia colombiana: la construcción del territorio en el siglo xx*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Corpes y Ministerio de Cultura.
- ATHIAS, RENATO. 2010. "Ocupação espacial e territorialidade entre os Hupdah do Rio Negro, Amazonas". En *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del noroeste amazónico*, editado por Gabriel Cabrera, 57-84. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- BOCAREJO, DIANA. 2009. "Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia". *Law & Policy* 31 (3): 307-329.
- BONILLA, DANIEL. 2006. *La Constitución multicultural*. Bogotá: Universidad de los Andes, Universidad Javeriana y Siglo del Hombre.

- BOURDIEU, PIERRE. 2003. *Language & Symbolic Power*, 7.^a ed. Cambridge: Harvard University Press.
- CABRERA, GABRIEL. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- CABRERA, GABRIEL, DANNY MAHECHA Y CARLOS FRANKY. 1999. *Nukak. Nómadas de la Amazonía colombiana*. Bogotá: Gaia-Danida.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO. 1992/2007. *Etnicidad y estructura social*. México, D. F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana.
- CASTRO CAICEDO, GERMÁN. 1986. *Colombia amarga*. Bogotá: Planeta.
- CHAVES, MARGARITA. 2002. "Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonía occidental colombiana". *Revista Colombiana de Antropología* 38: 189-216.
- CHAVES, MARGARITA, MAURICIO MONTENEGRO Y MARTA ZAMBRANO. 2010. "Mercado, consumo y patrimonialización cultural". *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 7-26.
- CHAVES, MARGARITA Y MARTA ZAMBRANO. 2009. "Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia". En *Repensando los movimientos indígenas*, editado por Carmen Martínez, 215-245. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- CONSULTORÍA PARA LOS DERECHOS HUMANOS Y EL DESPLAZAMIENTO (Codhes). 2011. *Territorios en confrontación. Impacto del conflicto armado sobre la población civil en la Orinoquía y Amazonía colombiana*. Bogotá: Codhes.
- CORREA, FRANÇOIS. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Colciencias.
- CORREA, FRANÇOIS. 1997. "Identidad social y ejercicio lingüístico en la región del Vaupés colombiano". En *Lenguas amerindias. Condiciones sociolingüísticas en Colombia*, coordinado por Ximena Pachón y François Correa, 443-492. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Instituto Caro y Cuervo.
- CREED, GERALD. 2006. "Reconsidering Community". En *The Seductions of Community. Emancipations, Oppressions, Quandaries*, editado por Gerald Creed, 3-22. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press.
- DE LA CADENA, MARISOL, ed. 2007. *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión.

- DE LA CADENA, MARISOL Y ORIN STARN, eds. 2010. *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- DEL CAIRO, CARLOS. 1998. "Colonos y tucanos del Guaviare: estrategias para significar el territorio". *Revista Colombiana de Antropología* 34: 66-91.
- DEL CAIRO, CARLOS, ANA ISABEL GAVILÁN, ANA MARÍA MARTÍNEZ Y ZULLY LÓPEZ. 2010. "Diagnóstico socioeconómico y sociodemográfico de los resguardos de Panuré, El Refugio y Barrancón (sectores Capitanía, Escuela y Morichera)". Informe preliminar inédito.
- DEPARTAMENTO DEL GUAVIARE, GOBERNACIÓN DEL GUAVIARE. 2009. *Datos y cifras 2008. Por un Guaviare incluyente*. San José: Departamento Administrativo de Planeación, Gobernación del Guaviare.
- DIETZ, GUNTHER. 2003. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- DOMÍNGUEZ, CAMILO. 2005. *Amazonia colombiana: economía y poblamiento*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- FORTE, MAXIMILIAN. 2006a. "Introduction: The Dual Absences of Extinction and Marginality. What Difference does an Indigenous Presence Make?". En *Indigenous Resurgence in the Contemporary Caribbean*, editado por Maximilian Forte, 1-17. Nueva York: Peter Lang.
- FORTE, MAXIMILIAN. 2006b. "The Political Economy of Tradition: Sponsoring and Incorporating the Caribs of Trinidad and Tobago". *Research in Economic Anthropology* 24: 329-358.
- FRANKY, CARLOS Y DANY MAHECHA. 2010. "Objetivizar para gobernar: comunidades indígenas, censos poblacionales, control territorial y políticas públicas en la Amazonia colombiana". En *Ecología política de la Amazonia. Las profusas y difusas redes de la gobernanza*, editado por Germán Palacio, 122-144. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos y Ecofondo.
- GÓMEZ, AUGUSTO. 1991. *Indios, colonos y conflictos. Una historia regional de los Llanos Orientales. 1870-1970*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Colombiano de Antropología y Siglo XXI.
- GRAHAM, LAURA. 2002. "How Should an Indian Speak? Brazilian Indians and the Symbolic Politics of Language Choice in the International Public Sphere". En *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, editado por Jean Jackson y Kay Warren, 181-228. Austin: University of Texas Press.
- GREENE, SHANE. 2009. *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- GROS, CHRISTIAN. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GROS, CHRISTIAN. 2010. *Nación, identidad y violencia. El desafío latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad de los Andes e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- HALE, CHARLES. 2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'". *Nacla Report on the Americas* 38 (2): 16-21.
- HALE, CHARLES. 2006. *Más que un Indio: More than an Indian: Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press.
- HALL, STUART. 2010. "La cuestión multicultural". En *Stuart Hall. Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 583-618. Bogotá, Lima, Quito y Popayán: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar y Enviñón Editores.
- HUGH-JONES, CHRISTINE. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, JEAN. 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACKSON, JEAN. 1998. "Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés". En *Modernidad, identidad y desarrollo*, editado por M. Sotomayor, 287-309. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura.
- JACKSON, JEAN Y KAY WARREN. 2005. "Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions". *Annual Review of Anthropology* 34: 549-73.
- JAVELA, FIDEL. 2010. "Nukak makú: los últimos nómadas de América. Impugnación del Fallo de Primera Instancia No 2010-000536-00, proferido por la Sala Penal del Tribunal Superior de Villavicencio". San José del Guaviare.
- JOSEPH, MIRANDA. 2002. *Against the Romance of Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- KOCH-GRÜNBERG, THEODOR. 1909/1995. *Dos años entre los indios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- KYMLICKA, WILL. 2007. *Multicultural Odysseys*. Oxford: Oxford University Press.
- LAURENT, VIRGINIE. 2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998. Motivaciones, campos*

- de acción e impactos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- LOSONCZY, ANNE-MARIE. 1997. "Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena". En *Antropología en la modernidad*, editado por María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo, 253-277. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura.
- LOSONCZY, ANNE-MARIE. 2006. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- MARTÍNEZ, CARMEN. 2006. *Who Defines Indigenous? Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- MARTÍNEZ, CARMEN, ed. 2009. *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- ORTIZ, MARÍA MERCEDES. 2006. "Limpiar las sabanas de tigres, serpientes e indios: la frontera llanera en *La Vorágine* de José Eustasio Rivera". *Palimpsesto* 5: 168-178.
- PÉREZ, GUSTAVO. 1971. *Planas: las contradicciones del capitalismo, un año después*. Bogotá: Tercer Mundo.
- POSTERO, NANCY. 2007. *Now We Are Citizens. Indigenous Politics in Post-multicultural Bolivia*. Stanford: Stanford University Press.
- RAPPAPORT, JOANNE. 2008. *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario y Universidad del Cauca.
- RENDÓN, CARLOS Y JEAN CHRISTOPHE LAMY. 1993. *Nukak makú: los últimos nómadas verdes*. Documental. Colombia y Bélgica: Audiovisuales y ABC Rainbow.
- REICHEL-DOLMATOFF, GERARDO. 1986. *Desana. Simbolismo de los indios tucano del Vaupés*. Bogotá: Procultura y Presidencia de la República.
- RESTREPO, EDUARDO. 2004. "Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras". En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 271-299. Popayán: Universidad del Cauca.
- SÁNCHEZ, LUISA FERNANDA. 2010. "Paisanos en Bogotá. Identidad étnica y migración indígena amazónica". En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, editado por Margarita Chaves y Carlos del Cairo, 129-152. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana.

- SANTOYO, ÁLVARO. 2010. "Disputas por el gobierno de indígenas en la antigua Comisaría del Vaupés, 1960-1968". *Revista Colombiana de Antropología* 46 (2): 327-352.
- SERJE, MARGARITA. 2005. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales.
- TAUSSIG, MICHAEL. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wildman: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- ULLOA, ASTRID. 2004. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Colciencias.
- VAN EMST, P. 2010. "Sometimiento voluntario: los makú en el occidente del Amazonas". En *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del noroeste amazónico*, editado por Gabriel Cabrera, 37-55. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.
- WADE, PETER. 2004. "Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia". En *Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, editado por Eduardo Restrepo y Axel Rojas, 249-269. Popayán: Universidad del Cauca.
- WARREN, JONATHAN. 2001. *Racial Revolutions. Antiracism & Indian Resurgence in Brazil*. Durham: Duke University Press.
- WARREN, KAY Y JEAN JACKSON, eds. 2002. *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press.