

NATURALEZA Y AMBIENTE, DOS CATEGORÍAS QUE SE ENFRENTAN

Experiencias investigativas con
pueblos originarios en Colombia

Sonia Uruburu Gilède
Yaneth Ortiz Nova

Editoras académicas



Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan

Experiencias investigativas con
pueblos originarios en Colombia

Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan

Experiencias investigativas con
pueblos originarios en Colombia

Sonia Uruburu Gilède
Yaneth Ortiz Nova

EDITORAS ACADÉMICAS



Uruburu Gilède, Sonia y Ortiz Nova, Yaneth

Naturaleza y ambiente, dos categorías que se enfrentan. Experiencias investigativas con pueblos originarios en Colombia/ Sarai Andrea Gómez-Cáceres, [y otros siete autores]; Editoras, Sonia Uruburu Gilède y Yaneth Ortiz Nova, Bogotá: Ediciones USTA, 2020.

203 páginas; fotografías a color, ilustraciones, mapas y tablas

Incluye referencias bibliográficas e índices de autores y analítico

ISBN: 978-958-782-307-3

E-ISBN: 978-958-782-308-0

1. Naturaleza 2. Ambiente 3. Pueblos originarios 4. Comunicación para el cambio social
5. Desarrollo propio 6. Investigación participativa 7. Cultura 8. Ley de Origen I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 980.00498

CO-BoUST



© Sonia Uruburu Gilède y Yaneth Ortiz Nova, editoras académicas, 2020

© Sarai Andrea Gómez-Cáceres, Pablo Felipe Gómez Montañez, Jean-Pierre

Goulard, Álvaro Diego Herrera Arango, Yaneth Ortiz Nova, Paola Andrea Raga

Naranjo, Sonia Uruburu Gilède, Juan José Vieco Albarracín, autores, 2020

© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Ana María Rojas Cerón

Diagramación: lacentraldediseno.com

Diseño de cubierta: Juliana Pardo Torres

Fotografía de la cubierta: puerto de la comunidad de San Sebastián de los Lagos,
quebrada Yahuaraca (Letícia, Amazonas, Colombia), de Sonia Uruburu Gilède.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-307-3

E-ISBN: 978-958-782-308-0

Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional
de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965,
Minjusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29
de enero de 2016, 6 años, Mineducación

*Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la
autorización expresa del titular de los derechos.*

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Contenido

INTRODUCCIÓN	II
LOS DOS CUERPOS DEL TIKUNA. <i>PREDACIÓN</i> DE LAS ALMAS, <i>PREDACIÓN</i> DE LOS CUERPOS Jean-Pierre Goulard	17
SENTIR Y PENSAR LA NATURALEZA: UNA EXPERIENCIA DESDE LA COMUNICACIÓN PARA EL CAMBIO SOCIAL CON EL GRUPO INTERGENERACIONAL Ngeç I Iya Iya Sonia Uruburu Gilède Yaneth Ortiz Nova	38
LA INVESTIGACIÓN ACCIÓN PARTICIPATIVA EN EL RECORRIDO METODOLÓGICO DEL PROYECTO <i>NATURALEZA Y AMBIENTE: DOS CATEGORÍAS QUE SE ENFRENTAN</i> Paola Andrea Raga Naranjo Yaneth Ortiz Nova Sonia Uruburu Gilède	85
AMBIENTE Y NATURALEZA EN LOS PLANES DE DESARROLLO Y LOS <i>PLANES DE VIDA</i> : EL CASO DEL RESGUARDO TICOYA DEL TRAPECIO AMAZÓNICO Juan José Vieco Albarracín	105
NATURALEZA Y CULTURA EN LA LEY DE ORIGEN DE LA GENTE DE CENTRO DE LETICIA: EL USO ESTRATÉGICO DE UN CONCEPTO INDÍGENA EN EL PLAN DE SALVAGUARDA ÉTNICA UITOTO Álvaro Diego Herrera Arango	129

LA INDIGENIDAD MUISCA CONTEMPORÁNEA EN LA COMUNIDAD DE SUBA: <i>MOTIVOS Y MOTIFEMAS</i> DE LA NATURALEZA EN CANCIONES Y POEMAS	161
Pablo Felipe Gómez Montañez Saraí Andrea Gómez-Cáceres	
SOBRE LOS AUTORES	197
ÍNDICE ANALÍTICO	201

Índice de figuras

Figura 1. Territorio tikuna.	43
Figura 2. Cartografía social: migración y fundación de la comunidad. Grupo intergeneracional de abuelas de San Sebastián de los Lagos.	45
Figura 3. Localización de resguardos indígenas de Lagos y Carretera.	46
Figura 4. Sistema de lagos de Yahuaraca representado por el grupo de abuelas en el taller sobre territorio.	50
Figura 5. Recursos para la subsistencia en el territorio.	51
Figura 6. Predios privados que limitan con el resguardo de San Sebastián de los Lagos.	53
Figura 7. Desyerbando la chagra.	54
Figura 8. Productos de la chagra.	55
Figura 9. Chagra dedicada al cultivo de yuca y plátano.	56
Figura 10. Representaciones culturales en yanchama.	57
Figura 11. Fibra y artesanías de chambira.	57
Figura 12. Vestidos y lienzos de yanchama, cestería y tejidos de chambira.	59
Figura 13. Centro de salud y Centro de Desarrollo Comunitario de San Sebastián de los Lagos.	62
Figura 14. Acueducto de la comunidad de San Sebastián de los Lagos.	65
Figura 15. Árbol de problemas de la comunidad de San Sebastián.	70
Figura 16. Calle central de la comunidad de San Sebastián de los Lagos.	72
Figura 17. Colcha de retazos.	75
Figura 18. Taller Migraciones.	77
Figura 19. Niñas de la comunidad participando en un taller, comunidad indígena de San Sebastián de los Lagos.	87

Figura 20. Póster del evento académico de la segunda fase.	88
Figura 21. Preparando fariña, San Sebastián de los Lagos.	90
Figura 22. Diario de campo n.º 3 de Raga, P., 23 de abril de 2016.	91
Figura 23. Captura de pantalla de la página web “Naturaleza y mujer tikuna”.	92
Figura 24. Multimedia “Mujeres tikunas: naturaleza y ambiente”.	93
Figura 25. Cartilla “Relatos de las mujeres tikunas de San Sebastián de los Lagos”.	93
Figura 26. Niños interactuando con la multimedia en el evento de cierre de la tercera fase, comunidad indígena de San Sebastián de los Lagos.	94
Figura 27. Mujeres de la comunidad frente al puerto.	101
Figura 28. Cartografía comunidad de San Sebastián de los Lagos.	102
Figura 29. Diálogo de saberes con estudiantes de la Universidad Santo Tomás y miembros del grupo intergeneracional.	104
Figura 30. La zona trifronteriza del Medio Amazonas y detalle de la zona de origen de la Gente de Centro.	135
Figura 31. La zona trifronteriza de Leticia en el Medio Amazonas.	136
Figura 32. Zona urbana y periurbana de Leticia y del resguardo Tikuna-Uitoto, zona beneficiaria del PSE Uitoto de Leticia.	137
Figura 33. Hombre uitoto quema hojas de coca para producir mambe y hacerla comestible.	141
Figura 34. Mujeres uitotos procesan yuca para hacer casabe.	146

Introducción

Este libro gira en torno a dos categorías: *naturaleza* y *ambiente*, una discusión teórica que nos ocupa desde el 2015. En esa fecha, desde la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de la Universidad Santo Tomás, iniciamos un proyecto de investigación titulado *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan. El caso del Grupo de Trabajo Intergeneracional para la Transmisión de los Saberes Tradicionales, creado por las abuelas tikuna de San Sebastián de los Lagos Amazonas*, vinculado a la línea de investigación *Comunicación, salud, medio ambiente y sostenibilidad*. Dicho proyecto se desarrolló en tres fases anuales (2015, 2016 y 2017), en conjunto con investigadores locales, pertenecientes al grupo intergeneracional Ngeɛ I Iya Iya (las mujeres de Iya Iya —héroe cultural tikuna dueño de las semillas que dan origen a la agricultura de las chagras o parcelas—) del resguardo indígena tikuna de San Sebastián de los Lagos, municipio de Leticia, Colombia.

La primera fase de este proceso investigativo propuso analizar el concepto tradicional de naturaleza tal como lo concibe la comunidad tikuna, comparándolo con el concepto de ambiente propio de la sociedad occidental. La segunda, se orientó a construir, junto al grupo intergeneracional, un proceso de reflexión en torno a los conceptos tradicionales sobre la naturaleza; con el fin de hacer frente a las consecuencias del deterioro ambiental producido por los cambios en las prácticas de subsistencia de la comunidad. Por último, la tercera fase se centró en la recuperación colectiva de conocimientos tradicionales en torno a la naturaleza, desde una perspectiva de paz y justicia ambiental.

Este libro busca entablar un diálogo sobre los resultados de dicho proceso, con otros investigadores que trabajan con pueblos originarios y que, desde sus objetivos particulares, reflexionan acerca de la categoría *naturaleza*. A lo largo de los capítulos, a partir de diversas perspectivas, se resaltan las tensiones entre aquella y el concepto de ambiente derivado de la modernidad. El pensar la naturaleza de acuerdo con los pueblos originarios, es referirse a su carácter holístico: el hombre es una extensión de ella, recibe y ofrece en una relación constante, integrada y equilibrada. En ese orden de ideas, el término “ambiente” es de carácter dual: la naturaleza y la cultura se separan, puesto que el hombre conoce, controla y domina la naturaleza a través del método científico y el desarrollo de la tecnología.

El eje de discusión de las experiencias que presentamos aquí es la naturaleza como categoría socialmente construida, permeada por prácticas culturales e ideológicas, en contextos sociales específicos, donde los sujetos perciben e interpretan el mundo en un diálogo permanente con lo “no humano” y, a partir de él, crean una relación íntima de complementariedad y de reciprocidad. Asimismo, la discusión sobre la categoría *ambiente* parte de la ruptura de la relación entre el hombre y la naturaleza, de tal forma que la naturaleza se convierte en materia aprovechable por el hombre o, en otras palabras, aquella no representa más que una “bodega de recursos” listos para extraer, mercantilizar y consumir.

De esta forma, el libro reúne seis capítulos derivados de diversas experiencias investigativas sobre el tema. Se destacan varios enfoques como las nuevas etnografías; la investigación acción participativa; los estudios culturales; y las reflexiones interdisciplinarias sobre las tensiones en los procesos de desarrollo y ambiente, la participación política, la etnicidad, la autonomía de los pueblos de carácter decolonial y la oralidad desde diferentes pueblos originarios amazónicos y andinos.

El primer capítulo del libro, “Los dos cuerpos del tikuna” —escrito por el antropólogo social francés Jean-Pierre Goulard—, presenta un análisis de los procesos de evangelización durante la Colonia, que habrían sido una transformación ontológica de la alteridad del pueblo tikuna con el fin de presentarlo como “personas” o “más personas” (en palabras del autor), de acuerdo con las concepciones occidentales. De esta forma, el proceso evangelizador lograba vincular a las poblaciones

originarias a un orden social acorde con la concepción del mundo occidental, elevando al indígena a la categoría moderna de “humano” y fracturando su vínculo con la naturaleza, a través de numerosas y diversas reglas morales y prácticas impuestas durante la colonización.

El segundo capítulo, “Sentir y pensar la naturaleza: una experiencia desde la comunicación para el cambio social con el grupo intergeneracional Ngeꞑ I Iya Iya” —escrito por las investigadoras Sonia Uruburu-Gilède y Yaneth Ortiz-Nova—, recoge la experiencia de la investigación *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan*, realizada entre el 2015 y el 2017¹. En este capítulo se plantea la importancia de mantener y transmitir los conocimientos tradicionales en torno a la naturaleza, a partir de la preocupación manifiesta por el grupo intergeneracional (creado por las abuelas de la comunidad) sobre la pérdida de interés de las nuevas generaciones en el conocimiento de su cultura. Para esto, se identifican y analizan las principales causas de dicha situación, provenientes de la inmersión de las nuevas generaciones en el sistema de educación nacional; de la cercanía de la comunidad con el casco urbano de Leticia que, según los jóvenes, ofrece una forma de vida “moderna”; y de los vínculos de los habitantes de la comunidad con el mercado local, en donde comercializan productos agrícolas —fundamentalmente yuca, plátano, ají y frutas— y procesados, como la farinã o harina de yuca, acompañante por excelencia de cualquier comida de la región.

Asimismo, el capítulo analiza el concepto de naturaleza para la cultura tikuna, en su carácter relacional y holístico. Según este, todas las especies, animales y vegetales, poseen un principio de vida y están en interacción continua. Por ende, el ser humano le debe respeto al sistema natural, cumpliendo con las disposiciones para su sostenibilidad. No obstante, esta dinámica se enfrenta a los proyectos de desarrollo que conciben la naturaleza como un espacio destinado al servicio del hombre. Así, este análisis se detiene en la relación histórica de la

1 Reconocemos el trabajo realizado por las asistentes de investigación, Marian Upegui Enríquez, Tifany Palma Rojas y Paola Andrea Raga Naranjo, quienes desempeñaron un papel fundamental en el trabajo de campo.

comunidad con la sociedad dominante y la visión occidental de la modernidad, que involucra proyectos de desarrollo y modelos de gobierno que imponen prácticas hegemónicas. Finalmente, se aborda la importancia del papel de la mujer en las relaciones socioeconómicas y políticas de complementariedad con el hombre y el proceso actual de empoderamiento en la toma de decisiones, haciendo apuestas por el cambio social y por la construcción de otras realidades.

El tercer capítulo, “La investigación acción participativa en el recorrido metodológico del proyecto *Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan*” —escrito por Paola Andrea Raga-Naranjo en conjunto con Sonia Uruburu-Gilède y Yaneth Ortiz-Nova—, plantea la ruta metodológica vivida durante el trabajo de campo del proyecto mencionado. Este apartado recorre el proceso investigativo y demuestra cómo a través de su metodología se creó un espacio dialógico de saberes, en un intercambio continuo de conocimientos, reconociendo ese *saber otro* generalmente invisibilizado por la modernidad.

El capítulo describe un proceso metodológico basado en la ruptura de la forma de construcción del conocimiento científico. Aquel parte de la horizontalidad de las relaciones entre los actores inmersos en el proyecto y el grupo de investigación proveniente de la academia; al igual que del reconocimiento de la población local como investigadores a través del circuito de reflexión-acción-reflexión. Durante este recorrido metodológico se evidencia que a través de la investigación acción participativa la comunidad adquiere un papel activo, ya que esta plantea los parámetros de trabajo redimensionando sus propias realidades, convirtiéndose en gestora de conocimiento y resignificando su propia cultura.

Además, en el capítulo se muestra cómo la investigación aportó al empoderamiento de la comunidad, a partir de las técnicas implementadas en el rescate de la tradición y su transmisión al grupo de jóvenes y niños. Así mismo, se analiza el fomento de posturas críticas frente a la pérdida de la cultura y el proceso de sensibilización de los actores del proyecto para generar planes de acción comunicativos.

El cuarto capítulo titulado “Ambiente y naturaleza en los planes de desarrollo y los *planes de vida*: el caso del resguardo Ticoya del Trapecio Amazónico” —escrito por el investigador, amazonólogo, Juan José Vieco— comienza con el análisis del rol que el ambiente tiene en

los planes de desarrollo y el lugar central de la naturaleza en los *planes de vida* de los pueblos indígenas. Luego, desemboca en la discusión sobre la categoría teórica del *desarrollo propio*.

El autor de este capítulo plantea que las teorías sobre el desarrollo moderno lo presentan como un proyecto homogenizador, orientado a que los diversos pueblos superen la pobreza y la marginalidad a partir de la explotación de los recursos renovables y no renovables. Al mismo tiempo, el *desarrollo propio* tiene sus orígenes en la lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus modelos de vida, relacionándolos con otros conceptos como el buen vivir o *sumak kawsay*. El artículo se centra, entonces, en el plan de vida emprendido por el resguardo Ticoya de Puerto Nariño (Amazonas) con el fin de comprender los alcances, logros y limitaciones que se afrontan en la búsqueda de un desarrollo propio y su relación con la naturaleza.

El quinto capítulo “Naturaleza y cultura en la Ley de origen de la Gente de Centro de Leticia: el uso estratégico de un concepto indígena en el Plan de Salvaguarda Étnica Uitoto” —escrito por el investigador Álvaro Diego Herrera, quien trabaja sobre el tema hace más de una década— analiza la relación entre naturaleza y cultura que subyace a la ley de origen de los pueblos uitotos de la selva amazónica. Dicho principio conecta el territorio, la naturaleza y el carácter histórico de los derechos indígenas. Con base en una etnografía participativa, se muestra cómo esta noción guio las negociaciones de la Gente de Centro con el Estado y entre los miembros del grupo multiétnico que formuló el diagnóstico del Plan de Salvaguarda Étnica (PSE) Uitoto de Leticia.

Inicialmente, el análisis identifica cómo la conexión entre la Ley de origen y las sustancias naturales sagradas para la Gente de Centro empoderaron a los participantes del PSE para trabajar colectivamente por el bien común en armonía con su territorio. Posteriormente, el texto expone las estrategias de la Gente de Centro para exigir del Estado un reconocimiento de derechos acorde con sus diferencias históricas y culturales. Finalmente, presenta cómo la Ley de origen guía las negociaciones interétnicas de los miembros de diversos pueblos que buscan cohesionarse frente al Estado, sin perder sus singularidades culturales e históricas.

Además, este apartado ilustra cómo durante la creación del PSE, los saberes que se construyen en relación con la naturaleza y el territorio permiten crear nuevas identidades estratégicas. Lejos de ser un signo de arcaísmo, la conexión entre las lógicas de pensamiento indígena reflejadas en la ley de origen y la naturaleza recrean los vínculos identitarios, revigorizan las luchas por el poder, y permiten identificar estrategias para formular políticas de derechos humanos incluyentes, abiertas a pensamientos locales y conectadas con la realidad contextual de los pueblos indígenas.

Por último, el sexto capítulo, “La *indigenidad* muisca contemporánea en la comunidad de Suba: *motivos* y *motifemas* de la naturaleza en canciones y poemas” —de los investigadores, Pablo Felipe Gómez Montañez y Sarai Andrea Gómez-Cáceres—, presenta un caso específico de un pueblo originario de la región cundiboyacense colombiana que se une con los pueblos indígenas del mundo, en torno a la construcción social del concepto de naturaleza: por su carácter monista, que concibe al hombre como una extensión de aquella con la que se interrelaciona continuamente. Este pensamiento hace parte del *despertar muisca*: una expresión, cargada de poética, de las diferentes comunidades indígenas muiscas para denominar el conjunto complejo y diverso de procesos de revitalización cultural, identidad étnica y organización comunitaria. Asimismo, en el marco de este capítulo, los autores proponen entenderlo como un gran proyecto de las actuales comunidades y organizaciones muiscas para que esta cultura y sus espacios de representación retornen al centro del campo etnopolítico colombiano.

En este capítulo, es interesante observar cómo se demuestra que la *indigenidad* muisca ha encontrado como estrategia semántica la apelación a imágenes, símbolos y valores otorgados a la naturaleza, en cuanto tropo principal con el que la cultura occidental ha referenciado al indígena como alteridad. De esta manera el paisaje, los alimentos, las prácticas en torno a los elementos vitales, la protección del territorio y sus mistificaciones, están vinculados con la figura genérica de la madre tierra como matriz de significados culturales por antonomasia de las comunidades indígenas.

Los dos cuerpos del tikuna. *Predación* de las almas, *predación* de los cuerpos

JEAN-PIERRE GOULARD

Introducción

En este capítulo defiendo la hipótesis, detallada en el párrafo siguiente, sobre la acción de los conquistadores, especialmente sobre el papel que cumplieron los jesuitas (delegados por el virrey español), en el control del mundo amazónico y sus poblaciones. Después, analizo la relación que sostienen sus “descendientes” en la actualidad y el ejercicio de su dominio a lo largo de dos espacios-tiempos.

Durante tres siglos, la situación de las poblaciones indígenas de la zona del Medio Amazonas, no ha sido solamente influenciada sino modificada, incluso en los planos simbólico y ritual, por el contacto con ese mundo extraño, impuesto por conquistadores y perpetuado a través de las propuestas de los Estados nacionales.

Para mi análisis, por un lado, me baso en los documentos religiosos jesuitas; por el otro, en mi propia experiencia como investigador en la zona, teniendo en cuenta los hechos vividos y contados por la población indígena tikuna del noroeste amazónico.

Contexto regional

Durante sus exploraciones de la Amazonía, en la primera mitad del siglo XVI, los conquistadores españoles y portugueses establecieron, inicialmente, relaciones pacíficas con las poblaciones encontradas en las riberas del río Amazonas y de sus afluentes principales. Estas sociedades estaban organizadas en *señoríos*, estructura similar a la de los cacicazgos. Diogo Nunes¹ escribe haber visto en 1538 una provincia nombrada Machifaro², con una población numerosa que mantenía guerras frecuentes con sus vecinos y protegía sus sitios de residencia con grandes fortificaciones. Nunes notó la existencia de un comercio intertribal y la presencia de tropas de soldados que decían ser los vasallos de un *señor* que estaba más lejos y detenía a sus prisioneros en calidad de esclavos.

Algunos años después, cruzando la misma provincia, Carvajal (1942) encuentra una situación similar y anota:

[...] andaban entre esta gente y canoas de guerra cuatro a cinco hechiceros, todos encalados y las bocas llenas de ceniza, que echaban al aire, en las manos unos guisopos³, con los cuales andaban echando agua por el río a manera de hechizos [...] y después [...] llamaban a la gente de guerra (p. 15).

Tales observaciones reflejan ciertas características de las sociedades indígenas del Medio Amazonas en la Conquista, por lo menos respecto a los enfrentamientos frecuentes entre grupos vecinos bajo la presencia o control fuertemente ritualizado de líderes chamanes. Se debe subrayar, entonces, la postura sociopolítica ocupada por tales personajes en la conducta de las sociedades de esta época. Además, la

1 En el año 1538 —cuatro años antes de la expedición de Orellana narrada por Carvajal—, Mercadillo, acompañado por 25 hombres, entre ellos Diogo Nunes, inició la primera *bajada* del río Amazonas.

2 Localizado en el Medio Amazonas, entre Tefé y Coari (Porro 1993, p. 30)

3 Sin duda se trata del hisopo, utensilio o varita compuesto con hojas, igual a los que usan hoy en día los chamanes en sus prácticas de curación.

conducta de los hechiceros descrita por Carvajal (1942) nos permite preguntarnos sobre la posibilidad de que se percibiera inmersa en actos de *predación*⁴, ya que incluso hoy en día los chamanes se asocian con el jaguar (predador por excelencia).

Predación de las almas o “sacar del monte las almas”⁵

Un siglo después, los viajeros y los misioneros encontraron un contexto diferente. Del lado hispánico, los *señoríos* habían desaparecido; las riberas del río estaban escasamente pobladas, y algunas partes incluso despobladas. Pronto, las *correrías*⁶ conducidas tanto por españoles como por portugueses jugaron un rol importante en esta situación, así como las enfermedades introducidas por los europeos a la región. Así, durante la primera mitad del siglo XVII, el gobernador Pedro Vaca de la Cadena decidió que era necesario asegurar a las poblaciones para que pudiesen encontrar una “buena cristiandad”; dicho de otro modo, era una manera de pacificar la región amazónica. Entonces, propuso a la Compañía de Jesús encargarse de esta tarea⁷, frente a la cual sus miembros empezaron a hacer presencia sobre las riberas del Amazonas hacia 1637.

4 Se entiende por acto de predación, un modo de relación asimétrica que consiste en una toma sin contrapartida.

5 Esta aserción refleja la percepción que los jesuitas han tenido de los indígenas como seres con quienes se tenía que negociar: frente a la volatilidad de la presencia de los indígenas en las reducciones, los misioneros emprendían expediciones monte adentro para buscar a la gente dispersa y traerla a sus sitios. Esta postura se asemejaba a la del cazador amazónico que se compromete con el alma de su presa en el monte. En ambos casos, la negociación con las almas prevalece, con miras a un acto de predación.

6 Expediciones conducidas para capturar indígenas y venderlos como mano de obra o esclavos.

7 La penetración de los jesuitas en la Amazonía, por lo menos por el lado hispánico, empezó un siglo después de la llegada de esta orden a América del Sur.

Al principio, los jesuitas se establecieron en algunos de los últimos asentamientos ribereños y luego crearon nuevos pueblos misionales⁸ que serían conocidos como misiones o reducciones, las cuales fueron ordenadas según un modelo predefinido. Es preciso saber que se trataba de una política aplicada por ellos en la mayor parte del subcontinente donde ejercían su ministerio. Además, el establecimiento casi uniforme de tales estructuras demuestra que se trataba de un proyecto de carácter global:

[...] la expansión rápida de las reducciones en territorio sin haber sido explorado y la extraña relación numérica misioneros/convertidos – es de haber escogido la manera [...] de hacer pasar los elementos fundamentales de la doctrina, o más claramente de haber validado la palabra de Dios por la difusión previa de un corpus de visiones cristianas (Menget, 2006, p. 280).

Esta anotación sobre la población guaraní se corresponde con las poblaciones que se encontraban en las riberas del río Amazonas. En efecto, el planteamiento jesuita teorizado por Montoya, se apoyaba en el hecho de que los misioneros:

han creído que tenían que seducir las almas indias, porque nada de definitivo estaba inscrito en ellas. [...] Los obstáculos a la integración de [los indígenas] en la comunidad colonial dependían de su incapacidad a la obediencia sin coerción (Menget, 2006, pp. 269-270).

En este contexto, los religiosos han sido actores protagónicos desde el inicio de la Conquista, sobre todo gracias a su capacidad inmediata de cumplir múltiples obras para un proyecto predeterminado. En términos espacio-territoriales, por ejemplo, el trazado de cada reducción debía satisfacer criterios precisos. Aquella se desarrollaba desde una plaza central situada cerca del puerto: de allí salían caminos rodeados por casas construidas a intervalos regulares “a regla y cordel” y

8 Las primeras *reducciones de indios* fueron creadas en 1549 por el rey de España, en la costa y la sierra de México, con el objetivo de someter a la gente a un férreo proceso de aculturación para que abandonaran sus patrones culturales, como el idioma y la religión.

cada uno correspondía a una *parcialidad*. En las reducciones multiétnicas, cada grupo étnico tenía su propia *parcialidad* para evitar conflictos internos. En la plaza principal se elevaba una cruz, y alrededor se situaba una iglesia, la casa del misionero y una escuela para niños⁹.

Por un lado, quisiera subrayar el impacto simbólico de la cruz. Su presencia al interior de los asentamientos fue promovida y difundida con tanto éxito que muy temprano fue adoptada por los lugareños, quienes comenzaron a erigir estos símbolos por iniciativa propia. En 1632¹⁰, un misionero de otra orden religiosa escribe que en

[...] la provincia de los Seños¹¹ [...] el cacique Copaya, oyendo hablar de la cruz de Cristo, levantó una altísima en la plaza de su pueblo, con que sirvió de signo de posesión de la tierra (Arcila Robledo, 1950, p. 358).

Por otro lado, es preciso mencionar que, para instaurar su noción de orden en la reducción, los misioneros impulsaron “cosas de policía y economía”. La organización interna se apoyaba en un gobernador vitalicio y en los capitanes de cada *parcialidad*¹² que diariamente recibían órdenes del misionero. Los misioneros velaban por el comportamiento y vigilaban los trabajos colectivos, hasta que se les señalaba a los que deberían ir a las charapas y a la sal (Negro, 1999, p. 275 y ss.). Además, el control del lugar estaba asegurado por un alférez, un sargento de milicia y milicias indígenas. Había también cargos elegidos

9 Los misioneros prestaban una atención particular a la educación tanto escolar como religiosa de los niños. Esta actividad era una estrategia de adoctrinamiento continuo y a largo plazo, dado que estos jóvenes, una vez adultos, iban a promover las directivas que los misioneros prescribían. Hay que considerar entonces que, en 150 años, los jesuitas han inculcado sus principios a varias generaciones de jóvenes; esto, sin duda, ha influenciado de manera profunda el pensamiento indígena de quienes han estado en contacto, directo o indirecto, con ellos y con otros órdenes religiosos.

10 Antes de la entrada de los jesuitas en la Amazonía, otras órdenes religiosas habían tratado de hacerlo a partir del Piedemonte, pero sin mucho éxito.

11 Situada en el río Amazonas, río abajo de la desembocadura del río Putumayo.

12 Área territorial a cargo del misionero.

como el de los *varayos*¹³ en cada *parcialidad*, encargados de la gestión de las tareas que se tenían que cumplir en la semana y que eran dictadas por el misionero, y el cargo importante era el del alcalde mayor. De esta manera, la población de cada reducción quedaba sometida a un orden socioeconómico, político y religioso impuesto.

Asimismo, numerosas y diversas reglas morales y prácticas eran impuestas a los habitantes de la reducción en su vida cotidiana. Entre otras, se puede señalar: el buen ejemplo (*sic*) o tener una buena conducta, asear la iglesia, tocar la campana mayor, rezar juntos, saber de los enfermos y de los recién nacidos, no faltar a la doctrina ni a las fiestas de Salve, procesión y danzantes, etc. (Negro, 1999, pp. 179-180). Muchos de estos lugares tenían también una chacra colectiva en la que había varios cultígenos en *cuadras* (Uriarte, 1986, p. 172). Además, algunos sitios tenían *charaperas*¹⁴ o *charapedillas* donde se criaban tortuguillas; práctica ya observada por los primeros viajeros en varios lugares a lo largo del río Amazonas.

Este proceso usado por los misioneros muestra que se trataba de un formateo del pensamiento hacia los moradores indígenas. Aún, si estos “aceptaban” reagruparse en estos lugares, mantenían una resistencia pasiva atestada por la fluencia de esta población en los sitios misionales. Según los misioneros, tal comportamiento se debía a una “incapacidad de los indígenas a la obediencia”. Pero, los jesuitas, a su vez, eran incapaces de tener una concepción del ser amazónico diferente a la suya, heredada de las enseñanzas de la iglesia católica. Para obtener un mejor éxito, habrían tenido que:

Deshacerse de un prejuicio a la vez anacrónico y etnocéntrico, el de la separación radical del alma y del cuerpo a esta época... Dentro de las nociones de este tiempo, el principio de una comunicación constante entre el afecto y el afectado prevalece, todo lo que siente el cuerpo está interiorizado por el alma y se puede hablar de una verdadera corporeidad del alma... La corporeidad del alma,

13 La autoridad más importante de la reducción a quien se entregaba una ‘vara’ al momento de su elección.

14 Granjas piscícolas.

-más a menudo de hecho de las almas múltiples-, es una constante, así mismo que la espiritualización del cuerpo. La operación fundamental en las culturas amazónicas, como lo ha demostrado E. Viveiros de Castro, es la transformación de las apariencias (a veces humano, a veces animal, a veces ser “espiritual” inaccesible en condiciones habituales de percepción sensorial) lo que constituye el fundamento del poder y relativiza las condiciones subjetivas de un individuo (Menget, 2006, p. 277).

Aunque, como se ha anotado con anterioridad, cada religioso podía mantener una cierta autonomía por “servir” en lugares remotos, según su contexto de acción, en función de las poblaciones reducidas y del medioambiente. Así, algunos:

Lejos de todo control central, les ha permitido adoptar modos de relaciones adaptadas a cada una de las poblaciones autóctonas las cuales aceptaban las coerciones impuestas, y eso, por varios motivos. La detención de estos ‘poderes’ facilitaron su “chamanización” en el campo [lo que] iba en contra de toda la dogmática oficial, impuesta por las jerarquías religiosas, ellas mismas respaldadas por las monarquías (Menget, 2006, p. 283).

De esta manera, en el noroeste amazónico, los misioneros aseguraban protección a los indígenas frente a las *correrías*¹⁵, al mismo tiempo que eran los poseedores de los objetos metálicos. Entonces, los indígenas los percibían con poderes especiales, lo que les facilitaba el control de la gente. Al igual que los chamanes actuales, aquellos eran percibidos en una relación personal con “el más allá”, mundo al que gran parte de ellos no podía acceder. Así, de allí provenían los bienes manufacturados traídos por cada misionero de un viaje anual que hacían a la región andina. Se organizaban expediciones¹⁶ con grandes

15 Expediciones organizadas a fin de capturar indígenas para venderlos como esclavos en las grandes explotaciones agrícolas.

16 En estas, unos indígenas escogidos de la reducción eran los remeros. Además, las expediciones podían demorar varios meses.

embarcaciones cargadas de materias primas de la selva que cambiaban por bienes manufacturados. De vuelta, los intercambiaban con parsimonia como contrapartida de productos que les permitían prever una nueva expedición al año siguiente.

A pesar del sistema establecido durante un siglo y medio, aquello no impidió la expulsión de los jesuitas, lo cual es la prueba evidente del “fracaso histórico de la cristianización de los indios hasta finales del siglo XIX” (Menget, 2006, p. 283). Dicho de otra manera, estos “no aceptaron convertirse en los cuerpos impulsados por el alma de sus dueños” (Menget, 2006), pero, por lo menos, los misioneros trataron de proceder a una predación de las almas de sus sujetos, o sea los indígenas.

Prácticas jesuitas como alteridad domesticada

Finalmente ¿tal práctica de integración puede ser interpretada como un acto de predación? En el contexto presente, la predación no es una práctica de devoración física, sino una interpretación lógica de las relaciones jesuita-indígena desde la perspectiva del indígena: es la relación que resulta de analizar las maneras como fueron integrados los grupos indígenas a partir de las categorías de la predación existentes en el pensamiento indígena. En este contexto, la práctica de integración jesuita puede interpretarse como una manera de transformar un grupo de “alteridad” (los indígenas) en un grupo de “alteridad domesticada” y no de identidad. En efecto, hasta la época de Bartolomé de las Casas, no se les atribuía a los indígenas la posesión de un alma, de manera que tenían una condición ontológica de “no persona” (o de animalidad) contraria a la de “persona” que se le otorga a aquellas entidades con alma. Entonces, el término “domesticado” puede venir a esta situación.

Si bien la evangelización es una forma de dominar las almas, a los indígenas —como muestra Viveiros de Castro (2002)— no se les atribuía la capacidad de dominar sus almas, por lo tanto, eran, en cierta forma, “menos personas”. Es decir, el estado previo a la transformación de la evangelización podía ser tomado como un estado de “no persona” próximo a la animalidad. Entonces, la evangelización no se

veía como una transformación ideológica sino como una “transformación ontológica” hacia un estado de “más personas”.

No obstante, al término de esta transformación, las relaciones entre indígenas heredaban este sesgo y estos, a pesar de todo, continuaban siendo percibidos como “no-personas”. De tal manera, la evangelización, en términos ontológicos, solo era vista como un tipo de “domesticación”, dada la imposibilidad o el fracaso de la empresa evangelizadora a la hora de convertir estas “no-personas” en “personas”. En esa época, la idea de la “alteridad domesticada” estaba demostrada en el hecho de que el indígena no entraba a ser parte del grupo del blanco, a tal punto que no podía realizar determinados intercambios, entre ellos, la alianza: los matrimonios mestizos fueron reconocidos de manera tardía en el Amazonas y en una época posterior a la intervención jesuita.

Asimismo, desde el punto de vista de los tikuna (*ut infra*), este tipo de integración sí es presentado como una necesidad. Recordemos que los tikunas se hallan divididos en mitades *clánicas* que, entre otras cosas, regulan las alianzas matrimoniales: es decir, que para ellos existe un modo sistemático de definir el paso de la alteridad (los afines) a la identidad (los consanguíneos). En efecto, bajo un régimen de predación (como el que gobierna para los grupos amazónicos), la formulación de una estrategia de transformación de la alteridad resulta fundamental y es aplicada por los tikunas, tanto a los otros grupos indígenas como a los blancos. En el primer caso, es decir el proceso de integración de otro grupo indígena, los tikunas han generado una transformación ontológica de la alteridad haciéndolos pasar de un estado de “no-persona” con el que solo son posibles acciones de predación cinegética, a un estado de “persona” con el que se establecen intercambios de guerra y de mujeres (Goulard, 1995).

Para los tikunas, el caso de la integración de los no-indígenas, tiene características similares al otro proceso, pero describe una modalidad diferente: es un sistema de alianza que genera una categoría *clánica* para permitir una integración (y no una domesticación) de la alteridad. En efecto, entre los tikunas, la creación del clan “vaca” es un tipo de manipulación del sistema de parentesco que genera una categoría *clánica* incluyente para asimilar las alianzas entre blancos e indígenas. A fin de

regular las alianzas con los blancos, a todos los individuos pertenecientes a los no-indígenas se les asignó como parte de un clan que, a diferencia de los otros clanes tikunas, admite alianzas con las dos mitades *clánicas* que constituyen el sistema de alianza tikuna (Goulard, 1998 y 2009). Así, mientras la tradición indígena generó una transformación relacional para integrar de manera fluida a la sociedad no-indígena, las acciones de los jesuitas no fueron lo suficientemente eficaces para cumplir tal fin, resultando en un tipo de “domesticación de la alteridad”.

Si este argumento es correcto, la evangelización jesuita sería una forma de “domesticación de la alteridad”, no una estrategia de integración donde la alteridad se vuelva identidad sino, en términos de la lógica de predación, “una manera de poner en cuarentena la presa” que, a pesar de todo, sigue siendo “alteridad”.

Predación de los cuerpos

Antes de seguir, se debe informar sobre un debate que prevalece en la actualidad antropológica: se trata de dos opciones u orientaciones para acercarse al mundo indígena amazónico. La primera promueve las relaciones entre los seres vivos, existentes, o “sí-pensando”, considerados así; sean humanos, animales, vegetales o entidades, porque poseen lo que propuse llamar “principios” (Goulard, 2009), que, como lo veremos en seguida, parten de un sistema fundamentado en la consanguinidad. En la otra, prevalece la predación en las relaciones sociales entendidas en un sentido amplio, es decir fundamentadas en la alteridad; esta perspectiva, sin oponerse directamente con la precedente, permite entender de otra manera lo que pasa hoy en día en las sociedades autóctonas amazónicas.

Entonces, durante los dos siglos siguientes a la presencia jesuita, los diversos grupos autóctonos vivieron situaciones de todo tipo y la gran diversidad de pueblos se vio reducida al menos por dos razones. En unos casos, varios grupos étnicos señalados en los relatos de los misioneros desaparecieron¹⁷; en otros, se sabe de la integración de grupos

17 Que podría ser vivido por los indígenas como predación a gran escala.

más “débiles” a aquellos con características dominantes, a veces ligadas a razones chamánicas, a razones bélicas, a enfrentamientos entre desplazados, etc. Por estas y otras razones, muchas de las etnias señaladas en las crónicas han desaparecido del panorama actual¹⁸.

Por tanto, los grupos autóctonos actuales son, de una manera u otra, los “descendientes” de numerosas poblaciones reportadas durante la Conquista. Esta sobrevivencia es el resultado de un proceso que tomó varias formas, determinadas en gran parte por los contextos locales o regionales. En todo caso, han necesitado usar estrategias de disimulación (por ejemplo, internándose en la selva), de confrontación (con los neocupantes y con grupos indígenas vecinos), de integración (en grupos dominantes, a veces después de haber sido vencidos en enfrentamientos interétnicos), etc.¹⁹

Dicho lo anterior, surgen varias preguntas: ¿el alma del indígena de hoy es el resultado de estos “encuentros” seculares? Entonces, ¿la heterogeneidad cultural sería un rasgo característico de la Amazonía actual, o, al contrario, estaría marcada por una cierta homogeneidad, derivada de la gran migración característica de su condición de población indígena? Además, en el contexto actual, ¿la comunidad nacional o religiosa se opone a la ilusión de otro tipo de comunidad basada en el hecho de vivir en la misma vecindad, de ser abarcada por las mismas situaciones? La experiencia de la globalización convierte todos los territorios soberanos en *vasijas comunicantes* entre las que fluyen sus contenidos. Hay que considerar que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, los jesuitas sentaron así las primeras bases de lo que se va a conocer como la “modernidad” o “civilización”.

18 Hay que señalar que se tendría que investigar el proceso de “etnicización” por los misioneros de esta época, que usan muchas veces exónimos de los lugares o términos escuchados o fijados por el misionero que refieren a criterios difíciles de analizar hoy en día.

19 Recientemente, algunos han tenido que huir de las zonas por conflictos interétnicos o a causa de la intrusión de los frentes pioneros para la explotación minera, la deforestación para el ganado o la plantación de soja, y, en las últimas décadas, para el narcotráfico; estas situaciones se conocen en el Medio Amazonas.

El encerramiento tikuna

Si hasta ahora se han descrito las prácticas misionales como modalidad de predación, es preciso insistir en el hecho de que mi interés apunta más a la manera como los grupos locales comprenden las lógicas que los movilizan actualmente. A partir de lo anterior, quiero mostrar la permanencia de estos procedimientos simbólicos en la Amazonía actual. Para ejemplificar esta hipótesis, tomaré en cuenta la situación actual de los tikunas, especialmente la de aquellos que viven en la parte hispánica de su territorio²⁰, es decir entre Colombia y Perú.

A finales del siglo xx, los Estados nacionales promulgaron nuevas constituciones otorgan una serie de derechos a las poblaciones autóctonas. Entre otros, se puede notar la atribución de territorios, la educación bilingüe, la administración de la justicia, la organización sociopolítica interna (resguardos²¹, cabildos²², asociaciones y federaciones representativas, etc.), el beneficio de subvenciones financieras (llamadas *transferencias* en Colombia) a título de compensación por los perjuicios causados desde la Conquista, etc.

Voy a centrarme en uno de estos nuevos derechos en la actualidad, el del otorgamiento de territorios a las comunidades indígenas. La diversidad de conflictos que ha tenido que enfrentar la aplicación

20 Hoy en día, los tikunas (más de 60 000 personas) se reparten entre Colombia, Perú y Brasil.

21 El resguardo fue institucionalizado al comienzo de la Conquista española (1535 en México) (Hammen, 2003, p. 13) como unidad territorial y económica y como bien en conjunto inalienable a fin de “proteger” a los indígenas. Para su usufructo se diferenciaba entre las tierras que se distribuían a censo entre familias, de las de aprovechamiento comunal y de las que eran cultivadas en beneficio de la colectividad. Era la manera escogida para estructurar la vida de los poblados indígenas, a fin de disponer de una mano de obra y de repartir tierras en beneficio de los colonizadores. Por lo que se sabe, la reducción misional se parece a este cuadro. En 1820, Bolívar confirmó el carácter colectivo del resguardo (Hammen, 2003). Con la constitución actual se reconoce como Entidad Territorial Indígena.

22 En las ciudades que se iban fundando en el tiempo de la Conquista, se impuso una representación política de la población indígena bajo el nombre de “cabildo” o “ayuntamiento”.

de esta norma es enorme: en algunos casos las reacciones han propiciado un espacio de recuperación de las poblaciones; pero, en otros, han generado efectos menos positivos de lo esperado, aunque este derecho haya sido motivado por el hecho de que varios territorios eran pensados o reclamados como tierras ancestrales y, en ciertos casos, como compensatorias.

A principios de los años 2000, la reflexión de las autoridades indígenas de algunas comunidades tikunas de la frontera colombo-peruana empezó a difundirse a propósito de estos acervos. Los indígenas remarcaron el sentimiento de una limitación de su territorio. En efecto, una parte del territorio tradicional tikuna había sido reconocida por el Estado; pero, paralelamente, la mayor parte fue puesta bajo la figura del parque nacional Amacayacu²³. Esta situación implicó una limitación al tránsito y al uso de estos espacios por parte de los tikunas en la zona; quienes, desde entonces, no pueden perseguir a las presas de caza que huyen o se refugian en los terrenos que ya no les “pertenecen”, debido a que están sometidos a normas de protección rigurosa de los recursos. En consecuencia, para los tikunas, el goce de su territorio se encontró “encerrado” por territorios prohibidos, vulnerando la posibilidad de asegurar sus actividades de subsistencia.

Durante las reuniones comunales en las que participé, algunos presentes aseguraban que el Estado se había apropiado de las “mejores tierras” de su territorio. Aún más cuando se dieron cuenta de que el subsuelo de los territorios que se les habían reconocido ya no les pertenecía.

Mis interlocutores tenían como prueba de estas afirmaciones los procesos en curso de los que ellos mismos eran testigos: agentes de diferentes organismos del Estado establecían registros topográficos, hidrográficos, botánicos, zoológicos, y encuestas sociológicas y antropológicas de todos los espacios. Desde su punto de vista, esas pesquisas evidenciaban que el interés por aquella región radicaba en la presencia de importantes riquezas desconocidas para ellos hasta la época. Aquella

23 Cuya superficie es de 293 500 hectáreas, mientras que la de todos los resguardos del Trapecio es de 48 212 hectáreas.

fue, entonces, una regla que en vez de proteger los usos y costumbres de los grupos autóctonos tomaba la forma del despojo.

Desde la lógica indígena este hecho iba aún más allá: aquello atacaba a su propia existencia. En efecto, desde la perspectiva tikuna, cada ser vivo o “sí-pensando”, incluido el “humano-verdadero”, se constituye de un “cuerpo de afectos” y de un “cuerpo orgánico”. El primero, situado en la cabeza y el corazón, es el cuerpo sede del saber y del conocimiento. El segundo, es el cuerpo del sujeto, el del humano verdadero *duñũchi*, es el *cuerpo-jardín* sembrado por las mujeres, es el *cuerpo-medioambiente* que recorren sobre todo los hombres para la cacería y donde residen las entidades con cuales los humanos mantienen relaciones para garantizar su gestión conjunta en un buen entendimiento (Goulard, 2009).

Cortacabezas: el dueño espiritual de los gringos

Los indígenas saben hoy que su cuerpo —tanto el orgánico, como el de los afectos—, tal como se ha vivido hasta el momento, es (en términos locales) objeto de envidias. Estos cuerpos albergan riquezas que los gringos²⁴, seres que, desde la perspectiva tikuna, detentan una aparente inmortalidad y para mantenerla, necesitan apropiarse de sus cuerpos indígenas. Esta búsqueda funda la creencia del cortacabezas, un ser con rasgos específicos: “Antes que nada, se reconoce una apariencia física [...] esto es, que son blancos, colorados, altos, delgados o gordos, de ojos azules, de cabellos claros y largos y abultadas barbas” (Cure, 2010, p. 138), en otras palabras, son ante todo los gringos.

24 El término gringo es usado en la región para referirse a aquellos hablantes de lenguas anglosajonas o europeas, pero también designa, de manera general, a los grupos sociales más alejados de la noción de indígena. Dicho de otra manera, es el término que describe mejor la noción local de no-indígena. Este término ha ganado una importante carga simbólica que hace que se le atribuyan cualidades extraordinarias. Es decir, los indígenas definen el gringo, en abstracto, como una entidad a la que se le puede atribuir cualidades excepcionales; aun si, en la realidad, los tikunas reconocen su humanidad, o mejor, la perfecta normalidad de los extranjeros en tanto seres humanos.

Este ser posee cualidades extraordinarias: lanza ataques, muchas veces nocturnos, contra los indígenas a fin de apoderarse de sus “cuerpos de afectos” (la cabeza y el corazón), dejándoles solo el despojo de sus “cuerpos orgánicos”. Los mismos gringos son los cortacabezas, pues se trata de predadores modernos dirigidos por la representación actual de lo no-indígena.

En el mundo indígena existen los dueños espirituales, estas son entidades no-humanas que gobiernan y establecen relaciones de protección con los grupos no-humanos, y a la vez dirigen relaciones de predación con los grupos humanos (Fausto, 2008). Así, en el pensamiento tikuna, existen los dueños de los animales, de las plantas, de los sitios específicos, etc. A causa de las relaciones de vinculación de los gringos al mundo indígena, al igual de los jesuitas del siglo XVIII, aquellos son percibidos como nuevos dueños espirituales cuyas presas son los tikunas. Pero, a diferencia de la relación que ellos establecen con los seres de la selva, la predación gringa se hace a sus expensas, sin intercambio posible: se trata de un conjunto de intercambios desequilibrado o mejor, en los términos de Sahlins, un tipo de “reciprocidad negativa”.

Durante los rituales de iniciación y las ceremonias ligadas a las “tomaderas”, los tikunas ofrecen masato a las entidades espirituales de la selva (que participan bajo máscaras), para compensar sus tomas cinegéticas. Es decir, que los cazadores tikunas no definen la caza (predación) como una forma de extracción de recursos de la naturaleza, sino como una relación de intercambio con dichas entidades. No obstante, en las relaciones con los dueños espirituales gringos, la predación no es más que un tipo de reciprocidad negativa, donde se niega el intercambio: los gringos lo rechazan. Entonces, estos últimos (incluyendo a los investigadores), se nutren del “cuerpo” tikuna para aprender de ellos y perpetuarse.

La predación generalizada del ser tikuna

Las acciones y la ideología del blanco han revelado que el “cuerpo” tikuna se ha transformado en presa. El cortacabezas, en tanto categoría relacional, se manifiesta a través de otros tipos de prácticas. La

movilización de categorías míticas visibiliza el rol predador del blanco; la movilización de discursos sobre la explotación de recursos pone en relieve el lugar de presa del indígena: el cortacabezas se ha convertido en el agente del blanco, que es percibido como su dueño espiritual.

Aun así, la búsqueda de las riquezas en la Amazonía no se desconoce. Mis interlocutores saben que la conquista de su territorio se debe a la búsqueda de “El Dorado” o del “País de la Canela” y hay cuentos sobre el blanco que sintetizan el rol predador de estos grupos foráneos. Entonces, si los relatos del blanco legitiman su rol predador, los mitos y creencias de los tikunas también hacen lo propio para fortalecer tal representación. Por ejemplo, las representaciones derivadas de los proyectos de generación de electricidad han sido vinculadas con creencias presentes en el discurso y el imaginario de los líderes de movimientos mesiánicos, así como en el de los cazadores y chamanes. Estas creencias hablan de visiones de ciudades iluminadas cruzadas en sus recorridos por la selva. Tales ciudades que albergan estos generadores de luz están ocupadas por grupos de alteridad, a los que los indígenas acceden por la vía del chamanismo.

Si, por un lado, la manipulación de categorías míticas puede reforzar la imagen del blanco en tanto predador; por el otro, la representación de la predación del “cuerpo” tikuna está ligada a varios tipos de prácticas. De esta manera se entiende la presencia de las dragas que remueven el fondo de los afluentes del Amazonas en busca de oro. Así se explican también los anuncios de expulsión (real o imaginaria), a cambio de una indemnización financiera de la población de determinada comunidad en donde se van a iniciar exploraciones en busca de petróleo. De igual forma, se interpretaron los registros realizados por geómetras para el proyecto de una represa hidroeléctrica financiada por el Banco Interamericano de Desarrollo confirmado durante un encuentro binacional (Brasil-Colombia) en el 2005. Todos estos proyectos con sus máquinas son manifestaciones de la predación del “cuerpo” y le permiten al pensamiento tikuna identificar un símbolo común que los asocia con el cortacabezas. En efecto, estos proyectos exigen la introducción y uso de maquinarias de toda clase. Estas máquinas son el modelo de un tipo de artefacto destinado a la predación de sus cuerpos

orgánicos y afectivos que aseguran una vez más la “omnipotencia” y la “omnisciencia” del blanco²⁵.

Al igual que este conjunto de representaciones identifican al predador y a las acciones predatorias, el pensamiento indígena da cuenta del cuerpo indígena (en este caso el medioambiente) en tanto presa. Así, no es en vano que el término *uru*²⁶ ha sido integrado —sin duda desde un buen tiempo por el hecho de la colonización (*ut supra*)— y aparece en el discurso indígena como referencia al blanco. Además, hoy en día, con el acceso de muchos indígenas a los medios de comunicación (internet, radio, televisión, etc.), con los viajes de invitados a nivel nacional o internacional (por organismos del Estado u ONG)²⁷, el cromatismo del “cuerpo orgánico” tikuna se ha ampliado: al oro como metal, agregaron el oro negro del petróleo, el oro blanco de la cocaína, el oro verde de la fotosíntesis. Descubren así nuevas propiedades de su propio cuerpo y, por lo tanto, entienden mejor las motivaciones de la acción predatoria del blanco: toman conciencia de que estas riquezas existían antes del contacto con el blanco y hacen parte de ellos desde siempre.

Otro caso que ejemplifica la situación actual es el del desarrollo del biocomercio. Algunos productos como el pescado y la artesanía son adquiridos por grupos compradores y enviados por avión hacia la tierra de los gringos. Eso resulta de incitaciones promovidas a través discursos y talleres organizados en las comunidades, para incentivar el “desarrollo” económico local; pero este, con cierta frecuencia, solo beneficia a intermediarios y grandes mercaderes.

25 Un informante me dijo: “los chamanes son nuestros ‘científicos’”. El hecho de que use la palabra castellana significa que pone frente a frente sus “científicos” con los del blanco. Para él, la clase de científicos blancos incluye a toda persona que se presente para una investigación (de las ciencias sociales hasta la biología). Algunas comunidades han albergado docenas de gente perteneciente a esta clase, de los cuales muy escasos son los que han vuelto una vez acabada su investigación. Así, se puede entender por qué piensan que se trata de un verdadero saqueo de sus conocimientos.

26 Apropriación discursiva de la palabra *oro* de la lengua española.

27 Organizaciones no gubernamentales.

Todos estos productos, de cierta manera, constituyen al indígena. Las olas extractivas responden a la evidencia de nuevos recursos, pero también son formas recurrentes de materializar la predación del “cuerpo orgánico” tikuna. Asimismo, los actores autóctonos interpretan estas actividades como un proceso promovido por los blancos con el objetivo de conocer sus “secretos”, o su saber o conocimiento *kwa*. Se trata simultáneamente de poseer el pensamiento indígena, de preñar su “cuerpo afectivo”. En efecto, su medio ambiente o territorio *naànè*²⁸ es desde siempre su “cuerpo”, y estos proyectos tienen por finalidad despojarles, vaciando así su ser de todo lo que lo compone. Preñar su “cuerpo orgánico” es una modalidad invariablemente ligada a la predación de su “cuerpo afectivo”, manifestada en el interés creciente por el conocimiento indígena.

Entonces, para los tikunas, el riesgo es convertirse en víctimas de estos “dueños espirituales” gringos y alimentar al predador, el blanco. Desde el punto de vista indígena, esta sería la consecuencia de la aceptación de las nuevas normas que los gringos quieren imponerles. El oro, el petróleo, la energía eléctrica hacen parte o son el “masato” de los gringos. Para evitar tal predación, los tikunas rechazan cada vez más cualquier tipo de contacto con este grupo de predadores. Por consiguiente, las comunidades prohíben que se realicen nuevos estudios en sus territorios e impiden que entren más personas exteriores a la comunidad. Se trata de una reacción que busca recuperar el dominio para la gestión de su propio ser, que es agredido con cada ofrecimiento de “autonomía” de la sociedad blanca. Como se ha visto, antes de garantizar el dominio sobre su ser, los condicionan como presa, sea por la vía de una “alteridad domesticada”, sea por la de una presa deseable por los dueños espirituales.

Al final, para los tikunas, la oferta reciente por parte de los blancos de una “autonomía” en la concesión de derechos específicos de

28 “El término *na:-ànè* designa una noción amplia de ‘cosmos’, ‘mundo’, entendido como el ámbito espacial y temporal del que hacen parte los cursos de agua (*na:-tü*), los cerros (*na:-pũ*) y otros elementos similares. Este mismo radical nominal *-ànè* recibe las marcas de persona para designar la tierra de cultivo poseída por alguien” (Montes, 2014, p. 46).

la Constitución Política colombiana de 1991²⁹, sería un engaño que necesitan dismantelar. Naturalmente, los tikunas no pueden aceptar que los blancos se adueñen de su “cuerpo” por lo que continúan resistiendo; puesto que el Estado se apropia de territorios contiguos a los suyos y genera nuevas leyes que permiten la creación de reservas privadas de la sociedad civil³⁰, completando así el control de todo el territorio. En Colombia, estos “nuevos propietarios” se han agrupado en una asociación que, supuestamente, funciona según el modelo indígena. Además, se han organizado encuentros entre estos actores y los indígenas porque no faltan los conflictos: la concepción de la gestión del territorio para unos y otros es diferente.

Desde el punto de vista indígena, esta situación es una tentativa de adopción de sus conceptos con las ventajas de otro grupo social (máquinas, plata, etc.), a fin de completar su *encerramiento*. Entonces, se trata de una práctica que se asemeja al modelo de “domesticación de la alteridad” realizado por los jesuitas del siglo XVIII. Las lógicas indígenas son introducidas en el corpus de normas del blanco, no para integrarlo como parte del grupo sino para establecer una relación de cordialidad en la que los indígenas continúan manteniendo un rol ontológicamente excluyente. Las reservas privadas son percibidas por los tikunas como un proceso que usa las categorías de los indígenas, pero sin incluirlos, en el que no hay concertación.

Si bien las reservas, al igual que el parque, se proponen proteger y preservar el medio ambiente, al hacerlo en ausencia de los indígenas, esta iniciativa es vista como una deslegitimación de los grupos autóctonos. Hasta el momento, según los lugareños, para el blanco había sido difícil frecuentar el mundo selvático, que solo conocían a través

29 Ha surgido una *indigenidad* del Estado que postula la aparición de un sujeto nacional renovado, orientando las decisiones gubernamentales y configurando las relaciones entre el Estado y la sociedad. La *indigenidad* se refiere, ante todo, a una identidad política, resultado de la estructura estatal (respecto a esto, existen numerosas sentencias de la Corte Constitucional).

30 La redistribución del territorio entre parques y resguardos deja intersticios o espacios que no son atribuidos, que pueden ser adquiridos a título privado y pasan a ser bienes privados a manos de la sociedad civil, comerciantes, miembros de las instituciones estatales que habitan en la región, etc.

de imágenes; pero, el reciente movimiento nacional e internacional a favor de la protección de la naturaleza les ofrece nuevas alternativas. La Amazonía ya no es competencia de los grupos autóctonos, ahora es el “pulmón de la humanidad”, aun si ha sido construida y guardada desde hace miles de años por sus habitantes.

Consideraciones finales

Si la tarea final de los jesuitas ha sido la predación de las almas indígenas, hoy en día se trata de la predación de sus “cuerpos”, bajo el control de los Estados con el apoyo de varias ONG. Entonces, los blancos han sido asociados a la inmortalidad, estado que es propio de las entidades espirituales, como los héroes míticos y varios seres ubicados en la selva. Estos mismos blancos —cuya representación notable han sido los misioneros— se han agregado al estado inmortal de dios. Para eso, los misioneros han introducido el consumo de dios, del cuerpo del cristo, nombrado por ellos *Tupana*. En otras palabras, han realizado un acto de *teofagia*.

Hoy en día, la selva como “cuerpo” de los autóctonos, está en proceso de convertirse en un elemento esencial del hombre blanco. Por lo tanto, la Amazonía pasa a ser exótica, perdiendo el carácter bárbaro y salvaje que tenía desde la Conquista; esta nueva imagen facilita el desarrollo del turismo, cada vez más importante, en la región. Esta cuestión revela el paso de una barrera perceptiva y conceptual: la selva adquiere una existencia cultural por el salto de la sola representación al de la apropiación de su explotación. De manera que los blancos se otorgan poco a poco la imagen de guardianes de un universo amazónico “pulido” (en concertación o no), sustituyendo a los autóctonos que no han podido, no han sabido o ya no están en capacidad de proteger dicho universo³¹. Igualmente, hay que destacar que estas tierras de la sociedad civil, así como las de los parques, se denominan a veces “áreas naturales protegidas”.

31 Discurso implícito en la ideología de movimientos, como el de la Nueva Era, presentes en la región con varias ONG, y aceptado en trabajos realizados con sello universitario.

Por último, los nuevos derechos otorgados no serían más que el resultado de la movilización “de las instituciones, de las organizaciones sociales, de las personas y de los medios financieros hasta crear un dispositivo de control y de fabricación de un nuevo orden social” (Agier y Lamotte, 2016, p. 7).

La autonomía propuesta por las nuevas constituciones podría ser una manera subrepticia de reintroducir nuevas tutelas, o sea de perpetuar el sistema anterior bajo el pretexto del progreso, o desnaturalizar para *sociologizar*, sustituyendo el “indio genérico” por el “indio étnico”. En realidad, la oferta del Estado parte del reconocimiento de la presencia del indígena, desde antes de la Conquista, algo así como la nostalgia de un pasado soñado; no obstante, de ninguna forma se trata de la constitución de una política de las dignidades comunes, en favor de los indígenas, abiertas hacia el futuro.

Después de siglos de invisibilidad de los indígenas —con las consecuencias que se han señalado—, actualmente los dominantes, o sea los blancos o gringos, ofrecen a los sobrevivientes la posibilidad de su reconocimiento como los primigenios, los habitantes primitivos o los primeros, con la condición de aceptar su asentamiento en territorios asignados y registrados, sin tomar en cuenta que este medio ambiente *nàànè*, su universo, ha sido desde siempre constitutivo de su ser, que es lo que niegan los proyectos en proceso.

Finalmente, los tikunas oponen su experiencia y pensamiento, articulados desde la perspectiva colectiva y la transformación, al discurso institucional que oculta la verdad de su visión integral del mundo indígena. La reivindicación de mis interlocutores parece enmarcarse en la redefinición indígena de un espacio, apartándose de las figuras impuestas y resistiendo a los lugares asignados, así como a toda forma de castración. Al tomar conciencia de esta situación, uno de ellos me dijo en el 2005 que, al final, los gringos “van a dominar todo, ya dominan todo... Ellos se van a beneficiar de todo lo que tenemos, de lo que somos”. En síntesis, para retomar un término usado de manera común entre los tikunas, la finalidad de este proceso no es más que hacerlos “civilizados” o lo que en otros lugares se denomina “modernos”.

Por último, agradezco a Oscar Iván García por nuestros intercambios a propósito de esta temática de la predación.

Referencias

- Agier, M. y Lamotte, M. (2016). *Les pacifications dans la ville contemporaine. Ethnographies et anthropologie*. Paris, Francia: L'Homme.
- Carvajal, Fray G. de (1942). *Descubrimiento del río de las Amazonas. Relación exfoliada de la obra de José Toribio Medina, edición de Sevilla, 1894 por Juan B. Bueno Medina*. Bogotá, Colombia: Prensas de la Biblioteca Nacional.
- Cure, S. (2010). *El Cortacabezas: construcción y circulación de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú y Brasil*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- Goulard, J-P. (1995). La parole voilée ou Les beaux-frères inévitables chez les Tikuna. *Bulletin de la Société suisse des Américanistes, La parole mythique en Amérique du Sud*, 139-146.
- Goulard, J-P. (1998). *Les genres du corps: conceptions de la personne chez les Tikuna de la haute Amazonie*. Paris, France: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Goulard, J-P. (2009). *De mortales a inmortales. El ser en el mundo tikuna de la Amazonía*. Lima, Perú: Caap-Ifea.
- Hammen, van der M-C. (2003). *The Indigenous Resguardos of Colombia: their contribution to conservation and sustainable forest use*. Amsterdam, Holanda: The Netherlands Committee for IUCN.
- Menget, P. (2006). La politique des âmes. En Novaes, A. (Ed.), *L'autre rive de l'Occident* (pp. 269-284). Francia: Métailié.
- Montes, M. E. (2014). Género, clasificación y nombres ligados en tikuna (Amazonia colombiana). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 6(1), 37-62.
- Negro, S. (1999). Maynas, una misión entre la ilusión y el desencanto. En *Un Reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la America colonial* (pp. 269-299). Lima, Quito: PUCP/Abya-Yala.