



**‘ACOMPAÑARNOS
CONTENTOS CON
LA FAMILIA’**

Unidad, diferencia y
conflicto entre los Nükak
(Amazonia colombiana)

Carlos Eduardo Franky Calvo

‘Acompañarnos contentos con la familia’
Unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak
(Amazonia colombiana)

Carlos Eduardo Franky Calvo

Thesis committee**Thesis supervisor**

Prof. dr. ir. G. E. Frerks
Professor of Disaster Studies
Wageningen University, The Netherlands

Thesis co-supervisors

Dr. ir. P.A. de Vries
Assistant professor, Rural Development Sociology Group
Wageningen University, The Netherlands

Dr. ir. G.M. Verschoor
Assistant professor, Rural Development Sociology Group
Wageningen University, The Netherlands

Other members

Prof. dr. ir. J. D. van der Ploeg, Wageningen University
Dr. L. Rival, Oxford University, United Kingdom
Dr. F.I. Jara Gomez, Utrecht University
Dr. C. D. Londoño Sulkin, University of Regina, Canada

This research was conducted under the auspices of the Wageningen School of Social Sciences (WASS).

‘Acompañarnos contentos con la familia’
Unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak
(Amazonia colombiana)

Carlos Eduardo Franky Calvo

Thesis

submitted in fulfilment of the requirements for the degree of doctor
at Wageningen University
by the authority of the Rector Magnificus
Prof. dr. M.J. Kropff,
in the presence of the
Thesis Committee appointed by the Academic Board
to be defended in public
on Monday 21 November 2011
at 11 a.m. in the Aula.

Franky Calvo, Carlos Eduardo
'Acompañarnos contentos con la familia' Unidad, diferencia y conflicto entre los Nükak
(Amazonia colombiana)

Thesis Wageningen University, Wageningen, NL (2011)
With references, with summaries in English and Spanish

ISBN 978-90-8585-947-5

La investigación descrita en esta tesis fue financiada por Nuffic (Países Bajos) y la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia.

A la memoria de
Mirima, Badi, Ewapa, Ñamaño y Yeuna

TABLA DE CONTENIDO

Agradecimientos

1. Introducción	1
1.1. Los <i>Nükak</i> y sus investigadores	8
1.2. Cazadores y transformadores del bosque	13
1.3. De los vientos de guerra al ojo del huracán	19
1.4. Estructura de la tesis	23
2. Aspectos teóricos y metodológicos	30
2.1. Tentativas analíticas de la etnografía amazónica contemporánea	30
2.1.1. El manejo del mundo	30
2.1.2. Unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras	32
2.1.3. Afines, gente no humana y reproducción de la vida	40
2.2. Biopoder y común <i>nükak</i>	47
2.3. Tema y preguntas de investigación	53
2.4. Consideraciones metodológicas	54
3. Vivir como gente verdadera	62
3.1. Mis compañeros, mis parientes	63
3.2. Orígenes	71
3.3. <i>Yee muno</i> 'gente de este mundo'	77
3.4. Paseando por el cosmos	84
3.5. Conclusiones	91
4. Teorías y prácticas sobre la construcción del cuerpo	100
4.1. Producir y moldear un cuerpo verdadero	103
4.1.1. Vínculos con los abuelos	104
4.1.2. El delicado manejo de la consustancialidad	110
4.2. Ver y (saber) hacer de verdad	123
4.2.1. <i>Ámaka chedn y eoro</i> : Órganos-objetos de conocimiento	128
4.2.2. <i>Mik baka</i> 'Cuerpo-espíritu verdadero'	132
4.3. Conclusiones	136
5. Movilidad y desplazamiento	144
5.1. El contacto	147
5.1.1. Nuevos amigos, nuevos conflictos	154
5.1.2. Acciones institucionales: entre el corto plazo y las tutelas	156
5.2. Nómadas desplazados	160
5.2.1. "Entre la mendicidad y el sedentarismo"	165
5.2.2. Una relocalización y un retorno fallidos	171
5.2.3. Asesinatos e incertidumbres	177
5.3. Conclusiones	184
6. Un baile tradicional en un campamento de desplazados	197
6.1. <i>Münü/juñuni baap</i> 'el baile de chontaduro'	198

6.1.1. Un sonado evento con los <i>Wayari muno</i>	200
6.1.2. 'Una fiesta como un deporte' con los <i>Meu muno</i> y <i>Mipa muno</i>	207
6.2. ' <i>Mauro</i> nos dio la sabiduría'	209
6.2.1. Acompañarse entre parientes	211
6.2.2. Cuidar a la gente	215
6.3. La ampliación del común	221
6.4. Conclusiones	224
7. Conclusiones	229
Glosario	245
Siglas	250
Bibliografía	251
Resumen	279
Summary	280
Acerca del autor	281
Training and supervision plan	282

Lista de Tablas

Tabla 1. Ubicación territorial de los grupos locales y población estimada (2010)	16
Tabla 2. Tabla 2. Síntesis de la sociedad cósmica	78
Tabla 3. Síntesis de desplazamientos forzados de grupos <i>nükak</i> por causa del conflicto interno colombiano	161
Tabla 4. Especies vegetales	241
Tabla 5. Especies animales	243

Lista de Mapas

Mapa 1. Ubicación de los <i>Nükak</i> 1988-1989	6
Mapa 2. Ubicación de los grupos denominado makú	9
Mapa 3. Ubicación de los <i>Nükak</i> 1990-1996	155
Mapa 4. Ubicación de los <i>Nükak</i> 1997-2002	159
Mapa 5. Ubicación de los <i>Nükak</i> 2003-2006	164
Mapa 6. Ubicación de los <i>Nükak</i> 2007	175
Mapa 7. Ubicación de los <i>Nükak</i> 2008-2010	177

Lista de fotos

- Foto 1. Vivienda de *Kürükü* y *Wanma*, asentamiento de Villa Leonor (2007). 96
- Foto 2. *Dibida* extrae leche para alimentar la mascota de su *Turua*, su madre (foto D. Mahecha, 2008). 96
- Foto 3. *Jeima* corta el cabello de su nieto recién nacido (foto D. Mahecha, 2009). 97
- Foto 4. *Turua*, Erika y *Kandebuuri* tejen pulseras para la venta (Asentamiento de Agua Bonita, 2007). 97
- Foto 5. De regreso al asentamiento de Agua Bonita, luego de recolectar frutos del árbol *chichi'* en un bosque de galería cercano (2008). 98
- Foto 6. Niños del asentamiento de Villa Leonor juegan con canicas y palitos a jugar billar (foto D. Mahecha, 2008). 98
- Foto 7. *Maabe'*, *Noube'* y *Dugupbe'* entran las trompetas *jurini*, acompañados por *Üni*, quien carga una hoja seca de palma (Baile de chontaduro en Agua Bonita, 2007). 99
- Foto 8. Los hombres ofrecen chicha a las mujeres durante el baile de chontaduro en Villa Leonor (2007). 99

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera podido llevarse a cabo sin el apoyo de un sinnúmero de personas e instituciones a quienes debo mi gratitud. En primer lugar quiero agradecer a los *Nükak*, por haberme permitido compartir experiencias, construir sueños, afrontar dificultades y enseñarme qué es vivir como gente verdadera.

En segundo lugar debo agradecer a mi Promotor Prof. Dr. Ir Georg Frerks por sus oportunas actuaciones y orientaciones. Al Dr. Ir Pieter de Vries y al Dr. Ir Gerard Verschoor y, en los primeros años del proyecto, a la Dra. Ir Monique Nuijten, por la calidez, la asesoría, el acompañamiento permanente y estímulo constante al debate que permitieron que este proceso fluyera a pesar de las dificultades y de lo caótico que muchas veces parecía. A la par agradezco a Jos Michael, por la paciencia y el apoyo recibido en todo momento, y a mi tío Alberto por sus enseñanzas y constantes desafíos intelectuales y estructurales.

También quiero expresar mis agradecimientos al Instituto Amazónico de Investigaciones Imani de la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia y a los profesores Carlos Gilberto Zárate Botía y Fernando Franco, quienes en su calidad de directores de sede, me permitieron dedicar parte de mi tiempo como docente a la ejecución de este proyecto. Igualmente quiero hacer extensiva mi gratitud a mis colegas que apoyaron e impulsaron mi trabajo con valiosos aportes y discusiones académicas que han enriquecido mis labores de docente e investigador. Y a Sol por su presencia y optimismo inagotable.

No hubiera sido materialmente posible adelantar este trabajo sin el apoyo de Nuffic (Npt-Col-100), entidad financiadora del proyecto “Saber y Gestión Ambiental”, dirigido por el profesor Germán Alonso Palacio Castañeda, que se ejecutó en la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia durante los años 2005 a 2010, y a través del cual obtuve los recursos necesarios para adelantar esta etapa de mi formación académica. En el mismo sentido agradezco a Carlos Rodríguez y María Clara Van der Hammen por sus orientaciones, respaldo y buen humor. A Hans Velleman, de Tropenbos International, por la paciencia y el soporte administrativo.

Indudablemente reconozco y valoró el apoyo institucional y personal de un gran número de amigos del Departamento del Guaviare que me permitió llevar a cabo esta tesis. Por ello expreso mi gratitud por su hospitalidad y su actitud especialmente comprometida tanto con la población local como con los *Nükak* a Jhon Henry Moreno, Albeiro Riaño, Oscar Ariza, Leonor Sánchez, Luz Divia Ramirez, Diana Milena Mendoza, Julio Arias, Hernando Lagos, Sandra Bermúdez y a los Padres Jaime Vásquez y Carlos Vásquez. Particularmente quiero agradecerle a Doña Esther por su hospitalidad y cariño.

Del mismo modo quiero extender estos agradecimientos a los funcionarios que con su trabajo sortearon y sortean diariamente los problemas del Guaviare: Ramón Rodríguez, Sally Mahecha, Jair Mena, Claudia Acosta, Blanca Ligia Suárez, Héctor Enrique López, José Manuel Osorio, Lenin Alméciga, Pedro Arenas, Rubiela Novoa y Gustavo Garzón. Así como a Carolina Villegas y Patricia Lora, quienes hasta hace unos años laboraron con el programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario.

En este camino, compartir con personas cuyo compromiso con los *Nükak* es más un asunto personal que institucional ha motivado mi perseverancia. En este sentido quiero manifestar mis sentimientos de gratitud a Héctor Mondragón, Gabriel Muyuy, Luisz Olmedo Martínez y Ruth Gutiérrez.

Debo agradecer también la encomiable labor de las personas que apoyaron diversas actividades técnicas de este proyecto: Ronald Cubeo y Doris Monroy en la digitalización de los mapas; Ángel Tanimuca y Johana Acosta en la elaboración de las bases de datos sobre los *Nükak* y los pueblos en aislamiento voluntario; Lina Marcelo Gallego, Eduardo Gómez, Diana Aguas, Lina Peláez, Ana Bermúdez, Maritza Arcajo, Salima Cure y Patricia Moncayo en la transcripción de las grabaciones; Damaris Gómez en la elaboración de los últimos detalles del documento final; Gaelo, Kio, Dornier y Mauricio por las "mambiadas"; y Amalia Tanimuca y Yeimi Álvarez por el apoyo a esta tesis en aspectos prácticos de la vida cotidiana. Asimismo agradezco de manera especial a mis amigos *nükak*, Javier González López y Manuel García, quienes fueron fundamentales en la traducción de las grabaciones en *nükak*.

A mis compañeros de estudio en Wageningen con quienes nos acompañamos contentos como parientes, gracias dispositivos como la consustancialidad y la convivialidad, especialmente a Laura, Martijn, Gustavo, Pablo, Kei, Carolina, Yves, Nassim, Nuray, Charlyne, Cecilia y Edward.

A Dany por las lecturas y discusiones de versiones previas de este manuscrito, por las recomendaciones en asuntos lingüísticos, por el apoyo en asuntos prácticos y cotidianos, pero sobre todo por acompañarme con tanta paciencia y amor hasta el final. A María Lucía por comprender mis ausencias y esperarme para poder volver a jugar sin afán. Y a Tita Alejandra, cuya mirada silenciosa me acompañó en muchos amaneceres.

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

Esta tesis es un estudio etnográfico sobre cómo los *Nükak*, un pueblo de cazadores nómadas de la Amazonía colombiana, conviven con parientes y cuñados, y cómo juntos fortalecen lo común, lo que los une. Sobre cómo al acompañarse y compartir tratan de lidiar con lo que los puede separar. Sobre cómo actualizan un sentido de unidad en la diferencia que les permite reproducirse como *Nükak baka* 'gente verdadera'.¹ Esta tesis trata entonces sobre la convivencia, sobre los riesgos y conflictos que ella conlleva. Sobre cómo es posible estar juntos, articulando las diferencias sin negarlas. Tal vez la siguiente experiencia personal sea útil para explicar mejor estos asuntos.

En febrero de 2008, estaba en San José del Guaviare (SJG) revisando con dos *Nükak*, *Noube*² y *Embe*³, la transcripción de una entrevista grabada con el último el año anterior. Mientras tanto, en una habitación contigua, Dany Mahecha, mi esposa y colega, trabajaba en la gramática de la lengua *nükak*, tema central de su tesis doctoral, e indagaba con *Kutyi*⁴ y *Koro'be*⁵ sobre formas de predicación en pasado, recopilando relatos de experiencias personales previas. En el transcurso de la sesión, ella le preguntó a *Kutyi*, qué había pensado de nosotros la primera vez que nos vio, 17 años atrás,⁶ a ocho horas selva adentro del frente de colonización y poco tiempo después de que ellos abandonaran el aislamiento voluntario que habían mantenido la mayor parte del siglo XX. De repente Dany, muy agitada, me llamó para contarme la respuesta que *Kutyi*, en tono amable y con algo de risa, le acababa de dar:

"La verdad es que cuando usted llegó,
pensamos que era la mamá del niño ['blanco']
que se robaron otros *Nükak*.
Pensamos que lo estaban buscando y
que iban a venir a matarnos por eso.
Cuando usted llegó sola estábamos asustados,
pero cuando llegó con Carlos,
[15 días después],
nos asustamos más y dijimos:
'Ahora si nos van a acabar'.
Algunos decían:
'Nos van a envenenar'.
Nosotros teníamos mucho miedo y
todos los días pensábamos
en dejarlos abandonados en la selva.
Nos reuníamos por las noches,
a pensar cómo hacer esto,
porqué decíamos,
'¿Cuándo será que los otros van a venir?'".

Dany estaba absolutamente desconcertada y apenas atinó a preguntarle qué pasó para que cambiaran de opinión, a lo cual *Kutyi* contestó:

"Cuando nos vimos con los *Wana* a *müj muno*

['gente del Caño *Wana'*, un árbol frutal']
 y bailamos un *entiwat* 'ritual de encuentro',⁷
 ahí había también unos *Taka yudn muno*
 ['gente del centro o del pecho'].
 Nosotros les contamos nuestros temores.
 También les contamos
 que ustedes estaban aprendiendo a hablar *nükak*,
 que nos ayudaban con medicinas,
 y que iban con nosotros a coger pepas,
 a pescar,
 a cazar.
 Entonces un pariente nos dijo:
 ¡Ah, no tengan miedo!,
 Esos deben ser *Mikei muno*
 ['gente de Miguel'⁸].
 Luego de esa conversación,
 quedamos más tranquilos y
 ya no pensamos más en abandonarlos en la selva".

La agitación de Dany no era para menos y necesitaba hablar de ello, pues luego de ponerme al tanto de esta información, coincidimos en que a la par con estas discusiones sobre 'dejarnos abandonados en la selva', como tan gentilmente lo había expresado *Kutyi*, debieron haber otras sobre si debían o no matarnos. De hecho si nos hubieran abandonado en el bosque, quién sabe si nosotros, un par de jóvenes ciudadanos, hubiéramos podido sobrevivir. Además, hoy sabemos que en el pasado se habían presentado ataques y enfrentamientos entre los *Nükak* y los *kawene* 'los no-*Nükak*', donde perdieron la vida personas de uno u otro bando.⁹

En ese momento recordamos con Dany cómo, durante nuestras primeras semanas de convivencia con los *Nükak*, teníamos muchas dificultades en la comunicación verbal con ellos y a veces hablamos entre nosotros o escribimos en los diarios de campo sobre el temor que sentíamos precisamente a que nos abandonaran en el bosque. Recordamos cómo en muchas madrugadas de ese periodo, despertábamos y veíamos a la gente alistándose o saliendo rápidamente para cambiar de campamento. Cómo entre medio dormidos y asustados, nos apurábamos a recoger nuestras hamacas para marchar tras ellos. Pero también recordamos cómo con el paso del tiempo esa sensación fue desapareciendo, aunque nunca nos percatamos que su cambio de actitud estuvo relacionado con el ritual de encuentro evocado por *Kutyi*. Con Dany además reflexionamos sobre cómo la visión *nükak* de esta etapa inicial era tan distinta a la nuestra, la cual habíamos sintetizado así:

"Debido a la dificultad para comunicarnos durante el primer trabajo de campo no pudimos aclararles el sentido de nuestra presencia en su territorio; sólo les solicitamos que nos permitieran acompañarlos y dormir con ellos en sus campamentos, a lo cual accedieron sin ningún inconveniente, aunque nos preguntaron si teníamos medicinas; tal solicitud explícita de los *Nükak* fue en realidad el único requisito que expresaron para convivir con ellos, lo cual es muy comprensible dados los graves problemas de salud fruto del encuentro con nuestra sociedad..."

Y poco a poco, a medida que fuimos construyendo una relación de respeto y confianza mutuos, pasamos de ser vistos como huérfanos, durante el primer mes, a ser tratados

como solteros o pareja, y en los siguientes trabajos de campo fuimos aceptados como parientes consanguíneos" (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 19).

Con Dany y Gabriel Cabrera solíamos bromear sobre el bajo estatus que al principio tuvimos entre los *Nükak* diciendo que fuimos los "makú de los makú".¹⁰ Formalmente, expresamos dicho estatus homologándolo con el de los niños huérfanos de padre y madre, debido a situaciones como las labores que nos asignaban y la escasa compensación en alimentos que recibíamos. Sin embargo, habíamos asumido que estas primeras actitudes y conductas debían ser "normales", pues finalmente éramos unos extraños, que no hablábamos su idioma y que pertenecíamos a una gente con la que hasta hacía poco las relaciones habían estado marcadas por el temor y la confrontación. Además, luego de ese primer mes de convivencia no volvimos a sentir que nuestras vidas corrieran el peligro real que la respuesta de *Kutyi* ponía de manifiesto. Mucho menos nos imaginamos que dicho peligro hubiese surgido de un suceso que, como el rapto de un niño *kawene*, nos era ajeno y desconocido en ese momento, pero al que ellos nos asociaron inicialmente al tratar de darle un sentido a nuestra presencia.

El rapto del niño *kawene* sucedió en 1987, en la vereda de Cueva Loca, cerca al caserío de Caño Makú (véase Mapa 1). Para esa época, los grupos *nükak* ubicados al oriente del territorio étnico tenían tratos permanentes con los misioneros de la Asociación Nuevas Tribus de Colombia (ANTC); en contraste, los grupos situados al occidente empezaban a establecer acercamientos con los colonos. Sin duda la consolidación de las relaciones con los misioneros fue un aspecto que generó entre los *Nükak* la confianza necesaria para iniciar contactos con otros *kawene*. En efecto, las relaciones con los misioneros, además de conllevar ventajas en el acceso a bienes industriales, como las valiosas herramientas de metal, evidenciaban que los *kawene* eran otra 'gente', con la que era posible compartir e intercambiar en paz.

Estas experiencias contrastaban con la percepción general que los *Nükak* tenían de los *kawene* como temibles caníbales que sólo querían matarlos para devorarlos, la cual estaba basada en dolorosos hechos del pasado, pero presentes en su memoria colectiva.¹¹ En este sentido, los misioneros también representaban una fuente de información y conocimiento para entender mejor quiénes eran los *kawene* contemporáneos que se estaban instalando en su territorio. Fue en este contexto que un grupo *nükak* decidió raptar a un niño *kawene* de dos años de edad. Sobre este episodio *Oida*¹² y *Yeuna*¹³ recuerdan que:

"[Unos *Nükak* decían:]

'Entonces vamos a coger el niño blanco
para nosotros compartir con él y que nos acompañe.
Ser compañeros y poder compartir con él'.
Porque nosotros los *Nükak* no comemos gente.
Lo del niño lo tienen que contar bien.
Ser compañero para nosotros,
para vivir y compartir con él,
por eso ellos lo robaron...

En aquel momento los señores [*nükak*] dijeron:
'Llevémonos este niño y lo criamos con nosotros,
parejo con nosotros'...

El señor que cogió al niño
 le iba a enseñar a comer la fruta como nosotros,
 pero al niño no le gustaba comer.
 Él vivía llorando todo el tiempo en la maloca.
 Un señor le preguntó al raptor:
 '¿Usted por qué robo al niño?'
 El papá y la mamá de él vienen detrás de nosotros.
 ¿Ustedes por qué cogieron al niño?
 Detrás vienen caminando el papá y la mamá de él.
 Por este niño nos vamos a morir todos!...

Nosotros hicimos una votación,
 para ver si secuestrábamos al niño
 y decidieron que sí...

Yo les dije:
 'No vayamos a secuestrar al niño,
 solo vayamos a robar la remesa que está en la casa'.
 Yo le dije a mis amigos:
 'El niño no es bicho,
 no es un perro, ni es un pajarito.
 Este niño es para mantenerlo como gente'...

El niño se quedó con nosotros solo como cuatro días.
 Después de cinco días llegaron muchos blancos con escopetas
 y le pegaron un tiro a una señora.
 Los que lo habían raptado ya se habían ido a la montaña.
 Yo dije:
 'Mejor entregamos al niño'.
 Me contestaron:
 'No, mejor vámonos para la montaña'.
 'Mejor dejemos aquí al niño,
 para que sus papas lleguen y lo recojan'.
 Pero no quisieron dejarlo solo y se lo llevaron...

El señor que se robó al niño,
 creía que el niño nos iba a enseñar a trabajar como los colonos".¹⁴

Después de un tiempo, el grupo donde estaban el niño raptado y el hombre que organizó el rapto afrontó una epidemia de gripa en la que casi todos murieron. Entre los muertos estaban el raptor y su esposa, quienes estaban criando al niño raptado "como si fuera su hijo". Luego los pocos sobrevivientes cambiaron de campamento, pero el niño no marchó con ellos. Algunos *nükak* dicen que el niño fue abandonado, como hacían tradicionalmente con los enfermos cuando no pueden caminar por sí mismos; otros creen que murió devorado por un tigre. Como sea, durante los cinco primeros años de contacto, epidemias de infecciones antes desconocidas por los *Nükak* ocasionaron la muerte de al menos el 39% de la población.¹⁵ Sobre esta época, los adultos recuerdan cómo, en algunos campamentos, "mucha gente se enfermó y no podía ni levantarse para conseguir alimentos; luego empezaron a morir hasta que en un momento dado eran tantos los muertos que no los alcanzaron a enterrar y los

tuvieron que abandonar a los chulos en sus chinchorros, tratando de huir de la gripa" (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 82).

La explicación sobre esta catástrofe demográfica que cuenta con mayor consenso entre los *Nükak* es que los *kawene* les enviaron un ataque chamanístico en venganza por el rapto y muerte del niño. Paradójicamente, estas epidemias contribuyeron a que ellos establecieran relaciones permanentes con los colonos, en buena medida impulsados por la búsqueda de atención médica. En este contexto fue que en abril de 1988 un grupo *nükak* arribó al poblado de Calamar, lo cual suscitó un gran despliegue publicitario y de accionar estatal, marcando en cierto sentido el "contacto oficial" con nuestra sociedad.

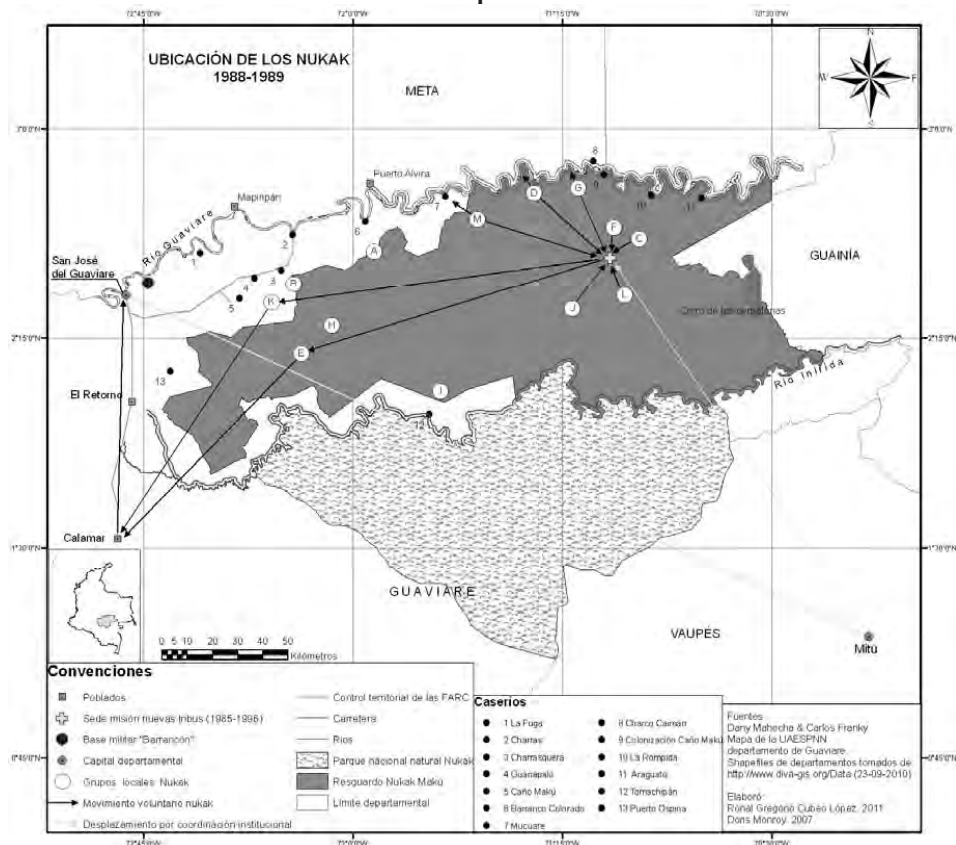
Más allá de poner en contexto la asociación inicial que los *Nükak* hicieron entre los padres del niño raptado y nosotros, quisiera destacar otros aspectos del relato de *Yeuna* y *Oida* que retomaré en esta tesis. Empezaré por señalar cómo *Yeuna* y *Oida* coinciden en un punto central con las demás versiones del mismo episodio que conocemos desde hace más de una década: el niño fue raptado con la intención de criarlo. Intención que sólo pudo ser posible por el proceso de reconocimiento de los *kawene* como 'gente' que en ese momento se estaba dando entre los *Nükak*. Como ya señalé, en dicho proceso las relaciones con los misioneros evangélicos jugaron un papel importante, pues contribuyeron a matizar los temores de los *Nükak* al evidenciar que ellos y nosotros somos similares en ciertas cosas y diferentes en otras. Lo primero se manifiesta en expresiones del relato anterior como el niño 'no es bicho' o 'es para mantenerlo como gente'. Lo segundo, en la asunción que el niño les podía 'enseñar a trabajar como los colonos'. Lo primero nos recuerda las nociones y prácticas indígenas sobre los aspectos construidos socialmente del parentesco y el cuerpo, mientras lo segundo, aspectos dados por la consanguinidad y la afinidad. En estas tesis volveré entonces sobre asuntos como lo dado y lo construido, y lo que nos une y lo que nos separa, pues como veremos forman parte de la política *nükak* para la vida, de la biopolítica *nükak*, para reproducir y defender la vida, para pensar y orientar las relaciones entre los *Nükak* y entre ellos y los demás seres y gentes del cosmos.

Además, el relato anterior como toda narración sobre el pasado, es una auto-representación hecha por el narrador desde del presente y con cierta intencionalidad asociada al contexto de enunciación, como lo sugiere la advertencia 'lo del niño lo tienen que contar bien' o la insistencia de *Yeuna* y *Oida* en su desacuerdo sobre el rapto. Esta insistencia de librarse de cualquier responsabilidad, a pesar que *Yeuna* participó en estos eventos, puede asociarse con la alta mortalidad que muchos *Nükak* consideran como una consecuencia directa del rapto. Pero también con cambios en las valoraciones sobre las agresiones hechas contra los *kawene*. Así lo que en la época del rapto era fuente de prestigio, hoy es calificado en forma negativa con frases como 'cuando los abuelos eran bravos' o 'antes de civilizarnos'. Sin embargo, otros elementos del relato como el 'compartir' y el 'acompañarse' son mucho más que una justificación del rapto. En efecto, asuntos como compartir y acompañarse son centrales en las prácticas y discursos *nükak* que promueven la sociabilidad.¹⁶ Y, como también trataré de mostrar en esta tesis, una de las mayores orientaciones de la biopolítica *nükak*, de la política *nükak* de la vida, es la actualización permanente de la sociabilidad.

Hoy en día considero que fue precisamente el acompañarnos y el compartir experiencias, en una palabra el convivir, lo que posibilitó que pasáramos de ser tratados como peligrosos

extraños a ser considerados como parientes consanguíneos. Como señala Vilaça (2002), en muchos pueblos amazónicos el producir parientes no se trata solamente de una asimilación formal a ciertos términos de parentesco ni del deseo de llegar a ser parientes. Se necesita además comportarse como tal, al compartir y respetar las dietas alimentarias, al asumir en el propio cuerpo nociones y prácticas estéticas como el corte de cabello, al colaborar en la consecución de recursos y al participar en rituales, entre muchas otras cosas.

Mapa 1.



Claro está que nuestra transformación en consanguíneos, es decir, en ser tratados como parientes, fue posible luego del ritual del encuentro donde el grupo *nukak* en el que estábamos cambió su percepción sobre nosotros, al desasociarnos de los padres del niño raptado, lo cual representaba un peligro real para ellos, y al asociarnos con los misioneros, un tipo de *kawene* con los que era posible convivir en paz. Estoy absolutamente convencido que si el niño *kawene* raptado hubiera sobrevivido, hubiera sido criado como un pariente más, como '...un

compañero para nosotros los *Nükak*, para vivir y compartir con él', como señaló *Oida* en su testimonio anterior. En otras palabras, las prácticas que transforman a un afín en consanguíneo están articuladas a modos de pensar y dar cuenta de ese 'otro'. Esto se constituye en parte de las estrategias biopolíticas de este pueblo para formar y vivir como *Nükak baka* 'gente verdadera', para construir un espacio común de reproducción de la vida.

A lo anterior se suma que los vínculos establecidos al acompañarse y compartir juntos son tan fuertes que marcan la memoria afectiva de las personas, lo cual facilita la actualización de dichos vínculos cuando las personas se reencuentran luego de largos periodos de tiempo de separación. Así lo experimenté en octubre de 2006, cuando regresé al Departamento del Guaviare para iniciar los trabajos de campo de esta tesis y me reuní de nuevo con varios de los 'parientes' que no veía desde 1997. Sin importar el tiempo de ausencia, ellos me llamaron por los términos de parentesco que me habían dado años atrás, me asignaron un lugar en una de las viviendas, me incluyeron en las redes de distribución e intercambio de alimentos y me invitaron a participar en actividades cotidianas. Adicionalmente, una de las cosas que más me llamó la atención fue cómo evocaban frecuentemente viejas vivencias conjuntas, algunas de las cuales yo ni siquiera recordaba. Dichas vivencias iban desde eventos triviales para mí, como una caída a un caño mientras cruzaba el tronco que servía de puente, hasta los más notables, como mi participación en una cacería de zainos o en un ritual de encuentro.

Más allá de lo anecdótico, el punto a destacar es cómo al acompañarse y al compartir en la diferencia, se crea un "común", una historia común, unos afectos comunes, unas disposiciones comunes y unas prácticas comunes. Todo lo anterior actualiza espacios de diferencia en la unidad y de unidad en la diferencia, lo que a su vez contribuye a renovar y reproducir la formación de *Nükak baka*'. Esto a pesar de los cambios y peligros que este pueblo ha afrontado en su modo de vida, muchos de los cuales diferentes investigadores ya habían constatado, registrado y proyectado entre 1988 y 1997.¹⁷ En efecto, y como introduzco en el siguiente apartado, en estos años se realizaron diferentes investigaciones que al tiempo de producir un conocimiento básico sobre los *Nükak*, fueron documentando el dramático proceso de consolidación de sus relaciones permanentes con nuestra sociedad, así como sus consecuencias. Inclusive en 2006 algunos de estos efectos se habían acentuado notablemente, como la articulación de los *Nükak* a la economía regional como mano de obra barata en las fincas de colonos dedicados a la producción y la comercialización ilícita de base de coca; la reducción de las interacciones y reuniones en el bosque entre los diferentes grupos *nükak*, reduciéndose principalmente a visitas entre grupos vecinos y a encuentros fortuitos en las zonas colonizadas o núcleos urbanos; o los cambios en la dieta que han ocasionado la aparición, cada vez más frecuente, de casos de desnutrición, repercutiendo en el deterioro de su salud y en la presencia de nuevas enfermedades como la tuberculosis.

Sin embargo, lo que nunca previmos con mis colegas fue que el conflicto armado colombiano llegara a ser tan intenso y cruento en el territorio *nükak* y en el Medio Guaviare, afectando al conjunto de la población, en especial a la indígena. Conflicto en el que los distintos actores armados han ejercido formas de poder sobre la vida, es decir, formas de biopoder (utilizando el lenguaje de Foucault) para tratar de controlar la población: Asesinatos selectivos; confinamiento y desplazamiento forzado, amenazas, etc. (aspecto que introduzco más adelante en 1.3. De los vientos de guerra al ojo del huracán).

De hecho, realicé los trabajos de campo para esta tesis, con seis grupos locales en situación de desplazamiento forzado que estaban congregados en Agua Bonita y Villa Leonor (Barrancón Bajo), dos asentamientos ubicados a pocos kilómetros del casco urbano de SJG. Esto como resultado de heterogéneos y complejos procesos, iniciados en 2002, que han afectado de manera diferencial al conjunto de este pueblo indígena (véase Foto 1).¹⁸

1.1. Los *Nükak* y sus investigadores

Una de las primeras acciones estatales para atender al grupo *nükak* que arribó a la población de Calamar en 1988, fue tratar de establecer quiénes eran estos desconocidos y monolingües indígenas, cuyo idioma además no entendían los otros indígenas de la región, principalmente hablantes de lenguas Tucano oriental, Arawak y Guahibo.¹⁹ Fue así como la mayor parte de las investigaciones iniciales se concentraron en aspectos lingüísticos y etnográficos básicos. En esta sección presento una síntesis de estos esfuerzos por establecer quiénes eran los *Nükak*. Empezaré por mencionar cómo en los primeros acercamientos a su lengua, Wirpsa y Mondragón (1988) establecieron vínculos lingüísticos y culturales entre los *Nükak* y los *Kakua*, otro pueblo de tradición nómada ubicado en el Vaupés colombiano que pertenece a la familia Makú-puinave,²⁰ y plantearon que sus lenguas eran mutuamente inteligibles. Trabajos posteriores de Mondragón (1991), Reina (1988 y 1990), Cabrera, Franky y Mahecha (1994 y 1999) y Henley, Mattei-Müller y Reid (1994-1996) confirmaron estos planteamientos. Además en Cabrera, Franky y Mahecha (1994 y 1999) presentamos una primera descripción de la fonología segmental de la lengua *nükak*, que ahora está siendo revisada por Dany en su tesis doctoral (Mahecha 2007 y 2009).

En 1988 algunos misioneros de la ANTC ya hablaban el *nükak* con fluidez, pues lo habían estado aprendiendo y estudiando como parte de sus labores evangelizadoras. Por ello la presencia en Calamar de Dan Germann y Kenneth "Miguel" Conduff, dos de los primeros misioneros que trabajaron con ellos, fue fundamental para comunicarse y atender al grupo *nükak* que allí había arribado (Wirpsa y Mondragón 1988 y Zambrano 1994). Sin embargo, los misioneros no habían publicado ningún estudio al respecto y se habían limitado a presentar listas de palabras y transcripciones de relatos en algunos de los informes que enviaban a la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI). Posteriormente publicaron parte de la sistematización de sus trabajos (Conduff y Conduff 1997a, 1997b y 2006).

La familia lingüística Makú-puinave ha sido descrita como compuesta por dos ramas principales, la makú y la puinave. La primera incluye seis pueblos que comparten una tradición nómada asociada a la caza y recolección en áreas interfluviales. Estos pueblos son: *Kakua*, *Nükak*, *Yujup* (o *Yuhupde*), *Jupd**, *Dow* o *Kama* y *Nadöb* (véase Mapa 2). Los idiomas *kakua* y *nükak* no son inteligibles con los demás. Pozzobon (1991) plantea que el *yujup* y el *jupd** son inteligibles entre sí. Reid (1979: 17) y Henley, Mattei-Müller y Reid (1994-1996) proponen además que estos dos últimos idiomas tienen elementos lexicales, fonéticos y gramaticales comunes con el *nadöb* y el *dow*. Henley, Mattei-Müller y Reid (1994-1996) también sugieren que los *Joti* (*Hodi*), un pueblo con características similares a los llamados "makú", ubicado cerca de las cabeceras de afluentes del Medio Orinoco (Venezuela), podrían ser incluidos en esta familia.²¹

Entre los estudios etnográficos previos se puede distinguir una etapa inicial de 1988 a 1996, año en que todas las investigaciones en territorio *nükak* debieron suspenderse debido a la intensificación del conflicto armado en la región. En esta etapa, los distintos escritos académicos sobre los *Nükak* aportaron el conocimiento etnográfico básico sobre este pueblo. Tres de estos trabajos son esfuerzos por presentar una visión de conjunto de los *Nükak*, incluyendo aspectos sociales, de manejo ambiental y cosmológicos. El primero de ellos es el de Héctor Mondragón (Wirpsa y Mondragón 1988, Mondragón 1991, 1994, 2007a, 2007b y 2007c), quien además de sus intereses académicos, desde 1988 ha estado comprometido con el bienestar de este pueblo. Sus trabajos han combinado la presentación de datos empíricos con interpretaciones y planteamientos que han estimulado el debate en temas como la existencia de palabras de origen Tucano oriental y Arawak en la lengua *nükak*, el origen del aislamiento voluntario de los *Nükak* como una respuesta a la violencia cauchera de principios del siglo XX o la presencia de prácticas hortícolas previas al contacto con nuestra sociedad.

El segundo trabajo se sintetiza en nuestra tesis de pregrado y posterior libro, ambos textos organizados a modo de etnografías clásicas (Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999). A lo largo de la presente tesis cito constantemente estos trabajos previos, pues además de recoger parte de mi experiencia personal con los *Nükak*, se constituyen en uno de mis principales materiales etnográficos de referencia. Así considero que esta tesis doctoral es una continuación de dichos trabajos y por ello están en un diálogo permanente. En esta dirección, entre los aportes de esta tesis están el actualizar información etnográfica básica y profundizar y presentar elementos de aspectos como las teorías y prácticas *nükak* sobre la vida en sociedad, el cuerpo y la noción de persona, las relaciones entre parientes y con otras gentes y seres del cosmos, el chamanismo y relatos sobre las vivencias de los ancestros que forman parte de su memoria histórica.

Desde cierta perspectiva, estos aportes contribuyen a subsanar una de las principales debilidades de nuestros trabajos iniciales como fue el no haber podido profundizar más en el pensamiento, percepciones e interpretaciones *nükak* de situaciones cotidianas o de asuntos como las relaciones de parentesco y los demás antes mencionados. Esto en parte se debió al monolingüismo de los *Nükak* y a que nuestro aprendizaje de su lengua no nos permitió avanzar en estos complejos temas. Por ello en esas primeras aproximaciones, complementamos nuestros datos de campo principalmente con los informes de la ANTC, donde los misioneros presentaban fragmentos aislados de aspectos como la "cultura material", la cosmología, la reciprocidad o la iniciación masculina.

Dos imágenes sobre los *Nükak* que se han construido y sustentado empíricamente a partir de nuestros y los otros estudios etnográficos son: un pueblo con una de las frecuencias de cambio de asentamiento más altas del mundo (al menos 70 al año) y con acceso a una oferta de recursos del bosque rica, variada y abundante, la cual ellos mismos han ayudado a producir. Sin embargo, con Dany coincidimos en que una debilidad importante de nuestro trabajo previo es el no contemplar la incidencia que tuvo el descenso demográfico de los primeros años de contacto antes mencionado, en asuntos como la presión sobre la oferta de recursos, el control territorial y la movilidad; más si tenemos en cuenta que antes del contacto, el incremento sostenido de colonos en el área representó para los *Nükak* pérdida de recursos y de territorio. En otras palabras, la descripción y análisis de la movilidad y manejo ambiental y territorial de los *Nükak* empieza después de 1991, cuando la muerte de al menos dos quintas

partes de la población había "disminuido" la presión sobre los recursos, y cuando la extinción de unos grupos y las relaciones pacíficas con los colonos, le permitió a los sobrevivientes expandir sus áreas de manejo.

En esta misma dirección, otra debilidad de nuestros trabajos previos fue no profundizar en las relaciones entre una movilidad alta y la presencia permanente y creciente de colonos en su territorio, antes y después del contacto. Esto a pesar de algunos indicios al respecto en nuestra propia información sobre los *Nükak* o en la disponible sobre otros pueblos, algunos de los cuales incluso habían adoptado una vida nómada debido a ataques reiterados de otros grupos o al ser expulsados de sus territorios originales por pueblos invasores (cfr. Lathrap 1968 y Jara 1995). Así en nuestros trabajos previos mencionamos cómo, en ciertos contextos, la movilidad era parte de las estrategias políticas *nükak*, por ejemplo en la resolución de conflictos intragrupalos o con los no-*Nükak*; o cómo la articulación de los *Nükak* a la vida social y económica de los colonos ha estado acompañada de una reducción de la movilidad. Pero lo que no contemplamos en ese momento fue la situación inversa. Es decir, que la alta movilidad precontacto estuviera asociada tanto al aumento contemporáneo de colonos y de pérdida territorial, como a la historia de unas relaciones interétnicas conflictivas. En efecto, en esta tesis nuestro cómo los *Nükak* explican que una de sus estrategias para enfrentar el peligro inminente que representaban los *kawene* había sido incrementar la movilidad. También nuestro que esto tiene implicaciones teóricas y aplicadas importantes, pues abre nuevas posibilidades para comprender asuntos como las relaciones actuales con los *kawene*, el cambio socio-cultural y la reducción de la movilidad.

El tercer trabajo que intenta dar una visión de conjunto de los *Nükak*, reúne los esfuerzos realizados por el grupo liderado por Gustavo Politis, inicialmente en conjunto con Gerardo Ardila. Este trabajo se desarrolló bajo un enfoque etnoarqueológico y se orientó hacia aspectos de la vida social que dejan vestigios materiales, para así cualificar modelos de explicación del registro arqueológico de sociedades antiguas, en especial de cazadores y recolectores (Politis 1996a y 2007).²³ Como se verá a lo largo de esta tesis y se refleja tanto en los trabajos Politis y colaboradores como en los que realicé con Dany y Gabriel, una parte sustancial de nuestros respectivos datos empíricos y algunos análisis coinciden (véase 2.1.1. El manejo del mundo), mientras que las mayores divergencias están a nivel de ciertas valoraciones e interpretaciones.

Entre mis mayores reparos al trabajo de Politis y colaboradores está el contribuir en la construcción de una imagen de Los *Nükak* como un pueblo poco "aculturado", es decir con un modo de vida que poco había cambiado por el contacto con la sociedad nacional, lo cual era una imagen ajustada a sus intereses académicos. En su lógica, una sociedad de este tipo permite elaborar mejores modelos y analogías para comprender sociedades del pasado, las cuales no tenían relaciones asimétricas de poder con sociedades estatales, ni influencias de la economía de mercado, de bienes industriales o de los investigadores que realizan dichos modelos (como al dormir en el asentamiento). Si bien Politis y colaboradores en sus descripciones sobre los *Nükak* mencionan la condición crítica que algunos grupos estaban afrontando a raíz del contacto y de las relaciones permanentes con nuestra sociedad, emplean esta información para sustentar una categorización de los grupos *nükak* que diferencia a los más "tradicionales" de los más "aculturados y semi-sedentarizados", optando por adelantar sus pesquisas con los primeros.²⁴ Sin embargo, esta diferencia y las particularidades de cada

grupo, mantenidas en la presentación de los datos empíricos, desaparece en los análisis, construyendo así unas conclusiones sobre "Los Nukak" (Vasco s.f.).

Lo importante aquí no es que tales conclusiones y generalizaciones no apliquen para los grupos que el equipo de Politis califica como más "aculturados" o "semisedentarios". De hecho, sí aplican. Se trata más bien de construir una imagen de los *Nikak* como un pueblo muy "tradicional", la cual se refuerza con las hermosas fotos de los libros de 1996a y 2007, pero que oculta la variedad de condiciones reales de existencia de "Los *Nikak*". Se trata del desconocimiento en los análisis de los datos sobre el cambio social y cultural y sobre las contradicciones, conflictos y diversidad interna de este pueblo, por ejemplo, al desconocer la influencia de los misioneros de la ANTC en los patrones de movilidad o del impacto del descenso demográfico aun entre los grupos "más tradicionales" (o en un contexto más general, de las relaciones entre poblaciones nómadas y vecinos sedentarios, cfr. Kelly 1995). Y se trata de las consecuencias prácticas no académicas que esta o cualquier imagen acarrearán, sobre las cuales se debe reflexionar y estar atento, a pesar que ello escape al control o intencionalidad de cualquier investigador. En el caso *nikak*, la imagen construida por Politis y colaboradores, contribuyó a demorar las acciones estatales requeridas con urgencia y en postergar el reconocimiento de la participación de estas personas en las decisiones que las afectaban, argumento que desarrollo en 5. Movilidad y desplazamiento.

Además de estos tres trabajos, diferentes investigadores publicaron aportes importantes sobre uno o varios aspectos etnográficos y sociales específicos. Entre estos se cuentan las contribuciones de investigadores como Chaves y Wirpsa (1988), Jackson (1991), Zambrano (1994) y Muñoz y Zambrano (1995) principalmente sobre los primeros años de contacto; de Caycedo (1993) sobre el contexto histórico y cultural regional; de Torres (1994) y Gutiérrez (1996, 2002 y 2003) sobre el manejo ambiental y territorial; de Hernández, Barriga y Riaño (1993) y Zarante y Salazar (1993) sobre la salud; y de Sánchez (2006) sobre los niños huérfanos y en protección estatal. A estos aportes se suman la información generada por los agentes de las entidades públicas y privadas, pero que permanece sin publicar en forma de informes institucionales. A pesar que esta información es diversa en cuanto a temáticas, calidad y profundidad, el campo de la salud siempre ha jugado un papel preponderante, debido precisamente a ser un aspecto crítico. Así entre estos informes institucionales se destacan entre otros los de Yunis y Rueda (1995), Diehl (1993 y 1994), Carvajal (1999), Maldonado F. (2006) y Riaño (2007a, 2007b y 2008).

Antes señalé cómo en 1996 debieron suspenderse los trabajos de campo en territorio *nikak* debido al conflicto armado en el Medio Guaviare, lo cual significó la interrupción de las investigaciones que se adelantaban en ese momento y desestimuló la realización de otras en los años siguientes. Sin embargo, los diferentes procesos que, desde 2002, originaron el desplazamiento forzado de varios grupos *nikak*, convocaron múltiples intervenciones institucionales y permitieron nuevas investigaciones, las cuales se han venido realizando ante todo con estos grupos refugiados cerca de SJG. Algunas de estas investigaciones ya terminaron, pero no he tenido acceso a sus resultados²⁵ o los obtuve tardíamente sin poder incluirlos en este documento. Uno de ellos, es el estudio de Sally Mahecha (2010) sobre la atención estatal a pueblos indígenas que han sido clasificados como en alto riesgo de vulnerabilidad. Otras investigaciones se encuentran en curso, como las de Carlos Luis del

Cairo y Ruth Gutiérrez, relacionadas con el accionar estatal y el conflicto armado; y la de Dany Mahecha antes mencionada sobre la gramática *nükak*.

Como se observa, la nueva generación de investigaciones sobre los *Nükak* muestra cierta tendencia a concentrarse en sus relaciones con el estado, bien sea a nivel de las acciones o de los discursos, lo cual es comprensible dado el contexto de los últimos años. Además buena parte de la información de primera mano disponible hoy en día proviene de informes institucionales sin publicar, en especial de las entidades encargadas de atender la crisis humanitaria que ha generado el conflicto armado. De hecho, junto con los colegas que también realizaban sus respectivas tesis de grado desempeñamos de una u otra manera un doble papel: el de investigadores y el de agentes institucionales. Por ejemplo, con Dany y Ruth participamos con los *Nükak* y en coordinación con funcionarios estatales, en la construcción de unos Lineamientos para un Plan Integral de Atención Diferencial para los grupos en desplazamiento forzado.²⁶ Un resultado de estas acciones ha sido generar y divulgar información etnográfica sobre las condiciones de vida contemporáneas e historia reciente de los *Nükak* (Franky, Mahecha y Colino 2010 y Mahecha y Franky 2011). Esta información ha contribuido a actualizar la obtenida hasta 1996, la cual entro a reseñar brevemente para ubicar al lector en el contexto etnográfico en el que se desarrolla esta tesis.

1.2. Cazadores y transformadores del bosque

Los *Nükak* son un pueblo de cazadores nómadas.²⁷ Ellos mismos se representan de este modo, a pesar de los cambios en su modo de vida. Así *chañüat* es generalmente traducida como 'vivir'. Sin embargo esta palabra está formada por dos verbos seriales y un nominalizador: *cha* 'estar', *ñü* 'caminar en el bosque' y '-at' un nominalizador. En este sentido la vida para los *Nükak* está ligada con 'estar caminando en el bosque', lo cual a su vez remite a la noción de persona (Dany Mahecha com. pers. 2011).²⁸ Igualmente en un evento institucional, los *Nükak* asistentes se presentaron así: "somos cazadores y vivimos en la montaña" (Nükak 2010: 45). Los y las *Nükak* con quienes discutí este asunto estuvieron de acuerdo con esta representación, debido a la importancia que tiene la caza en su vida social, y en cambio les sonaba muy gracioso ser considerados como un pueblo de recolectoras o de pescadores.

El territorio *nükak* se ubica en el interfluvio del Medio Guaviare y Alto Inirida, hacia el oriente del municipio de SJG, desde las Sabanas de la Fuga (en la Trocha Ganadera) hasta el extremo noroccidental del Departamento del Guainía (véase Mapa 1). Si bien los ríos Guaviare e Inirida pertenecen a la cuenca del Orinoco, este interfluvio forma parte de la selva amazónica colombiana (Domínguez 1985).²⁹ Igualmente, desde una perspectiva social, cultural y lingüística amplia, los *Nükak* forman parte de los pueblos de tradición nómada y de cazadores del Noroeste Amazónico, como ya se evidenciaba anteriormente al tratar sus vínculos con la familia lingüística Makú-Puinave.³⁰

En la organización socio-política *nükak* distinguimos dos unidades: los grupos domésticos y los grupos locales. Los grupos domésticos están conformados por una pareja como mínimo, con sus hijos solteros y pueden albergar parientes solteros y/o viudos de cualquiera de los dos cónyuges. Los grupos locales son las unidades residenciales, están conformados por varios grupos domésticos y tienen un líder y un territorio particular. Cada grupo local está compuesto por una estructura básica, conformada a su vez por un grupo de agnados identificados con el territorio del grupo local y al cual pertenece el líder del grupo. Esta

identificación se basa en el mito que narra la llegada de los *Nükak* a este mundo y el proceso de distribución territorial, así como en la ubicación de sitios al interior de cada territorio donde van a residir los espíritus de los ancestros fallecidos.

Cuando una persona nace es adscrita automática y permanentemente al grupo de descendencia del padre, el cual no puede cambiar durante su vida. Los miembros de cada grupo de descendencia patrilineal (clanes) se consideran parte de una misma *dena* 'familia, gente', pues creen ser descendientes de un mismo ancestro masculino, aunque no pueden demostrar dicha ascendencia común por medio de reconstrucciones genealógicas. Además de este vínculo, la filiación establece ciertas características físicas y emocionales de las personas, aspecto que desarrollo en 4. Teorías y prácticas sobre la construcción del cuerpo. La filiación también ordena las relaciones matrimoniales, pues cada quien debe idealmente casarse con gente de otros clanes, más específicamente con un primo cruzado bilateral, lo que en última instancia establece un intercambio de mujeres sostenido en el tiempo entre dos *dena*. En breve, la filiación es un criterio social para identificar y oponer, como principio de inclusión y exclusión, distintos grupos de personas con fines rituales, territoriales y de alianza e intercambio matrimonial, al distinguir agnados de afines.

El modelo ideal de residencia es patrivirilocal, es decir, una pareja recién formada va a vivir al grupo local del padre y los agnados del esposo. Sin embargo, en la práctica los *Nükak* tienen un patrón de residencia que implica la convivencia con afines. Así, la organización de las actividades productivas varía y pueden ser realizadas por el grupo doméstico, grupos según la edad o el género, y sus diferentes combinaciones. Dicho en otras palabras, el manejo territorial lo hacen agnados y afines afiliados a cada unidad residencial, quienes comparten las distintas actividades de la vida cotidiana y ritual.³¹ Este es un aspecto común con pueblos emparentados con los *Nükak*, como los *Kakua* (Silverwood-Cope 1990), los *Jupd#* (Reid 1979 y Athias 1984 y 2010), y *Yujup* (Pozzobon 1991 y 1997 y Cabrera, Franky y Mahecha 1997).³²

Hay varias formas de denominar a cada grupo local. Una puede ser llamándolo por el nombre del líder o del fundador del patrilineaje de la estructura básica (*Kirayi muno* 'gente del viejo *Kirayi*'), o por el lugar de residencia (*Manyi a müj muno* 'gente de Caño Curare' o *Wana' a müj muno* 'gente de Caño *Wana*' [árbol frutal]), *Muabe' muno* 'gente del rebalse, de las zonas inundables o los pantanos'.³³ La palabra *muno* 'gente' también se emplea para denominar niveles regionales de residencia. Al nivel más general, los *Nükak* diferencian las cuencas del Guaviare (*Wayari*) y del Inírida (*Mipa*) y pueden llamar a los grupos locales según la cuenca con la que están asociados (*Wayari muno* 'gente del Guaviare' y *Mipa muno* 'gente del Inírida'). Esta división se funda en las dos rutas de migración mítica que tomaron los diferentes grupos, desde el sitio de emergencia a este mundo hasta sus actuales territorios particulares. A otro nivel, *muno* también designa la ubicación relativa de uno o varios grupos locales con respecto a otros (*Taka yudn muno* 'gente del centro o pecho del territorio', *Meu muno* 'gente de las cabeceras de los caños o de la coronilla' y *Juu muno* o *Düi muno* 'gente de las desembocaduras de los ríos y caños, o gente de río abajo').³⁴

Franco (2009) menciona que en 1989 visitó la sede de los misioneros de Laguna Pabón (véase Mapa 1) y estableció con Miguel Conduff que los *Nükak* vivían en ocho grupos territoriales "que se autoidentifican con un nombre relacionado con su ubicación frente a los ríos Guaviare e Inírida" (pág. 18) y que se componen de varias bandas o grupos locales. Según Conduff

estos grupos eran: "1. Wayarimunu, gente del río Guaviare, 2. Mamyiamujmunu, gente de curare, 3. Mujabemunu, gente de rebalse, 4. Toakoamunu, gente de adentro, 5. Kuribamunu, gente de espalda, 6. Waadajamunu, gente de árbol de pepa comestible, 7. Tuuwiutekeremunu, gente de caño de madera larga, y 8. Meomunu, gente de río arriba". (pág. 18). Franco en su visita de 2009 a los asentamientos de *Nükak* refugiados cerca a SJG, propone que hoy sólo quedan cinco de estos grupos (Wayarimunu, Mujabemunu, Toakoamunu, Meomunu, y Mipamunu). Nótese además que en los datos de Franco de 2009 se mencionan los *Mipa muno* 'gente del Inírida', quienes no fueron incluidos en la propuesta de 1989.

Al comparar esta información con nuestra identificación de grupos locales existentes desde 1991 (véase Tabla 1), vemos que siete de nueve grupos coinciden, siendo los Kuribamunu 'gente de espalda' y los Tuuwiutekeremunu 'gente de caño de madera larga' los dos únicos sobre los cuales no tengo ninguna noticia. Sin embargo, tengo referencias de al menos dos grupos que se extinguieron luego del contacto, los *Koro' a muno* 'gente de *Koro*' (un ave) y los *Tigi a muno* 'gente de *Tigi* (una hormiga)', ambos asociados con los *Mipa muno* 'gente del Inírida'. Entonces es posible que los dos grupos mencionados por Franco para 1989 también hayan desaparecido o que sean otras denominaciones para algún grupo sobreviviente.

Al parecer Mondragón (1991 y 1994) retoma la propuesta de Conduff y plantea la existencia de seis grupos territoriales regionales endógamos. Igual hace Politis (1996a y 2007), quien propone que los *Nükak* están organizados en bandas, cuya caracterización más o menos corresponde a lo que nosotros llamamos grupos locales, las cuales están distribuidas en grupos mayores de afiliación o grupos regionales. Plantea que estos últimos no son unidades endógamas, que cada uno está asociado a un espacio particular con fronteras poco claras y que las bandas que los conforman tienen una mayor interrelación entre ellas que con las de los grupos regionales vecinos. Politis también señala que "los más conocidos son *Wayari* (nororiental), *Tákayu* (centro), *Muhabeh* (suroriental) y *Meu* (noroccidental)" (1996a: 65), y sugiere que pueden existir dos grupos más. Sin embargo en su trabajo de 2007 equipara *Muhabeh* con *Mipah* y solo menciona cuatro grupos.

En la actualidad los grupos locales oscilan entre 15 y 54 personas, lo cual no varía sustancialmente de la información obtenida la década pasada. Para 2010 la población *nükak* se estimaba en 612 personas, distribuidas en doce grupos locales ubicados en diez zonas diferentes (véase Tabla 1). La diferencia entre el número de grupos locales y zonas de ubicación se debe a la continua reorganización social y territorial de las últimas décadas, la cual ha estado asociada tanto a dinámicas internas *nükak* como a las externas con sus vecinos. Así en la Tabla 1 ubico a los *Juu muno* o *Düi muno* 'gente de las desembocaduras de los ríos y caños, o gente de río abajo' (grupos locales J y L), quienes se concentraron voluntariamente en *Chek a müj*, un asentamiento cerca de Tomachipán impulsado por misioneros evangélicos.

En contraste, sitúo un grupo *Mipa muno* 'gente del Inírida' (grupo local K) en Villa Leonor (Barrancón Bajo) y tres grupos *Wayari muno* (grupos locales C, F y G) en Agua Bonita, debido a que estos asentamientos han sido uno de sus puntos de mayor permanencia desde 2002 y 2005 respectivamente, cuando actores armados ilegales los obligaron a abandonar sus territorios. Cabe resaltar que los *Meu muno* 'gente de las cabeceras de los caños o de la coronilla' (grupo local B) y en menor medida unos *Wayari muno* del grupo local D también estuvieron en desplazamiento forzado en Villa Leonor.

Tabla 1. Ubicación de los grupos locales y población estimada (2010)^a

Grupo local ^b	Ubicación	Líder		Población estimada	
		Nombre en <i>nükak</i>	Nombre en español		
<i>Wana'a müj muno</i> 'gente de caño <i>Wana'</i>	A	Caño Cumare	<i>Ibei</i>	Carlos, Mario	52
<i>Meu muno</i> 'gente de la coronilla'	B	Charras	<i>Kürükü</i>	Martín	51
<i>Wayari muno</i> 'gente del Guaviare'	C1 ^c , F y G1 ^d	Agua Bonita	<i>Dugupbe'</i> <i>Kürüi</i> <i>Weweyi</i>	Guayabo Pedro Felipe	165
	C2 y G2	Guanapalo	<i>Durup</i>	Zacarias	9
	D	Caño Seco - Caño <i>Wana'</i>	<i>Jupuyi</i>	José	45
<i>Mipa muno</i> 'gente del Inirida'	E1	Caño Mosc (Mosco) / Costeñita		Julián	35
	E2	Caño Makú Cueva Loca	<i>Chopowa'</i>	Picnano (Fernando)	32
	K ^d	Villa Leonor (Barrancón Bajo)	<i>Yeuna</i>	Carlos	15
<i>Manyi a müj muno</i> 'gente del caño veneno'	H	Entre Caño Makú y Guanapalo	<i>Yuma</i>	Miguelito	37
<i>Taka yudn muno</i> 'gente del centro'	I	Caño Macú arriba del cerro de La Lindosa	<i>Nijinín</i>	Manuel	54
<i>Juu muno o Dii muno</i> 'gente de río abajo'	J y L ^c	<i>Chek a müj</i> Cerca de Tomachipán	<i>Merube'</i> <i>Ñumbe'</i>	Albeiro Koteño	117
Total Población					612

^a Estas cifras son el resultado de una confrontación de la base de datos de Cabrera, Franky y Mahecha de 1997, con los datos poblacionales tomados en campo en los últimos años por Albeiro Riaño, Lida Aguillón, el ICBF regional Guaviare y PNUD y UNAL (2010).

^b Las letras que designan a los grupos locales facilitan su ubicación en las Mapas 1, 3, 4, 5, 6 y 7.

^c C1 y C2 indica que son dos segmentos de un grupo local.

^d Grupos locales en situación de desplazamiento forzado en inmediaciones de San José del Guaviare.

^e A finales del siglo pasado, los pocos sobrevivientes de un grupo local *Wayari muno* (el M en los Mapas) se integraron a los grupos locales *Juu/Dii muno* del asentamiento de *Chek a müj*. Los *Juu muno* son frecuentemente llamados *Muabe' muno* 'gente del rebalse'.

A pesar de los vínculos territoriales establecidos, los grupos locales mantienen una dinámica movilidad espacial y social,³⁵ que aun siguen vigentes a pesar de haber reducido su frecuencia en los últimos años. La movilidad social genera continuos procesos de recomposición de un grupo local, el cual "gana y pierde" grupos domésticos y de personas, cuya permanencia o ausencia varía de acuerdo con las circunstancias. Estos procesos de fisión y fusión son motivados por conflictos, visitas, intercambios, realización de rituales, gustos o intereses personales frente a los diversos recursos, etc. Así en promedio entre 1991 y 1995, entre dos y

tres personas por día salieron o ingresaron a un grupo local, bien fuera por pocos días o por largos períodos. Una parte de estos movimientos fueron divisiones temporales de un mismo grupo local sin que hubiera encuentros con otros grupos locales. La otra sí implicó estos encuentros, que iban desde un breve saludo hasta el cambio de grupo local de residencia.

Como es lógico, la movilidad social está estrechamente asociada a la espacial. Así, en promedio, entre 1991 y 1995, cada grupo local cambió 68 veces de asentamiento en un año, permaneciendo 5.31 días en un campamento y recorriendo una distancia de 6.9 kilómetros por movimiento (Franky, Cabrera y Mahecha 1995 y Cabrera, Franky y Mahecha 1999), información que es similar a la presentada por Politis y colaboradores (1996a y 2007).

Las motivaciones *nükak* para cambiar de asentamiento estaban y están hoy en día asociadas a criterios ambientales, sociales, simbólicos y emocionales. Algunas de estas motivaciones son: la celebración de rituales (como los saludos de luto); la necesidad de bienes, información o servicios (como conseguir cerbatanas o buscar atención médica); la aparición en el área del asentamiento de algún ser no-humano que pueda traer la enfermedad o la muerte; el deterioro de las condiciones higiénicas del campamento; y los ciclos ecológicos y de maduración de las especies vegetales. Por ejemplo y como desarrollo en seguida, los *Nükak* habían propiciado con su manejo del medio, la concentración en ciertos puntos de especies como *yabm* 'palma de milpeso (*Oenocarpus bataua*)' y el árbol frutal *wana*' (*Dacryodes peruviana*), a donde se trasladaban para aprovechar su época de fructificación e incrementar la interacción social con otros grupos locales. De esta forma, esos sitios se convertían temporalmente en centros de reunión con una actividad social intensa, con múltiples visitas, celebración de rituales, alianzas matrimoniales e intercambios de bienes e información.

Sin embargo, ya para 1995 los encuentros en estos sitios tendían a reducirse notablemente. Los grupos locales del sector occidental estaban incrementando su permanencia en las zonas colonizadas de sus respectivos territorios, en detrimento de una alta movilidad, de los recorridos por el bosque y de la interacción allí con otros grupos locales. A su vez, los grupos locales del sector oriental habían convertido a la sede de los misioneros de la ANTC en uno de sus principales sitios de encuentro y en un referente central para su movilidad, tanto por las relaciones establecidas con los misioneros como por el acceso a los bienes y servicios que allí encontraban, en especial el de salud. Con el cierre de la misión en 1996³⁶, estos grupos se volcaron progresivamente hacia las zonas colonizadas de sus territorios, afrontando un proceso similar al que los grupos del sector occidental habían estado viviendo desde hacía varios años. Sin embargo, este proceso adquirió una nueva dinámica con la intensificación del conflicto armado, la cual incluye desde 2002 el inicio de los diferentes casos de desplazamiento forzado de los grupos locales, entre otros aspectos que trato en esta tesis.

Como sea, los estudios realizados hasta 1996 coinciden en plantear que los *Nükak* habían desarrollado estrategias de manejo del bosque asociadas a su movilidad, cuyo efecto había transformado el bosque, modificando la composición del paisaje y cualificando la oferta de recursos útiles. Este punto tenía relevantes implicaciones teóricas para los debates en torno a las relaciones entre los cazadores o los pueblos amazónicos y el medio ambiente, las cuales abordo en el segundo capítulo (véase 2.1.1. El manejo del mundo). Entre estas estrategias de manejo se contaban: propiciar la existencia de bosques de palmas y de árboles frutales, que no sólo son fuente de alimento y de materias primas sino atractivos para presas de caza; campos de

cultivo o huertos que reciben manejo de abandono; prácticas con ciertas especies de árboles y palmas, como la tumba selectiva, el corte de ramas con fruto y de racimos con frutos; cría de larvas en palmas derribadas; y la concentración de distintos tipos de recursos, por ejemplo, la elaboración de huertos en proximidad de áreas de pesca.

Estas estrategias requieren de un sofisticado conocimiento del bosque, tanto en el inventario de especies útiles como en la comprensión de su biología y relaciones ecológicas. Así Cárdenas y Politis (2000), a partir de su trabajo de campo y de consolidar la información de todos los estudios realizados hasta ese momento, encontraron que los *Nükak* manejan al menos 120 especies vegetales, 23 de las cuales son cultivadas. Además, de las especies vegetales, en nuestros trabajos previos establecimos que este pueblo maneja como alimento o fuente de materias primas nueve especies de primates, siete de otros mamíferos, dos de reptiles, más de diez de aves, al menos 39 de peces, tres de batracios, dos de crustáceos, 43 de abejas, catorce de avispas y 16 de orugas, entre otros insectos (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 221-312).

De esta forma, entre 1991 y 1995, la alimentación de los *Nükak* se basaba principalmente en los productos de la recolección de frutas del bosque (32.5%), la caza (21.6%) y la pesca (18.2%), los cuales complementaban con la recolección de miel e insectos (15.1%) y la horticultura (12.6%).³⁷ Además Sotomayor et al. (1998) evaluaron la dieta de este pueblo como equilibrada, balanceada, suficiente y adecuada, a pesar que ya advertían las consecuencias nutricionales negativas que se podían generar por el contacto con nuestra sociedad. En términos generales, esta información se corresponde con la presentada por los otros investigadores, en especial el equipo de Politis (1996a y 2007), quienes también llevaron registros cuantitativos sistemáticos de la dieta *nükak*, y la de Gutiérrez (1996, 2002 y 2003).

Sin embargo, las transformaciones en el medio no eran solo a nivel ecológico, pues los *Nükak* habían establecido relaciones sociales con su entorno y con las diferentes clases de seres y gentes que lo pueblan, convirtiéndolo en su territorio, en un espacio humanizado que forma parte de su concepción del universo (cfr. Correa s.f. y Descola 1989). El cosmos *nükak* consta de tres mundos o niveles: *jea* 'mundo de arriba', *yee* 'este mundo o nuestro mundo' y *bak* 'mundo de abajo'. En el mundo de arriba vive *jea muno* 'gente del mundo de arriba', entre quienes se cuentan los *takueyi*, seres emparentados con los *Nükak baka'* y quienes mantienen entre ellos las mismas relaciones de parentesco que tienen sus familiares humanos. Así acompañan, ayudan y protegen a sus parientes *Nükak baka'*, pero pueden atacar y matar a sus afines humanos. A este mundo se dirige el *mik baka*, uno de los tres espíritus de una persona liberados al morir.

Del mundo de abajo provienen los *Nükak baka'* y los *kawene*.³⁸ Allí habitan los *bak munu* 'gente del mundo de abajo', como otros *takueyi* y las dantas, quienes viven en casas que nosotros vemos en nuestro mundo como salados. Al fallecer un *Nükak*, otro de sus espíritus, el *borekaküi*, se dirige a este mundo y se hospeda en alguna de las casas de las dantas allí ubicadas, aunque tienden a buscar y alojarse en las casas situadas en los territorios de sus respectivos grupos locales. Cuando el espíritu está dentro de la casa se manifiesta como un ser humano como nosotros, pero cuando sale y sube a *yee* 'nuestro mundo' para buscar alimentos, toma la apariencia de animales como el venado, la danta, el tigre o la lapa. Cuando terminan de recoger los alimentos, regresan a sus casas en *bak*, recobrando su apariencia humana. Por esta razón, los *Nükak* no consumen estas especies, pues las consideran sus abuelos o sus

ancestros. Tanto la gente del mundo de arriba como la del mundo de abajo tienen un modo de vida similar al de los *Nükak* en este mundo, aunque ellos viven en casas agrupadas en forma de pueblos y muchas de sus herramientas y bienes son metálicos. Ellos también tienen huertos, celebran bailes rituales, se visitan entre parientes y tienen conflictos internos.

En el mundo intermedio, *yee*, viven los *Nükak* y los *nemep*, el tercer espíritu de una persona que se libera al morir. Estos permanecen en el lugar del deceso y a diferencia del *mik baka* en el mundo de arriba y el *borekakü* en el mundo de abajo, no asumen una forma corporal humana ni viven en sociedad. Son descritos como seres solitarios, cuyo cuerpo está cubierto de pelos, como el de un primate, y que se alimentan con sangre humana, lo cual los hace muy peligrosos, pues pueden atacar y enfermar a las personas. Su presencia es un criterio importante al momento de evitar un sitio para hacer un campamento o para abandonarlo tras la muerte de alguien. Las gentes y seres de estos tres mundos interactúan permanentemente, aunque estas relaciones son ambiguas para los *Nükak baka'*, pues pueden ser fuente de vida o, por el contrario, de sufrimiento, enfermedad y muerte. En *yee* 'este mundo o el mundo intermedio' también vivimos los *kawene*, quienes, como ya señalé, pasamos de ser considerados tan peligrosos como los *nemep* a ser 'gente'. En esta tesis exploro entonces aspectos de la historia de las relaciones entre los *Nükak* y los *kawene*, y los diversos sentidos que le dan a esta última categoría.³⁹

Como veremos, algunos de los aspectos antes mencionados se han transformado notablemente en los últimos años, debido en buena medida a la dinámica de las relaciones con los *kawene* y del conflicto armado colombiano. En la siguiente sección introduzco brevemente al lector en dicho conflicto, para situarlo en el crítico contexto regional en el que ha transcurrido la vida de este pueblo. Sin embargo, en esta tesis también mostramos cómo a pesar de estos cambios y contextos críticos, asuntos fundamentales para los *Nükak*, asociados con sus concepciones de mundo, con la noción de persona y con las relaciones de socialidad y sociabilidad han pervivido y se actualizan a través de prácticas cotidianas y rituales. Estas concepciones y prácticas han tenido continuidad precisamente porque son el núcleo central de la formación y reproducción de los *Nükak baka'*, la gente verdadera, lo cual se constituye en un proyecto común, que les permite darle sentido a sus vivencias, y en una lógica de acción para relacionarse con las otras gentes y seres del cosmos.

1.3. De los vientos de guerra al ojo del huracán

Paradójicamente, desde 1994, pocos años después que los *Nükak* reconocieran que los *kawene* eran una gente con la que se podía convivir, el conflicto armado interno de estos últimos, el cual ha estado estrechamente asociado con la producción y tráfico ilegal de cocaína, se constituyó en una nueva amenaza para su forma de vida. En lo que sigue presento algunos de los hechos más relevantes de este periodo y la forma en que afectaron a los *Nükak*. En efecto a finales de 1994, cuando los *Nükak* apenas estaban reponiéndose del impacto demográfico y social del contacto inicial, el gobierno colombiano, apoyado financieramente por los Estados Unidos (EEUU), inició una etapa en la erradicación de los cultivos ilícitos de coca a través de fumigaciones aéreas.⁴⁰ Pese a que desde esa época académicos y movimientos sociales y ambientales han cuestionado la eficacia de las medidas policivas y han abogado por descriminalizar este problema social y buscar salidas concertadas y centradas en el desarrollo regional, estas medidas de erradicación se han mantenido hasta la fecha.⁴¹ Para los *Nükak* las fumigaciones han significado un mayor avance de la colonización en su territorio, pues los

cultivadores de coca han tumbado y sembrado nuevas hectáreas de bosque, en sitios cada vez más remotos para así reemplazar las destruidas.

El incremento de intervención policiva en la zona alertó a las autodenominadas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), quienes controlaban el Medio Guaviare desde los 1980s. Por ello esta guerrilla comenzó en 1994 a restringir el acceso de foráneos a la región, incluidos científicos y funcionarios, afectando la prestación de servicios estatales. Así dos comisiones institucionales fueron canceladas debido a amenazas de los insurgentes. Una era del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), relacionada con menores *nükak* huérfanos que vivían con familias colonas o en protección estatal, y otra del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), para la ampliación del resguardo *nükak*.⁴² En julio de 1996 los misioneros de ANTC abandonaron su sede de trabajo en territorio *nükak*, debido a la cancelación de la autorización de funcionamiento de la pista aérea de la cual dependía su funcionamiento. Esto a su vez estuvo relacionado con la intensificación de las medidas punitivas estatales contra los cultivos ilícitos y los grupos armados ilegales. Esto llevó a los grupos locales del área de influencia de la misión a incrementar su articulación con los colonos asentados en sus territorios, siguiendo procesos similares a los que afrontaban los grupos locales del sector occidental del territorio, como ya he señalado.

A finales de 1996, las FARC impusieron restricciones más severas, pues grupos paramilitares de extrema derecha habían circulado rumores y panfletos anunciando su llegada. Esta se hizo efectiva al año siguiente y entre el 15 y el 20 de julio de 1997, las autodenominadas Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)⁴³ perpetraron la tristemente célebre masacre de Mapiripán, con ayuda de miembros de las Fuerzas Armadas Colombianas (FFAA) (Corte Interamericana de Derechos Humanos 2005). Desde este último año, la frontera norte del territorio *nükak* se convirtió en una zona de guerra entre las FFAA, las FARC y los paramilitares, quienes se disputaban un control territorial que para los dos últimos incluía el de la producción y comercialización de cocaína. Paralelamente los *Nükak* fueron vinculados al conflicto armado de otras formas, por ejemplo, con la utilización de su nombre con fines militares por parte de las FFAA⁴⁴ y el reclutamiento, a veces forzado, por parte de los grupos ilegales, cuyo primer caso se reportó en 1997. Así el 23 de abril de 1997, la Defensoría del Pueblo llamó a un Acuerdo Humanitario para proteger a los *Nükak* y excluirlos del conflicto. Idea que se retomó en 1998, durante el Encuentro Nacional Indígena por la Paz, ampliándose para todos los pueblos indígenas.

Sin embargo, los vientos de guerra fueron más fuertes. Las FARC y las AUC sostuvieron una intensa guerra entre 1997 y 2003, que implicó para ambos bandos la concentración de fuerzas y recursos provenientes de diferentes partes del país.⁴⁵ Mientras este conflicto se extendía por el Medio Guaviare, el 14 de octubre de 1998, el presidente Pastrana creó la Zona de Distensión para adelantar diálogos de paz con las FARC, en los vecinos departamentos de Meta y Caquetá. Estas negociaciones no implicaron un cese al fuego y fueron aprovechadas por ambas partes para fortalecer la capacidad bélica, al tiempo que los paramilitares se expandían en el Guaviare. En 1999, el gobierno lanzó el Plan Colombia, el cual desarrolló un fuerte componente militar, también apoyado por los EEUU. Dicho Plan primero estaba enfocado a la lucha contra el narcotráfico y, luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001, contra el terrorismo. El 20 de enero de 2002 el presidente Pastrana rompió los diálogos de paz y terminó la Zona de Distensión.

Con la llegada del presidente Uribe al poder en 2002 y la implementación del programa de Seguridad Democrática⁴⁶, se intensificaron las acciones de las FFAA contra el narcotráfico y los grupos armados ilegales, en especial contra las FARC. Adicionalmente, este mismo año empezó una cruenta guerra interna entre grupos paramilitares que duró hasta 2005, pues el Bloque Guaviare y el Bloque Centauros se enfrentaron con las Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC), por el control territorial de zonas como Mapiripán y las riberas del Guaviare, afectando una vez más el territorio *nükak*. De hecho, para 2003 el departamento del Guaviare era el principal centro de expulsión y recepción de población desplazada en la región, lo cual estuvo asociado a la creación y terminación de la Zona de Distensión (Henao 2007a), así como a las guerras entre las FARC y las AUC, y entre las diferentes facciones paramilitares. Fue tal la magnitud de la confrontación que aún no se conoce el número exacto de muertos y desplazados resultantes (Maldonado F., 2006 y Maldonado F. y Moreno s.f.).

Si bien la intensidad del conflicto disminuyó en 2004 debido a un repliegue táctico de la guerrilla a zonas rurales distantes, los enfrentamientos continuaron (González 2007 y Semana 2011). Ese mismo año las FFAA implementaron en la Amazonia colombiana el Plan Patriota, una de las mayores ofensivas militares contra las FARC en la historia (Semana 2005). Además, entre 2005 y 2006 se desmovilizaron la mayoría de los grupos de las AUC, pero en el Meta, Guaviare y Casanare algunos continuaron activos y luchando contra las FARC por el control de las riberas del río Guaviare.⁴⁷ En 2006, el Ministro de Defensa anunció que el Plan Patriota era reemplazado por un nuevo plan de guerra que buscaba atacar la producción y comercialización de la base y pasta de coca, para debilitar la base económica de los grupos armados ilegales (El Tiempo 2006b y Ministerio de Defensa Nacional 2007).

Fue precisamente entre 2002 y 2006 que se presentaron al menos seis desplazamientos forzados de diferentes grupos locales *nükak* como consecuencia directa del conflicto armado. Como ya señalé, seis de estos grupos se refugiaron en inmediaciones de SJG, mientras que otros grupos locales se reubicaron en otras zonas del territorio *nükak* o de la frontera de colonización, sin ser atendidos por los programas asistenciales del estado colombiano. En su conjunto, y como abordó en 5.2. Nómadas desplazados, esto impulsó una nueva fase en el proceso de reorganización territorial y de relaciones entre grupos locales que se había iniciado en los 1980s, con la consolidación de los vínculos con los misioneros de la ANTC.

En 2007, en las riberas del Guaviare se incrementaron los combates entre los distintos actores armados, que incluyeron nuevas confrontaciones entre grupos paramilitares. Así como la intensificación de las fumigaciones aéreas por la vega del río Guaviare y al final de la Trocha Ganadera (en sitios como Mocuare y Caño Makú), lo cual produjo nuevos desplazamientos forzados y el aumento de los homicidios entre los vecinos territoriales de los *Nükak*, siendo afectados especialmente otros pueblos indígenas como los *Jiw* (guayabero). Según el Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Vicepresidencia de la República (2009), entre 2007 y 2008, esto se relacionó con el incremento de las acciones de las FFAA, quienes, en el marco del Plan Consolidación, buscaban recuperar el control territorial de la región.

A este panorama se sumó la liberación unilateral por parte de las FARC de seis de los secuestrados que tenían en su poder, las cuales se realizaron en inmediaciones del territorio

nükak entre el 10 de enero y el 27 de febrero de 2008 (Semana 2007 y Telesur 2008a y 2008b). Dichas liberaciones estuvieron acompañadas de una nueva ofensiva de las FFAA en el Guaviare, con un incremento importante del pie de fuerza y de acciones militares, como la ocupación de Tomachipán, en las riberas del río Inírida (El Tiempo 2008a y 2008b). En esos meses se presentó otra oleada de familias de colonos e indígenas desplazadas por combates en zonas habitadas por grupos *nükak*, como Tomachipán (río Inírida) y Barranco Colorado, Puerto Alvira y Mocuare (río Guaviare), las cuales recibieron atención de los organismos de apoyo internacional dado lo crítico de la situación (CMI 2008, El Tiempo 2008c y García 2008).⁴⁸ Posteriormente, y en esta misma región, las FFAA realizaron famosos operativos de liberación de secuestrados, como la "Operación Jaque" y la "Operación Camaleón".

El contexto regional de 2008 afectó a los *Nükak* de diversas maneras. Así al menos dos grupos locales afrontaron desplazamientos forzados temporales. A su vez, las FARC radicalizaron sus posiciones y medidas de seguridad, lo cual condujo a que asesinaran a dos jóvenes *nükak* acusados de ser auxiliares de las FFAA. También a que ratificaran la prohibición de que los grupos *Wayari muno* en desplazamiento forzado volvieran a sus territorios y a que mantuvieran a otro grupo local en confinamiento forzado, obligándolo a permanecer en un sitio e imponiendo fuertes restricciones a su movilidad.

De 2009 a 2010, la situación en general no varió sustancialmente, a pesar que las FFAA ganaron un mayor control territorial (cfr. Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Vicepresidencia de la República, 2009).

En resumen, en las últimas dos décadas, la población del Medio Guaviare y Alto Inírida ha sido víctima del fuego cruzado, del desplazamiento, confinamiento y reclutamiento forzado, de masacres, asesinatos selectivos y desapariciones, y de la existencia de campos minados, entre otras secuelas generadas principalmente por los grupos armados ilegales. Además, la presencia regular de programas sociales del estado se ha ido haciendo cada vez más precaria, lo cual contrasta con la cantidad de recursos movilizados para la guerra. Asimismo las acciones asistenciales y la ayuda humanitaria para las víctimas del conflicto han sido desbordadas por la magnitud del problema, lo cual ha motivado diversas acciones legales para salvaguardar los derechos fundamentales de estas poblaciones. Adicionalmente, la población indígena ha sido una de las más afectadas por el conflicto interno colombiano, poniendo en riesgo la existencia de varios pueblos indígenas, entre los que se cuentan los *Nükak*.⁴⁹

En este contexto, otro aporte de esta tesis es contribuir a documentar el impacto en los *Nükak* del conflicto armado colombiano, el cual no tiene motivaciones étnicas. Más específicamente, es contribuir a clarificar la heterogeneidad y complejidad de circunstancias que han ocasionado los desplazamientos forzados de los distintos grupos locales, así como formas en que estas personas han percibido y afrontado dichos desplazamiento y la atención institucional que ellos han generado. Sin embargo, esta tesis no tiene como objeto de estudio en sí mismo los discursos y acciones estatales o de los grupos armados ilegales relacionados con los pueblos indígenas. Más bien aborda estos temas en la medida en que sean pertinentes para comprender las actuaciones de los *Nükak*, en las cuales se incluyen sus dudas, conflictos y contradicciones. En este sentido trata de aproximarse a los asuntos asociados con el estado principalmente desde las teorías y prácticas de manejo de la alteridad de este pueblo, es decir, y como explico en el próximo capítulo, desde la biopolítica *nükak* y no desde el biopoder.

1.4. Estructura de la tesis

En el capítulo dos, 'Aspectos teóricos y metodológicos', planteo los conceptos y propuestas teóricas que guían esta investigación y que permiten ubicarla en debates académicos contemporáneos, como los relacionados con la alteridad en la etnología amazónica y la administración y control de poblaciones del biopoder, especialmente estatal. Luego presento los argumentos que defiendo en esta tesis y finalmente expongo la metodología empleada.

En el capítulo tres, 'Vivir como gente verdadera', abordo qué sentido tiene para los *Nükak* esta expresión, la cual se constituye en un proyecto moral y político común con el que este pueblo busca reproducirse física y socialmente, orientar las conductas individuales, perpetuar el cosmos y guiar las relaciones con las demás gentes y seres del universo. Para desarrollar estos temas, empiezo por mencionar ciertas características de este proyecto, así como algunas de las estrategias y mecanismos o dispositivos sociales que los *Nükak* han desarrollado para su actualización. Luego examino ciertos soportes ontológicos y míticos, que remiten a los tiempos de la creación del cosmos y que permiten entender desde la óptica *nükak*, con qué gentes y seres están interactuando. Finalmente, abordo las relaciones que a partir de este proyecto los *Nükak* establecen con otras gentes y seres del cosmos, como los *kawene*, *jea muno* 'gente del mundo de arriba' y *bak munu* 'gente del mundo abajo'.

En el capítulo cuatro, 'Teorías y prácticas sobre la construcción del cuerpo', profundizo sobre cómo dicha construcción es una de las estrategias *nükak*, que articulando dispositivos sociales como la consustancialidad, el cuidado del cuerpo y otros chamanísticos y rituales (como los ritos de paso del ciclo de vida), renuevan y reproducen la formación de gente verdadera. Al mismo tiempo, muestro cómo las nociones y prácticas corporales *nükak* evidencian un cuerpo dinámico y en continua transformación, lo cual posibilita la construcción de unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras. Para ilustrar estos temas primero examino la concepción, el parto y los primeros meses de vida del neonato, y luego la producción de cuerpos especializados en conocimientos y prácticas chamanísticas.

En el capítulo cinco, 'Movilidad y desplazamiento', presento una aproximación a la historia de las relaciones entre los *Nükak* y los *kawene*. Tomando como eje central la movilidad, examino diversas y dinámicas estrategias y dispositivos sociales que los *Nükak* han implementado a través del tiempo para actualizar la formación de gente verdadera y para relacionarse con sus vecinos. Inicialmente exploro la época en que los *Nükak* estaban en aislamiento voluntario, indagando por sus percepciones y actuaciones en dicha época. Luego abordo el proceso de establecimiento de relaciones permanentes con la sociedad nacional, así como el impacto y las consecuencias de dichas relaciones y la forma como el estado colombiano atendió la situación desde 1988. Por último, profundizo en los diferentes desplazamientos forzados de grupos *nükak*, sucedidos desde 2002 a raíz de la intensificación del conflicto armado.

En el capítulo seis, 'Un baile tradicional en un campamento de desplazados', presento la celebración de dos *minü baap* o *juñuni baap* 'baile de chontaduro', uno en el asentamiento de Agua Bonita y el otro en el de Villa Leonor, en los que participaron los grupos *nükak* y agentes institucionales. Inicialmente, describo la organización y realización de los bailes, mostrando tanto los acuerdos realizados y la convivencia generada, como las tensiones, ambigüedades y diferentes expectativas e interpretaciones de los participantes. Luego analizo

aspectos etnográficos de los bailes y el sentido que tuvieron para los *Nükak*. Finalmente examino la participación de los agentes institucionales y la forma en que los *Nükak* actualizaron y ampliaron el proyecto de producir gente verdadera en una situación ritual, para permitir dicha participación, a pesar del contexto de desplazamiento forzado.

Por último, en el capítulo siete, 'Conclusiones', expongo los resultados de esta tesis y aventuro algunas reflexiones sobre la situación actual de los *Nükak* y el accionar institucional. Así mismo sugiero posibles líneas de investigación y de articulación entre la etnología amazónica y otras áreas de trabajo, como los estudios en torno a la biopolítica y el biopoder.

Notas

¹ Una traducción libre de *Nükak* es 'persona o gente que habla la lengua' (*nük* 'lengua'). La palabra *baka* 'verdadero' es un énfasis de veracidad. Para la transcripción de las palabras *nükak* empleo una propuesta ortográfica que retoma elementos fonéticos y usa la ortografía del español. Esto hace más amigable la lectura del texto. Me excuso por mi descuido en los aspectos suprasegmentales, pero estos aun están en proceso de definición. Uso *ü* para representar los fonemas vocálicos alto-centrales oral y nasal /ɨ, ʔ/ (según el AFI); y ' para señalar el fonema consonántico oclusivo glotal sordo /ʔ/ (también según el AFI).

² *Noube'* fue adoptado por un colono desde los nueve años, por lo que fue escolarizado y criado bajo la tutela del Instituto Colombiano del Bienestar Familiar (ICBF) hasta cumplir su mayoría de edad. Tiene unos 28 años, convive con una mujer Piratapuyo, tiene dos hijos y reside en el Resguardo del Refugio (todas las edades de los *Nükak* están calculadas para 2011).

³ *Embe'* tiene cerca de 45 años y convive con *Jap*, con quien tiene seis hijos. Es uno de los adultos que ha desarrollado conocimientos chamanísticos profundos. A nivel de las clasificaciones de los grupos locales *nükak*, aspecto que desarrollo más adelante, es un *Meu muno* 'gente de las cabeceras de los caños o de la coronilla'.

⁴ *Kutyi* es un *Meu muno* del grupo local B, de unos 40 años. Su esposa, también *Meu muno*, es *Kana'*, con quien tiene cuatro hijos.

⁵ *Koro'be'* es un *Meo muno* que convivió con una familia de colonos desde los ocho años, pero nunca perdió el vínculo con los *Nükak*. En 2003 se reintegró de nuevo al grupo local B, donde se encontraba su hermana *Kana'*. En 2008 empezó a convivir con *Dadima'*, una *Wayari muno*.

⁶ Entre 1991 y 1997, junto con Gabriel Cabrera realizamos dos investigaciones con los *Nükak*. La primera titulada "Aportes a la etnografía de los *Nükak* y su lengua -aspectos sobre fonología segmental" (1991-1994), fue nuestra tesis de pregrado para optar por el título de Antropólogos de la Universidad Nacional de Colombia (Cabrera, Franky y Mahecha 1994). Esta contó con el apoyo financiero del Comité Nacional de Lingüística Aborigen y el respaldo de la Dirección General de Asuntos Indígenas, Ministerio de Gobierno (DGAI). La segunda, denominada "Investigación Territorial y Etnográfica de los *Nükak*" (1995-1997), fue desarrollada durante nuestra vinculación a la Fundación Gaia Amazonas, programa COAMA, y fue financiada por Danish International Development Agency (Danida). En Cabrera, Franky y Mahecha (1999) recogemos los resultados de los dos proyectos.

⁷ Los *Nükak* celebran el *entiwat* o *bak wan* 'ritual de encuentro' cuando miembros de dos o más grupos locales se reúnen (para una descripción y análisis detallado de este ritual véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 120; 129-133). En el ritual específico que menciona *Kutyi* nos encontramos con nuestro colega Gabriel Cabrera, quien estaba con los *Wana' a mij muno* 'gente del Caño *Wana'* [árbol frutal]'. Este hecho fortuito contribuyó a que los *Nükak* hablaran sobre nuestra presencia e intercambiaran informaciones y reflexiones al respecto.

⁸ Los *Nükak* llamaban a los misioneros evangélicos de la Asociación Nuevas Tribus de Colombia (ANTC) *Mikei muno* 'gente de Miguel', pues consideraban que uno de ellos, Kenneth Wayne Conduff, también conocido como Miguel Conduff, era su jefe. Estos misioneros establecieron contacto con los *Nükak* desde los 1970s, cuando los indígenas aun permanecían en aislamiento voluntario (véase 5.1. El contacto y Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999 y Cabrera 2002a y 2007).

⁹ Véase 3.3. *Yee muno* 'gente de este mundo' y 5.1. El contacto. En la literatura sobre los pueblos indígenas en aislamiento voluntario o sobre los procesos de contacto y establecimiento de relaciones entre los pueblos indígenas y las sociedades nacionales son frecuentes las referencias a este tipo de ataques y enfrentamientos (véase, por ejemplo, Ribeiro 1971, Texeira 2000 y Cabrera 2007: 59-89 y 139-165).

¹⁰ "Makú" es un término genérico, a veces traducido como "esclavo" o "sirviente". Desde el siglo XVIII, ha sido empleado indiscriminadamente para referirse a grupos entre los cuales se capturaban personas para comercializarlas como esclavos, o a "grupos nómadas sin agricultura" de las áreas interfluviales. Estos últimos, pertenecientes a la familia lingüística Makú-puinave, han sido descritos en una relación de subordinación frente a los indígenas sedentarios vecinos, quienes los trataban como sirvientes. Para una discusión del término "makú" y de la literatura sobre el tema véase, entre otros, Koch-Grünberg 1906 y 1995, Correa 1987, Reina 1987, Caycedo 1993, Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999, Reid 1994, Mahecha, Franky y Cabrera 1996-1997 y 2000, Pozzobon 1991, Politis 2007 y Cabrera 2010c.

¹¹ Véase 3.2. Orígenes y 3.3. *Yee muno* 'gente de este mundo' .

¹² *Oida* es una *Meu muno* del grupo local E, tiene cerca de 42 años y es la esposa de *Yeuna'*, un *Mipa muno* con quien tiene ocho hijos.

¹³ *Yeuna* es un *Mipa muno* del Grupo local E; tiene alrededor de 45 años y es el esposo de *Oida* con quien tiene ocho hijos.

¹⁴ Aparte de una entrevista realizada por Alba Mora y Dany Mahecha en 2010, durante la filmación del documental "Guest of the Space", dirigido por Mora. Agradezco a Dany el facilitarme esta entrevista. Para otros detalles del episodio del rapto del niño véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 78-79.

¹⁵ La alta mortalidad entre grupos indígenas recién contactados, debido a la exposición a nuevas enfermedades e infecciones, ha sido una constante documentada en la literatura sobre el tema (para el caso *nükak* véase Franky, Cabrera y Mahecha 1995 y 2000, Cabrera, Mahecha y Franky 1999: 83-87, y Cabrera 2007). Profundizo sobre el contacto inicial de los *Nükak* en 5.1. El contacto. En 1995, calculamos el porcentaje de decesos producidos los cinco primeros años de contacto, basados en 838 registros fiables de una base de datos de población que contenía 997 registros. De estos 838 registros, 826 correspondían a nuestra información directa con los *Nükak* a partir de la reconstrucción de cuadros de parentesco y encuestas demográficas; los 12 registros restantes provenían de fuentes indirectas. Estos 838 registros estaban divididos en 378 personas vivas y 460 personas muertas. De estas últimas, sólo teníamos información sobre la causa de la muerte y/o sobre la ubicación temporal del deceso para 285 personas (para mayores detalles consultar Franky, Cabrera y Mahecha 1995).

¹⁶ Siguiendo a Strathern (1999), entiendo por sociabilidad las prácticas cotidianas y rituales encaminadas a promover una buena convivencia entre coresidentes y parientes cercanos. Strathern (1999: 66, citada en Vilaça 2002: 362) diferencia entre socialidad (*sociality*) y sociabilidad (*sociability*). La primera involucra las relaciones sociales en un sentido general, como la guerra, y la segunda se asocia con la experiencia de empatía y comunidad. Es de notar que el primer concepto no existe en español, mientras el segundo es definido en el diccionario de la Real Academia Española como "cualidad de sociable" es decir, "naturalmente inclinado al trato y relación con las personas o que gusta de ello". Como desarrollo en el siguiente capítulo, esta distinción se enmarca en un intenso debate en la etnología amazónica en torno a temas como qué es lo social para los pueblos amazónicos, cómo constituyen las unidades sociales y cuál es la naturaleza de las relaciones de afinidad y consanguinidad, y de identidad y alteridad. Cfr. Viveiros de Castro 1996 y 2002b, Overing y Passes 2000 y Rival y Whitehead 2001.

¹⁷ Para una síntesis de dichos cambios y riesgos, de las acciones y debates institucionales al respecto y de su tratamiento en la literatura académica de la época véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999, Mahecha et al. 1998 y Cabrera 2007. Cfr. Politis 1996a y 2007.

¹⁸ En 5. Movilidad y desplazamiento trato este tema detalladamente, así como el proceso de reorganización social y territorial de los grupos *nükak* de los últimos años.

¹⁹ En realidad, desde 1974, los misioneros evangélicos de la ANTC habían estado reportando sus actividades con los *Nükak*, en los informes que regularmente enviaban al gobierno colombiano. Sin embargo, dichas actividades habían pasado desapercibidas hasta 1988 (véase 5.1. El contacto).

²⁰ Sobre los *Kakua* véase la descripción etnográfica hecha por Silverwood-Cope en 1972, publicada en 1990. Sobre su lengua véase Cathcart 1979.

²¹ Sobre los *Joti* véase los trabajos de Coppens 1975, Zent 2005 y Zent y Zent 2002 y 2007.

²² Profundizo este punto en 3.2. Orígenes, 3.3. *Yee muno* 'gente de este mundo' y 5.1. El contacto.

²³ Politis y colaboradores han publicado diversos artículos sobre los *Nükak*. No obstante, en este apartado cito principalmente los libros publicados, por ser las obras que presentan una visión más articulada de dichas temáticas. El libro de Politis de 2007 es una versión corregida y ampliada de la publicación de 1996a.

²⁴ Politis (1996a: 20) afirma que uno de los objetivos de la investigación era efectuar un diagnóstico de la situación de los *Nükak* para contribuir con la adopción de políticas de protección. Sin embargo, centra sus estudios en los grupos "más tradicionales" y descarta a los "más aculturados" como objeto de estudio, es decir a los que afrontaban más problemas fruto del contacto y que se ajustaban menos a sus intereses académicos. Así en su discusión y defensa del uso del material etnográfico en la elaboración de analogías en etnoarqueología, Politis (2007: 60) plantea que la "occidentalización" de las sociedades indígenas disminuye notablemente la disponibilidad de referentes análogos contemporáneos que reflejen algunas de las condiciones de sociedades del pasado o que son comparables de alguna forma.

²⁵ Entre estas investigaciones está la de Monika Therrien y Álvaro Santoyo (2006-2007) relacionada con los discursos y prácticas estatales sobre el "conocimiento sobre la naturaleza y la tradición oral de los *Nükak-maku*" como patrimonio cultural inmaterial del país (<http://www.icanh.gov.co/index.php?idcategoria=3639>).

²⁶ Los planes de atención integral y diferenciada forman parte de las políticas públicas y de la jurisprudencia desarrollada por el estado colombiano para atender a la población indígena afectada por el conflicto armado y

que se encuentra en alto grado de vulnerabilidad y riesgo de extinción, garantizando intervenciones que se adecuen a sus derechos constitucionales y a las particularidades socio-culturales de cada pueblo.

²⁷ Por este motivo me refiero a los *Niikak* como un pueblo de 'cazadores'. En esta tesis utilizo 'cazadores' y 'cazadores y recolectores' como sinónimos, para referirme a los *Niikak* y a otros pueblos de tradición nómada que comparten un modo de vida similar, en aspectos como la dieta, la cual depende ante todo de la caza, la recolección y la pesca, así tengan o no prácticas hortícolas. Cfr. Lee y De Vore 1968, Service 1973, Lee 1992, Kelly 1995 y Politis 1996a y 2007 para algunas discusiones en torno a los términos cazadores y cazadores y recolectores.

²⁸ Por ejemplo, *takañuat* 'estar nostálgico o triste por un pariente' se compone de *taka* 'pecho', *ñü* 'andar en el bosque' y '-at' un nominalizador. En este sentido, estar triste es cuando el *mik baka'*, uno de los espíritus que integran la persona cuando está viva, sale del cuerpo y comienza a caminar solo por el bosque, buscando al pariente cuya compañía se extraña, en un proceso muy similar a la muerte (Dany Mahecha com. pers. 2011).

²⁹ Domínguez precisa que debido a un corto período seco de dos meses (enero y febrero), el cual marca la frontera entre las sabanas herbáceas y la selva húmeda tropical, esta selva "no presenta toda la densidad y frondosidad típica de la *hylea*. Es una selva transicional" (1985: 27), la cual de todas formas tiene un clima tropical lluvioso, según la clasificación de Köppen (cfr. Sinchi 1999 y Etter 2001).

³⁰ En términos generales el Noroeste Amazónico es la región habitada por los pueblos indígenas de las familias Tucano oriental, Macú-puinave, Arawak y Caribe. Correa (1999: 6) denomina a este conjunto "complejo socio-cultural del Vaupés", el cual se extiende por el Alto río Negro (Noroccidente de Brasil) y por los ríos Vaupés, Papurí, Pira-Paraná, Bajo Apaporis y Mirití-Paraná (Goldman 1968, Àrhem 1981: 19, Ardila 1989 y Chernela 1993: 2). Véase 2.1. Tentativas analíticas de la etnografía amazónica contemporánea donde presento y discuto algunas características sociales y culturales similares de los pueblos del Noroeste Amazónico, situando a los *Niikak* como parte de esta región.

³¹ Profundizaré sobre estos aspectos en 3. Vivir como la gente humana verdadera y 4. Teorías y prácticas sobre la construcción del cuerpo.

³² Koch-Grünberg 1906, Correa 1987, Reid 1994, Henley, Mattéi-Müller y Reid 1994-1996, Mahecha, Franky y Cabrera 1996-1997 y 2000 y Pozzobon 1991 presentan específicamente visiones de conjunto de estos pueblos, exponiendo sus similitudes y diferencias. Franky 2000 y Franky y Mahecha 2000 comparan aspectos de la organización social y del manejo territorial entre los *Niikak* y los *Kakua* o los *Yujup*, respectivamente. Y Cabrera 2010b contrasta nociones y prácticas asociadas a la infancia.

³³ En Cabrera, Franky y Mahecha (1999) teníamos una traducción errada de *muabe'* como 'hacia el norte' y señalábamos que uno de los nombres de los *Wana'a müj muno* 'gente de caño *Wana'* (grupo local A) era *Muabe' muno*. Sin embargo, *mu*a traduce rebalse, pantano o zona baja e inundable y al emplearse para denominar grupos locales, refiere a grupos que habitan cerca de zonas inundables, generalmente en la parte baja de las corrientes de agua, bien sea de la cuenca del Guaviare o del Inírida. Entonces es posible que cuando en esos años, algunos *Niikak* identificaron al grupo local A como *Muabe' muno* 'gente del rebalse, de las zonas inundables o los pantanos', estuvieran haciendo referencia a que parte de su territorio estaba en las vegas inundables del Guaviare. Sin embargo, es mucho más frecuente que los *Niikak* denominen como *Muabe' muno* a los grupos locales J y L de la cuenca del Inírida.

³⁴ En la lengua *niikak* existen variaciones lexicales entre los diferentes tipos de *muno* 'gente' (cfr. En Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 366-365). En los grupos locales en situación de desplazamiento forzado estas variaciones han tendido a matizarse, debido a la interacción misma entre los *Meu muno*, los *Mipa muno* y los *Wayari muno*, siendo este un aspecto que necesita mayor estudio, parte del cual está siendo adelantando por D. Mahecha en su investigación lingüística. Por el momento sólo señalaré que *juu* es utilizada por los *Wayari muno* y *düi* por los *Meu muno*. *Juu* y *düi* son sinónimos y pueden traducir 'gente de las desembocaduras de los ríos y caños, o gente de río abajo'. La última es una posición relacionada con las partes bajas de los ríos y caños que atraviesan el territorio *niikak*, los cuales tienden a correr en dirección occidente-oriente. Por ello otra forma de llamarlos es *Muabe' muno* 'gente del rebalse, de las zonas inundables o los pantanos', en alusión a las zonas inundables de los afluentes del Inírida. En el territorio *niikak*, la cuenca del Inírida es mucho más extensa que la del Guaviare, por esto los principales caños, de mayor longitud y anchura, están en la primera cuenca. *Juu* y *düi* se oponen a *meu*, palabra que denota la coronilla una persona (su parte más alta) o las cabeceras y partes altas de las corrientes de agua. Los *Meu muno* son entonces 'gente de la coronilla o de las cabeceras' de dichas corrientes; su territorio particular está al noroccidente del conjunto del territorio *niikak*, cobijando una zona de divisorias de aguas entre los ríos Guaviare e Inírida.

³⁵ Entiendo movilidad social como los procesos de división temporal de un grupo local y el flujo de grupos domésticos y de individuos entre grupos locales, que generan frecuentes variaciones en el tamaño de una unidad residencial y en la distribución de la población (Franky, Cabrera y Mahecha 1995 y Cabrera, Franky y Mahecha 1999). Esta flexibilidad en la composición de los grupos locales ha sido señalada como característica de los cazadores y recolectores (véase por ejemplo Lee y De Vore 1968 y Kelly 1995). En el contexto de esta tesis no entiendo "movilidad social" en el sentido habitual de la literatura sociológica como cambios en el estatus, la clase social, etc.

³⁶ La misión dependía para su funcionamiento de una pista aérea. Cuando el gobierno canceló su licencia de funcionamiento, la ANTC cerró la sede misionera. Esta medida obedeció a disposiciones más generales relacionadas con el conflicto armado y "la guerra contra las drogas", las cuales desarrollo en 1.3. De los vientos de guerra al ojo del huracán. Véase también 5. Movilidad y desplazamiento.

³⁷ Para la descripción y el análisis de las actividades productivas *nükak* utilizamos el criterio de "evento", el cual entendimos como cada registro diario de consecución de una especie recolectada, capturada o cosechada, que fue consumida in situ o en el asentamiento; la base de datos no incluye los eventos que tenían por finalidad la adquisición de materias primas. El número de eventos no toma en consideración el peso bruto de las especies o el número de individuos capturados de una especie. En el caso de la pesca el valor está subestimado, pues sólo a partir del tercer trabajo de campo discriminamos sistemáticamente las especies capturadas. Entre 1991 y 1995 registramos un total de 1871 eventos (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 241-309).

³⁸ Véase 3.2. Orígenes.

³⁹ Véase 3. Vivir como gente verdadera y 4. Teorías y prácticas sobre la construcción del cuerpo.

⁴⁰ Esta etapa empezó con la "Operación Resplendor", la cual tenía por objeto erradicar el 50% de los cultivos ilícitos existentes en el país, mediante la fumigación aérea de aquéllos mayores a dos hectáreas y la quema o fumigación manual de los menores (Salazar 1994). Al mismo tiempo el gobierno colombiano lanzó el programa Plante y las Naciones Unidas continuaron con el Programa de Desarrollo Alternativo, para brindar alternativas económicas y sociales a los cultivadores. Sin embargo, los colonos que estaban en áreas protegidas, como resguardos indígenas y parques naturales, no tuvieron acceso a dichos programas (Presidencia de la República 1995). Cfr. Reyes 1995, Ramírez 2001 y Mendoza 2008.

⁴¹ Como una respuesta social a las medidas estatales, entre 1994 y 1996, se presentaron las "marchas cocaleras", en los Departamentos del Guaviare, Caquetá y Putumayo, las cuales evidenciaron las contradicciones del estado colombiano en torno al tratamiento de esta problemática (Ramírez 2001). También véase Molano 1995, Restrepo y Reyes 1995, Tokatlian 1995, Sinchi 1999, Isaza y Campos 2008 y Ramírez e Iglesias 2010.

⁴² El resguardo es una figura legal de protección que confiere la propiedad colectiva a una población indígena, caracterizada por ser inalienable, intransferible e inembargable. Luego del 'contacto oficial' de los *Nükak* en 1988, una de las primeras acciones encaminadas a garantizar su bienestar y supervivencia fue la creación de un resguardo. Inicialmente este se constituyó en 1993 (Resolución 136 del 23 de noviembre de 1993 del INCORA). Pero como la primera demarcación no incluía importantes sectores del territorio *nükak*, se solicitó su ampliación, la cual se aprobó en 1997 (Resolución 56 del 18 de diciembre de 1997 del INCORA), aunque esta tampoco protegió la totalidad del territorio *nükak*.

⁴³ Según González (2007), en 1979 aparecen las Autodefensas Campesinas del Casanare (ACC) al mando de Martín Llanos. A mediados de la década de los 1980s, grupos paramilitares asociados con el narcotraficante Rodríguez Gacha, del Cartel de Medellín, y con Víctor Carranza hicieron sentir su presencia en el Guaviare, asesinando a miembros del izquierdista partido Unión Patriótica y a quienes consideraban simpatizantes de la guerrilla, entre muchos otros. En los 1990s, llegaron al Guaviare las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá (ACCU) de Carlos Castaño, quien más tarde organizó una federación de grupos paramilitares conocida como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Entre 2001 y 2002, Miguel Arroyabe creó el Bloque Centauros, organización vinculada a las AUC, siendo los Bloques Meta y Guaviare, dos de sus componentes. Este bloque entró en combates con las ACC, por el control de Mapiripán. Después del asesinato de Arroyabe, en 2005 y a manos de sus hombres, el Bloque Centauros se dividió entre los "leales" (Bloque Centauro) y los "disidentes" (Bloques Meta y Guaviare, luego llamados Frente Héroes del Llano y Héroes del Guaviare, este último comandado por Pedro Oliverio Guerrero, alias "Cuchillo"). Esta división también originó nuevos enfrentamientos entre las facciones paramilitares.

⁴⁴ El periódico El Tiempo reportó: "Los Nukak macú les explican cómo sobrevivir en la selva. Indígenas enseñan a los soldados a comer gusanos" (19 de mayo de 1997); posteriormente una unidad militar fue bautizada Escuela de Fuerzas Especiales Nukak Macú, una parte de la cual está además construida en el resguardo de Barrancón (Cabrera 2007: 78-79). A pesar que la ONIC denunció estos hechos (Espectador, junio 2 de 1997), esta situación

aun continuaba en 2006 (CECOIN, OIA y CRIC 2006). Finalmente, el Ejército Nacional suspendió el uso de este nombre en sus actividades.

⁴⁵ Observatorio de Derechos Humanos y DIH. Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Vicepresidencia de la República (2007 y 2009).

⁴⁶ Presidencia de la República y Ministerio de Defensa Nacional (2003).

⁴⁷ En agosto de 2005 se desmovilizaron las autodefensas del Meta y Vichada, en septiembre de este año, el Bloque Centauros y en abril de 2006, los Frentes Héroes del Llano y Héroes del Guaviare. Las ACC nunca se desmovilizaron e iniciaron un proceso de reagrupamiento (González 2007). Sin embargo, alias "Cuchillo" volvió a la ilegalidad y ya en 2006 comandaba el autodenominado Ejército Revolucionario Popular Antiterrorista de Colombia (ERPAC), con influencia en Vichada, Meta y Guaviare, conformado por antiguos y nuevos paramilitares, lo cual a su vez generó nuevos enfrentamientos entre estos grupos paramilitares (Rivas 2007). Sin embargo, el ERPAC luego empezó a aliarse con distintos grupos ilegales, entre ellos las FARC, para traficar cocaína. El 24 de diciembre de 2010, Pedro Guerrero, alias "Cuchillo", según el gobierno responsable de más 3000 asesinatos, fue dado de baja en un operativo militar (Semana 2011), cerca de Mapiripán.

⁴⁸ Los operativos militares en esta área se intensificaron en mayo de 2008, debido a la presunta presencia de secuestrados (El Tiempo 2008d), los cuales se enmarcaban en una nueva estrategia de rescate del gobierno Uribe: "...la ejecución de "cercos humanitarios" sobre los campamentos de las FARC en donde se presume están los rehenes en su poder. Son operativos militares envolventes, aunque una vez tendido el cerco, el Gobierno pedirá la intervención de los "países amigos" y de la Iglesia Católica, para que entren a negociar su liberación unilateral... Los "cercos humanitarios" son operativos militares de rescate disfrazados" (Lozano 2008).

⁴⁹ Por ejemplo, la Corte Constitucional de Colombia, en sentencia T-025 de 2004, falló una tutela a favor de personas declaradas como "población desplazada" y decidió "...exigir a las instituciones prestadoras de atención a la población desplazada, la reformulación de las políticas públicas y su efectivo cumplimiento, [...] las autoridades encargadas de garantizar la suficiencia de estos recursos han sido incapaces de asegurar el nivel de protección requerido para resolver la situación, contraviniendo la normatividad vigente y permitiendo que continúen y se agraven las circunstancias de vulneración de los derechos fundamentales de la población desplazada" (ACNUR 2004). Igualmente, en noviembre de 2007, la Corte Constitucional, con el respaldo de la ONIC, organizó una reunión de seguimiento del cumplimiento del gobierno a esta tutela con relación a la población indígena y al tratamiento diferenciado que se les debe dar para garantizar su pervivencia socio-cultural (Actualidad étnica 2003, 2007b y 2007c con Franco 2007 y Acción Social 2007). A esta reunión fueron dos representantes *nikak* a exponer sus puntos de vista (Restrepo F. 2007). Sin embargo, en la práctica los resultados del accionar estatal no habían sido satisfactorios, lo cual motivó a la misma Corte Constitucional a promulgar el Auto 004 de 2009. En este Auto se ordena al estado formular e implementar con carácter urgente planes que promuevan, protejan y garanticen efectivamente la integridad física y cultural de 34 pueblos indígenas valorados en un alto grado de vulnerabilidad o riesgo de desaparición, entre los que se incluyen los *Nikak*. Sobre la situación de los pueblos indígenas afectados por el conflicto véase ACNUDH 2004, 2005, 2006 y 2007, ALDHU 2004, León 2005, Villa y Houghton 2005, Henao 2007b y 2008b, CECOIN, OIA y CRIC 2006, Mendoza 2008, Anaya 2010 y Franky, Mahecha y Colino 2010.

CAPÍTULO 2.

ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

El capítulo se compone de cuatro secciones. La primera es una introducción a algunos debates actuales en los estudios amazónicos. La segunda es una sucinta presentación conceptual basada en los planteamientos de Foucault, Negri y Hardt en torno al biopoder. En seguida y a partir de estos referentes teóricos y conceptuales planteo, en la tercera sección, las preguntas de investigación de la tesis. Finalmente, señalo algunas consideraciones metodológicas bajo las cuales realicé esta investigación.

2.1. Tentativas analíticas de la etnografía amazónica contemporánea

Descola (1989: 17-19) plantea que, hasta los 1980s, los acercamientos etnográficos a los pueblos amazónicos tendieron a realizarse desde dos corrientes teóricas principales, una reunía diversos enfoques "adaptacionistas" y la otra, "estructuralistas". En general, los enfoques "adaptacionistas" o "ecologicistas", iniciados desde los 1940s, especialmente a partir de los trabajos de Julian Steward y la ecología cultural, enfatizaron sobre cómo lo ambiental, entendido como lo biofísico, condicionaba la organización social y la cultura de una sociedad. Por ello privilegiaron el análisis de los aspectos técnicos de producción y trataron "la cultura como un sistema adaptativo que establece un equilibrio entre un grupo humano y su entorno, dando un cierto nivel de desarrollo tecnológico" (Seymour-Smith 1988: 89). En estos enfoques, las características del ambiente amazónico fueron vistas como factores que habían limitado la evolución o desarrollo de complejidad social, impidiendo que en la región se logaran niveles de complejidad similares a los descritos en Los Andes o Mesoamérica.¹

La otra corriente se interesaba ante todo por los sistemas de representación y la semiología indígena, donde la naturaleza era sólo un "objeto de ejercicio del pensamiento" (Descola 1989: 18), lo cual se expresaba en las taxonomías y cosmologías nativas. El origen y consolidación de esta corriente se sitúa en los trabajos e influencia de Lévi-Strauss, especialmente entre los 1950s y los 1960s. Dicha corriente también reunía enfoques estructural-funcionalistas y estructural-culturalistas, que privilegiaban el estudio sincrónico y comparativo de la morfología social y de instituciones como el parentesco (Viveiros de Castro 1996). Sin embargo, desde los mismos 1980s, trabajos como el de Descola (1989), Van der Hammen (1992), Chernela (1993), Jara (1996) y Correa (s.f.), los tres primeros articulando datos cualitativos y cuantitativos, plantearon nuevos enfoques que integraban elementos sociales, simbólicos y biofísicos, sin que unos determinaran o se privilegiaran sobre los otros. Y, como desarrollo enseguida, fue desde estos nuevos enfoques que, hasta 1996, las diferentes investigaciones sobre los *Nükak* tendieron a realizarse.

2.1.1. El manejo del mundo

Los diversos investigadores que trabajamos² con los *Nükak* coincidimos en dos puntos centrales. Primero, la movilidad no podía ser comprendida en función de los aspectos ecológicos, pues, según el contexto, también incidían motivaciones sociales, simbólicas y emocionales. Y segundo, los *Nükak* habían transformado el bosque, generando una producción constante, simultánea y variada de alimentos y materias primas, sin depender de las especies domesticadas, a pesar de tener conocimientos y prácticas hortícolas previas al

contacto.³ Así los resultados de estas investigaciones cuestionaban, por una parte, tanto las aproximaciones a los pueblos amazónicos como a los cazadores y recolectores, en las que los aspectos sociales y simbólicos eran explicados como "...epifenómenos del trabajo naturante de la naturaleza. Postulando una determinación totalizante de la sociedad por parte del medio ambiente" (Descola 1989: 18). Y por la otra, la imagen de los cazadores y recolectores como dependientes de los recursos que el ambiente les ofrece "naturalmente", al ser incapaces de "controlar la tasa de reproducción de la biota" (Harris 1985: 97). Esta última imagen se debía, en buena medida, a que uno de los criterios para medir la capacidad de producción y transformación del medio de estas sociedades era la presencia o dependencia de especies domesticadas (cfr. Lee 1992 y Kelly 1995).

En el caso de los cazadores amazónicos, fue tal el peso dado a los factores ecológicos y las especies domesticadas que investigadores como Lathrap (1968) plantearon que estos pueblos primero habían sido sociedades sedentarias hortícolas, habitantes de las riberas, obligadas a "involucionar". Es decir, a adoptar una vida nómada basada en la caza y la recolección en las áreas interfluviales. Este proceso fue explicado en términos de una derrota militar, pues los pueblos vencedores, también hortícolas, habrían expulsado a los vencidos hacia la tierra firme, para instalarse en los ambientes ribereños, considerados mucho más ricos en recursos que los interfluvios. Esta idea luego fue retomada por Headland y Bailey, quienes proponían que, debido a la pobreza de recursos de los bosques húmedos tropicales, estos sólo podían sostener poblaciones humanas, antiguas o contemporáneas, que tuvieran un importante acceso a productos cultivados, bien fueran sembrados por ellos mismos u obtenidos por intercambios con sociedades hortícolas (Headland 1987, Bailey et al. 1989 y Bailey y Headland 1991).⁴ Una consecuencia de esta visión sobre los cazadores amazónicos fue que tendió a desestimular su estudio etnográfico así como su inclusión en los debates teóricos a nivel mundial.⁵

En contraste, la información sobre los *Núkak* coincidía con los planteamientos de investigadores como D. Posey y W. Balée,⁶ en torno a la capacidad de los pueblos amazónicos de transformar el bosque, incrementando la oferta de recursos útiles para dichos pueblos, como ya mencioné. Además, Posey y Balée estaban entre quienes proponían que la división entre "domesticado" y "silvestre" no es pertinente para entender los procesos de ocupación en la Amazonia, pues es muy difícil determinar con exactitud en qué momento una especie es o no domesticada. Así se refieren a las especies como de semidomesticadas (manipuladas) a domesticadas en un continuo que no es diferenciable con claridad, porque las especies han sido intensamente manejadas. Definen entonces el término "manejo" como una actividad que no contraría los procesos naturales, sino que sigue de forma similar los procesos de sucesión del bosque. "Manejo significa una alteración del medio ambiente para la creación de plantas y/o animales de interés para el hombre. Esta alteración puede ser hecha de muchas formas, conforme a intensidades de manipulación" (Anderson y Posey 1985: 3).

Otro punto de encuentro entre los trabajos sobre los *Núkak* fue el abogar por la inclusión de los aspectos históricos en las explicaciones sobre la forma de vida de los pueblos nómadas o amazónicos. Pues como ya habían señalado investigadores como Balée (1988, 1989 y 2006), estos pueblos más que adaptarse a un espacio y condiciones naturales (las cuales de por sí tienen su propia historia, como nos recuerda Mora 2006), han hecho un uso histórico del espacio. Esto se refleja en la transformación del medio no solo desde el punto de vista ecológico y de oferta de recursos, sino también social y simbólico al convertirlo en su territorio y mundo.

De hecho lo que tiene sentido en las perspectivas indígenas es hablar del "manejo del mundo", en tanto que las estrategias de manejo de recursos están enmarcadas en las relaciones sociales que cada pueblo ha establecido con los diferentes tipos de gentes y seres humanos y no humanos que conforman sus respectivos cosmos.⁷ La toponimia, por ejemplo, es un buen índice de estas transformaciones y de sus interacciones.

Así *Wana' a müj* 'caño *Wana'* (árbol frutal, *Dacryodes peruviana*) recibe su nombre de un extenso 'bosque' de este frutal ubicado en sus cabeceras, es decir, de una alta concentración de este árbol que ha sido propiciada por las técnicas de manejo *nükak*.⁸ Durante el periodo de fructificación de la especie, diferentes grupos locales se reunían temporalmente en dicho 'bosque', para visitar parientes, celebrar rituales como los bailes *baap*, realizar intercambios y actualizar alianzas. Estas reuniones entre la gente humana eran descritas como similares a las efectuadas por *jea muno* 'la gente del mundo de arriba', donde está *wana' neiü* 'el árbol abuelo de la *wana'*', del cual depende la fertilidad de todos los árboles de *wana'* de nuestro mundo.⁹ Asimismo, este caño y 'bosque' de *wana'* servían de referentes territoriales y sociales. Por ello una de las formas de llamar al grupo local A, en cuyo territorio estaba dicho bosque era *Wana' a müj muno* 'gente de caño *Wana'*'.

En resumen, los investigadores sobre los *Nükak* coincidimos con quienes cuestionaban las teorías adaptacionistas por ignorar la transformación que hacen los cazadores y los pueblos amazónicos del bosque, por reducir las explicaciones de prácticas sociales y aspectos simbólicos a meras formas de adaptación al medio biofísico y por ignorar el marco histórico y regional en que se realiza dicho manejo.¹⁰ También coincidimos en cuestionar aquellas posturas que, como la ecología evolutiva, explicaban la movilidad como "la búsqueda de un nivel óptimo de proteínas o calorías" (Gutiérrez 2003: 288), en tanto que esto supone trasladar una racionalidad económica capitalista, basada en el costo/beneficio a sociedades con diferentes formas de pensar y vivir.

En mis trabajos con Dany y Gabriel, el manejo del bosque y sus interacciones con los aspectos sociales, simbólicos y emocionales en los pueblos amazónicos o de cazadores fue una de las discusiones teóricas que más profundizamos. Si bien este énfasis fue en detrimento del desarrollo de otros debates teóricos propios de la antropología de la época, nuestra descripción etnográfica de la organización social *nükak* retomó planteamientos tanto de la teoría de la descendencia como de la teoría de la alianza, aunque tendió a estar más influenciada por el estructural-funcionalismo.¹¹ Como desarrollo en la siguiente sección, en esta tesis abordé ciertas cuestiones en debate en la etnología amazónica contemporánea, las cuales no problematizamos en nuestros trabajos previos, a pesar de presentar información etnográfica sobre dichas cuestiones. En este sentido, dicha información se constituye en un complemento y punto de referencia para el análisis y la comprensión del material obtenido en el desarrollo de esta tesis, pues, como sostiene Jackson (2001), una buena etnografía siempre será útil, así los fundamentos teóricos bajo los cuales se construyeron/(distorsionaron) los datos no se compartan o hayan sido desacreditados.

2.1.2. Unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras

En las décadas de los 1970s y 1980s, los acercamientos etnográficos a la organización social de los pueblos "Makú", Tucano oriental y Arawak del Noroeste Amazónico, tendieron realizarse desde las teorías clásicas de la descendencia y la alianza, con una notable influencia

del pensamiento de Lévi-Strauss.¹² Sin embargo, Viveiros de Castro (1996 y 2002b) y Rival y Whitehead (2001) señalan que en estos acercamientos, al igual que en los efectuados en otras regiones amazónicas como las Guyanas o el Brasil central, se hacía evidente que categorías, postulados y debates nodales en dichas teorías no resultaban del todo adecuados para analizar la organización social en las tierras bajas sudamericanas.¹³ También destacan que entre los pioneros en proponer alternativas teóricas para el estudio del parentesco amazónico están Peter Rivière y Joanna Overing Kaplan, cuyas ideas en torno a la afinidad y la consanguinidad han orientado desde entonces buena parte de estas discusiones; por ejemplo, al señalar cómo las categorías de parentesco son construidas y manipuladas.

Rival y Whitehead (2001) además muestran cómo Rivière intuyó la estrecha relación entre la reproducción de la sociedad y la reproducción de la persona, debido a estructuras sociales asociadas con la construcción de lo individual y del cuerpo; relación que fue confirmada por las etnografías sobre los Gê y, como veremos adelante, sobre los Tucano oriental. Igualmente plantean que Rivière, al destacar la importancia de las sustancias compartidas entre los pueblos amazónicos y al sostener que las relaciones sociales e individuales son del mismo orden de complejidad, anticipó las propuestas de Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979). Estos últimos plantearon la existencia de un principio estructural en la constitución de los grupos locales amazónicos basado en un sistema de relaciones entre cuerpos; también señalaron la relevancia de la construcción del cuerpo a través de fluidos como el semen, la sangre y la comida, y propusieron que estas sustancias, transformadas y compartidas, son "el pegamento" de las unidades sociales, siendo la corporalidad el idioma entre dichas unidades. En este sentido, argumentaron que buena parte de las prácticas culturales de estos pueblos están dedicadas a inscribir la sociedad en el cuerpo, esto es constituir una corporalidad "que es al mismo tiempo individual y colectiva, social y natural" (1979: 14- 15).

Para esta misma época y entre los trabajos pioneros sobre estos temas en el Noroeste Amazónico, S. Hugh-Jones (1979) y C. Hugh-Jones (1979) exploraron las relaciones entre la producción de corporalidades específicas y la reproducción de la sociedad entre los Barasana (Tucano oriental) del Pirá-Paraná. S. Hugh-Jones (1979) argumentó que el ritual del Yuruparí implica mucho más que la iniciación masculina, pues, entre otras cosas, reactualiza el orden cósmico. *He* 'Yuruparí' también es un principio vital, una poderosa fuerza creativa, que da nueva vida a la sociedad y al cosmos, y que organiza las relaciones entre el mundo humano y el de los ancestros o gente *he*. Además, *He* es un estado de existencia previo a la sociedad humana que ahora existe en otro nivel de la realidad. Así en cada ritual del Yuruparí se revive el nacimiento mítico de los diferentes grupos exogámicos patrilineales (la fratria, el grupo de descendencia patrilineal y el sib)¹⁴ y establece una continuidad espacial y temporal entre los ancestros y la humanidad actual. Durante el ritual, se usan unas trompetas que se convierten tanto en las partes del cuerpo de la Anaconda Ancestral como en los primeros ancestros humanos de los grupos de descendencia y de los sibs. A su vez el orden en que se alinean las trompetas replica el ordenamiento jerárquico y territorial de dichos grupos.

De este modo, los ancestros vienen de nuevo a este mundo y los iniciados son reafirmados como sus hijos, pues por el contacto generado, entre otras cosas de sustancias corporales, los últimos son transformados momentánea y controladamente en gente *he*. Esto potencia sus respectivas especialidades y renueva sus cuerpos. Además *He* establece y mantiene la división entre los géneros, al tiempo marca su complementariedad en la producción y reproducción del

cosmos y de la sociedad. En otras palabras, *He* actualiza la unidad de cada grupo de descendencia patrilineal y simultáneamente su diferencia interna, pues a partir de una descendencia compartida contribuye a construir unos cuerpos similares para unas cosas, pero diferentes para otras (por el género, la especialidad, el rango, etc.).

A su vez, C. Hugh-Jones (1979) examinó las teorías barasana de construcción del cuerpo y del manejo de sustancias. Mostró cómo las sustancias constituyentes de los seres vivos y de los objetos, fluyen por el cosmos y están asociadas a cualidades que pueden ser benéficas o peligrosas para los humanos. Estos las manipulan para apropiarse y potenciar dichas cualidades o para purificarlas y transformarlas en fuente de bienestar y vida. Uno de los aspectos donde esto se evidencia es en el proceso de transformación de (las sustancias de) los alimentos para el consumo, pues allí inciden tanto los procedimientos técnicos y materiales de obtención y preparación, como curaciones chamánicas de purificación. Así la persona que ingiere un alimento "absorbe los poderes asociados con todo el proceso y todas las relaciones sociales y físicas involucradas en éste" (1979: 119). Planteó además que entre las actividades culinarias cotidianas y el ritual del Yuruparí hay procesos de transformación análogos asociados con el manejo de sustancias para la reproducción y construcción del cuerpo individual y social.

En suma, S. Hugh-Jones (1979) y C. Hugh-Jones (1979) combinaron una mirada masculina y femenina sobre un mismo pueblo. Así contribuyeron a una mejor comprensión de qué es lo dado y lo construido por la descendencia y la alianza (consanguinidad), y de las articulaciones entre teorías y prácticas nativas sobre la reproducción¹⁵ de la sociedad y de la persona, las relaciones entre humanos y no humanos, el manejo de sustancias y las relaciones de especificidad y complementariedad de los géneros, en lo cotidiano, ritual y simbólico.

Posteriormente S. Hugh-Jones (1995) planteó que los Tucano oriental conciben su propia organización social a partir de dos modelos complementarios y presentes simultáneamente en cada maloca (casa comunal). El primero, masculino, se expresa con mayor claridad en las narraciones mitológicas y en el ritual del Yuruparí, enfatizando sobre la descendencia patrilineal, las diferencias étnicas, los grupos residenciales agnáticos y virilocales, la exogamia y la jerarquía. El segundo modelo, femenino, privilegia los grupos residenciales y territoriales con tendencia a la endogamia local, la igualdad, la cooperación y la interdependencia, enfatizando en la consanguinidad que prima en la vida diaria y en el compartir alimentos, y que se manifiesta ritualmente en los bailes de intercambio de comida. Además, Árhém (2000) destacó cómo en estos planteamientos de Hugh-Jones (1995), la maloca es vista como un grupo consanguíneo y una unidad procreativa y reproductiva del cuerpo social, la cual, sin embargo, es solo un nodo en una red de intercambio matrimonial.

En esta misma línea de argumentación, Árhém (2000) propuso que los Macuna (Tucano oriental) del Pirá-Paraná conceptualizan la sociedad a partir de dos modelos de relaciones sociales complementarios y coexistentes, uno basado en la descendencia unilineal y el otro en la alianza simétrica, cuyas características ya había sugerido (Árhém 1981: 206) y que son similares a las planteadas por Hugh-Jones (1995). Dichos modelos estructuran las distintas unidades sociales macuna (el grupo de residencia, el grupo local y el grupo territorial¹⁶) y se expresan en dos tipos de socialidad. El primero es una socialidad agnática, masculina, que apela al reconocimiento de un "nosotros mismos (self)" y que, al estar centrado en la descendencia patrilineal, excluye a los afines. El segundo, una socialidad consanguínea, entre

hombres y mujeres de la maloca y del grupo local que, al basarse en la alianza simétrica, apela al reconocimiento de un "nosotros inclusivo", convirtiendo la relación entre afines coresidentes en una entre consanguíneos, con lo cual el grupo local se consolida como una entidad política, con identidad comensal y corporal.

Århem (2000) además planteó que los Macuna cambiaron de patrón de residencia en las últimas décadas, pasando de malocas virillocales dispersas a comunidades multiétnicas. En dicho cambio se desplazó la socialidad dominante, pues mientras en la maloca de antes la socialidad agnática era explícita y la socialidad consanguínea era implícita, en la comunidad multiétnica de hoy sucede lo contrario. En otras palabras, estos dos modelos y sus respectivas socialidades han estado presentes en forma alterna y ambigua tanto en el pasado como en el presente, y sólo ha cambiado el énfasis en uno u otro modelo y socialidad. Además, Århem (1981) ya había mostrado cómo en el mismo ritual del Yuruparí se evidencia que la alianza matrimonial es tan importante como la descendencia en la organización social macuna. Así en dicho ritual se refleja que tanto los miembros humanos como las trompetas sagradas de cada sib, están dispersos por el territorio del grupo local conviviendo con sus afines.

De hecho la descendencia establece la propiedad inalienable de un pueblo sobre su territorio, así como sobre los conocimientos y poderes rituales y chamanísticos asociados al manejo de dicho territorio y a la construcción del cuerpo individual y social. Esto instaura unos vínculos territoriales tan fuertes que Århem (1981) y Correa (1996), quien trabajó con los Taiwano (Tucano oriental del Pirá-Paraná), precisaron que la organización social de esta región se funda más en unidades socio-espaciales que en unidades sociales. A pesar de esto, Århem (1998) también planteó que entre los Macuna y otros pueblos del Pirá-Paraná, un grupo afin puede llegar a ser "co-propietario" del territorio étnico de otro grupo, siempre y cuando hayan mantenido una larga y estrecha relación de alianza matrimonial; aunque aclaró que en la mayoría de casos, la descendencia sí marca una diferencia entre "propietarios" y "residentes".

"Residentes" entendidos como aquellos afines que han convivido cierto tiempo en el territorio de sus cuñados y que debido a la posesión (*tenure*) efectiva y a las alianzas hechas con los propietarios, adquieren derechos de uso sobre los recursos. En otras palabras, para Århem (1998) la propiedad territorial es permanente y exclusiva, mientras que la posesión efectiva es negociable e inclusiva, pues el chamanismo y el ritual necesarios para manejar el mundo y el territorio se comparten e intercambian entre aliados/afines cercanos. Esto implica que en la práctica, la posesión reposa en el grupo territorial y opera en el grupo local. Esto consolida al grupo territorial como una unidad social, política y territorial y lo transforma, al igual que al grupo local, en una comunidad consanguínea, cuyos vínculos se refuerzan al compartir el territorio, cooperar y participar de las mismas sustancias.

Por su parte, Van der Hammen (1992) planteó que entre los Yucuna (Arawak) del Mirití-Paraná y sus afines, coexisten en forma flexible dos patrones de relaciones sociales, cuyas características se aproximan a las propuestas por Hugh-Jones (1995) y Århem (2000): uno enfatiza en la jerarquía basada en la descendencia y el otro, en la igualdad basada en la alianza. Van der Hammen argumentó que, a lo largo de la historia, los Yucuna han incorporado como cuñados a nuevos grupos que llegaban a su territorio buscando refugio, debido a conflictos intra o interétnicos. Sin embargo, los Yucuna, siguiendo el primer patrón, integraron a la mayoría de estos nuevos cuñados como trabajadores, estableciendo unas

relaciones jerárquicas a partir de la propiedad territorial, del derecho a construir y ser dueño de maloca y del monopolio del chamanismo y los rituales necesarios para asegurar la reproducción de la sociedad y del cosmos. En contraste, y siguiendo el segundo patrón, establecieron con los Matapí (Tucano oriental) una relación de paridad, pues estos, a diferencia de los otros afines, sí conservaron sus propios conocimientos chamanísticos y rituales para construir maloca, aunque tuvieron que "...aprender un poco 'la brujería Yucuna' antes de poderse establecer como sus iguales en la tierra de estos últimos" (1992: 52).¹⁷

Los argumentos de Van der Hammen (1992) coinciden en varios puntos con los de Århem (1998 y 2000), los de Mahecha (2004) sobre los Macuna y con los míos sobre los Tanimuca (Tucano oriental) del Bajo Apaporis (Franky 2004). Entre estos puntos están: la propiedad inalienable del territorio étnico dada por la descendencia; los intercambios chamanísticos y rituales entre afines cercanos como sustento de la territorialidad local de la maloca y de la posesión territorial efectiva de los residentes; y la necesidad de alianzas estables y prolongadas en el tiempo para que dichos intercambios sean viables. Sin embargo, Van der Hammen (1992), Cayón (2001a, 2001b y 2002, también sobre los Macuna), Mahecha (2004) y Franky (2004) sostenemos, al contrario de Århem (1998 y 2000), que un grupo nunca llega a ser "co-propietario" del territorio de sus cuñados; pues estos pueblos sólo intercambian hasta cierto punto sus conocimientos y bienes rituales con los afines cercanos, (aun con los que han mantenido alianzas simétricas sistemáticas), ya que hay conocimientos y bienes secretos que sólo se transmiten al interior de un grupo de descendencia.

En resumen, Århem (1981, 1998 y 2000), Van der Hammen (1992) y Hugh-Jones (1995) plantearon explícitamente que en la reproducción de la sociedad y de la persona de los Tucano oriental y Arawak del Noroeste Amazónico coexisten de modo complementario, alterno, ambiguo o flexible, dos modelos o patrones de relaciones sociales. Uno basado en la descendencia unilineal y el otro, en la alianza.¹⁸ Este planteamiento les permitió articular en una misma lectura su material etnográfico sobre la descendencia y la alianza (consanguinidad), las teorías y prácticas nativas de construcción del cuerpo y manejo de sustancias, y la constitución y relaciones internas y externas de los grupos locales, las cuales incluyen las relaciones entre humanos y no humanos. Así destacaron la importancia de la solidaridad, la cooperación y el compartir sustancias en la formación del cuerpo individual y social, lo que en ciertos contextos matiza la descendencia y transforma a los afines cercanos en consanguíneos. Mientras que la descendencia es actualizada en otros contextos, bien sean rituales asociados al ciclo de vida o cotidianos (curaciones de comida), los cuales son fundamentales en asuntos como la noción de persona y el manejo territorial y cósmico.

Si bien en el de trabajo de Mahecha (2004) y en el mío (Franky 2004 y 2010) corroboramos los planteamientos de Van der Hammen, Hugh-Jones y Århem sobre la coexistencia de los dos modelos de relaciones sociales, diferimos en algunas de las características atribuidas a ellos. Una de ellas es la asociación entre lo igualitario y el compartir alimentos cotidianamente con la alianza (consanguinidad) y, por tanto, entre lo opuesto con la descendencia. Con respecto al compartir alimentos en la cotidianidad argumentamos que esto pasa ineludiblemente por la necesidad de "curarlos", es decir purificarlos y transformarlos en fuente de vida, lo cual en buena medida remite a asuntos corporales, chamanísticos y territoriales fundados en la descendencia. Es decir, el compartir sustancias cotidiana o

ritualmente no menoscaba la descendencia, pues se debe partir de reconocer lo "dado" por ella para "curar" y luego sí compartir y convivir con los afines cercanos.¹⁹

Con respecto a la asociación entre lo jerárquico con la descendencia y lo igualitario con la alianza, Mahecha (2004) demostró cómo un aspecto central en la socialización de los niños macuna es el respeto a las relaciones jerárquicas basadas en la edad y en los conocimientos y destrezas adquiridas. Es decir, la consanguinidad y la convivencia no siempre niegan lo jerárquico, pues no todas las jerarquías se basan en la descendencia. Además, los *Yujup*, los *Kakua* y los *Jupd#* mantienen una posición de subordinación frente a sus vecinos Tucano oriental y Arawak, la cual ha sido frecuentemente analizada en las etnografías del Noroeste Amazónico²⁰. En las comunidades del Bajo Apaporis donde conviven *Yujup* y Tucano oriental, esta subordinación se expresa en el papel de trabajadores de los "makú", a pesar que algunos han establecido alianzas (más no intercambios) matrimoniales con los Tucano oriental. Desde esta perspectiva, en esta región se ha constituido un tipo de relaciones de alianza jerarquizadas, que no son simétricas ni conllevan intercambios matrimoniales u otras formas de reciprocidad, como la ritual; y cuyos intercambios de bienes y servicios tienden a ser desiguales en detrimento de los "makú".²¹

Para aclarar estos argumentos hay que recordar que los *Yujup*, los *Kakua* y los *Jupd#* son endógamos y no participan de la exogamia y alianza simétrica de los Tucano oriental. Todas las etnografías sobre estos últimos destacan cómo la exogamia es un asunto central, que es "dado" desde la descendencia y que organiza las relaciones de alianza. Así una persona no puede casarse dentro de los grupos de descendencia patrilineal de la fratria a la que está adscrita, pero sí puede casarse con alguien de los grupos de descendencia de la fratria afín, con quienes hay una relación de intercambio matrimonial prescriptiva establecida desde los tiempos del nacimiento mítico. Además existe una tercera fratria con la que las relaciones son ambiguas, pues no son claramente "hermanos" ni "cuñados", siendo conocidos en la literatura como "hijos de madre". Así, desde el punto de vista de una persona, el trato dado a los miembros de los grupos de descendencia de esta fratria se hará a partir de matrimonios concretos realizados, los cuales definirán si son parientes (*kin*) o afines. En este sentido, la ambigüedad de los "hijos de madre" es otro ejemplo de cómo las relaciones de parentesco (consanguinidad) y de afinidad pueden ser construidas.

Además, los grupos de descendencia que componen cada fratria Tucano oriental se relacionan jerárquicamente como hermanos mayores y menores. En esta dirección, los Tucano oriental del Bajo Apaporis nos explicaron que al momento del nacimiento mítico, se instauraron unas relaciones preferenciales de intercambio matrimonial entre dos pueblos afines de igual rango. Por ello dichos pueblos se consideran entre sí como "propios cuñados", "cuñados verdaderos" o "cuñados de nacimiento [mítico]", por ejemplo, los Tanimuca y los Letuama (Franky 2004), lo cual, es otra expresión de relaciones jerárquicas que inciden en la alianza.

Desde el punto de vista Tucano oriental, hay varios "tipos" de relaciones de afinidad que expresan de distinta forma lo jerárquico o lo igualitario, lo dado y lo construido. Por una parte están los "propios cuñados", quienes representan más claramente una alianza dada, simétrica e igualitaria, pero con cierta incidencia de lo jerárquico frente a las preferencias matrimoniales con los otros afines. Esto porque además de ser unas relaciones instauradas en los tiempos míticos, hay una historia compartida de convivencia, solidaridad e intercambios sistemáticos

de todo orden, que lleva a estos grupos de descendencia a considerarse aliados cercanos y a tratarse como consanguíneos. Por otra parte, están los seres y gentes humanas o no humanas, que pertenecen a una esfera de afinidad potencial, con quienes no se tiene mayor interacción, en unas relaciones marcadas por el peligro, la desconfianza y el temor; pero con quienes potencialmente se pueden construir relaciones de intercambio y aun de alianza, sin que sea necesaria la convivencia prolongada, los intercambios matrimoniales ni la reciprocidad ritual.

En medio de estos dos tipos, están las relaciones de alianza e intercambio matrimonial prescriptiva con los otros grupos de descendencia de la fratria afín; las relaciones ambiguas con los hijos de madre; o las relaciones jerarquizadas con los pueblos denominados "makú", que pueden ser de afinidad potencial o de una alianza que no conlleva intercambios matrimoniales simétricos ni reciprocidad ritual. Sobre este tema, Rival y Whitehead (2001: 5) señalan que otra contribución de Rivière fue aclarar que "no todas las relaciones de afinidad son lo mismo y en diferenciar afines de afines potenciales", asunto posteriormente desarrollado intensivamente por autores como Viveiros de Castro (2002d).

Se podría argumentar entonces que así como los mitos de origen de los Tucano oriental y los Arawak fundan las relaciones jerárquicas entre los grupos de descendencia al interior de una fratria, también instauran la posición subordinada de los pueblos denominados "makú". En efecto, dichos mitos describen cómo los "makú" obtuvieron un modo de vida que puede resumirse en términos de carencias con respecto a valores centrales de los Tucano oriental y los Arawak: nacieron sin maloca, sin parafernalia ritual, sin huertos, sin canoa y son incestuosos (no son exógamos). Para los Tucano oriental y los Arawak esto incluso pone en duda que los "makú" sean gente humana, lo cual se refleja en ciertas denominaciones que les dan²² y que los ubican en el campo de la afinidad potencial. Pero si contrastamos este mismo estatus con el otorgado a los grupos de descendencia de la misma fratria, de la fratria afín y aun de la fratria de los "hijos de madre", podemos afirmar que la descendencia establece una relación igualitaria al interior de los Tucano oriental y los Arawak. Esta se da a partir de reconocer que son claramente gente humana y que comparten aspectos centrales en el modo de vida, a pesar de las particularidades de cada quien, lo cual posibilita las relaciones de alianza simétrica y de consanguinidad entre pares ontológicos.

Por su parte Silverwood-Cope (1972 y 1991) y Reid (1979, cfr. Athias 2010) señalaron cómo los *Kakua* y los *Jupda* conceptualizan la vida social a partir de dos conjuntos de clanes patrilineales exogámicos, ordenados internamente en forma jerárquica en términos de hermanos mayores y menores. Sin embargo, también mostraron cómo en la práctica dicha jerarquía no tenía ninguna incidencia y la organización social no correspondía con el sistema dual descrito por los indígenas. Silverwood-Cope anotó que si bien unos grupos locales *kakua* se estructuraban en forma dual, otros se constituían a partir de al menos tres clanes con alianzas matrimoniales entre sí o estaban relacionados como "hijos de madre". Por su parte, Reid (1979) explicó que los *Jupda* sólo consideran importante el clan al que pertenecen, ya que este es la unidad exogámica real y está asociado con conocimientos chamanísticos secretos. En contraste, la agrupación de clanes emparentados en forma de fratria no era relevante, no había consenso sobre el orden de nacimiento de los clanes y cada quien concebía su propio clan como el mayor. Inclusive, los miembros de un segmento de clan que migraron a otra zona, invirtieron las relaciones agnáticas y de afinidad que tenían con los clanes del lugar de origen para posibilitar nuevas alianzas matrimoniales.

Silverwood-Cope y Reid concluyeron que la conceptualización *kakua* y *jupd#* respondía a una influencia permanente de los modelos de organización social Tucano oriental, pues en la práctica las relaciones entre clanes, bien fueran desde la descendencia o la alianza, eran igualitarias y flexibles. En cierto sentido, este argumento fue ratificado con nuestra información sobre los *Nükak* (Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999), quienes no plantean la existencia de conjuntos de clanes exogámicos ni de relaciones jerárquicas entre ellos. Es muy probable entonces que por su aislamiento voluntario durante buena parte del siglo XX, no desarrollaran el mismo tipo de relaciones con los Tucano oriental que mantienen los *Kakua*, los *Jupd#* y los *Yujup*. Sin embargo, los *Nükak* sí marcan en los términos de parentesco el mayorazgo entre hermanos, lo cual establece más unas relaciones de respeto que unas jerárquicas con alguna incidencia en asuntos como el liderazgo o la especialización.²³

Además, como ya señalé en el capítulo anterior, la descendencia entre los *Nükak* sí incide en el liderazgo, pues solo es reconocido como líder de un grupo local, alguien que vive en el territorio asociado a su grupo de descendencia patrilineal. No obstante, esto es matizado por otras características de un líder, como la generosidad y la solidaridad. Asimismo, los *Nükak*, al igual que los *Kakua*, los *Jupd#* y los *Yujup* tienen en la práctica un patrón de residencia que implica la convivencia con afines cercanos, (a pesar de la norma patrivirilocal), lo cual va articulado a un alto sentido del acompañarse y del compartir. Esto podría llevar a pensar que una socialidad consanguínea igualitaria (como expresión del modelo de relaciones sociales basado en la alianza) impera en la cotidianidad, siendo un instrumento clave para tornar en consanguíneos a los afines cercanos.²⁴ Sin embargo, entre los *Nükak*, y al parecer también en la práctica entre los *Kakua*, los *Jupd#* y los *Yujup*, el modelo de relaciones sociales basado en la descendencia también resalta el acompañarse y el compartir como valores centrales, sin crear relaciones jerárquicas, aunque obviamente sí marcando la diferencia entre clanes.

En síntesis, tanto la descendencia como la alianza (consanguinidad) conllevan lo dado y lo construido, lo jerárquico y lo igualitario, o lo intercambiable y lo inalienable. Por ello la descendencia no siempre enfatiza un "nosotros exclusivo jerarquizado", que se opone a un "nosotros inclusivo igualitario" dado por la alianza (consanguinidad). Los argumentos anteriores más bien sugieren que la descendencia y la alianza (consanguinidad) conllevan unidad y diferencia, que se expresan de una u otra forma según los contextos. Pues en la lógica de estos pueblos del Noroeste Amazónico, las diferencias, y aun las diferencias de la diferencia, no se omiten ni se borran, se incorporan a partir de reconocerlas. Por ello unidad no siempre es igualdad ni indiferenciación, así como tampoco la unidad se logra eliminando la diferencia. A su vez la diferencia no siempre es inequidad o exclusión. De hecho, la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad están expresadas en los planteamientos de Van der Hammen, Hugh-Jones y Árhem, cuando analizan cómo se actualizan los dos modelos de relaciones sociales en los distintos niveles de segmentación social que proponen.

Por esto concuerdo con Mahecha (2004), quien propuso que los dos modelos de relaciones sociales antes mencionados, uno basado en la descendencia y el otro en la alianza (consanguinidad), se corresponden con dos campos o dimensiones de sociabilidad, independientes pero complementarias, y que interactúan en la conformación de cuerpos, emociones y pensamientos. A estos campos los denomina "sociabilidad horizontal" y "sociabilidad vertical", pues los diferencia a partir de los mundos del cosmos con los que

tiende a identificarlos. La sociabilidad horizontal se actualiza entre la gente humana habitante de nuestro mundo y la sociabilidad vertical, en las interacciones entre las gentes y seres de mundos diferentes, con quienes una persona se relaciona en los mismos términos que con sus homólogos humanos, es decir, unos serán parientes y otros afines o afines potenciales. Una de las ventajas de esta propuesta es que permite incorporar en las sociabilidades horizontal y vertical, la descendencia y la alianza, de cuyas articulaciones depende la reproducción de la gente verdadera y de la vida en el cosmos. Como esto también incide en el bienestar de la gente verdadera, ya sea para garantizarlo o para tratar de destruirlo, añadiría la existencia de una socialidad horizontal y vertical, asunto que retomaré después.

Lo anterior me permite continuar delineando tres argumentos que desarrollo en esta tesis. El primero, para los *Núkak* y otros pueblos del Noroeste Amazónico, la descendencia y la alianza enmarcan, al mismo tiempo y de modo complementario, alterno, ambiguo o flexible, la reproducción de la sociedad y de la persona, a través de unos elementos "dados" y de otros "construidos"; una de las expresiones de las especificidades y de las articulaciones entre lo dado y lo construido es el manejo de las sustancias que fluyen y conforman el cuerpo. El segundo, la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad constituyen una diada ontológica, la cual a veces denominaré diada unidad-diferencia, fundada desde los tiempos de origen mítico; esta diada soporta la reproducción social e individual, y ordena y posibilita los dos modelos de relaciones sociales (descendencia y alianza) en los campos vertical y horizontal; una expresión de esta diada es la producción simultánea de unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras. Y el tercero, estos pueblos han desarrollado formas particulares de "biopolítica", es decir, de una política destinada a la reproducción de la vida, tanto "biológica" como "social", "individual" y "colectiva"; algunas expresiones de esta biopolítica son la construcción del cuerpo, el intercambio matrimonial o las relaciones con la alteridad.

En la apretada síntesis de las excelentes etnografías antes reseñadas me he detenido en algunos detalles que pueden parecer excesivos en el contexto de esta sección de la tesis. Sin embargo, considero que su pertinencia radica en mostrar con la mayor claridad posible ciertas particularidades de los sistemas de parentesco del Noroeste Amazónico, los cuales contrastan con el resto de la Amazonia donde prevalece la descendencia cognática, la uxoricidad y la endogamia local (Viveiros de Castro 1996 y 2002b, y Rival y Whitehead 2001). A mi juicio estas particularidades también se expresan, como desarrollo en seguida, en otro asunto clave para los pueblos amazónicos como es garantizar la reproducción de la vida en el cosmos, es decir la fertilidad y fecundidad de los humanos y de los demás seres vivientes.

2.1.3. Afines, gente no humana y reproducción de la vida

En la sección anterior examiné aspectos de la organización social de los pueblos del Noroeste Amazónico relacionados con la reproducción de la sociedad y de la persona. Al hacer esto tendí a enfatizar en sus expresiones en la dimensión horizontal y sólo enuncié las articulaciones con la dimensión vertical, como las relaciones entre los humanos y los no humanos. En seguida abordé entonces estas últimas cuestiones. Empezaré por mencionar que Reichel-Dolmatoff ([1976] 1997, 1986 y 1997), a partir de sus trabajos con los Desana (Tucano oriental), fue uno de los pioneros en resaltar cómo la fertilidad humana y cósmica es una preocupación central en los pueblos amazónicos.

Según Reichel-Dolmatoff, la cosmología, los mitos y los ritos son principios ecológicos que forman un sistema adaptativo, el cual posibilita el equilibrio entre las necesidades humanas y los recursos del medio. Este sistema se basa en el control del reciclaje cósmico de una energía vital limitada y escasa, a través de normas morales, sociales y económicas. Estas normas están soportadas en conocimientos sociales, ecológicos y psicológicos. A su vez, la metáfora de la sexualidad articula estas normas y conocimientos, pues esta metáfora condensa en todas las instituciones sociales y pautas culturales, el control de la fertilidad humana y animal y, por tanto, el control de las relaciones entre humanos y no humanos. Esto porque, para los Desana, los animales son, en otros mundos del cosmos, gente humana que vive con una organización social semejante a la de los humanos basada en malocas, las cuales vemos en nuestro mundo como cerros y raudales, y cuyos jefes son los dueños de los animales.

Para los Desana, la energía vital cósmica se compone de una energía masculina y una femenina. Cuando la primera fecunda a la segunda se engendra un nuevo ser. Estas dos energías son compartidas por humanos y no humanos, constituyendo un gran circuito de interdependencia cósmica, en el que la energía de unos es necesaria para la reproducción de los otros. Al mismo tiempo, las sustancias que conforman los cuerpos de los seres vivos son manifestaciones de esta energía vital y por ello los humanos y los no humanos también se relacionan por las sustancias/energía vital que fluyen por y entre sus cuerpos. Así, para Reichel-Dolmatoff, aspectos como la prohibición del incesto y la exogamia, la reciprocidad, los rituales y las dietas giran en torno a asegurar la energía vital necesaria para garantizar la reproducción equilibrada de humanos y no humanos.

En este planteamiento, los chamanes son los encargados de mantener el equilibrio del sistema, mediando en las relaciones entre humanos y no humanos; por ejemplo, al intercambiar con los dueños de los animales, almas humanas por presas de cacería, regulan la depredación humana y con ella la reproducción humana y animal. Por ello, "su función principal consiste en procurar la fertilidad de la naturaleza, necesaria a la sobrevivencia humana" (Reichel-Dolmatoff 1986: 159). Además la conducta individual juega un papel destacado para mantener dicho equilibrio. Así "la represión sexual tiene el doble fin de fomentar mágicamente la sexualidad y la multiplicación de los animales y de controlar al mismo tiempo el aumento demográfico" (1986: 93). En este sentido, Reichel-Dolmatoff mostró cómo esta "biopolítica", (aunque él nunca utilizó este término), garantiza la reproducción de todos los seres del cosmos, humanos o no humanos, a partir del control del manejo del medio y del cuerpo (sexualidad, dietas, etc), entre otros asuntos.

En general las etnografías sobre los Tucano oriental y los Arawak han mostrado cómo ciertos seres no humanos son considerados como "gente" (animales terrestres y acuáticos, plantas y ancestros míticos o humanos fallecidos). Estos seres tienen un modo de vida similar al de los humanos, es decir, tienen un "espíritu", cuerpo, comportamientos, bienes, rituales y poderes y conocimientos chamanísticos análogos, aunque esto sólo se manifieste en los niveles o mundos del cosmos donde residen, normalmente distintos al nuestro. Cuando estas gentes vienen al mundo de los humanos no las percibimos (son invisibles) o las vemos con unos cuerpos y conductas no humanas, corrientemente animales. Además los chamanes son los únicos que pueden ver a estos seres como humanos e interactuar con ellos en forma controlada, bien sea al invocarlos y convocarlos en los rituales y el chamanismo, o al desplazarse a los otros mundos donde estas gentes moran y tienen sus viviendas.

Esta manera de concebir las relaciones entre los humanos y los no humanos lejos de ser una particularidad del Noroeste Amazónico, ha sido constantemente descrita en las etnografías amazónicas. De hecho investigadores como Descola (1996) y Viveiros de Castro (2002c) propusieron modelos explicativos que dieran cuenta tanto de lo común como de las formas específicas en que cada pueblo amazónico plantea las relaciones entre humanos y no humanos. Ambos autores coincidieron además en señalar que lo que está en el fondo de esta cuestión es otras formas de actuar y pensar la dualidad naturaleza-cultura.²⁵

Viveiros de Castro (2002c) planteó el "perspectivismo" o "multinaturalismo" amazónico, con el cual trata de explicar por qué los pueblos amazónicos consideran que ciertos seres, en particular especies animales, son "gente" similar a nosotros. Argumentó que para los indígenas lo dado es el "espíritu" (la cultura, la condición humana), mientras que la "naturaleza" debe ser construida (el cuerpo, los objetos particulares). Dicha diferencia se funda en los tiempos de creación mítica, cuando la humanidad era la condición general de la cual los animales (y otros seres) se fueron diferenciando. Esta condición primordial de humanidad en lo animal-natural sigue hoy vigente, pero de modo no evidente y depende del punto de vista del sujeto/observador. En este sentido, lo cultural es la naturaleza del sujeto, es decir, de quien tiene un "espíritu" y por tanto un punto de vista, una intencionalidad y una subjetividad. Estas características son formalmente idénticas en los seres que comparten dicha condición primordial de humanidad. Por ello, para los indígenas, la unidad está en el espíritu (la cultura y sujetos universales) y la diversidad, en los cuerpos (objetos particulares), pues todos los seres representan el mundo de la misma manera y solo cambia el mundo que ellos ven desde un cuerpo particular (el cual debe ser construido para diferenciarse).

De esta forma, establecer quién es humano y quién no, cambia según el punto de vista del sujeto, pues no son atributos ontológicos inherentes a las especies. Por ello "gente" opera como un pronombre, ya que reemplaza al sustantivo como sujeto, pero cambia con el contexto a partir del sujeto de enunciación. Es decir, así como un *Homo sapiens* ve a los otros *Homo sapiens* como "gente", un saíno también ve a los otros saínos como "gente [humana]". Al mismo tiempo así como una especie ve a las otras como sus predadores o sus presas de cacería, dicha especie es vista por las otras como su presa de cacería o su predador respectivamente: los *Homo sapiens* vemos al tigre como un animal predador y al saíno como una presa de cacería; a su vez el tigre nos ve como una presa de cacería (un saíno) y el saíno, como un animal predador (un tigre). En contraste, Viveiros de Castro (2002c) planteó que para la tradición occidental lo dado es la naturaleza y lo construido, el espíritu (la cultura). Por ello, esta tradición propone un "multiculturalismo", donde la unidad está en lo natural (un cuerpo universal) y la diversidad en lo cultural (diferentes maneras de representar lo natural).

Viveiros de Castro (2002c) igualmente sostuvo que este perspectivismo o multinaturalismo se encuadra en un estilo analítico que él mismo, en un trabajo previo (1996 y 2002b), había denominado "economía simbólica de la alteridad" y al cual se adscribe. A este estilo contrapuso otros dos que llamó "economía política del control" y "economía moral de la intimidad". Sin embargo, aclaró que estos estilos sólo eran énfasis teóricos desde los cuales se estaban abordando campos temáticos comunes, pues incluso varios etnólogos los combinaban o empleaban alternativamente. Desde el enfoque de esta tesis, y como examino en seguida, podría plantear que estos estilos analíticos se han constituido en distintos modos de

aproximarse a la biopolítica de los pueblos amazónicos. Por ejemplo, estos estilos aportan de una u otra manera a la construcción de una teoría que, como sugieren Rival y Whitehead (2001), ubica al cuerpo humano en el centro de la política amazónica, en especial en el manejo de la distancia social con distintos tipos de afines.

Para Viveiros de Castro (1996 y 2002b), la economía simbólica de la alteridad, de corte estructuralista, produce análisis de sistemas multicomunitarios complejos que distinguen las redes endogámicas locales de las estructuras políticas-rituales de articulación interlocal. Se concentra en los procesos de intercambio simbólico que, al atravesar fronteras socio-políticas, cosmológicas y ontológicas, desempeñan un rol constitutivo en la definición de identidades colectivas. Ve la afinidad en forma positiva como un operador socio-cosmológico central y por ello explora los múltiples significados que los indígenas le dan a dicha categoría, así como las tensiones entre la identidad y la alteridad que están en la base de la organización social.²⁶

La economía política del control, influenciada por el estructural-funcionalismo, enfatiza en la distinción entre lo doméstico y lo político-jurídico. Propone que instituciones comunales, como las mitades, median entre lo doméstico y lo público, aunque rechaza la pertinencia del concepto de descendencia. Entre sus representantes, Viveiros de Castro (2002b) incluyó a P. Rivière, quien planteó que los pueblos amazónicos han desarrollado una "economía política de las personas", la cual es clave para entender asuntos como la organización social, las relaciones de género y la autoridad política. Para Rivière, dicha economía política se basa en la distribución y control de las mujeres, debido a sus capacidades reproductivas y productivas, pues, el recurso escaso en la Amazonia es el trabajo humano, en especial el femenino.

Finalmente, la economía moral de la intimidad, desarrollada por Overing Kaplan y sus alumnos²⁷, enfatiza en la sociabilidad cotidiana, en la complementariedad igualitaria entre los géneros y en el carácter íntimo de la economía doméstica. También privilegia las relaciones internas del grupo local en detrimento de las relaciones interlocales, pues estas, al igual que las relaciones entre humanos y no humanos, están definidas por una reciprocidad siempre en peligro de la violencia predatoria. Este estilo valora lo productivo sobre el intercambio, la solidaridad sobre la reciprocidad, y la consanguinidad sobre la afinidad. Una de las críticas de Viveiros de Castro (2002b) a este estilo es que, influenciado por el feminismo, rechaza la oposición público/doméstico, lo cual lleva con cierta frecuencia a que se reduzca la sociedad al nivel doméstico y a que se asimile indebidamente las nociones de socialidad y sociabilidad.

Si bien Viveiros de Castro (2002b) buscaba presentar con esta clasificación el panorama de las discusiones en la etnología amazónica de mediados de los 1990s, esta clasificación también contribuyó a intensificar dichas discusiones.²⁸ Por ejemplo, frente a la propuesta de Viveiros de Castro sobre cómo los puntos de vista de la gente humana y de la gente no humana son similares, Londoño (2005) argumentó que los Muinane, del Medio Caquetá colombiano, sí distinguen entre estas dos perspectivas, siendo la de la gente humana verdadera moral y ontológicamente superior a las otras:

"Contrario a Vilaça (2002), entre los muinane no hay la noción de que existe un universo de subjetividades común para los animales y gente, del que deben diferenciarse las especies. Las perspectivas y subjetividades de los animales son en su mayoría intrínsecamente malignas; apenas caricaturas de una humanidad

que jamás llegaron a encarnar plenamente. Si han de contribuir al proceso continuo de los muinane de recrear su vida comunitaria moral, deben ser transformados por medio de la agencialidad depredadora moral de éstos. Sólo tras ser transformados pueden ser verdaderamente sociales" (Londoño 2005: 35).

Por su parte, Ârhem (2001) planteó que cuando los chamanes macuna rezan la carne de cacería para transformarla en alimento, recogen el "pensamiento" de la presa capturada y facilitan el retorno del espíritu a la casa de nacimiento de la especie, es decir, al lugar donde se reproduce. Este proceso es análogo al ritual funerario hecho con un humano, para facilitar el posterior nacimiento de una nueva persona. Como veremos después, esto implica que la casa de nacimiento y la casa de los espíritus de los muertos es la misma, idea compartida por los Barasana (S. Hugh-Jones 1979). Así Ârhem concluyó que: "esta capacidad chamánica de regenerar vida y las responsabilidades que implica, finalmente distinguen a los seres humanos de los animales: mediante su conocimiento y su práctica chamánica los hombres aseguran la reproducción de las especies de las que dependen para su sostenimiento" (2001: 281). Cfr. Cayón (2002), quien precisó que este poder es dado por el manejo del Yuruparí.

Ârhem (2001) y Londoño (2005) concuerdan con Viveiros de Castro (2002a) en cómo la depredación es un proceso de intercambio simbólico donde la afinidad es central para la reproducción de la vida en el cosmos. Sin embargo, difieren en que la perspectiva humana se autorepresenta diferente y superior a la de los no humanos. A su vez, Mahecha (2004) mostró cómo los Macuna se consideran como la gente verdadera, lo cual definen tanto por los poderes chamanísticos como por las conductas moralmente adecuadas. Por ello, en la reproducción social e individual son muy importantes los cuidados, el ejemplo, el afecto y los consejos dados por padres y demás familiares a los menores.

Además, los datos de Mahecha (2004) y los míos (Franky 2004) sobre los Macuna y otros pueblos del Bajo Apaporis, difieren de los de Ârhem (2001 y s.f.), sobre los Macuna y otros pueblos del Pirá-Paraná, en un detalle central para los argumentos de este último. Según los indígenas del Bajo Apaporis, las casas de nacimiento y de los espíritus de los muertos son diferentes, es decir, no existe la transmutación de los espíritus. Esta diferencia lleva a Ârhem a proponer que la depredación cumple un papel fundamental en reproducción de la vida y a nosotros a plantear que este papel es asumido por la reciprocidad. Más allá de esta diferencia, los Tucano oriental, Arawak y Makú-Puinave de las dos cuencas coinciden en que es el Yuruparí, quien, en últimas, se encarga de asegurar la fertilidad y reproducción de la vida en el cosmos; y cuyo manejo es una responsabilidad exclusiva de la gente humana.

Los estrechos vínculos entre el Yuruparí y la descendencia patrilineal conllevan a que en el Noroeste Amazónico, y al parecer en contraste con otras regiones de la Amazonia, la descendencia también esté en la base de la reproducción de la vida y de la sociedad. Estos vínculos igualmente conllevan a que, para lograr dicha reproducción, la gente humana tenga que interactuar con los espíritus de los ancestros, es decir, con una gente no humana. Recordemos qué en la sección anterior mostraba cómo los pueblos del Noroeste Amazónico piensan que la descendencia y la alianza (consanguinidad) se complementan y forman una unidad en la diferencia que se expresa en la vida social de los diferentes niveles de segmentación (la maloca/comunidad multiétnica, el grupo local y el grupo territorial).

Lo anterior implica que, para el análisis de lo que aquí llamo la biopolítica y la reproducción de la vida, las etnografías antes citadas del Noroeste Amazónico tienden a no privilegiar, utilizando los términos de Rival y Whitehead (2001: 6-7), una hipo-socialidad fundada en la moralidad consanguínea interna de un asentamiento (economía moral de la intimidad), ni una hiper-alteridad basada en una depredación proveniente del exterior del asentamiento (economía simbólica de la alteridad).²⁹ Es probable que en esta región las discusiones en torno al papel de la afinidad o de lo interno/externo en la constitución de los grupos locales se hayan planteado en forma diferente, pues los grupos locales o residenciales son concebidos como exogámicos, debido a su carácter agnático y virilocal, en contraste con la endogamia descrita para estos mismos grupos en otras regiones amazónicas.

En esta dirección y para los fines de esta tesis, destaco de nuevo la propuesta de Mahecha (2004) sobre cómo la articulación de los dos campos de sociabilidad y socialidad, uno vertical y el otro horizontal, produce unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras, que en conjunto (re)producen la vida y la sociedad. En efecto, en esta tesis argumento que para los *Nukak*, las relaciones entre parientes y afines coresidentes (gente humana verdadera, viva y habitante de este mundo) son hasta cierto punto similares a las relaciones entre los humanos vivos y los ancestros fallecidos ("gente no humana"). Son similares porque en el día a día parientes vivos y fallecidos se acompañan, ayudan, comparten sustancias, etc. Pero se diferencian, porque estas relaciones conllevan peligros dados por la condición de vivo/muerto y por el mundo de residencia. Así vivos y muertos comparten hasta cierto punto sustancias (alimentos, fluidos corporales), pero si se traspasa cierto límite, el vivo podría transformarse en gente no humana habitante de otro mundo, muriendo en nuestro mundo, en un proceso análogo al que torna a los afines coresidentes en consanguíneos.

La economía moral de la intimidad ha sido el estilo analítico que mayor énfasis ha puesto en las relaciones sociales del ámbito de lo doméstico, donde, según Overing y Passes (2000: 7), "las virtudes morales y la estética de las relaciones interpersonales, y no la estructura, son la preocupación dominante". Estos autores sostuvieron que para los indígenas lo social, o la vida social, se caracteriza por relaciones de mutuo cuidado y solidaridad entre coresidentes; mientras que las relaciones con los afines lejanos y los no humanos no son vistas como propiamente sociales, pues son potencialmente peligrosas. Sin embargo, Overing y Passes aclararon que privilegiar las perspectivas indígenas, excluyendo las relaciones de alteridad de "lo social", no implica desconocer dichas relaciones. Argumentaron que para muchos pueblos amazónicos, las difíciles relaciones con figuras de alteridad, externas a lo doméstico, son necesarias para la reproducción de la vida social, pero para ello deben ser transformadas, eliminando sus amenazas potenciales y tornándolas "sociales" (cfr. Londoño 2003).

En otras palabras, en la constitución de la esfera de lo propiamente humano, tanto las fuerzas, seres y sustancias peligrosas que hacen parte del cosmos, como las sustancias alimenticias y rituales, cultivadas y producidas por los humanos, deben ser primero procesadas y luego sí consumidas. Esto genera una consustancialidad que redefine el carácter de las relaciones con otros humanos y no humanos, convirtiendo estas relaciones en "propiamente sociales". Por eso este estilo analítico privilegia en la biopolítica amazónica el consumo de alimentos y otras sustancias que procesadas adecuadamente construyen unos cuerpos similares, sanos, bellos, fértiles y dispuestos para la convivencia armónica con los parientes más cercanos (Gow 1991, Belaunde 2000, Overing y Passes 2000, Echeverri 2001, Londoño 2004 y Mahecha 2004).

Para los fines de esta tesis, un punto que me interesa destacar de los debates entre la economía moral de la intimidad y la economía simbólica de la alteridad, es el lugar otorgado a la descendencia y a la afinidad en la reproducción de la vida. En primer lugar, ambos estilos no le otorgan un papel preponderante a la descendencia, la cual como ya señalé sí es importante para en la vida social de los *Nükak* y de otros pueblos del Noroeste Amazónico. En segundo lugar, para la economía moral de la intimidad, la reproducción de la vida opera en los ámbitos domésticos, donde los afines coresidentes han sido transformados en consanguíneos y los afines lejanos o potenciales (la afinidad potencial) deben ser "domesticados" o despojados de su peligrosidad antes de ser incorporados en lo doméstico o en el "interior" del grupo. Mientras que para la economía simbólica de la alteridad, la constitución y reproducción de los cuerpos humanos y sociales se realiza a partir de una afinidad virtual; es decir de una afinidad genérica y externa que antecede a las relaciones internas (de consanguinidad) de un grupo, y la cual opera bajo procesos de intercambio simbólico en forma de depredación (guerra, canibalismo, caza, chamanismo) entre afines o sus análogos.

Frente al último aspecto, en esta tesis argumento que para los *Nükak*, las relaciones sociales están definidas por su carácter sociable (sociabilidad), mientras que otros tipos de relaciones, como la guerra o el canibalismo, son un peligro para la vida social y por ello para el proyecto común de (re)producir gente verdadera. Sin embargo, ya he señalado que la sociabilidad y la socialidad se expresan tanto en los campos vertical y horizontal, como en las relaciones internas y externas al ámbito doméstico. Así los *Nükak* tienen relaciones sociables con los espíritus de los ancestros humanos fallecidos, quienes los cuidan y protegen, por ejemplo, ayudándolos en la reproducción de palmas y frutales. Al mismo tiempo, el discurso *nükak* reconoce y advierte que el acompañarse y convivir diariamente conlleva riesgos que atentan contra dicho proyecto, por ello sus esfuerzos se orientan a la actualización permanentemente de la sociabilidad. En otras palabras, la biopolítica *nükak* está orientada por la transformación permanente de la socialidad en sociabilidad (cfr. Overing y Passes 2000).³⁰

Es por ello que la consustancialidad y otras prácticas operadas con los afines humanos buscan, hasta cierto punto y para unas cosas, matizar la descendencia y convertirlos en aliados o, si van a compartir residencia, en consanguíneos. Se trata entonces de reducir o eliminar los riesgos de las relaciones no-sociables que caracterizan la afinidad, los cuales se acentúan en la afinidad potencial, y que atentan contra el proyecto común de (re)producir la vida. Como ya señalé, hoy en día los *Nükak* consideran a los *kawene* 'los no-*Nükak*' como gente humana y los incluyen entre sus afines potenciales, con quienes es posible establecer alianzas e intercambios, a pesar de los peligros inherentes a este tipo de afinidad. Este reconocimiento conlleva el que las relaciones con los *kawene* estén marcadas por la ambigüedad propia de la afinidad potencial. Por una parte, con los *kawene* es factible actualizar relaciones sociables como el acompañarse, el compartir sustancias, etc. Y por la otra, en cualquier momento estas relaciones se pueden actualizar en forma no-sociable (amenazas, agresiones, asesinatos).

A la ambigüedad propia de la afinidad potencial se suma la novedad misma de las relaciones con los *kawene*. En esta tesis aportó algunos elementos sobre cómo en las tres últimas décadas los *Nükak* dejaron de percibir a los *kawene* como peligrosa gente no humana canibal y empezaron a considerarlos gente humana y afines potenciales, lo cual a su vez los llevó a adecuar sus estrategias para orientar, manejar y enfrentar la diversidad de relaciones con estos

nuevos afines.³¹ Entre estos últimos están los agentes institucionales con quienes los *Nükak*, en especial los grupos en desplazamiento forzado, han incrementado su interacción en los últimos años. Sin embargo, las relaciones entre indígenas y dichos agentes han tendido a ser descuidadas en los estilos analíticos de la etnología amazónica antes examinados, a pesar de algunas excepciones y de los estudios etnográficos que normalmente las describen.³²

Inclusive la economía simbólica de la alteridad, que propone un enfoque comprensivo de todas las relaciones de alteridad, ha tendido a no abordar las relaciones de poder específicas que se constituyen en la interacción indígenas - agentes institucionales, así como la historia de dichas relaciones. A esto se suma que, en casos como el *Nükak*, los indígenas reconocen la intervención estatal como necesaria para garantizar su bienestar, por ejemplo, en el campo de la salud. ¿Cómo articular en un mismo enfoque analítico la socialidad amazónica, las relaciones con el Estado y el cambio socio-cultural? En esta tesis exploro si es pertinente abordar esta pregunta desde un enfoque biopolítico, el cual, como examino en seguida, se inspiró en los estudios de M. Foucault.

2.2. Biopoder y común *nükak*

Para Foucault (2001, 2007 y 2008), el biopoder es una modalidad de relaciones de poder o una racionalidad política, que busca conocer, administrar, controlar, cuidar y fortalecer todos los aspectos de la vida humana, apelando a los procesos biológicos que "hacen vivir, sin por lo tanto dejar de gobernar los procesos vitales, o, más bien, los gobiernan regulando, protegiendo, aumentando [la vida]" (Muhle 2009: 2). Según Foucault, este poder se orientó a generar una población productiva que sería la base de la fuerza económica, militar, etc. del estado, permitiendo su pervivencia y expansión. Por ello su desarrollo está muy ligado a la emergencia de la sociedad moderna, del capitalismo, de los estados nación y del pensamiento científico. En este sentido, el biopoder es "la estatización de lo biológico" (2001: 217).

El biopoder se originó de la articulación de dos tecnologías o conjuntos de procedimientos de poder. Una es la "anatomía-política del cuerpo humano" o "disciplina" que surgió en el siglo XVII y se centró en el "cuerpo máquina" individual para adiestrarlo e incrementar capacidades y utilidad; pero también para asegurar su docilidad y la extracción de sus fuerzas. La otra, "biopolítica" o "biopolítica de las poblaciones" se formó a mediados del siglo XVIII y se enfocó en el "cuerpo especie" para generar una población productiva y optimizar su vida, por eso sus campos de intervención fueron la reproducción, la salud, la esperanza de vida, la sexualidad, las condiciones de trabajo, etc. (Foucault 2007: 433-434).

Posteriormente, Foucault propuso el concepto de "gubernamentalidad", llevando a otro nivel la problemática del biopoder. Uno de los significados iniciales que le dio a este concepto fue el de un régimen de poder, que desde el siglo XVIII, tomó a la población como instrumento y fin del gobierno (2007: 132). Sin embargo, Foucault luego planteó que este concepto trataba sobre "la manera como se conduce la conducta de los hombres" (2007: 448), permitiendo el análisis de las relaciones de poder en general y no sólo las de un régimen de poder particular. Así gubernamentalidad se enfocó en el conjunto de autoridades, técnicas y conocimientos que intentan configurar la conducta de los individuos y las poblaciones para lograr el bienestar individual y colectivo; para transformar la vida humana y los procesos biológicos en objetos susceptibles de ser gobernados; para instrumentalizar, configurar o normalizar la conducta,

pensamiento, decisiones y aspiraciones de la población, y así modificar su conducta y alcanzar los objetivos que un gobierno considera deseables (Inda 2005).

Después de la muerte de Foucault (1984), gubernamentalidad y biopoder entraron en cierto auge y hoy existe una abundante literatura sobre estos temas.³³ Si bien abordar los detalles de estos debates excede los objetivos de esta tesis, sí examinaré dos puntos relevantes para mi trabajo. El primero, el biopoder ha generado bienestar y aumento de vida, pero también ha producido muerte masiva (el biopoder nazi), cómo entender entonces esta paradoja. Según Muhle (2009), las ideas de Foucault han permitido dos lecturas contrastantes sobre el biopoder, una positiva y productiva, y otra negativa y trágica. Sin embargo, continua Muhle, Foucault nunca calificó las técnicas de biopoder en términos positivos o negativos abstractos y ahistóricos. Al contrario, advirtió que siempre deben tomarse en cuenta las relaciones concretas y el contexto histórico y de saber-poder específico donde se producen dichas relaciones. En breve, nos exhortó a no reducir *a priori* el análisis del biopoder en términos positivos o negativos genéricos. Este no es "bueno" o "malo" en sí mismo, aunque sí puede tener efectos "positivos" o "negativos" en contextos particulares.

El segundo asunto es sobre la resistencia al biopoder. Si este es un poder omnipresente y productivo en la vida de los individuos y de las poblaciones que él ha producido, ¿cómo y cuáles son los modos de resistencia? Para Foucault, "no hay relaciones de poder sin resistencias; aquellas son tanto más reales y más eficientes cuanto que se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder" (1977 citado en Muhle 2009: 10). "Cuando los prisioneros empezaron a hablar, tenían su propia teoría de la prisión, del castigo [...] Lo que realmente importa es este discurso contra el poder, un contra-discurso expresado por los prisioneros" (Foucault 2001a: 1176 citado en Muhle 2009: 10). Es decir, la resistencia no es externa a la relación de poder, es contra-conducta y contra-discurso producidos por aquellos que son objeto de estas relaciones, pues la población no asume pasivamente las acciones y racionalidad de un gobierno, las puede aceptar, negociar o rechazar (Inda 2005 y Vries 2005).

Foucault sostuvo que así como una relación de poder genera contra-conductas y contra-discursos, estos a su vez producen nuevas relaciones de poder, con técnicas de poder más sofisticadas, para retomar el control de la población, lo cual constituye una "espiral interminable" de poder-resistencia. Además, mostró cómo el biopoder permite "resistencias aparentes", pues este las encausa en sus propios términos, fortaleciendo, en últimas, las relaciones de poder. O las tolera hasta cierto límite, que de ser sobrepasado, amenazando con volverse ingobernable, activa otros dispositivos para "defender la sociedad" (Muhle 2009 y Sánchez 2007a). Foucault también sostuvo que "las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquel [biopoder] invadía, es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente... la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla" (1977: 175-176 citado en Sánchez 2007a).

Para los fines de esta tesis, un enfoque desde los problemas desarrollados a partir del biopoder de Foucault establece una "zona y un lenguaje de encuentro" entre ciertas preocupaciones centrales del pensamiento indígena y del académico (reproducción de la vida, control del cuerpo). Este enfoque además incluye el análisis de relaciones de poder establecidas entre el aparato gobierno y la población, así como sus respectivas lógicas de acción, tensiones, conflictos y encuentros. La movilidad de los pueblos nómadas, por ejemplo, sigue siendo un

asunto urgente a solucionar para gobiernos nacionales y organismos internacionales (Scott 1998 y Dyer 2006), cuya lógica de actuación es pensada desde lo sedentario y la jurisdicción territorial. Un análisis desde este enfoque permitiría entender, en cada caso concreto, por qué la movilidad y la migración son campos de acción que han escapado al biopoder y la gubernamentalidad. Es este sentido, en esta tesis analizo cómo, desde la óptica *nikak*, la movilidad es ante todo una estrategia política para sobrevivir o resolver conflictos; mientras que para los agentes institucionales es un reto para su atención.³⁴

Igualmente, el enfoque de gubernamentalidad es útil para analizar intervenciones dirigidas en las que participan distintos organismos y actores, envueltos además en la construcción o adecuación de tecnologías de poder; o para estudiar discursos, problemáticas y el diseño de políticas y tecnologías de intervención entre tomadores de decisiones, planeadores y administradores. Por ejemplo, Zizek (2005) rechaza el multiculturalismo por ser la "forma ideal de la ideología del capitalismo global"; Jackson (1996 y 1998) y Oliveira (1998) cuestionan el que las políticas de la alteridad estatales sean unas nuevas formas de colonización, sutiles y encubiertas, pues plantean que ciertas organizaciones y comunidades indígenas "orientalizan" su etnicidad, "esencializan" su cultura y modifican su modo de vida en función de los intereses estatales y en detrimento de sus propias formas de ser y vivir; y Camacho (1999) y Gross (2000), al igual que los líderes indígenas, tienden a evaluar estos procesos como parte de estrategias exitosas en las luchas reivindicativas indígenas.

¿Estas diferencias son solamente de interpretación?; ¿multiculturalismo y etnicidad son nuevas y más sofisticadas formas de gubernamentalidad y biopoder negativo, o tienen un lado positivo? o ¿son los dos al mismo tiempo, en tanto que momentos distintos en la espiral dispositivos de poder - contra-discurso? Foucault advertía que gubernamentalidad funciona a partir de "efectos" que interpelan a los funcionarios y a los objetos de intervención, y los "subjetivizan": construyen individuos como sujetos autónomos que deben aprender a manejar su libertad y auto-controlarse, que forman parte de una comunidad y que tienen la capacidad de negociar con el aparato de gobierno. Esta sería una crítica con muchas potencialidades a las tecnologías de "auto-gobierno", como los planes de vida, pues terminarían construyendo individuos y comunidades gobernables, con cuerpos y deseos en función de nociones de bienestar asociadas a la acumulación de capital. Resistencias aparentes. Sin embargo, establecer la relación entre una etnicidad y un territorio, dentro de un marco legal pluri-étnico nacional, protege formalmente el territorio y otorga derechos que en buena parte han sido conquistas de los contra-discursos indígenas. "Cuando los prisioneros empezaron a hablar [...] lo que realmente importa". ¿Dominación o resistencia? ¿Biopoder positivo o negativo?

Vries (2005) demostró que este enfoque, a pesar de ser altamente sugestivo y creativo a nivel teórico, puede fallar al describir y analizar prácticas sociales efectivas, como tensiones y contradicciones inherentes a la vida social. Aquí son útiles las propuestas de Hardt y Negri (2002, 2004 y 2009) y Negri (2008 y 2009), quienes se centran en el cuerpo como un ensamblaje de afectos y deseos siempre resistente al poder. El cuerpo es objeto de programas disciplinarios, pero también es lugar de afectos y deseos que resisten la disciplina. Negri y Hardt diferencian biopoder y biopolítica, aunque ambos tienen el poder de afectar y reproducir la vida biológica y social, de producir seres sociales, subjetividades, valores, afectos, etc. El biopoder es el poder sobre la vida, la controla y domina. Biopolítica es el poder de la vida, siempre resiste la dominación. El biopoder, a través de aparatos y técnicas

de sujeción, como la guerra, reglamenta la vida desde dentro (pensamiento, cuerpo, deseos) y se convierte en función vital que los individuos adoptan voluntariamente. Así el biopoder está imponiendo un nuevo orden global, Imperio, basado en un poder en red, cuyos nodos fraccionan el mundo en rigurosas jerarquías y divisiones (estados nación, instituciones supranacionales, etc.).

La biopolítica produce relaciones afectivas, lazos solidarios, espacios de comunicación y de cotidianidad, y bienes materiales e inmateriales a través de luchas compartidas y de formas de trabajo colaborativas. Los actores de la biopolítica son llamados Multitud, la cual es multiplicidad compuesta de singularidades (innumerables diferencias de etnicidad, género, formas de vivir, de ver el mundo, etc). Estas últimas, por medio de proyectos y acciones conjuntas, construyen relaciones que a su vez constituyen colectividades y forman lo común. La biopolítica es entonces una política centrada en la organización de deseos corporales (actos colectivos con interacciones entre múltiples singularidades), que producen subjetividades dentro del común. Por ello, lo común y compartido no se descubre, sino se produce. Así la globalización tiene otra faceta distinta a la dominada por Imperio, que permite a Multitud actuar como red abierta y expansiva. Esta posibilita el que, "sin dejar de ser diferentes, descubramos lo común que nos permite comunicarnos y actuar juntos... trabajar y vivir en común" (Hardt y Negri 2004: 15-16). El proyecto común de la Multitud es la democracia, el deseo de un mundo abierto e inclusivo de igualdad y libertad.

Ya señalé cómo una de las lecturas de Foucault, plantea que el biopoder no está determinado *a priori* y que sus efectos pueden ser positivo-productivo o negativo-trágico, dependiendo del contexto. A su vez el sujeto era, primero, un producto del biopoder y luego sí un sujeto de resistencia. Por su parte Negri y Hardt, proponen que el poder sobre la vida tiene dos posiciones contradictorias y distinguen claramente biopoder (Imperio, "negativo", dominación) y biopolítica (Multitud, "positivo", libertad). Las propuestas de estos tres autores coinciden en que el cuerpo humano se (re)produce a través de relaciones de poder. El biopoder negativo (MF) o biopoder (HyN) son relaciones de dominación productivas que construyen el cuerpo. El biopoder positivo (MF) y la biopolítica (HyN) igualmente son relaciones de resistencia productivas que construyen el cuerpo. Pero pareciese que para Hardt y Negri está cualidad de la vida fuera dada, parte de la vida misma, mientras que para Foucault resistencia es una relación nacida como respuesta a una relación de poder.

Un esfuerzo previo de aplicar los conceptos de biopoder y biopolítica de Hardt y Negri (2002),³⁵ al análisis de los pueblos amazónicos lo constituye el trabajo de Cajigas (2006), quien inscrito en el programa de investigación modernidad/colonialidad, busca avanzar en la comprensión del poder colonial sobre la naturaleza. Para ello examina el problema de la biodiversidad analizando dos relatos, uno occidental y otro de unas organizaciones indígenas amazónicas, los cuales, sostiene Cajigas, provienen de dos diferentes epistemologías "que establecen entre sí relaciones de subordinación y resistencia, y articulan políticas de biodiversidad" (2002: 43). También propone que hay una doble lectura de la naturaleza, una que evidencia los dispositivos poscoloniales y otra que es propia a las poblaciones locales, la cual escapa a los intentos de control.

Por mi parte, en esta tesis utilizaré biopolítica y común siguiendo a Hardt y Negri, mientras que para biopoder retomaré la propuesta de Foucault. Opto por esta solución para ajustar estas

categorías, pensadas para sociedades estatales capitalistas, al caso *nükak*, una sociedad igualitaria de cazadores. Así el proyecto común *nükak* es la formación y (re)producción de la gente verdadera, y no la derrota de Imperio y su biopoder, transformándolos en democracia y biopolítica. En contraste, el caso que analiza Cajigas (2002) se presta más al significado y uso que hacen Hardt y Negri de biopoder y biopolítica, pues está enfocado a luchas indígenas de resistencia a los intentos de dominación en la actual fase de colonialidad. Por eso el mismo caso se presta para equipar a estas organizaciones indígenas con Multitud, como hace Cajigas efectivamente, destacando la articulación de varias ONGs a las luchas indígenas.

Sin embargo, una debilidad del análisis de Cajigas (2002) es no contemplar las tensiones y contradicciones al interior de las organizaciones indígenas y entre estas y las ONGs aliadas. Esto en parte se debe a la escala misma en que se plantea el problema, en términos de la colonialidad global, y a ver la relación entre biopoder y biopolítica como una dualidad, lo que a su vez considero es un riesgo latente derivado de la misma propuesta de Hardt y Negri. Es por ello que Foucault, al no determinar el biopoder solo como positivo-productivo o negativo-trágico, es decir al no establecer una dualidad, abre las posibilidades analíticas en torno a los efectos de las actuaciones de los agentes estatales y del aparato de gobierno.

Como sea el biopoder y la biopolítica se centran en el cuerpo. Así una de las cosas que me interesa examinar es la pertinencia de esta diada para entender cómo los *Nükak*, con la capacidad de construir una subjetividad biopolítica a través del cuerpo, se posicionan ante las técnicas de biopoder. Eso remite a estudios sobre estrategias de construcción corporales y en este sentido la producción de gente verdadera puede ser un dispositivo de disciplina. Pero no se trataría de una disciplina impuesta "externa y desde arriba", como en Foucault, sino de una "disciplina interna" para construir cuerpos similares para unas cosas y distintos para otras, (cuerpos múltiples con potencialidades singulares), que construyen el común *nükak*.

En breve, la producción de gente verdadera es lo común *nükak* y se constituye como una biopolítica. Producir gente verdadera es ante todo una práctica en permanente actualización, que se materializa en la construcción y cuidado del cuerpo, el manejo del medio, etc. No es una utopía, a pesar de que existen preceptos morales que exhortan a vivir bien, como gente verdadera, y que advierten sobre los peligros de no hacerlo. En el lenguaje *nükak* esto se expresa como acompañarse y compartir. El nomadismo, la cacería, la pesca, son espacios de cooperación entre parientes y producción del común. Al no ser un proceso inacabado, para los *Nükak* la producción de gente verdadera está en un constante riesgo que atenta contra su reproducción y contra la continuidad de este mundo. Este riesgo proviene de acciones, emociones y actitudes amorales y asociales de los mismos *Nükak*, de los *kawene* o de otros seres del cosmos, las cuales se expresan cotidianamente en situaciones como enfermedades o conflictos interpersonales. Así la vida diaria *nükak* se desarrolla en una tensión continua entre la actualización del proyecto de la gente verdadera y el peligro de su extinción (biológica y social) e incluso de la destrucción de este cosmos.

Y así como entre los trabajos de Foucault, Hardt, Negri, Deleuze y Guatarri hay un diálogo singular y multiplicidad de articulaciones, entre los de Viveiros de Castro y Deleuze y Negri se respira un mismo aroma de una ontología de la diferencia, basada en las singularidades. En efecto, Viveiros de Castro (2002a) empezó a reconocer las influencias de Deleuze en su obra y posteriormente (2007) realizó un juicioso y denso examen de puntos de encuentro entre el

pensamiento de Deleuze y ciertos problemas antropológicos; también continuó desarrollando sus ideas sobre la afinidad potencial/virtual, creativa/productiva e intensiva, la cual abarcaría la consanguinidad y la filiación, y que sería lo "dado" en la matriz cósmica relacional. Por su parte, Hardt y Negri (2009) propusieron que Viveiros de Castro (2002c) ha llegado a planteamientos similares a lo que ellos llaman el común y a la forma como este se construye y actualiza a partir de las singularidades (la afinidad potencial/virtual, la diferencia pura).

Ahora bien, recordemos cómo según mis datos sobre los *Nükak* y otros pueblos amazónicos, algunos expuestos y discutidos en las secciones anteriores, la descendencia contiene sustancias corporales, relaciones sociales y poderes/conocimientos que son dados, así sea solo como potencialidades que se pueden o no desarrollar a lo largo de la vida (contrario a lo propuesto por Viveiros de Castro, quien ve esto sólo como inmanente a la alteridad/afinidad). En otras palabras, al ser mi intención comprender el pensamiento y prácticas *nükak*, más que una ontología de la diferencia o las diferencias ontológicas, propongo que estos asuntos se expresan en lo que he denominado la diada unidad en la diferencia y diferencia en la unidad (diada unidad-diferencia).

La diada unidad-diferencia se constituye en una alternativa para no abordar estos asuntos en términos de identidad y otredad, *self* and *other*. Si bien los dos últimos se han planteado como una dicotomía (polos opuestos y excluyentes, al igual que en dualidades como agencia-estructura, individuo-sociedad, cultura-natura), en la diada unidad-diferencia, diferencia y unidad tienen una relación de complementariedad y son mutuamente constitutivas. Dos caras de una misma moneda. Lo común, lo que une, no significa la eliminación de la diferencia, ni la imposición de una identidad. Lo común es la unidad en la diferencia, donde unidad no significa indiferenciación ni homogeneidad. Al mismo tiempo lo común es la diferencia en la unidad, donde la unidad se construye a partir de reconocer y articular la diferencia. Así la producción de gente verdadera no implica una dicotomía radical entre nosotros y otros, pues el nosotros y los otros mantienen una relación mutuamente constitutiva, con unos elementos dinámicos que a veces marcan una diferencia radical y otras veces una unidad primordial.

Una dicotomía radical corresponde al dualismo identidad/alteridad, donde la identidad está fundada en la existencia de una alteridad que tiene que excluir para poder constituirse; que vuelve exótico al "otro"; que niega la diferencias internas entre "ellos" y "nosotros"; que se presta para limpiezas étnicas, exclusión como marginación o dominación, etc. Si bien plantear "diferencia radical" y "unidad primordial" corre el peligro de caer en posiciones que desde la academia se han cuestionado por ser esencialistas o primordialistas, los planteamientos indígenas son paradójicos al respecto. Se fundan en una visión del mundo que es al mismo tiempo esencialista y muy flexible, pues reconocen la capacidad de acción y contradicciones humanas, así como la transformación permanente del cosmos. Entonces, me parece más adecuado al pensamiento indígena plantearlo en términos de la diada diferencia radical - unidad primordial, sin despojarlo de sus "tintes esencialistas".

El siguiente relato de un indígena nos ayuda a entender este punto. Según Eugenio Tanimuca (Tucano oriental): "El primer consejo es cuidar el cuerpo. Es lo primero que le dicen a uno cuando ve El Sagrado [el ritual del Yurupari] [...] ¿Si uno no sabe cuidar su cuerpo, cómo va a ser capaz de dejar su reemplazo? [...] Todos tenemos un mismo cuerpo, pero con diferente lengua. Así para todos los países del mundo" (Franky 2004 y 2010). En el testimonio de

Eugenio, "un mismo cuerpo" evoca aspectos compartidos por la humanidad gracias a una creación mítica común; y "diferente lengua" recuerda cómo la variedad lingüística implica la de bienes, conocimientos y poderes que le permiten a cada pueblo o grupo étnico tener un "pensamiento propio".

Acá entonces la diferencia se funda como un segundo momento del mismo proceso de creación mítica que dio origen a la gente humana. En breve, se reconoce pues, en un doble movimiento, unidad primordial-diferencia radical. Unidad, en tanto que se establece la humanidad de un otro "igual a mí" como un aspecto fundamental que antecede a la diversidad. Y diferencia que define las formas y fuentes de vida de cada pueblo. Estas nociones posibilitan la convivencia interétnica actual y la creación de nuevas relaciones sociales, como las matrimoniales, con grupos con los que antes no existían o eran de guerra. Esta diada ontológica estaría sustentado los dos modelos de relaciones sociales complementarios y que coexisten en cada maloca del Noroeste Amazónico.

Así el común *nükak* no está compuesto por individuos con identidades propias (*self*) e intereses que establecen relaciones de cooperación. Los *Nükak* no se piensan, aun, como una "comunidad" ni como teniendo una identidad étnica, nociones por demás que vienen del aparato gubernamental. Ellos son la gente verdadera. Podría pensarse entonces que hay una contradicción entre los esfuerzos gubernamentales de dotar a los *Nükak* con una identidad cultural (dentro del marco legal multicultural) y la capacidad *nükak* de producir gente verdadera, de reproducirse materialmente como *Nükak*, con sus particularidades (nomadismo, caza, pesca, etc.). Ingresar en las esferas del régimen de gobernabilidad implica el peligro de la dependencia material (víveres, medicinas, seguridad) y de la adopción de una identidad étnica en la que se pierda esa capacidad innovadora de creación del común. Si esto es así, ¿por qué algunos *Nükak* están interesados en articularse a dicho régimen? ¿Qué tipo de subjetividad podemos vislumbrar en el caso de los *Nükak*? Esta tesis aborda entonces estas y otras preguntas, las cuales presento a continuación.

2.3. Tema y preguntas de investigación

Esta tesis trata sobre la convivencia. Sobre la posibilidad de construir espacios de unidad en la diversidad, a pesar de la fragilidad de las relaciones sociales y, en situaciones extremas, de la in-comunicación lingüística. Más específicamente, esta tesis trata sobre la convivencia entre los *Nükak* y entre ellos y los *kawene* 'los no-*Nükak*'. También trata sobre cómo los *Nükak* enfrentan diversos tipos de peligros y tensiones que están poniendo en riesgo la continuidad de sus vidas y de su proyecto de formar y vivir como gente verdadera, los cuales surgen en la interacción con nuestra sociedad y del conflicto armado colombiano. De esta forma, algunas de las preguntas que guían esta tesis son:

¿Cómo empiezan los *Nükak* a posicionarse en un mundo globalizado y multicultural? ¿Qué sentido tiene para ello hablar de gente verdadera en este contexto? ¿Cómo están enfrentando los actuales procesos de cambio socio-cultural -manifestados en asuntos como disminución demográfica, introducción de nuevas tecnologías y mercancías, pérdida territorial y desplazamiento forzado, e incremento de la presencia del estado, de las ONGs y los actores armado-, los cuales implican nuevos peligros para formación de la gente verdadera y la actualización del común *nükak*?

Los *Nükak* han vivido transformaciones en el uso del cuerpo (estética, pudor), en nociones y prácticas de higiene, salud y alimentación, y en los deseos e intereses (mercancías). ¿Cuál es entonces hoy la noción *nükak* de persona y de cuerpo? ¿Cómo se relacionan esos deseos, intereses, nociones y prácticas con la producción de gente verdadera? ¿El cuerpo *nükak* hoy es un campo de tensiones entre la biopolítica *nükak* y el biopoder del régimen de gobernabilidad?

¿Cómo los *Nükak* están manejando la afinidad entre ellos y con otras gentes y seres del cosmos? ¿Qué análisis, discusiones y conflictos surgen entre los *Nükak* alrededor de las relaciones con los *kawene*? ¿Cómo están manejando la diferencia y lo común con los *kawene* 'los no-*Nükak*'? ¿Es este un campo de tensiones entre la biopolítica *nükak* y el biopoder del régimen de gobernabilidad?

¿Se está empezando a presentar un proceso de "etnización", de surgimiento de una "identidad étnica" como parte de la interacción con el biopoder gubernamental? ¿Podemos ver la insistencia en el nomadismo como una resistencia al aparato de gobernabilidad? ¿Se puede hablar entonces de "resistencia", así los *Nükak* no manejen este concepto?

¿En qué medida nociones post-foucauldianas como biopolítica y "común" pueden ayudarnos a entender la importancia que la construcción de "gente verdadera" tiene para la constitución de una subjetividad *Nükak*, y por lo tanto de su supervivencia en la era de la globalización?

Esta tesis trata de responder estas preguntas y para ello enfatiza en las teorías, análisis y prácticas *nükak*. También es un experimento de articulación entre la etnología amazónica y estudios sobre biopoder y biopolítica inspirados en el trabajo de Michael Foucault. En este sentido, y como ya he planteado, esta tesis es una exploración que busca establecer un diálogo entre dos áreas de pensamiento habitualmente distintas, para tratar de alcanzar una mejor comprensión de las vivencias y material de campo.

2.4. Consideraciones metodológicas

La investigación es un estudio etnográfico basado en métodos y técnicas cualitativas de investigación, aunque recurrí a técnicas cuantitativas, como encuestas y censos, para actualizar información social y demográfica. Por este motivo privilegié los trabajos de campo como la principal fuente de construcción de datos, la cual complementé con informaciones secundarias provenientes de archivos estatales (informes, actas de reuniones, etc.), agentes institucionales y otros actores sociales. También con la literatura académica sobre temas como etnografía amazónica, gubernamentalidad y biopoder y el conflicto armado colombiano. Así entre mediados de 2006 y mediados de 2008 llevé a cabo los principales trabajos de campo con los *Nükak* en el departamento del Guaviare,³⁶ los que alterné con periodos de consulta de fuentes secundarias, de realización de entrevistas a agentes institucionales y de sistematización y análisis de la información en Bogotá, Leticia y Wageningen.

Mis experiencias previas con los *Nükak* (1991-1997) fueron un aspecto crucial en la realización de esta investigación, como ya he mencionado. No solo por las ventajas que ello representó en términos de estar familiarizado con la etnografía e idioma *nükak* o de tener un "antes" como punto de referencia de un "ahora" y así comprender mejor situaciones, conductas o cambios y continuidades en su modo de vida; sino ante todo porque las relaciones

de confianza y cercanía establecidas años atrás se actualizaron rápidamente. Esto fue en buena medida propiciado por la importancia otorgada por los *Nükak* al compartir y acompañarse. En este sentido, las disposiciones y actitudes de estas personas facilitaron el trabajo etnográfico, el cual entiendo precisamente como un método basado en la convivencia, en el compartir y en la participación activa en las prácticas sociales de un grupo.

Método aplicado que produce conocimiento a partir de las interpretaciones de las situaciones sociales y de las experiencias personales y corporales, sensitivas, del investigador. Una consecuencia de esto son las potencialidades dadas por la comunicación paraverbal o no-lingüística, basada en afectos que se comparten y retro-alimentan. Esto a pesar de la eventual incomprensión o incomunicación mutua debido a representaciones distintas del cosmos o a la falta de competencia lingüística. La colaboración en la consecución y preparación de alimentos, compartiendo fatigas, lluvias repentinas, situaciones cómicas, peligros latentes y el posterior consumo de dichos alimentos; o la preocupación sentida ante la enfermedad de alguien, son situaciones que producen un conocimiento que no solo es "sobre", sino que también "es parte" de la sociabilidad *nükak*. En este sentido, el conocimiento producido sobre las relaciones sociales es, como dice Viveiros de Castro (2002c), una perspectiva localizada en un cuerpo que participa de dichas relaciones y que nunca es externo a ellas.

Claro está que este método tiene ciertas "limitaciones" frente a las que hay que estar atentos. Una es que los *Nükak* tienen categorías sociales (género, grupo etario y estado matrimonial), que asocian con conductas esperadas y momentos del ciclo de vida. Así mi condición de hombre adulto y casado contribuyó a que los *Nükak* me ubicaran de cierta manera en las relaciones sociales y por ello pude compartir más con los hombres adultos casados que con las mujeres, los adolescentes y los solteros. Esto repercutió en uno de los sesgos de esta investigación, pues tiende a presentar una visión 'masculina adulta' de los *Nükak*. Para tratar de mitigar este sesgo, me propuse trabajar con grupos domésticos antes que con personas, y entrevistar y dialogar con el mayor número posible de jóvenes y mujeres. En la práctica, la interacción con Dany complementa esta estrategia, pues gracias a ella accedí a un sinfín de detalles del "mundo femenino" y en general de la vida de este pueblo.³⁷ Como ya mencioné, realizamos juntos la mayor parte de los trabajos de campo de nuestras respectivas tesis doctorales, lo cual facilitó un intercambio de información y un debate académico sistemático.

Antes de empezar los trabajos de campo, otra orientación metodológica era convivir con diferentes grupos locales, para obtener una visión más amplia y que diera cuenta de particularidades y aspectos comunes. Esta orientación se basaba en la diada ontológica antes mencionada de la unidad en la diferencia, la cual incluye la "diferencia de la diferencia". Es decir, se trataba de reconocer la diferencia interna de los *Nükak*, presuponiendo que existen diversas posiciones y tensiones en torno a las prácticas y situaciones sociales. En el caso de las relaciones con los no-*Nükak*, éstas podían incluir la negación del común *nükak* y la asimilación al estilo de vida de sus vecinos no-*Nükak*. Sin embargo, la selección de los grupos locales donde convivir fue determinada por el acceso a ellos, debido al conflicto armado. Así tuve que concentrarme en los dos conjuntos de grupos locales en situación de desplazamiento forzado ubicados en Villa Leonor (Barrancón Bajo) y Agua Bonita, pues no tuve la oportunidad de visitar a los que se encontraban en el territorio *nükak*.

Otra orientación metodológica fue el privilegiar las perspectivas *nükak*, antes que las gubernamentales y de otros *kawene* 'no-*Nükak*'. En otros términos, esta tesis es más sobre la biopolítica *nükak* que sobre el biopoder del aparato de gubernamentalidad. Por ello privilegié aspectos sobre cómo hoy los *Nükak* le dan sentido y evalúan las situaciones sociales (Albert and Ramos 2000), así como aspectos históricos grabados en la memoria colectiva, la cual provee modelos de acción política para afrontar el presente, permitiéndoles a las personas jugar un rol activo en la creación de su futuro (Wright 1998). Como este enfoque privilegia conceptos e interpretaciones nativas, la lengua indígena cumple un papel destacado.

Así una vez en campo, retomé mi aprendizaje de la lengua *nükak*, el cual inicié hace más de una década y hoy me permite un nivel básico de comunicación. Este aprendizaje no fue sólo con fines académicos, sino también en términos de las relaciones con ellos dada la importancia que le otorgan a la lengua, recordemos que *Nükak* es 'gente o persona que habla el idioma'. Para esto me apoyé en encuestas lingüísticas básicas, las cuales además transformé en diálogos exploratorios cuando fue posible y pertinente. A la par opté por recopilar con la ayuda de jóvenes traductores *nükak*, narraciones míticas, relatos de los ancestros y algunos diálogos sobre temas específicos. En un primer momento, transcribía directamente en *nükak* los asuntos que me parecían cruciales. Sin embargo, para los narradores repetir y repetir resultaba muy incomodo. Así opté por revisar posteriormente las narraciones grabadas con *Noube*'. Con el tiempo y las discusiones con los *Nükak*, esta estrategia se consolidó en un objetivo al margen de esta tesis: documentar un conjunto mínimo de narraciones que podrán serles útiles a las futuras generaciones *nükak*.³⁸

Durante la investigación también tomé una actitud de flexibilidad (entendida a la manera de Bourdieu). Si bien la flexibilidad no es una "metodología", la contemplo en este apartado pues conlleva un estar atento permanentemente a las implicaciones de mi discurso y actuaciones en los asuntos que afectan a los *Nükak*. Esto ya sea en forma directa en las interacciones con indígenas y agentes institucionales, o indirecta en los productos de la tesis, como este documento, el cual, recordando a Foucault, puede contribuir a la reificación de la imagen de los *Nükak* que se describe. En este punto debo mencionar que a la par con esta investigación también colaboré con los *Nükak* y con agentes gubernamentales en aspectos como la comunicación, la socialización de la información, el planteamiento de problemas y la búsqueda e implementación de soluciones en el día a día de la atención estatal.³⁹ Por el momento quisiera señalar dos puntos relacionados con mis vínculos con el aparato estatal.

Primero, mis actuaciones, y las de otros colegas, siempre estuvieron orientadas por la convicción que cualquier intervención institucional debe, desde su mismo diseño y formulación, reconocer a los *Nükak* como sujetos de derecho y sujetos políticos. Esto es reconocer que estas personas son interlocutores legítimos con quienes se deben concertar las acciones institucionales a seguir. Esto que puede parecer obvio, no siempre ha sido reconocido, debido a las particularidades mismas de este caso (contacto reciente, monolingüismo, etc.). Además, fruto de estas actuaciones se generó conocimiento etnográfico destinado, entre otras cosas, a cualificar la atención estatal (Franky, Mahecha y Colino 2010 y Mahecha et al. 2010 y 2011).

Cuando reflexiono sobre mis propias actuaciones como agente institucional, ya sea como investigador o como actor activo en acciones de intervención estatal, me pregunto hasta qué

punto contribuí en el proceso de generar nuevas y sutiles formas de dominación, de fomentar bienestar desde la lógica del biopoder o participar en el fortalecimiento del proyecto común *nükak*. A pesar de ser "juez y parte" y desde los conceptos planteados anteriormente, cómo evaluar mis actuaciones. Tal vez el análisis del desarrollo de situaciones concretas aporte más elementos en esta reflexión, así como el conocer las ideas percepciones de los *Nükak* al respecto. Por ello es necesario examinar en profundidad qué sentido tiene para los *Nükak* formar y vivir como gente verdadera, tema que desarrollo en el próximo capítulo.

Notas

¹ Para una síntesis de estos debates véase Moran 1993, Descola 1996, Viveiros de Castro 1996 y 2002b, Mora 2003 y 2006, y Balée 2006.

² Me refiero a quienes realizamos trabajos de campo directo con los Nükak entre 1988 y 1996. Véase Mondragón 1991, Cabrera, Franky y Mahecha 1992, 1994 y 1999, Politis y Rodríguez 1994, Gutiérrez 1996, 2002 y 2003, Politis 1996a, 1996b y 2007, Morcote et al. 1996 y 1998, Sotomayor et al. 1998, Cabrera y Nates 1999, Franky y Mahecha 2000, Mahecha, Franky y Cabrera 2000, Cárdenas y Politis 2000 y Cabrera 2005.

³ Sobre la relación entre la movilidad y las técnicas de manejo y la transformación del bosque debo agradecer una vez más a Gaspar Morcote, Inés Cavelier y Luisa Herrera de Turbay (Fundación Erigaie), por el tiempo dedicado para revisar y discutir nuestro material y por las orientaciones teóricas y metodológicas dadas entre 1992 y 1997 (especialmente véase Cabrera, Franky y Mahecha 1992, 1994 y 1999 y Morcote et al. 1996 y 1998).

⁴ El debate sobre la imposibilidad de una colonización temprana del bosque húmedo tropical por parte de cazadores y recolectores, ha sido en buena medida superado debido a diversos hallazgos arqueológicos que, desde los 1990s, han demostrado que dicha colonización sucedió. Por ejemplo, el sitio excavado en Peña Roja (Amazonia colombiana) fue ocupado desde hace aproximadamente 10000 años por grupos sin agricultura (Mora 2003 y 2006). Cfr. Morcote et al. 1996 y 1998 y Politis 1996a y 2007.

⁵ Cfr. Mora 2003 y 2006, Gutiérrez 2002 y 2003 y Politis 2007. Es probable que el estudio de los cazadores amazónicos no resultase académica ni teóricamente 'atractivo' si se lo compara con el de los cazadores de otras regiones del planeta, porque los últimos sí eran cazadores 'puros', por decirlo de alguna manera, y no pueblos hortícolas involucrados como los primeros, los cuales además eran frecuentemente mencionados en un alto grado de "aculturación y sedentarización". En el caso colombiano, un índice de ello es que sólo hasta fines de los 1960s, Silverwood-Cope (1972) realizó entre los *Kakua* el primer estudio etnográfico sobre un pueblo denominado makú. Unos años después Reid (1979) efectuó otro entre los *Jupd#*. Si descontamos los estudios sobre los *Nükak* y hasta donde conozco, a la fecha no se han efectuado más estudios etnográficos sistemáticos entre estos pueblos, y sólo contamos con los trabajos de: Salamand (1996 y 1998) sobre las condiciones de vida, relaciones interétnicas, demografía y estado de salud de los *Kakua*, *Jupd#* y *Yujup*; Cabrera, Franky y Mahecha (1997) realizaron diagnóstico sobre los *Yujup* del Bajo Apaporis colombiano, cuyos resultados parciales han sido publicados en Mahecha, Franky y Cabrera (2000) y Cabrera (2010a y 2010b); Franky y Mahecha sobre territorialidad y relaciones interétnicas entre los *Yujup* (Franky y Mahecha 2000 y Mahecha y Franky en preparación); Mahecha (2002 y 2004a) sobre educación entre los *Yujup*. En el caso brasileño, el panorama es un poco más alentador gracias a los estudios etnográficos de investigadores como Athias (1984 y 2010) entre los *Jupd#* y Pozzobon (1991 y 1997) entre los *Yujup*.

⁶ Véase por ejemplo Posey 1983, 1985, 1987 y 1992 y Balée 1988, 1989 y 2006.

⁷ Descola (1989 y 1996) y Viveiros de Castro (1996 y 2002b) concuerdan en señalar que la dualidad naturaleza-cultura resulta inadecuada para el estudio de los pueblos indígenas. Esto lo explican tanto por las características mismas del pensamiento indígena como por los debates y crisis que dicha dualidad estaba afrontando en ese momento en los círculos académicos. Esto los lleva a cuestionar la dualidad en sí misma, o por lo menos los términos en que ésta era comúnmente planteada, proponiendo como alternativas una ecología simbólica (Descola 1996) o el multinaturalismo (Viveiros de Castro 2002c).

⁸ Sobre la *wana'* (*Dacryodes peruviana*) y su manejo véase Cabrera, Franky y Mahecha 1992, 1994: 174-175 y 183-185, y 1999: 254-255 y 258-259. Cfr. Gutiérrez 1996 y 2002, Politis 1996a y 2007, y Cárdenas y Politis 2000. En Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999 identificamos esta especie como *Tapirira guianensis* (clasificación retomada por Politis 1996a: 177). Sin embargo, Cárdenas a partir de su trabajo de campo y de la discusión de las clasificaciones previas, la identifica como *Dacryodes peruviana* (Cárdenas y Politis 2000), la cual adopto para este trabajo.

⁹ Participamos en uno de estos encuentros en 1991, véase nota final 8 en I. Introducción. Sobre los bailes rituales *baap* véase 6. Un baile tradicional en un campamento de desplazados.

¹⁰ Al respecto Balée anota: "...las teorías adaptacionistas en la ecología cultural ignoran, generalmente, la comprobada capacidad de los indígenas amazónicos para manejar y manipular recursos críticos, antes que meramente 'adaptados' ellos mismos han preestablecido los límites de ésta. Segundo, yo propongo que uno debe evitar considerar los indígenas de la Amazonia como meramente 'respondiendo' a las exigencias naturales, desde entonces ellos han transformado mucho de la Amazonia por milenios" (1989: 2).

¹¹ Cfr. Àrhem (1981: 315-319), quien presenta una síntesis de las discusiones entre las teorías o paradigmas de la descendencia y de la alianza, señalando sus fortalezas y debilidades para la descripción y conceptualización de la organización social macuna (Tucano oriental). Además, propone que estas teorías pueden ser vistas como complementarias, pues conceptos y herramientas analíticas desarrolladas por una, pueden arrojar nuevas luces a los problemas centrales en la otra. Con respecto a nuestros trabajos previos, la influencia estructural-funcionalista se refleja en el contexto etnográfico que he sintetizado brevemente en 1.2. Cazadores y transformadores del bosque, a partir de en Cabrera, Franky y Mahecha (1994 y 1999).

¹² Entre estos acercamientos etnográficos se cuentan los de Silverwood-Cope (1972) con los *Kakua* y los de Reid (1979) con los *Jupda*, ambos pueblos denominados makú y parientes de los *Niikak* (véase 1.1. Los *Niikak* y sus investigadores); y para sus vecinos Tucano oriental y Arawak del Noroeste Amazónico están los trabajos de Hildebrand 1979, S. Hugh-Jones 1979, C. Hugh-Jones 1979, Àrhem 1981, Correa 1981 y 1996, Jackson 1983a y 1983b, Reichel-Dolmatoff 1986 y 1997, Reichel-Dussan 1987 y Chernela 1993, entre muchos otros.

¹³ No obstante, Carsten y Hugh-Jones (1995) reconocieron que la información sobre los Tucano oriental y los Arawak del Noroeste Amazónico era la que se adecuaba con mayor facilidad a los análisis basados en las teorías clásicas de la descendencia y de la alianza. Cfr. Àrhem (1981).

¹⁴ S. Hugh-Jones (1979) caracteriza la organización social del Pirá-Paraná con base a tres grupos exogámicos o niveles de segmentación: la fratria, el grupo de descendencia patrilineal y el sib. Las fratrias son los grupos exogámicos más inclusivos, pues están compuestas por grupos de descendencia patrilineal considerados hermanos y nietos de un ancestro común, generalmente una Anaconda Ancestral; S. Hugh-Jones (1979: 152) plantea que hay tres fratrias, aunque no reciben un nombre. Los grupos de descendencia patrilineal tienen un nombre, una tradición, un ancestro común (también generalmente una Anaconda Ancestral), unas reglas de exogamia particulares que definen a otros grupos del mismo nivel como cuñados preferenciales, y, en la mayoría de casos, un idioma particular; además están ordenados jerárquicamente de mayor a menor, según el orden de nacimiento mítico, lo cual se correlaciona con su distribución espacial, pues los territorios de los de más alto rango están en las partes bajas de los ríos y caños, y los de menor rango, en las cabeceras, siguiendo una norma de residencia patrivirlocal. Y los sibs (o clanes) son las subdivisiones de un grupo de descendencia patrilineal; tienen un nombre y replican el mismo ordenamiento jerárquico y territorial de los grupos de descendencia patrilineal; además tienen una especialidad asignada por el rango, la cual puede ser (de mayor a menor) jefe, cantor/contador de historias, guerrero, chamán y trabajador. Estas especialidades y su orden son replicados al interior de los sibs y se expresan en cada maloca (casa comunal). Sin embargo, en el presente etnográfico del estudio (1970-71), S. Hugh-Jones encontró que dicho ordenamiento no se cumplía en la vida cotidiana, pues los sibs estaban dispersos por varios territorios y malocas. Cabe anotar que el grupo de descendencia patrilineal de S. Hugh-Jones (1979), ha tendido a llamarse "grupo étnico" en la etnografía colombiana (cfr. Correa 1996, Cayón 2002 y Franky 2004), y corresponde con lo que en esta tesis llamo "pueblo".

¹⁵ Aquí utilizo "reproducción" para marcar la doble condición de "reproducción biológica del individuo, los humanos y demás seres vivos" y de "producción social de la persona y de las gentes del cosmos". En adelante, solo escribo "reproducción", la cual debe entenderse en este doble sentido.

¹⁶ Para Àrhem (1981 y 2000) el grupo de residencia se expresa en la maloca, generalmente habitada por un segmento de sib o una familia extensa agnática, pues está ordenado por la descendencia patrilineal, la exogamia y la residencia virlocal. El grupo local está compuesto por una agrupación de grupos de residencia, (malocas o segmentos de sib), vecinos y ubicados a lo largo de una sección de un río o de un tributario menor que, al estar ordenados por la alianza simétrica sistemática, se tornan altamente endógamos. Y el grupo territorial, también altamente endógamo, está conformado por varios grupos locales a lo largo de un río. Cabe anotar que el grupo territorial de Hugh-Jones (1995) es equivalente al grupo local de Àrhem (1981 y 2000) y no al grupo territorial.

¹⁷ Van der Hammen (1992) sugirió que las relaciones igualitarias entre afines pudieron deberse a influencias Tucano oriental sobre los Yucuna (Arawak), ya que estas difieren de las relaciones jerárquicas propias de otros Arawak del Noroeste Amazónico. Wright (1992) hizo un planteamiento similar, basado en un examen del conjunto de relaciones entre pueblos de estas dos familias lingüísticas en el Vaupés y Alto Río Negro. Y Zucchi (2002) propuso una estrategia Arawak de incorporación de afines que facilitó su expansión territorial.

¹⁸ Las diferentes etnografías de esta región han abordado de una u otra manera estos mismos asuntos. Por citar sólo un ejemplo. Chernela (1993) destacó cómo la descendencia crea unas jerarquías y derechos territoriales que sirven para controlar la propiedad y el acceso a los recursos. Sin embargo, la alianza y la manipulación de la descendencia crean redes de intercambio, acceso y redistribución de recursos.

¹⁹ Los Tucano oriental del Bajo Apaporis sostienen que cada pueblo indígena, o grupo de descendencia patrilineal, es "dueño" o "heredó" desde su nacimiento mítico unos conocimientos, poderes y capacidades

específicas, las cuales están inscritos como potencialidades en el cuerpo. A lo largo de la vida, una persona debe cuidar/construir su cuerpo para desarrollar dichas potencialidades. Una parte de este cuidado está asociado a una dieta específica, la cual también está dada por la descendencia. Es decir, desde el nacimiento mítico, cada grupo recibió como parte de sus propiedades inalienables una dieta que define qué, cómo y cuándo puede o no consumir distintos alimentos, así como las curaciones y rituales necesarios para purificar dichos alimentos (Franky 2004 y Mahecha 2004).

²⁰ Véase por ejemplo Goldman 1968, Silverwood-Cope 1972 y 1990, S. Hugh-Jones 1979, Reid 1979, Jackson 1983 y Reichel-Dolmatoff 1986 y 1997).

²¹ Incluso según Rivière (1984: 73 citado en Rival y Whitehead 2001: 5), "en toda la región son las relaciones de afinidad las que son políticamente importantes porque ellas contienen el potencial para expresar jerarquías".

²² Los Desana, por ejemplo, los denominan *wira-poyá* "Desana dañado, incompleto, anormal, que no es todo gente humana" (Reichel-Dolmatoff 1986: 44).

²³ Recordemos además que los pueblos de cazadores han sido descritos como sociedades igualitarias, "...cuyos grupos sociales son pequeños, móviles y no estratificados, y en los cuales las diferencias entre riqueza y poder están mínimamente desarrolladas" (Lee 1992: 31).

²⁴ Aspecto que trato en 3. Vivir como gente verdadera y 4. Teorías y prácticas sobre la construcción del cuerpo.

²⁵ Descola (1996) y Viveiros de Castro (2002c) también concuerdan en que la dualidad naturaleza-cultura, tan importante para el desarrollo del pensamiento moderno, resulta inadecuada para el estudio de los pueblos amazónicos, o por lo menos en los términos que ésta dualidad era comúnmente planteada hasta los 1980s. Esto lo explican tanto por las características del pensamiento indígena, como por los debates y crisis que dicha dualidad ha estado afrontando en los círculos académicos.

²⁶ En la economía simbólica de la alteridad, Viveiros de Castro (1996 y 2002b) ubicó los trabajos de P. Erikson, B. Albert, A. Vilaça, A.C. Taylor y P. Descola.

²⁷ En la economía moral de la intimidad, Viveiros de Castro (1996 y 2002b) incluyó entre otros trabajos el de F. Santos-Granero, L. Belaunde, P. Gow y C. McCallum.

²⁸ Véase por ejemplo Taylor 1996, Overing y Passes 2000, Rival y Whitehead 2001 y Londoño 2003.

²⁹ Cabe anotar que Viveiros de Castro (1996 y 2002b) no incluyó ningún etnólogo del Noroeste Amazónico en los tres enfoques analíticos que propuso.

³⁰ Afirmar que "la biopolítica *nükak* está orientada por la transformación permanente de la socialidad en sociabilidad" quiere decir más exactamente "actualizar las relaciones sociables y convertir las relaciones no-sociables en sociables". Pero esta afirmación no debe leerse como que las relaciones no-sociables anteceden y son superiores a las sociables. Como ya señalé, la socialidad, entendida a la manera de Starhem (1999: 66, citada en Vilaça 2002), remite a las relaciones sociales en un sentido general. Es decir, involucra tanto las relaciones sociables (sociabilidad) como las no-sociables (la guerra, el canibalismo, etc), por lo tanto la socialidad no debe asociarse únicamente con lo no-sociable. Considero que diferenciar la socialidad de la sociabilidad es útil en la medida en que los *Nükak* y otros pueblos amazónicos asocian lo social principalmente con la sociabilidad, como ya han planteado autores como Overing y Passes (2000).

³¹ Véase especialmente 3.3. *Yee muno* 'gente de este mundo', 5. Movilidad y desplazamiento y 6. Un baile tradicional en un campamento de desplazados.

³² Nótese por ejemplo que tanto en la caracterización de estos tres estilos analíticos propuesta por Viveiros de Castro (1996 y 20002b) como en las discusiones que le han seguido (por ejemplo, Overing y Passes 2000 y Rival y Whitehead 2001), el asunto de las relaciones entre indígenas y el aparato gubernamental ha tendido a ser excluido. Entre las excepciones a esta tendencia están, por ejemplo, Santos-Granero 1996, Albert y Ramos 2000, Árhem 2000, Gow 2001 y Fausto 2005. A diferencia de los estudios etnológicos, y como el mismo Viveiros de Castro (1996 y 2002b), un conjunto de trabajos de corte etnohistórico, como los de Wright (1992 y 1998), han analizado dichas relaciones a partir de las perspectivas indígenas. Además hay otra línea de trabajo que aborda específicamente este tipo de relaciones, por ejemplo, Jackson (1996 y 1998) o Gros (2000).

³³ Sobre estos debates véase, por ejemplo, Burchell, Gordon y Miller 1991, Hardt y Negri 2002, 2004 y 2009, Negri 2008 y Muhle 2009. Para el uso de estos conceptos en antropología, Ferguson y Gupta 2002, Ina 2004 y Vries 2005. Y en la literatura colombiana Restrepo 2004, Quijano y Tobar 2006, Castro-Gómez 2007 y Sánchez 2007b.

³⁴ En 5. Movilidad y desplazamiento discuto este asunto para el caso *nükak*.

³⁵ Cajigas (2006) comete un pequeño error e invierte el sentido que Hardt y Negri (2002) le asignan biopoder y biopolítica, el cual no afecta sustancialmente su argumentación: "Tomo aquí la distinción que hacen Hardt y Negri entre biopolítica y biopoder. La biopolítica hace referencia al poder sobre la vida escenificado por el

Imperio, mientras que el biopoder es la capacidad de autoproducción vital de la multitud (Hard & Negri, 2002). En el contexto actual y futuro de “lucha por la naturaleza” (agua, diversidad ecosistémica, territorios de subsistencia) considero a las organizaciones bosquesinas amazónicas como “multitud” (2006: 73).

³⁶ Realicé los siguientes trabajos de campo en San José del Guaviare de: noviembre 14 a diciembre 20 de 2006; enero 7 a abril 17, y septiembre 5 a octubre 5 de 2007; febrero 1 a marzo 10 de 2008; y enero 17 a febrero 21 de 2009. A estos se sumó el trabajo adelantado con Manuel García, un *Níkkak* bilingüe, destinado a revisar y realizar traducciones y transcripciones de entrevistas grabadas previamente, el cual llevamos a cabo intensivamente en Bogotá del 1 al 22 diciembre de 2007. Adicionalmente efectué las siguientes visitas breves al Guaviare: del 22 al 27 octubre de 2006; del 16 al 20 diciembre de 2007; de junio 30 a julio 7 de 2009; y del 7 al 11 junio de 2010 (esta visita fue hecha junto con mi supervisor Dr. Ir. P. de Vries). Cabe destacar que del 1 de septiembre de 2005 al 31 de agosto de 2008, la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, entidad donde laboro, me otorgo una comisión de estudios para adelantar el doctorado en la Universidad de Wageningen. Fue así como el primer año de dicha comisión, del 30 de octubre de 2005 al 16 octubre de 2006, permanecí en los Países Bajos. A partir del 1 de septiembre de 2008, me reintegré a mis actividades docentes con la Universidad Nacional de Colombia en el campus de Leticia. El resto del tiempo de este periodo estuve entre Bogotá, Leticia o Wageningen desarrollando actividades relacionadas con la tesis.

³⁷ Por ejemplo, cuando Dany estuvo embarazada realizó un trabajo de campo, por lo cual recibió cuidados, consejos, orientaciones y explicaciones específicas de las demás mujeres. La información detallada centrada en su experiencia personal contrastaba con la que yo había podido obtener sobre el tema, que tendía a basarse en observaciones indirectas y en explicaciones masculinas asociadas con discursos chamánicos. Este punto también ilustrara cómo el cuerpo del investigador genera conocimiento etnográfico sobre unas relaciones sociales de las que se participa (cfr. Belaunde 2000).

³⁸ Esta idea surgió de una experiencia previa con los Tanimuca del Bajo Apaporis: los viejos de hoy me pidieron que los ayudara a conseguir copias de grabaciones de narraciones mitológicas hechas en la década de los 1970s por 'los antropólogos viejos' a sus padres y abuelos. Posteriormente, esto evolucionó en un pequeño proyecto de documentación (grabación y transcripción) de un conjunto de narraciones pensadas como un material potencial de consulta para las futuras generaciones.

³⁹ Véase 5. Movilidad y desplazamiento.

CAPÍTULO 3.

VIVIR COMO GENTE VERDADERA

Durante mis trabajos de campo escuchaba con frecuencia que los *Nükak* se referían a sí mismos como *Nükak baka'*, expresión que puede ser traducida como 'la gente verdadera'. Inicialmente no le presté mayor atención a esta expresión y me contentaba con recordar que, hace muchos años, cuando estudiaba antropología, nos explicaban que una característica de las sociedades humanas era tener una "visión etnocéntrica" del mundo, la cual se reflejaba precisamente en aspectos como la autodenominación del grupo. Sin embargo, durante una conversación informal sobre los *Nükak*, un amigo que no está familiarizado con estos temas me preguntó: "Cómo así, es que hay personas que se hacen pasar por *Nükak*, o sea '*Nükak* falsos, impostores', para conseguir beneficios económicos y por eso los *Nükak* reales tienen que aclarar que ellos son los indígenas verdaderos?". Más allá de lo acertada o errada de la respuesta que di en ese momento, aclarando que no se trataba de delatar embaucadores, esta pregunta me quedó rondando en la cabeza, pues ¿por qué estos indígenas no se llaman a sí mismos simplemente como "*Nükak*"?. ¿Cuál era la necesidad o intención de enfatizar en la veracidad de su "identidad"?

A medida que exploraba diversos aspectos de la vida y pensamiento *nükak*, como la construcción y el cuidado del cuerpo, la concepción del cosmos o las relaciones sociales "internas" de los asentamientos y las "externas" con otras gentes y seres del universo, se fue haciendo evidente que la expresión *Nükak baka'* era uno de los puntos de articulación entre estos y otros temas. Además, los *Nükak* empleaban la expresión *Nükak baka'* en distintos contextos y con diversos sentidos, los cuales estaban interconectados en forma tal que cada uno de ellos revelaba algo así como un énfasis en una particularidad de un mismo conjunto.

Este conjunto es el que he denominado el común *nükak*, retomando el concepto de Negri y Hardt¹, pues como señalé antes, la expresión *Nükak baka'* condensa un proyecto social, moral y político con el que este pueblo indígena busca reproducirse física y socialmente, fecundar y perpetuar el cosmos y guiar las relaciones con las demás gentes y seres del universo. Más exactamente, condensa un proyecto biopolítico, en tanto que la política *nükak* está encaminada a reproducir la vida, a perpetuar y defender tanto la forma de vida de la gente verdadera, como la continuidad de la vida en este mundo. En efecto, esta expresión es altamente productiva y conlleva un concepto articulado con una lógica de acción. Pues más allá de ser una categoría clasificatoria, un ideal o una noción abstracta, es una práctica individual y colectiva, que se actualiza en el día a día tanto en las actividades rutinarias como en las rituales y chamánicas, y que se materializa en aspectos como la construcción y cuidado del cuerpo o el manejo del bosque.

En este capítulo argumento que el proyecto de producir *Nükak baka'* es dinámico y no representa una condición dada ni un ideal externo a las personas, pues al actualizarse en las prácticas cotidianas, la transformación y flexibilidad son características immanentes que permiten su continuidad y reproducción en sus propios términos. Como desarrollo más adelante, esto es posible porque este proyecto se sustenta en una ontología basada en la diada unidad-diferencia, donde, según el contexto, los *Nükak* pueden enfatizar en la "diferencia" que

conforma dicha diada sin menoscabar en la "unidad", y viceversa. Este aparente dilema se resuelve porque el común *nükak* expresa la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad, lo cual, más que un juego de palabras, implica que no se establece una dicotomía absoluta entre un "nosotros" y unos "otros". En otras palabras, la unidad del común se construye a partir de reconocer y articular la diferencia.

También argumento que uno de los dispositivos que permiten que la transformación y flexibilidad sean características inmanentes de la producción de la gente verdadera es la existencia de una "máquina de sentido". Dicha máquina está conformada por las narraciones míticas, los relatos de los ancestros, los preceptos morales y los marcos cognitivos de percepción con los que los indígenas dan sentido a sus vivencias. Estos más allá de ser meras narrativas, sobre el pasado o sobre normas sociales ideales, se materializan en temas como la construcción del cuerpo o las acciones políticas para afrontar situaciones específicas. Por ello, dicha máquina es una lógica de acción que posibilita, por ejemplo, la actualización, recreación, transmisión y corporalización de elementos "propios" (ya presentes en el común), la apropiación e incorporación de elementos "nuevos" en dicho proyecto común, o el olvido, negación y rechazo de elementos "propios" y "nuevos". Esto es viable porque para los *Nükak* la producción de gente verdadera no está definida a partir de una alteridad construida como una negación de una identidad basada en un ser homogéneo, fijo y estático.

Finalmente, argumento que la formación de gente verdadera al ser un proceso dinámico e inacabado está en un constante riesgo que atenta contra su reproducción y contra la continuidad de este mundo. Este riesgo proviene de acciones, emociones y actitudes amorales y asociales de los mismos *Nükak* o de otras gentes y seres del cosmos, las cuales se expresan cotidianamente en situaciones como enfermedades o conflictos interpersonales. El capítulo entonces también explora tensiones y peligros que han surgido con el incremento de las relaciones de los *Nükak* con la sociedad nacional y las respuestas indígenas para enfrentarlos. Algunas de estas tensiones proviene de formas de biopoder *kawene* los 'no-*Nükak*' y del aparato de gubernamentalidad.

3.1. Mis compañeros, mis parientes

Para los *Nükak* una de las principales características de la gente verdadera es que sabe y disfruta el convivir con otras personas o, en sus palabras, *chenjat* 'acompañarse', verbo que se deriva el sustantivo *chen* 'compañero, amigo'. Este es un tema reiterado en las canciones y charlas cotidianas que expresan la alegría de compartir con los parientes cercanos; resaltan la necesidad de generar un ambiente agradable en los asentamientos y de comportarse de buena manera; transmiten el malestar causado por conductas que atentan contra la convivencia; o manifiestan la tristeza de recordar la ausencia de un pariente que está lejos o falleció.

Es tal la importancia de acompañarse que en alguna ocasión los *Wayari muno* 'gente del Guaviare' contó cómo en un encuentro con las FARC, una subversiva invitó a los jóvenes a unirse a sus filas para acompañar a un joven guerrillero *nükak*, quien se sentía muy triste porque no tenía un 'compañero *nükak*' para compartir y hablar en su propia lengua. Por su parte, los *Meu muno* 'gente de la coronilla o de las cabeceras' narró un caso similar. Se trataba de otro joven que había sido reclutado por este mismo grupo insurgente, pero a quien luego le permitieron abandonarlo y retornar con sus parientes. Lo anterior debido también a la tristeza

que sentía por estar solo y separado de sus familiares, la cual expresaba con frecuencia a través de cantos plañideros de luto por sus parientes.

La manera en que estos dos casos fueron narrados, (e independientemente de su veracidad), muestran cómo los *Nükak* le dan sentido y actúan frente a diversas situaciones a partir de una lógica centrada en convivir y acompañarse entre parientes. Lógica que se comprende mejor al examinar los mensajes y sentimientos transmitidos en los cantos cotidianos. Para ello presento un fragmento de una canción de *Oida*, la cual entonó llorando cuando supo que, después de unos meses de convivencia con su hermano *Embe'*, éste había decidido retornar al grupo *Wayari muno* con el que había permanecido por más de una década:

"... [Menciona parientes que han muerto].
 Hermano venga y mézase [en la hamaca²] a mi lado,
 coma junto a mí.
 Usted no estará así, cerquita.
 Otra vez me va dejar, como antes.
 Regrese y vuelva junto a mí.
 Regrese otra vez, póngase a mi lado.
 Otra vez no me vaya a hacer así,
 mi hermano.
 Otra vez se va lejos de mí.

En el caño *Wana'*,
 yo no pude estar mucho con mi hermana menor.
 Ella está muy lejos de mí.
 Ella nunca me ha conocido bien.
 Ella nunca me dice:
 'Hermana mía,
 vamos juntas a traer agua.
 Vamos juntas a hacer otras cosas, como todos los demás.
 Acompañeme,
 yo voy a traer agua para cocinar lo que trajo su cuñado'.

Nunca nadie me dice así.
 Ahora me siento muy sola.
 Hoy nuestra finada mamá ya no nos mira,
 no nos está orientando.
 [Menciona parientes que han muerto]..."

A más de la nostalgia por convivir con parientes consanguíneos, el canto de *Oida* muestra cómo acompañarse implica tener buen ánimo, sin pereza ni desgano, para llevar a cabo las tareas diarias que le corresponden a cada quien. Labores que además están organizadas según la división social del trabajo y bien sea que éstas se desarrollen en forma individual o colectiva.³ Individual porque hasta las actividades realizadas por una persona tienen repercusiones grupales. Así un hombre puede salir a una partida de cacería en solitario, pero los animales cazados servirán para alimentar a su grupo doméstico y, por las normas de reciprocidad generalizada⁴, a otros parientes del asentamiento.

En este sentido, acompañarse igualmente conlleva el consumo compartido de alimentos y otras sustancias, como el tabaco o el polvo chamanístico *eoro*, que los *Nükak* consideran formadoras del cuerpo (véase 4.1. Producir y moldear un cuerpo verdadero) y que dependiendo del contexto, sirven para ratificar o borrar fronteras sociales (como entre lo humano y lo no humano, entre la identidad y la diferenciación étnica, entre agnados y afines, etc.). Por ejemplo, los niños recién nacidos están en un estado liminal entre lo humano y lo no humano, y sólo serán considerados plenamente humanos luego de estar con los parientes humanos y de consumir sustancias constitutivas de esta condición, como la leche materna. En contraste, los chamanes, es decir, los hombres con la capacidad de 'ver y (saber) hacer de verdad', llegan a ser consanguíneos de seres de otros mundos, con quienes, hasta cierto punto, conviven, comparten sustancias y establecen relaciones de alianza que pueden incluir vínculos matrimoniales. En otras palabras, en el caso de los neonatos, el acompañarse posibilita una consustancialidad que marca la diferencia entre la gente humana y la gente no humana, mientras que en el caso de los chamanes genera unidad entre estas gentes, a partir de constituirse como parientes consanguíneos.

Sumado a lo anterior, convivir y acompañarse como gente verdadera se relaciona con aspectos como tener buena disposición para colaborar si alguien lo requiere; ser generoso con alimentos y recursos obtenidos; respetar y obedecer a los mayores; compartir los bienes personales, como cerbatanas y canastos, y los que se consideran de uso colectivo, como cernidores y pilones; controlar las emociones, deseos y sentimientos, como los celos, la ira o el apetito; tener buen humor para hacer y aguantar bromas cotidianas; evitar comentarios que causen tensión; y ser solidarios y actuar como una unidad en encuentros y enfrentamientos con otros grupos *nükak* o con otras gentes.

Por todo esto convivir y acompañarse son fundamentales para concebirse como *dena* 'familia, pariente', pues si bien formalmente *dena* denota a quienes pertenecen al mismo grupo de descendencia patrilineal, agnados y afines que residen juntos, comparten alimentos y se ayudan mutuamente se consideran *dena*. Es decir, los afines cercanos llegan a ser tratados y pensados como ("transformados en") consanguíneos. En contraste de quienes no comparten ni procuran un buen ambiente de convivencia se dice que se comportan como si fueran *bi dena* 'otra familia, otra gente'⁵, y con ellos no se generan obligaciones de reciprocidad generalizada. Para los *Nükak* la ruptura de la reciprocidad afecta la convivialidad y puede ocasionar o ser consecuencia de disputas que terminan en la fractura de un grupo local. En otras palabras, el proyecto de formar gente verdadera está estrechamente ligado con la convivialidad, la comensalidad, la consustancialidad y la "consanguinización".⁶

Hasta el momento también se evidencia cómo el vivir como gente verdadera se sustenta en unos valores morales, que sirven como punto de referencia para evaluar conductas individuales y colectivas. De esta forma, la gente verdadera "sabe vivir/estar bien", comportándose de acuerdo a valores como la generosidad, la alegría, la laboriosidad, la solidaridad, y el respeto, entre otros. Los *Nükak* recuerdan dichos valores constantemente y uno de los medios para ello son los consejos dados a los menores en la cotidianidad, en los ritos de paso del ciclo de vida y en los bailes ceremoniales.

Esto fue lo que sucedió en cierta ocasión en 2007, cuando *Chai*⁷, quien tenía una hija de seis meses de nacida, le preguntó a su madre *Chibma*⁸ si *Mewa*⁹, su esposa, podía preparar y

consumir unos pescados de la especie *kuya* que él había capturado. *Chibma* respondió que no, pues debía 'aguantar el hambre de comerlos' y les advirtió que si los comía antes que la niña empezara a caminar y les hicieran las respectivas curaciones chamanísticas de protección, la madre enfermaría, se debilitaría y enflaquecería. Luego *Chibma* continuó recordando en forma detallada cuáles peces podía consumir y cuáles no, a veces aclarando la razón y/o las consecuencias de un eventual incumplimiento de la dieta; en muchos casos, las restricciones estaban asociadas con el nacimiento mítico de la especie en cuestión, siendo particularmente peligrosas aquellas que antes eran gente humana, debido precisamente a esa condición de humanidad. Parte de la estrategia narrativa de *Chibma* para aconsejar y enseñar a su hijo y nuera, fue evocar cómo había sido su propia dieta cuando nació precisamente *Chai*, su primer hijo. Entre otras cosas *Chibma* comentó:

"...Mi mamá le dijo a mi papá:
 'Ya mi hija ha comido mucha pepa de milpeso,
 pura pepa de milpeso,
 Ya ha aguantado demasiada hambre.
 ¿por qué no la reza?
 Rece a mi hija para que pueda comer.
 Por qué no reza a mi hija,
 No hay nadie que ayude a preparar lo que trae el papá,
 Ni lo que trae el hermano'.
 Eso fue lo que dijo ella.
 'Por qué no la reza,
 para que pueda preparar alimentos
 y pueda compartir con la demás gente'.
 Por eso mi papá me rezó.
 Para que pudiera alimentarme.

(...) Mi papá no conocía que es *jiji* 'cusumbo', ni pato '*joonide*'.
 Mi papá no comía nada de eso.
 Él no comía cualquier clase de animales del monte.
 Y se murió así.
 A mí,
 él me enseñó como si me estuviera enseñando una escritura
 por eso yo me acuerdo de eso.
 Yo ya sé.
 A mí, él me dio ejemplo.
 Me aconsejó demasiado, por eso soy así.
 Después de rezar es que uno puede comer,
 antes solo de pepa y miel me alimentaba..."

Esta narración además de evocar aspectos ya mencionados sobre qué es vivir como gente verdadera (la construcción del cuerpo, el compartir y colaborar en la vida grupal, y el dar y recibir consejo y ejemplo con la conducta cotidiana), introduce otro componente central: el cuidado y protección mutua entre parientes. Componente que, como profundizo más adelante, involucra prácticas chamánicas y relaciones con familiares y seres que viven en otros mundos, para mantener o restaurar la salud individual, evitar accidentes y sufrimientos, fertilizar las especies que son fuente de alimentos y materias primas, o evitar la destrucción de este mundo.

Los valores morales que guían la vida de la gente verdadera también se rememoran en las discusiones sobre los problemas cotidianos. En dichas discusiones se exhorta a comportarse en forma adecuada y se alaba, como ejemplo a seguir, a aquellos parientes que así lo hacen. O, por el contrario, se condenan y rechazan las conductas incorrectas, acusando con nombre propio a los infractores. Pero estas discusiones pueden desembocar en confrontaciones verbales, con acusaciones y recriminaciones mutuas donde participan buena parte o la totalidad de los adultos del asentamiento. A veces estos conflictos generan la división temporal o definitiva de un grupo local, en buena medida debido a la 'pena o vergüenza' que llegan a sentir algunos de los implicados.

Para los *Nükak* el 'sentir/tener pena o vergüenza' (*tikat*) es un asunto particularmente importante, a tal punto que una motivación para suicidarse, o al menos intentarlo, es la 'vergüenza' que se siente por las críticas o los comentarios negativos de otras personas o, en palabras de los *Nükak*, cuando 'la gente habla de uno' o 'habla a sus espaldas'. En este sentido, tanto los elogios y comentarios por las conductas socialmente exaltadas como las críticas por las condenadas, se convierten en un poderoso mecanismo de control social. Por ello quienes se comportan como gente verdadera y saben acompañar y vivir acompañados, son tomados como ejemplo de vida y gozan de gran prestigio y autoridad en la vida social del asentamiento y de los *Nükak* en general.

Las ventajas de vivir como gente verdadera y las consecuencias de no hacerlo, igualmente se transmiten en las narraciones míticas y en los relatos sobre los ancestros. Con respecto a las primeras solo mencionaré que si bien en la mitología *nükak* existen numerosas referencias en ambos sentidos, muchos seres que antes eran gente humana se transformaron y adquirieron su apariencia actual porque desobedecieron los consejos de los mayores. A su vez, algunos relatos de las vivencias de los ancestros tratan sobre los sufrimientos e infortunios que éstos padecieron a raíz de conductas inadecuadas. Dichos sufrimientos llegaron incluso a ocasionar la muerte de los protagonistas, como sucedió en el siguiente relato narrado por *Chibma*. El relato, del que sólo transcribo el final, cuenta la historia de un joven soltero que después de tener un hijo, fallece a raíz de una larga y penosa enfermedad ocasionada por no seguir las dietas indicadas, a pesar de las insistentes advertencias de los mayores y de los esfuerzos de su abuelo por curarlo:

"Y entonces el abuelo lo rezó y le dijo:
 'Espere no puede comer animales de cacería,
 sólo puede comer aves.
 No vaya a comer cualquier clase de animal,
 porque yo no voy a estar.
 Yo me voy, pero regreso.
 Entonces usted se tiene que cuidar.
 Coma solo de esos animales que usted puede.
 Yo soy como una medicina para usted,
 Yo lo que hago es revivirlo a usted.
 Usted se tiene que cuidar,
 y no debe comer toda clase de animales,
 porque usted no debe comerlos'.
 Dizque así le dijo el abuelo.

Pero el muchacho regresó a su casa,
y al sentirse mejor comió toda clase de cosas.
Y cuando él comió todo,
cayó para atrás y murió.
Cuando llegó el abuelo, lo levantó y dijo:
'¡Uy mi nieto ya se murió!
No hay nada que hacer,
porque ya está muerto'.
Y empezaron a llorar.
El hermano del muchacho decía llorando:
'Si ve, por no hacer caso,
por haber comido toda clase animal que no debe comer.
Por no hacer caso, a usted le pasó así'.

El abuelo les dijo a los demás:
'Por qué no me trajeron rápido a mi nieto,
para rezarlo cuando él estaba vivo todavía?
Mi nieto ya está muerto.
No hay nada más que hacer'.
Él lo enterró y empezó a llorar.

Así pasa cuando las personas están muy flacas.
Tienen que mandar rezar para alimentarse bien.

El abuelo del finadito permanecía en la selva,
llegaba al atardecer o en la oscuridad.
Él andaba y llegaba llorando.
Triste se iba, porque no quería estar en el campamento.
Se iba para la selva y caminaba mucho.
Parecía que quería encontrar tigres,
para dejarse comer.
Porque ya no tenía familia,
Por tristeza, él hacía esto.
Pero no era sólo de tristeza,
él estaba bravo, muy bravo.

'¿Por qué no me dijeron que lo rezara?,
¿Por qué no me dijeron?'
Él pensaba tristemente,
'Mi nieto andaba por esta selva,
¿Por qué hoy en día me has dejado sólo?'

El abuelo llegaba y simplemente descansaba.
Luego salía, se iba, y llegaba en la noche.
Él permanecía llorando.
Disque así hacía el abuelo del finadito.

El abuelo llegaba, se arrodillaba, se revolcaba
y lloraba encima de donde el finado permanecía.
'Aquí vivía mi nieto!'
Dizque decía así.

El abuelo lloraba y lloraba,
amanecía y se iba,
y así seguía llorando".

En el momento de la narración, *Chibma* no "cerró" este relato sino que lo concatenó con otro de similar temática, donde el abuelo del difunto también aparece dando consejos sobre las dietas y curando a otro joven, quien igualmente enferma y muere a raíz de su desobediencia. Un aspecto a resaltar de estos relatos es su emotividad, su carga de afectos, pues enfatizan que el sufrimiento causado por un comportamiento inadecuado afecta tanto a los infractores como a sus parientes. En otras palabras, el autocuidado es un asunto con repercusiones colectivas y no solo individuales. En mis trabajos de campo viví y conocí situaciones parecidas a las aquí narradas, tanto por la intensidad de las emociones experimentadas (como un muchacho que intentó suicidarse por la rabia y tristeza que sintió por el deceso de su madre), como por el papel de los parientes cuidándose mutuamente.

El anterior relato de *Chibma* asimismo muestra la ambigüedad en el control de las emociones del abuelo. Por un lado, él se comporta como gente verdadera y es ejemplo de vida (controla su apetito y sigue las dietas, da consejos y cuida a sus parientes, ha desarrollado sus conocimientos chamanísticos). Pero por el otro, difícilmente domina la tristeza y rabia que siente por la muerte de su nieto, sentimientos que lo llevan a apartarse del proyecto colectivo de formar gente verdadera (se aísla de la vida social y productiva del grupo y busca la muerte como una forma de mitigar su dolor). Otros relatos, que muestran ambigüedades similares, resaltan cómo los parientes, con sus consejos y acompañamiento, ayudan a los protagonistas a superar las crisis vividas.

Sin embargo, esta emotividad se expresa con la misma intensidad en momentos de júbilo y regocijo, como la visita de un pariente apreciado o una cacería exitosa. Igualmente se evidencia en las relaciones interpersonales de un asentamiento, pues es normal ver a padres, madres y a otros parientes adultos consentir, acariciar y jugar con bebés y niños menores. A jóvenes y adultos, acostarse en un mismo chinchorro a comer, conversar y jugar; o estar parados y abrazarse, hacerse cosquillas o tomarse por la cintura, a veces haciéndose bromas con referencias sexuales (como tocarse rápidamente los genitales).¹⁰ Estas manifestaciones físicas de afecto y camaradería también son usuales con los *kawene*, 'los no-*Nükak*', aunque dependen del grado de confianza. Así a un recién conocido pueden colocarle la mano sobre el hombro, mientras que a alguien cercano, abrazarlo o invitarlo a compartir la misma hamaca.¹¹

Estas demostraciones de emotividad introducen otro aspecto del acompañarse: la inscripción en el cuerpo del proyecto de vivir como gente verdadera. En efecto, dicho proyecto marca la memoria afectiva de las personas, establece gestos y expresiones corporales, ayuda a conformar gustos y preferencias, y es fundamental en la constitución de solidaridades sociales entre parientes, géneros y grupos etarios.¹² Así la gente verdadera experimenta y expresa intensamente sus emociones, pero también sabe que debe controlarlas para que sean fuente de convivencia, y no de conflictos, destrucción y fragmentación social.

En este mismo sentido, la gente verdadera cuida el cuerpo para mantenerse saludable, fuerte y activa, así como para desarrollar las artes, habilidades y conocimientos que le corresponden a cada quien. Dicho cuidado implica, además de las dietas antes mencionadas, otras regulaciones

en el comportamiento individual y social, como cumplir restricciones sexuales; en las mujeres, marginarse de la vida social durante el periodo menstrual; y en los hombres, especialmente jóvenes, tocar la *petna* 'flauta de hueso de venado' para generar y mantener la fortaleza física. También conlleva velar por la salud y la higiene personal con prácticas que incluyen la estética corporal, con el pelo a ras, pintura facial y adornos corporales, como collares. Al respecto *Pinima*¹³ anota:

"Primero todos estábamos pintados.
 Todos bien bacano, todos parejos.
 Pero ya no.
 Todos los *Nükak*, los makusitos,
 ya estamos viviendo en medio de los blancos,
 y algunos ya no quieren pintarse.
 Eso lo dejamos, porque los blancos decían:
 'Se ve muy feo, por quitarse las cejas'.
 Nosotros les decíamos:
 'No, nosotros somos así.
Nosotros somos propios Nükak'.
 Ellos [re]conocían por eso a todo *Nükak*."

El planteamiento de *Pinima* introduce otra clase de tensiones y ambigüedades que estos indígenas hoy en día experimentan en torno al proyecto de formar gente verdadera, las cuales ponen en riesgo o debilitan la actualización de dicho proyecto. Por una parte, *Pinima* reconoce cómo la influencia de los 'blancos' ha hecho que él y en general los *Nükak*, abandonen o implementen con mucha menor frecuencia ciertas prácticas, en este caso estéticas, debido a la pena o vergüenza que les han hecho sentir. Sin embargo, por otra parte, él mismo valora dichas prácticas como positivas. En efecto, *Pinima* asocia la estética corporal con vivir como '*propio Nükak*', lo cual más allá de ser un marcador de "identidad étnica" forma parte de la noción de persona y de las prácticas de cuidado del cuerpo asociadas al proyecto biopolítico *nükak*.¹⁴ Prácticas corporales que son más estrictas en los hombres con aptitudes chamanísticas, porque la capacidad para 'ver y (saber) hacer de verdad' conlleva la incorporación en el cuerpo de objetos chamanísticos que son muy frágiles, a pesar de su gran poder. También porque desplazarse por el cosmos y entrar en contacto con los seres que allí habitan es muy peligroso (véase 4.1.2. El delicado manejo de la consustancialidad).

En este sentido, la estética y sus implicaciones para la salud de las personas y para la formación de especialistas, es un campo de tensiones entre la biopolítica *nükak* y formas de biopoder *kawene*. Los efectos del biopoder *kawene* han sido ambiguos, pues así como a veces agentes institucionales, actuando desde el discurso multiculturalista, estimulan a los *Nükak* a continuar con sus prácticas estéticas (vistas como parte de la identidad), en otras ocasiones los colonos los presionan para que las abandonen y se "civilicen", es decir, adopten sus criterios estéticos (dejarse crecer el cabello y las cejas, etc). En este empeño el manejo de los "sentimientos de pena" ha jugado un papel importante, para influenciar la conducta *nükak*.

En breve, vivir como gente verdadera es un proyecto colectivo, común, biopolítico y moral, con el que los *Nükak* buscan orientar la conducta individual, reproducirse como sociedad, regular las relaciones con las otras gentes del cosmos y perpetuar este mundo, a pesar de los riesgos y las tensiones que afronta. Por ello, este proyecto se mueve entre una sociabilidad

horizontal (en nuestro mundo) y una sociabilidad vertical (entre mundos diferentes), los cuales son independientes y complementarios en tanto que las relaciones con las gentes de esos mundos están dadas por la descendencia o la alianza. Como Mahecha plantea:

“En la práctica, estos campos de la sociabilidad conforman un repertorio de herramientas para crear relaciones, transformarlas, deshacerlas o delimitarlas, a los cuales apelan como criados o como criadores en el día a día, en los espacios rituales y en las otras grandes reuniones sociales. A veces para reconocer o enfatizar una relación de parentesco, otras para matizarla o negarla, pues dependiendo de los intereses y de los contextos, los involucrados exploran y seleccionan las relaciones de parentesco y el tipo de sociabilidad que consideren pertinentes. Vistas en conjunto, vemos cómo las complementan, alternan, exaltan, contradicen o antagonizan” (2004: 460-461).

Si bien la propuesta de Mahecha (2004) se basa en los Macuna del Bajo Apaporis, considero que son válidos para los *Nükak*, en tanto que vivir y producir gente verdadera conlleva la formación de personas con cuerpos y pensamientos similares para ciertas cosas y distintos para otras. Esto es posible porque dicho proyecto se sustenta en una ontología basada en la diada unidad-diferencia, donde unidad no significa indiferenciación u homogeneidad (ni desconocimiento de las diferencias en la diferencia), ni la diferencia es imposibilidad o negación de la unidad. En este sentido, el proyecto de producir gente verdadera se constituye en un proyecto de producir un común *Nükak*, es decir una forma de convivialidad basada en la colaboración, reciprocidad, el cuidado del otro, la expresión de afectos, etc. Y para este proyecto de construcción del común, la multiplicidad de seres, afectos, relaciones y mundos no es una limitante. Al contrario, es parte de esas "herramientas", de esas potencialidades, que al articularlas y actualizarlas en lo común potencian los esfuerzos de los *Nükak baka'*. Planteamientos que se aclaran al examinar la sociabilidad horizontal con los demás habitantes de *yee* 'nuestro mundo', la cual, como veremos enseguida, apela a una noción ampliada de humanidad, y la sociabilidad vertical con otras gentes y seres del cosmos.

3.2. Orígenes

Para aproximarnos a las distintas maneras en las que el proyecto de formar gente verdadera se expresa en la sociabilidad horizontal y en la vertical, es imprescindible abordar el pensamiento indígena sobre otras gentes y seres con los que conviven en el cosmos. También es necesario examinar algunos dispositivos con los que cuenta este proyecto para su actualización. Esto nos lleva a la clasificación ontológica nativa, la cual, por una parte, está soportada por las narraciones míticas que tratan sobre los orígenes de este cosmos y sobre la emergencia de los *Nükak* a este mundo, y, por otra parte, cuenta con la máquina de sentido para su actualización. Empezaré por mencionar que buena parte de los mitos cosmogónicos cuentan las experiencias de *Mauro*, héroe cultural que eliminó, transformó y creó a varios seres (como el sol, el zancudo y la palma de moriche), y reordenó el cosmos para que los *Nükak baka'* pudieran existir, legándoles conocimientos, herramientas, valores morales y poderes pertinentes. Estos mitos se complementan con otros que tratan sobre personajes o eventos notables, como los cataclismos que destruyeron el cosmos antes existente, dando origen al actual.

Tres de estos cataclismos, según el orden de sucesión dado por *Nani*¹⁵, son: 1) La caída del sol, la cual generó, entre otras calamidades, un periodo de oscuridad y de transformación de

las mascotas en letales predadores. 2) La inversión del cosmos hecha por *Mauro*, pues si bien *jea* 'el mundo de arriba' y *yee* 'nuestro mundo' siempre han estado uno en frente del otro, (por eso *jea* se describe como un platón boca abajo), antes *jea* estaba abajo y *yee* arriba; a su vez, *bak* 'el mundo de abajo' estaba inicialmente encima de *yee*. 3) *jenyat uru* 'la gran inundación' que cubrió casi totalmente nuestro mundo, matando a la inmensa mayoría de seres vivos, con excepción de algunos *Nükak baka'* que se refugiaron en las partes altas de los cerros.¹⁶ En esta última hecatombe también las mascotas se convirtieron en predadores y alguna gente verdadera se transformó en animales para sobrevivir (como el delfín, el perro de agua y la nutria), o por desobedecer los consejos de los mayores (como el venado y la danta).

Otro conjunto de narraciones tratan sobre el arribo y vivencias de los primeros *Nükak baka'* a *yee* 'nuestro mundo', provenientes de *bak* 'el mundo de abajo'. Sobre estos tiempos hay tres sucesos principales: 1) *Machoroko* abre un hueco por donde salieron los *Nükak* a nuestro mundo; 2) La historia de *Aukurübo*, un *Nükak* que subió a *yee*, pero que se devolvió a *bak* con parte de su familia; y 3) la diáspora de los *Nükak* desde el punto de emergencia a *yee*, su división en grupos y el establecimiento de cada uno de ellos en lo que hoy consideran como sus territorios particulares.

Estos sucesos pueden ser referidos articulados entre sí o, cuando se aborda una temática específica, contados en forma independiente con respecto a los otros dos, pero asociados con narraciones míticas o con relatos sobre las vivencias de los ancestros humanos que tratan la temática en cuestión. Esto último fue lo que sucedió durante una charla con *Maabe*¹⁷ sobre las teorías indígenas del cuerpo humano. Él contó, entre otras narraciones, una versión de la historia de *Aukurübo* en la que enfatizó cómo, antes de regresar a *bak*, él intentaba quitarse la 'piel', el 'vestido no humano' con el que salió a *yee*. Y cómo al no lograrlo se transformó en oruga y luego en mariposa, para cambiar de piel y no morir. En contraste, cuando conversaba con *Chibma* sobre los *kawene*, ella rememoró una versión de la historia de *Aukurübo* que resaltaba cómo los *Nükak* salieron a este mundo huyendo de los *kawene* que los perseguían para matarlos y devorarlos, y cómo *Aukurübo* se salvó de morir en sus manos, pues cuando los *kawene* irrumpieron en este mundo, no vieron un humano sino el huevo de la oruga en la que él se había convertido.¹⁸ Para introducirnos en la clasificación ontológica *nükak* y en su actualización, presento un resumen de una versión de *Embe'* sobre la emergencia de los *Nükak* a este mundo:

[1]¹⁹ "Los *kawene yore* 'no-*Nükak* indígenas' y los *Nükak* estaban en *bak* 'el mundo de abajo'. Los *kawene yore* estaban bailando un *baap* 'baile' y cantaban '*nañure, nañure, nañure*'²⁰. También jugaban entre ellos y se flechaban, mientras reían, gritaban y hacían mucho ruido.

[2] Los *kawene yore* venían persiguiendo y matando a los *Nükak* con flechas, para comérselos. Cuando herían a un *Nükak*, él gritaba de dolor '*Yüai yüai, eehh eehh*'. Esos *kawene yore* se pintaban la cara y no tenían ropa ni escopetas.

Machoroko, una mujer que estaba en *yee* 'nuestro mundo', oyó esa algarabía y empezó a escarbar con sus uñas de oso hormiguero. Eso fue en una playa por el lado de *Kein inbe'*, una laguna cercana a la unión de los ríos *Wayari* 'Guaviare' y *Mipa* 'Inirida'. Luego de cavar tres o cuatro metros de profundidad, abrió un hueco que comunicó a *bak* con *yee*.

Abajo del hueco había un rincón, donde los abuelos se escondían para protegerse. Ellos iban para ese rincón, se escondían y regresaban; iban y regresaban, huyendo de los *kawene*. Por eso del hueco no salió nadie tan pronto como estuvo abierto. En la entrada del hueco, los *Nükak* echaron una resina resbalosa para que los *kawene yore* se rodaran y no pudieran subir y salir. Era una defensa para que no los persiguieran tanto.

El primero que salió por el hueco fue *Aukurübo*, un viejo que era un jefe verdadero de los *Nükak*. Él se quedó descansando muy cerca del hueco y como le dio frío, trató de calentarse en un fogón que prendieron con hojas de maíz. A él no le gustó este mundo. Trataba de calentarse, poniendo más hojas de maíz, pero seguía con frío. Entonces un pajarito *wayo* cantó y *Aukurübo* recordó su hogar en *bak*. Él dijo: 'Uy, allá es mi hogar, el lugar que me gusta, donde está el caño que me gusta. Yo mejor regreso a mi lugar. Yo no quiero andar en esta tierra'. Como no tenía fuerza para caminar, entonces *Aukurübo* empezó transformarse en oruga y luego en mariposa, para poder regresar. Después él se devolvió, con una parte de su familia, a *bak*. Creo que los hijos de *Aukurübo* aún viven por donde está el Cerro de las Cerbatanas y de ahí es que algunos *Nükak* traen (espiritualmente) *eoro*.

Los *Nükak* salieron por grupitos. De los *Wayari muno* 'gente del Guaviare' salió un abuelo llamado *Péünide bitui*. *Pokarakü bitui* y *Chará bitui* también salieron y se quedaron con sus familias en *yee*. *Püru Yeuna bitui* también salió. *Yauda'* también salió; ese era el nombre de mi papá. Ellos ya eran como nosotros, tenían el cuerpo como nosotros. Detrás de ellos, mucha gente salió, pero otra se quedó abajo, en *bak*. Entre los que salieron también venían *Embe'* y *Jioro wün* [los de *Jioro*]. Cada uno venía con su mujer, porque ellas seguían a sus maridos. Por eso salieron *Pugna* y *Yuredoa*, dos señoras.

Los *Mipa muno* 'gente del Inírida' y los *Taka yudn muno* 'gente del centro o del pecho' venían cada uno por aparte y salieron también. El jefe de los *Mipa* se llamaba *Nepna bitui*. *Amakü bitui* era el jefe verdadero de los *Mipa*, pero él murió antes de salir y le pusieron ese mismo nombre al hijo para traer ese nombre acá. El jefe de los *Taka yudn muno* era *Tai'a' bitui*. *Turubo bitui* era otro jefe. *Jupbe' bitui* era otro señor. Por eso con esos nombres, ellos siguen llamando a sus hijos.

[3] En ese momento, todos los *Nükak* estaban junticos. Todos salieron por el lado de *Kein inbe'*. Después, los *kawene* también salieron por ese sitio, persiguiendo a los abuelos. Toda la gente que habita en *yee* salió por ese hueco.

[4, 5, 6] Después, los *Nükak* empezaron a subir²¹ juntos. *Wükü i mena* 'la gente tucán' venían guiando a todos abuelos, abriendo un camino nuevo. Ellos los orientaban y los impulsaban a seguir. En la unión del Guaviare con el Inírida descansaron y bailaron un baile *baap*.

[7] Pero allí, los *Nükak* se dividieron. Los *Mipa muno*, los *Juu muno* o *Düi muno* 'gente de las desembocaduras de los ríos y caños, o gente de río abajo'. ' y los *Koro' a muno* 'gente de *Koro'* (un ave)' subieron caminando en un solo grupo, siguiendo el curso del Inírida. Los papás de mis abuelos, mis abuelos, vinieron por *Mipa*. Uno se llamaba *Puu bitui*. Los *Wayari muno*, los *Taka yudn muno* y los *Meu muno* siguieron juntos por el río Guaviare.

Los *Mipa muno* fueron los primeros en separarse, porque, como hoy en día, se meten en problemas y alegan entre ellos.²² Entonces se separaron. Ellos dijeron: 'No más. Nosotros nos quedamos mejor aquí'. Ellos venían con los *Wayari muno* y entonces dijeron: 'No, ya estamos muy cansados, vamos a irnos por acá'. Se fueron por el Inírida porque tenía menos curvas que el Guaviare y por eso iban a caminar menos. A ellos también los venían como jalando y a lo último se quedaron. Entonces los *Wayari* siguieron y los *Mipa* se quedaron ahí y luego siguieron y cogieron para el lugar de ellos.

Los grupos que subieron por el Guaviare iban detrás de los *Wükü i mena*. Pero los *Wayari muno* no querían seguir. Decían: 'No, no queremos. Nosotros no queremos ir para allá'. Los *Wükü i mena* los animaban, 'No, vámonos que allá es mejor'. Les decían eso y los hacían ir rápido, como obligándolos. Y así iban, iban, iban. Después los *Taka yudn muno* se separaron de los otros grupos y se quedaron en el lugar de ellos, por *Wana' a müj* 'Caño del árbol frutal *Wana'* abajo. Cuando llegaron ahí les pareció un lugar muy bueno. 'Ah!, este lugar está bien. El caño es muy bonito. Nosotros mejor nos quedamos acá', disque dijeron así. Se enamoraron de ese cañito. Ellos pasaron por los caños *Jabebü* y *Tugpe*, y luego sí llegaron a *Wana' a müj*. Desde ese tiempo sus abuelos han vivido allá.

[8] Los *Wayari muno* seguían detrás de los *Wükü i mena*, pero ellos no querían y se quejaban. Hasta que los *Wükü i mena*, o sea, los *Kimena*, como decir los nietos de *Wükü i mena*, le dijeron a los *Wayari*: 'Mejor regrésense para atrás, vivan atrás'. Entonces, los *Wayari* regresaron por el mismo camino y luego abrieron su propio camino. El guía, como decir el papá, era *Pêünide bitui*. Él iba adelante y les decía: 'vamos por este lado, vamos por acá'. Él iba abriendo camino donde antes no había. *Pêünide bitui*, *Jioro bitui* y otro señor que no me acuerdo del nombre eran los que guiaban a su familia, a los *Wayari*. Así iban y cuando llegaron al sector que ahora es de ellos, la gente dijo: 'Va a tocar quedarnos en esta tierra'. Y ahí se quedaron, por la decisión de la gente. *Joo'ni bitui* y *Yukda bitui* eran viejos *Wayari muno*. Ellos también guiaron a los *Wayari* y los hicieron quedar en su lugar.

[9] Los hijos de ese grupo, ahí se quedaron también, en el territorio de ellos. *Pürü Yeuda* y *Duri Tibm* son hijos de los viejos que fueron ocupando donde ellos vivían antes. *Pürü bitui* llevó a su gente a *Tüpe in*, el mismo *Ñupe inbe'*, una laguna donde les gustaba flechar pescado a los abuelos y por eso se llama así. Ellos los guiaron por los sitios donde andaban sus abuelos. Otro abuelo, *Joo'ni bitui* trajo a otros grupos *Wayari muno* y los dejó en una laguna. Esa se llamó *Joo'ni inbe'*, porque ahí los dejó el abuelo *Joo'ni*. Así por los pasos de los abuelos se fueron nombrando muchos sitios.

Los *Meu muno* fueron los últimos que seguían a los *Wükü i mena*. Pero como los *Wükü i mena* iban rápido, sin detenerse mucho, los *Meu muno* no podían alcanzarlos y cuando llegaron a la sabana, perdieron el camino. Entonces, regresaron y quedaron en su sitio.

Cada grupo empezó a ocupar su territorio y a tumbar y sembrar huertos, como lo hacían en *bak*. Ellos habían traído las semillas de *bak*, no eran de los *kawene*. Eran las propias de ellos. Tenían chontaduro, tabaco, caña, *muji* 'totumo grande', plátano, yuca dulce y amarga, maíz, *mamo* 'ñame'. Eso lo mantenían cargando a toda parte. Ellos también salieron con muchos canastos grandes hechos con el propio bejuco yaré. Entonces ya la gente se fue regando por el monte, hasta que llegaron los *kawene*.

Los abuelos, los jefes, eran los que guiaban a la gente sobre dónde vivir. El abuelo *Jup bitui* fue el que llevó a los *Meu muno* a vivir en su territorio. Era como un patrón y dónde él decía: 'aquí nos quedábamos a vivir. Aquí vamos a sembrar nuestros huertos', ahí se quedaban. Pero después llegaron los *kawene jeñe* 'los hermanos mayores o los mayores de los no-*Nükak*'. Los *Meu muno* iban y se escondían para verlos. Entonces *Jup bitui* dijo: 'Uy, mejor regresemos y quedémonos lejos, allá, donde antes nos habíamos quedado, porque los *kawene jeñe* nos asustan con los tiros de sus escopetas'. Ahí los abuelos se regresaron y vivieron tranquilos, y duplicaron los hijos. Ellos tenían miedo porque los *kawene* ya habían matado unos parientes y entonces tenían que recuperar la familia. Ahí ya fue donde yo vivía con mi propia abuela.

Después ahí es el tiempo de nosotros, los jóvenes. Mi papá decía: 'Mejor cambiemos de lugar. Hagamos los huertos más atrás, porque aquí ya es muy peligroso por los *kawene jeñe*'. Nosotros teníamos mucho miedo, por las escopetas. Entonces ahí empezamos a cambiar de sitio de campamento cada semana. Teníamos mucho miedo y los *kawene* seguían avanzando. Iban tumbando, tumbando y avanzando, y nosotros nos corríamos para atrás. Hasta que casi llegamos donde los *Wayari muno*. Ya casi no teníamos dónde escondernos porque ya había *kawene* por todo lado. Eran muchísimos.

En esa época, los *Nükak* discutíamos mucho qué vamos a hacer. Hacíamos como reunión y decíamos: 'Hay que moverse, moverse'. Hoy a los *Nükak*, el mundo *kawene* solamente les parece muy bueno. Algunos sólo dicen: 'El *kawene* es muy buena persona'. Pero en ese tiempo, cuando un *Nükak* que estaba pescando o cazando, y veía un *kawene*, entonces se regresaba rapidito y avisaba: 'Uy! vámonos porque ahí viene *kawene*. Suelten sus hamaquitas y vámonos calladitos'. Así nos avisábamos antes, porque teníamos mucho miedo.

Antes teníamos mucho contacto entre los grupos *nükak* y nos comunicábamos mucho. Compartíamos y nos visitábamos mucho. Cuando los *Meu muno* nos encontrábamos con los *Mipa muno*, les decíamos: 'Cuidado, los *kawene* están en tal sitio'. Y ellos también contaban: 'Los *kawene* ya abrieron camino en esa parte'. Hoy en día hemos perdido eso totalmente. Ya no nos visitamos. Ya no compartimos porque ya no estamos en la propia selva. Antes era muy fácil, pero hoy en día decimos: 'Ah me da pereza caminar para ir a visitar. Me da pereza irme con mi maleta'. Pero en ese tiempo no teníamos pereza. Ya no tenemos mayor fuerza para caminar por el monte."

Algunas variantes de los episodios numerados en este relato de poblamiento son:

[1] Los *Nükak* eran los que estaban celebrando el baile *baap*, cuyos ruidos escuchó *Machoroko* y por eso empezó a cavar.

[2] La salida de los *Nükak* a este mundo y su posterior separación en grupos se muestra como una desesperada carrera para evitar la implacable persecución a la que eran sometidos por parte de los *kawene jupu* 'los menores o hermanos menores de los no-*Nükak*' (los *kawene yore* mencionados en el anterior relato de *Embe*). Además, el narrador articuló a esta versión el relato de *Tujeina*, un *Nükak* que organizó a su gente para enfrentar y exterminar con flechas a los *kawene jupu*, lo cual representó el fin de estas persecuciones. En otra narración de estos mismos eventos, el último grupo *nükak* en salir a este mundo fue aniquilado y devorado por los *kawene jupu*. Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 63) presentan una referencia sobre este episodio, donde se afirma

que sólo una mujer *kawene jupu* sobrevivió al ataque *niikak*. Ella huyó al mundo de arriba y luego regresó a este mundo con los ancestros de los actuales *kawene*.

[3] Los *Niikak* tapan el hueco que hizo *Machoroco* con lanzas para evitar que los *kawene* salgan. Además, la hija de *Aukurübo* le dice a los *Niikak* que se dispersen y tapen sus huellas y caminos con hojas de piña de monte, para impedir que los encuentren.

[4] Luego de arribar a este mundo, los *Niikak* permanecen en inmediaciones de *Kein inbe'*, por lo menos una generación. Allí tienen huertos. Después de la muerte de varios de los primeros abuelos, deciden marcharse por la tristeza de recordarlos. Ellos dicen: 'Vámonos, sigamos adelante, a ver a dónde llegamos. De pronto otro familiar muere y quedamos con lágrimas todavía, porque ese pariente es inolvidable. Entonces mejor nos tranquilizamos y nos vamos'. Así abandonaron los lugares de los viejos.

[5] Después de un tiempo de haber salido a este mundo, los *Niikak* están viviendo en la zona de la unión del Inírida y el Guaviare. Un joven va a visitar a sus cuñados, quienes lo asesinan. El padre del joven venga su muerte y aniquila al grupo de los cuñados. Sin embargo, esta venganza no le trae paz, pues el padre permanece muy triste, porque el sitio donde viven le hace recordar constantemente a su difunto hijo. Por esta razón, el padre, ancestro de los *Meu muno*, decide emprender, junto con sus parientes, el viaje hasta su territorio actual, donde los *Meu muno* han vivido desde entonces.

[6] Se describe los *Wükü i mena* 'la gente tucán' como 'indígenas que parecen igual que nosotros mismos, hablan como los mismos *Niikak* y viven allá donde sale el sol'. Los grupos *niikak* iban tras de ellos, pero se fueron quedando en los sitios que escogían para vivir, conformando sus actuales territorios. Al final le pierden el rastro a los *Wükü i mena*. En una versión sobre el contacto con los *kawene*, en 1988, se afirma que el grupo *niikak* que arribó a Calamar estaba buscando a estos parientes, con quienes no tenían contacto desde esa época.²³

[7] Todos los grupos *niikak* suben por río Guaviare, siguiendo el mismo camino. Después de llegar a *Wipai*, un sitio en el actual territorio de los *Wayari muno*, hacen sus huertas cerquita los unos de los otros. Pero empezaron los problemas y la gente se fue dispersando. Los primeros en separarse fueron los *Mipa muno*, quienes al tomar esta decisión dijeron: 'Para no estar peleando, entonces mejor nos vamos'. Luego de unos días de marcha, se establecen y fundan su territorio actual.

[8] Los *Wayari muno* llegan hasta Charras (ver Mapa 1) siguiendo a los *Wükü i mena*, pero al encontrarse con sabanas, deciden regresar y buscar un lugar para asentarse. Su búsqueda termina cuando optan por vivir en lo que hoy es su territorio. Es de anotar que hasta hace unos años, el caserío de Charras, ubicado sobre el río Guaviare, estaba situado en la frontera natural que separaba las Sabanas de la Fuga y la selva.

[9] Los *kawene yore* comienzan a llegar al territorio de los *Wayari muno* y en cierta parte matan a unos *Niikak*. Sin embargo, tiempo después, *Pürü bitui* guía a unos *Wayari muno* a ese mismo lugar, pues la gente de ese grupo, donde iban *Taré* y *Mua*, sobrevivientes de esa matanza, decía: 'Nosotros no queremos vivir en otro lugar. Regresemos a nuestro sitio', a pesar del peligro potencial que implicaba.

Al comparar el relato de *Embe'* y las versiones de otros *Nükak* encuentro, por una parte, unos componentes comunes centrales que permiten reconocer la especificidad del relato y, por la otra, un conjunto heterogéneo de diferencias. Así mientras unas diferencias sólo están dadas por el mayor desarrollo, o la ausencia, de ciertos detalles y eventos (como el tiempo de permanencia en inmediaciones de *Kein inbe'* después de salir a *yee*), otras marcan profundos contrastes, a veces con planteamientos contradictorios (como la separación entre los *Wayari muno* y los *Mipa muno*). Sin embargo, como mi interés es comprender la máquina de sentido *nükak*, y no establecer "La" versión canónica de un relato, enseguida resalto dos aspectos del "repertorio de herramientas" disponibles en esta lógica de acción, que considero pertinente para los fines de este capítulo.

El primero atañe a estrategias de acción política para afrontar relaciones sociales con los demás *Nükak* o con otras gentes. Respecto a los primeros, las diferentes versiones mencionan estrategias como: la movilidad y la división de los grupos como parte del proceso de resolución de conflictos o de elaboración del duelo por la muerte de un pariente; el control de emociones como la ira, la tristeza o el miedo; y la generación de reflexiones para entender el comportamiento de los parientes y así actuar frente a ellos. Con respecto a las otras gentes, el énfasis está dado en cómo conducirse frente a los *kawene*, proponiendo estrategias como: movilidad frecuente; reubicación en sitios lejanos; dispersión poblacional y posterior reencuentro; desplazamiento y vigilancia en forma cautelosa; intercambio constante de información; colocación de trampas y encubrimiento de huellas; y atacar emboscando. Si bien las tres últimas entraron en desuso las demás las siguen implementando. Estas son estrategias biopolíticas, en tanto que están encaminadas a defender la vida de los *Nükak*, las cuales, como veremos luego, están también estrando en tensión con formas de biopoder *kawene*.²⁴

El segundo aspecto está asociado con la diada unidad-diferencia en la que se funda la ontología *nükak*, la cual conlleva dos estrategias políticas de relación distintas, que coexisten y se manifiestan según el contexto. Una es una estrategia de la diferencia y la otra una estrategia de la unidad (véase 6. Un baile tradicional en un campamento de desplazados). De esta manera, esta diada permite organizar, por un lado, la actualización de las potencialidades de construcción de unidad, del común, sin que se pierda la diferencia; y por el otro, lo contrario, de distanciamiento y separación para marcar la diferencia, sin eliminar aquello que une. Así, en una situación determinada, los *Nükak* acentúan un lado de la diada, desplegando la estrategia de relacionamiento correspondiente, mientras el otro lado y su estrategia se mantienen latentes, según lo que los *Nükak* estimen más pertinente para preservar el proyecto de formar gente verdadera. Enseguida profundizo sobre este planteamiento examinando sus implicaciones para la sociabilidad horizontal.

3.3. *Yee muno* 'gente de este mundo'

Al nivel más general, y desde mi perspectiva, los *Nükak* dividen los seres del cosmos en dos grandes conjuntos. El primero conformado por los diferentes tipos de gentes y seres antropomorfos que tienen agencia (*agency*)²⁵, y el segundo, por los seres que sólo son animales y plantas, quienes carecen de agencia y cuya corporalidad tiende a no variar de un mundo a otro, como sucede con las palmas de chontaduro o los peces de menor tamaño. A su vez el primer conjunto se subdivide en:

-) La gente humana que pertenece a *yee* 'este mundo', comparte una misma forma corporal y está viva. Lo último implica que los tres espíritus constituyentes de la persona *-mik baka'*, *borekakü* y *nemep*, llamados genéricamente *nep* o *tekere-* están articulados en el cuerpo. En otras palabras, la persona está íntegra, pues al morir el *mik baka'* tiende a marcharse al mundo de arriba, el *borekakü* al mundo de abajo y el *nemep* a permanecer en este mundo. A su vez, la gente humana se divide entre los *Nükak baka'* 'la gente humana verdadera' y los *kawene* 'la gente humana no-*Nükak'*.

-) La gente no humana habita en *jea* 'el mundo de arriba' o en *bak* 'el mundo de abajo', donde revela una corporalidad y forma de vida similares a las humanas, a pesar que en y desde *yee* éstas se perciben como no humanas. Entre esta gente se cuenta: los ancestros vivos de los *Nükak* que aún permanecen en *bak*; los ancestros difuntos de los *Nükak* y los *kawene*, cuyos *mik baka'* están en *jea* y *borekakü* en *bak*; otra gente del mundo de arriba (*Cheujumka* 'el dueño de *jea'*, el sol, gente buitres, etc); otra gente del mundo de abajo (gente danta, gente boa, etc); y los *takueyi* seres que habitan en *bak* y en *jea*.

-) Seres antropomorfos, residentes en algunos de los tres mundos, con un cuerpo y modo de vida que guardan poca semejanza con los de la gente. Entre ellos están los *nemep*, cuya apariencia es similar a la de un primate, tanto por la estatura como por el pelambre.

Desde la perspectiva clasificatoria *nükak*, tres de las categorías que expresan la anterior división son: *wün* 'grupo', *mena* 'gente, nieto' y *muno* 'gente'. *Wün* 'grupo' es una forma de referenciar un colectivo que marca la unidad de un conjunto de elementos, pero sin necesariamente eliminar o marcar su diversidad interna. Dicho grupo puede ser de gente humana (*Jioro wün* 'el grupo de personas que guía o desciende del señor *Jioro'*), de gente no humana (*pajna wün* 'la gente o grupo de gente perro de agua') o de cosas, como frutas (*wana' wün* 'grupo de frutos del árbol *wana'*' o 'el grupo de variedades y especies que son parientes del árbol *wana'* y que florecen en el mismo árbol abuelo *wan'a neü* ubicado en *jea'*²⁶).

Tabla 2. Síntesis de la sociedad cósmica

Seres con agencia	<i>yee</i> 'Este mundo'	<i>bak</i> 'Mundo de Abajo'	<i>jea</i> 'Mundo de arriba'
Gente humana	<i>nükak, kawene,</i> <i>yee nükak</i>		
Gente no humana	<i>Pidiri, Jobu,</i> <i>kawene jupu</i>	Ancestros <i>nükak</i> vivos	
		Ancestros <i>nükak</i> muertos	Ancestros <i>nükak</i> muertos
		<i>Takueyi</i>	<i>Takueyi</i>
		<i>Bak muno</i> 'Gente del mundo de abajo' (danta, venado, guara)	<i>Jea muno</i> 'Gente del mundo de arriba' (<i>Jeabu</i> , sol, luna, buitres)
Seres antropomorfos	<i>nemep</i>	Boa	<i>Nemep</i> del cielo, boa <i>Chi'chi' neü, muabo neü</i>

Mena 'gente, nieto' está relacionada con la filiación y posiblemente se asocie con *dena* 'familia, parientes' del mismo grupo de descendencia patrilineal (Dany Mahecha com. pers. 2009). En mi corpus esta categoría se emplea únicamente para denominar grupos de gente, sean o no humanas. En el anterior relato, *Embe'* menciona que los *Nükak* salieron a este mundo tras los *Wükü i mena* 'la gente tucán', a quienes describe como otro grupo *Nükak baka'*. Otro ejemplo son los *Wau ji mena* 'la gente o nietos del caimán', conjunto que, según *Nani*, incluye como parte de una misma *dena* 'familia' a *wau* 'caimán', *nüü* 'armadillo', *ubm* 'oso hormiguero' y *ya* 'oso palmero', todos considerados gente no humana.

Finalmente, ya he señalado que *muno* 'gente' se emplea para denominar unidades residenciales de distinto orden. Uno de sus usos más comunes es para designar los grupos residenciales de los *Nükak baka'* a nivel regional y local. Regional, según la cuenca con la que están asociados (*Wayari muno* 'gente del río Guaviare' o *Mipa muno* 'gente del Inírida') o la ubicación relativa con respecto a otros grupos (*Taka yudn muno* 'gente del centro'). Y local, según el líder o el fundador del patrilineaje dominante del grupo local (*Kirayi muno* 'gente del viejo *Kirayi'*), o el lugar de residencia (*Manyi a müj muno* 'gente de Caño Curare').

Otra acepción frecuente de *muno* es indicar el mundo de residencia. Los *Nükak baka'* y los *kawene* son *yee muno* 'gente de nuestro mundo', lo cual funda una unidad primordial entre estas gentes como 'humanas'. Condición reafirmada por otros elementos como provenir de *bak*, estar vivos y tener un mismo cuerpo físico.²⁷ Sin embargo, dicha unidad primordial no elimina la diferencia radical existente entre los *Nükak baka'* y los *kawene*, dada por la conducta y forma de vida, el idioma, los bienes traídos por cada quien desde *bak* y la historia de sus relaciones mutuas. Diferencia que exalta formalmente el término *baka'*, pues si bien los *Nükak* y los *kawene* son gente humana, sólo los primeros son 'gente humana verdadera'. Las potencialidades inherentes a la diada unidad-diferencia permiten que en ciertos momentos unos *kawene* participen del común *nükak* y sean incorporados al proyecto de formar gente verdadera (véase 6.3. La ampliación del común). Tales potencialidades también permiten que en otros contextos, se recalque la diferencia y se excluya a los *kawene* del común *nükak*, como única garantía de salvaguardar el bienestar y la continuidad de la gente verdadera, del común *Nükak*. Lo que es determinante, no es la diferencia, sino la voluntad de los *kawene* u otros foráneos de articularse y participar en el común, aportando con sus diferencias y evitando las divergencias y rupturas.

Los recientes procesos de aprendizaje, incorporación y apropiación de categorías *kawene*, articuladas al pensamiento *nükak* a través de la máquina de sentido, refuerzan dicha diada unidad-diferencia, y desde un lenguaje que puede llegar a ser mutuamente inteligible. Así categorías como "humanos" o "ciudadanos" establecen nuevos vínculos de unidad con los *kawene* a partir de lo común. Mientras que otras categorías como "colombiano", "indígena", "makú" o "víctima del desplazamiento forzado" instauran simultáneamente diferencias con unos *kawene* y similitudes con otros.

Al interior de los *Nükak* y los *kawene*, la diada unidad-diferencia también expresa en forma simultánea potencialidades de articulación o segregación. En el caso *nükak*, lo común está dado por el proyecto de formar gente verdadera y las diferencias por el grupo al que se pertenece (bien sea *muno*, *mena*, *dena* o *wün*). Diferencias, sin embargo, que pueden ser

matizadas para incluir a parientes de otras categorías, a través de la consustancialidad y otros dispositivos, como ya he mencionado.

En el caso de los *kawene*, los *Nükak* emplean dos criterios de diferenciación que son equiparables, aunque no remiten exactamente a los mismos grupos. El primero, si bien marca el "color de la piel", está relacionado más con factores socio-culturales. Así diferencian a: los *kawene yore* (*yore* 'color amarillo'), categoría con la que denominan a los otros pueblos indígenas; los *kawene bore* 'los blancos' (*bore* 'color blanco'); y los *kawene buru* 'los negros' (*buru* 'color negro').

El segundo criterio se basa en el orden de nacimiento de los grupos y distingue a los *kawene jupu* 'menores o hermanos menores entre los no-*Nükak*' de los *kawene jeñe* 'mayores o hermanos mayores entre los no-*Nükak*'. Los *kawene jupu* son asociados a los otros pueblos indígenas y los *kawene jeñe*, a 'los blancos'. Aunque en el relato anterior, *Embe'* denominó como *kawene yore* a quienes perseguían y devoraban a sus ancestros, para luego ser exterminados por los *Nükak* bajo el liderazgo de *Tujeina*, la categoría más frecuente para referirse a esta gente es *kawene jupu*. Es así como los *Nükak* tienden a usar *kawene yore/bore* para referirse a los grupos contemporáneos, mientras que *kawene jeñe/jupu* usualmente remiten a los ancestros de estos grupos.

Es probable que los *kawene jupu* sean otros pueblos indígenas que, desde el siglo XVII, participaron del comercio de esclavos, primero con portugueses, holandeses y españoles, y luego con colombianos, venezolanos y brasileños en las épocas de las caucherías de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Dicho comercio afectó las cuencas del Orinoco y del alto río Negro, pues a pesar de que sus centros de origen estaban en la costa o el bajo río Negro, implicó viajes de captura por los cursos y partes altas de ríos como el Guaviare y el Inírida. Viajes que se intensificaron a medida que otras zonas de captura se iban despoblando. Entre los elementos que permiten asociar a los *kawene jupu* con indígenas traficantes de esclavos están: la indumentaria y armas (pintura facial y corporal, el arco y la flecha, y el carecer de ropa y armas de fuego); el afán de capturar *Nükak*; el canibalismo, práctica con la que otros pueblos indígenas identifican a traficantes de esclavos; y la penetración al territorio *nükak* principalmente por el curso del Inírida, desde las partes bajas hacia las cabeceras.²⁸

Sin embargo, algunos *Nükak* plantearon que *kawene jupu* también podía ser utilizada para denominar un conjunto de seres que tenían en común matar a los *Nükak* para alimentarse con ellos, algunos de los cuales no tenían un comportamiento ni un cuerpo totalmente equiparable con el de la gente humana, a pesar de vivir en este mundo. Entre estos seres estaban los *pidiri*, *Machichepere* y *Jobü*, quienes, según *Kutyi*, pueden igualmente ser llamados *yee kawene* 'no-*Nükak* de la selva'. Los *pidiri* eran una gente no humana cuyo cuerpo solo se diferenciaba del humano por las uñas, largas como las de un tigre, con las que mataban a sus víctimas; además vivían en un árbol hueco donde fueron exterminados por los *Nükak*. *Machichepere* mataba y capturaba a los *Nükak* con una especie de horqueta con tijeras grandes, para luego comerlos a escondidas. Y *Jobü* era un hombre solitario que vivía al interior de una palma; tenía un pene enorme que permanecía erecto, por eso buscaba mujeres para tener relaciones sexuales y luego matarlas y devorarlas.

En los relatos sobre épocas muy antiguas, y con excepción del relato de la emergencia de los *Nükak* a este mundo, no hay referencias específicas sobre los *kawene jeñe* o *bore/yore*, quienes actualmente sí son considerados como gente humana. Sumando a esto, otras narraciones sólo mencionan que los ataques a los *Nükak* fueron causados por *kawene*, pero sin discriminar si éstos eran *jupu/jeñe* o *bore/yore*. Sin embargo, algunas de estas historias describen cómo los *Nükak* confundieron o equipararon a los *kawene* con seres no humanos, como los espíritus *nemep*, debido a su proceder y a ciertos rasgos de su apariencia física.

Además, en diversos relatos, gentes no humanas y seres antropomorfos tienen el mismo patrón de comportamiento de los *kawene jupu* o de los *kawene* (indiferenciados). Entre estos relatos hay uno de *Maabe'* sobre *Juani yeo* y sus vivencias en la margen sur del Inírida. Allí se describe cómo unos tigres buscaban y perseguían incansablemente a *Juani yeo* para matarlo y devorarlo, en la misma forma que lo hacían los *kawene* en otros relatos. Finalmente en las narraciones sobre los *kawene jupu/yore*, éstos ya son descritos con un cuerpo similar al de la gente humana, aunque sus acciones siguen siendo propias de la gente no humana, especialmente por el canibalismo. La gente no humana tiende a ser antropófaga, bien sea por devorar espíritus *nükak* (como la danta que, únicamente en *bak*, puede devorar el *borekakü* de bebés y niños pequeños *nükak* recién fallecidos) o por consumirse entre ellos mismos (como los *takueyi*, que pueden matar y comer a otros *takueyi*). Esto establece otra diferencia entre la gente humana y la gente no humana, pues la primera teme y repudia dicha práctica.

Por su parte, los *kawene jeñe* o *bore* 'los blancos', y en menor medida los *kawene yore* 'los otros pueblos indígenas', sólo aparecen visiblemente diferenciados en relatos del pasado reciente, cuando los narradores eran niños o jóvenes. Estos *kawene* son descritos como gente humana, entre otras cosas, porque tienen un cuerpo similar al de la gente verdadera y, aunque están invadiendo sus territorios y los atacan y matan con armas de fuego, no son caníbales ni los persiguen pertinazmente. Sin embargo, la historia del contacto con los *kawene*, le ha enseñado a los *Nükak* que ésta gente no es homogénea, pues pueden ser tan letales como sus parientes *kawene jupu* o, al contrario, casi tan generosos y solidarios como un *Nükak baka'*.

Inclusive, los *kawene bore* y *yore* forzosamente se han convertido en cuñados potenciales, debido a los matrimonios que se han efectuado, sobre todo, entre mujeres *nükak* y hombres *kawene*. No obstante, esas uniones y esa condición de afinidad potencial tienden a no ser vista con buenos ojos por la gran mayoría de *Nükak*. Esto en parte se debe a que estos afines no se han articulado al proyecto de formar gente humana verdadera. Ellos no han constituido alianzas del mismo tipo de las que se establecen entre cuñados *nükak* y, por el contrario, han significado pérdida de mujeres, al no existir con ellos un intercambio de hermanas. Claro está que esto no implica que los *Nükak* no busquen afanosamente ni hayan establecido un nuevo tipo de relaciones de alianza con algunos *kawene*. Alianzas que están más centradas en el acceso a bienes, servicios (como la atención en salud) e información que en la intención de convivir y acompañarse como una misma familia (*dena*), a pesar que pueden involucrar cierto afecto, protección y confianza.

Como sea, esta modificación, operada desde la máquina de sentido *nükak*, tiene una expresión formal en ciertas categorías ontológicas. Una de ellas es *muno* 'gente', con la cual los *Nükak* dan cuenta de diferencias internas de los *kawene* en los mismos términos en que piensan algunas de las propias, y sin marcar la división *nükak-kawene*. Además, el uso de esta

categoría le ha facilitado a los *Nükak* incluir en su universo sitios y gentes que hace más de tres décadas no conocían ni diferenciaban (*Bogotá muno* 'gente de Bogotá', *reunión muno* 'gente de las reuniones: agentes institucionales que viven en las ciudades, y en reuniones', o *yee muno* 'gente de las FARC'²⁹).

Si bien el reconocimiento del estatus de humanidad de los *kawene* es una modificación consolidada en el pensamiento *nükak*, hay otra que está en marcha, por lo menos en los grupos *nükak* en situación de desplazamiento forzado, reordenando los contenidos de las categorías *nükak* y *kawene*. En dicho ajuste la categoría *nükak* o *nükak baka'* es empleada para designar a las personas cuya madre y/o padre son *nükak* y viven con y como ellos. *Kawene* tiende ser restringida para designar sólo a 'blancos' y 'negros'. Y aparece la categoría *Nükak buwü*, la cual no existía hace dos décadas, cuando realicé mis primeras investigaciones con estos indígenas. Si bien *Nükak buwü* traduce literalmente '*nükak* mezclado o mestizo'³⁰, está siendo utilizada para denominar: A) personas con padre y madre *nükak*, o con un progenitor *nükak* y otro no-*nükak* (blanco o indígena), criadas total o parcialmente por los no-*Nükak* y que viven con y como ellos; B) los otros pueblos indígenas, reemplazando la categoría *kawene yore*.

Por una parte, *Nükak buwü* se funda a partir de la articulación de criterios basados en la filiación, la residencia y la forma de vida, como una categoría intermedia entre los *Nükak baka'* y los *kawene*. Esto puede ser una forma de dar cuenta de parientes con un estatus ambiguo, que hasta cierto punto son *nükak* y hasta otro *kawene*, pero a quienes se les marca su "lado *nükak*". El énfasis en el "lado *nükak*" es una estrategia para retener las potencialidades de articular a dichas personas en el proyecto de formar gente verdadera, exaltando el origen étnico, y por lo tanto los vínculos de parentesco. Así se resalta lo que une, lo común, sobre lo que separa³¹, a pesar que las relaciones entre los *Nükak baka'* y los *Nükak buwü* son heterogéneas. Estas relaciones van desde la incomunicación total, a veces por la actitud deliberada de los *Nükak buwü* de negar y ocultar su "lado *nükak*", hasta visitas frecuentes, con intercambios y mutua colaboración. Entre los últimos casos están los de algunos jóvenes que se criaron como *Nükak buwü*, pero que regresaron a vivir con y como sus parientes y llegaron a formarse como *Nükak baka'*.

Sin embargo, los *Nükak* pueden utilizar la categoría *Nükak buwü* con cierto tono peyorativo, también para preservar su proyecto común y a pesar de estar marcando la diferencia. Por ejemplo, en varias ocasiones se calificó explícitamente con esta categoría y en este sentido a ciertos jóvenes *Nükak buwü*, resaltando así su incapacidad o falta de voluntad para vivir como *Nükak baka'*. Unas veces fue a modo de reclamo o regaño por comportamientos y actitudes amorales de los jóvenes *Nükak buwü*, como no compartir un bien o tener pereza de participar en una actividad colectiva. Otras veces fue en forma de burlas que ridiculizaban, humillaban y hacían sentir gran pena a los jóvenes *Nükak buwü* por cosas como no saber hablar y cantar en *nükak*, cazar, ni subirse a un árbol. En cierto sentido, era una especie de respuesta o "pago con la misma moneda" a las burlas y humillaciones hechas por los *Nükak buwü*, y aún los mismos *nükak*, a otros parientes, en las que replicaban valoraciones peyorativas de los *kawene* sobre el modo de vida de los *Nükak baka'* (como 'indio bruto' por desconocer cosas "elementales" del mundo *kawene*).

Además, durante algunas charlas colectivas, los *Nükak* se calificaron a sí mismos como *Nükak buwü* al compararse con los ancestros, a quienes valoraron como *Nükak baka'*. Comparación que no era en un sentido "identitario", sino como una reflexión por los cambios en su forma de vida, generados en la imitación de los *kawene*, algunos de los cuales consideran negativos para su bienestar (como el incumplimiento de las dietas o la ausencia de chamanes con grandes poderes). En palabras de *Chibma*:

"En este tiempo eran peligrosos los *kawene*.
Se comían bastante a los *Nükak*.
Antes fue porque nos defendió *Tujeina*...
...Por eso hoy podemos criar nuestros hijos,
porque ya conocemos que los *kawene* son también buenos.
ya por lo menos conversamos con esa gente.
En ese tiempo no se sabía cuál era bueno y cuál era malo...
...Hoy en día, ya podemos vivir más o menos tranquilos,
porque algunos *Nükak* ya estamos en medio de los *kawene*,
ya nos estamos mezclando".

La inclusión de los otros pueblos indígenas en la categoría *Nükak buwü* es una expresión formal de la aceptación de los *Nükak* de la existencia de cierta cercanía y unidad con dichos pueblos y, por lo tanto, de una mayor diferencia con los "blancos". Dicho de otro modo, es la aceptación de los *Nükak* a reconocerse y ser reconocidos como "indígenas". Indiscutiblemente la creación de los *Nükak* como "indígenas" es resultado del contacto masivo que iniciaron con los *kawene* a finales de los 1980. Desde esa época, discursos de los *kawene bore* y *yore* (colonos, agentes institucionales, políticos, académicos, indígenas de otros pueblos junto con sus líderes y organizaciones, etc.) han enfatizado en la dualidad indígena-blanco, enseñándole a los *Nükak* que ellos son, ante todo, indígenas. Si bien los *Nükak* aprendieron que ellos eran "indígenas", hasta el momento se siguen considerando, ante todo, *Nükak baka'*, y guardan o exaltan su "indianidad" para sus tratos con los *kawene bore* y *yore*, especialmente en los ambientes institucionales o cuando comercian artesanías.

No obstante 'otros pueblos indígenas' es la acepción más inestable de *Nükak buwü*, porque en los mitos, relatos de los ancestros y pensamiento *nükak*, estos siguen perteneciendo a la esfera de los *kawene*. También porque en la cotidianidad, o por lo menos durante mis trabajos de campo, las relaciones de convivencia e intercambio con otros indígenas han sido poco frecuentes o conflictivas, a pesar que usualmente se encuentran con ellos en espacios como los centros de salud y las reuniones institucionales. Desde cierta perspectiva, la inclusión de los otros pueblos indígenas entre los *Nükak buwü* o, en otras palabras, la aceptación de los *Nükak* a ser reconocidos como indígenas, es un asunto ambiguo. Por un lado, crea nuevas potencialidades de ampliación del común, permitiendo la participación de otros indígenas y blancos, pues ésta es una de las maneras que tienen unos y otros de reconocer la humanidad de otras gentes, con quienes se puede convivir a pesar de la diferencia. Pero por el otro, es un asunto que se mueve más en espacios institucionales de "negociación de la identidad", dominados por el biopoder, el cual genera tensiones en el proyecto común *nükak*.

Lo destacable es el reconocimiento que los *Nükak* hacen de los *kawene* como gente humana. Esto los hace potencialmente partícipes de las esferas de sociabilidad horizontal y por lo tanto abre las puertas para articularlos a la construcción del común en unos términos similares a los

que emplean los *Nükak baka'* entre sí. A su vez, esto distancia a los *kawene* de las gentes no humanas y seres de otros mundos que visitan nuestro mundo. Gentes y seres cuyas relaciones se mueven en las esferas de la sociabilidad vertical, las cuales entro a examinar en seguida.

3.4. Paseando por el cosmos

La unidad dada entre los *Nükak baka'* y los *kawene*, a partir de ser gente humana y gente de nuestro mundo, establece una diferencia con otras gentes, consideradas 'no humanas' y pertenecientes al mundo de abajo o de arriba. De igual manera, la diferencia entre los *Nükak baka'* y los *kawene* contiene singularidades que al ser compartidas tanto por los *Nükak baka'* como por gentes no humanas instauran unidad entre estas gentes. Una de ellas son las relaciones de parentesco entre los *Nükak* vivos y muertos, que posibilitan que unos y otros pertenezcan a la misma *mena* 'gente, nieto' o *dena* 'familia, parientes'. Sin embargo, hasta el momento sólo he enunciado dicha unidad y he desarrollado un poco más la diferencia (la forma y apariencia corporal, la antropofagia). Enseguida entonces profundizo cómo las potencialidades de la unidad-diferencia en la sociabilidad vertical permiten la articulación o la disgregación de la gente no humana al proyecto de formar gente verdadera. Inclusive, y a diferencia de lo que pasa con los *kawene*, la participación de gente no humana es imprescindible para actualizar dicho proyecto.

Como hemos visto, los tres mundos que conforman el cosmos *nükak* son relativamente autónomos, pues están interconectados y se afectan mutuamente. En buena medida esto se debe a la continua interacción entre los habitantes de cada mundo, lo cual en parte es posible por las semejanzas existentes en sus respectivos modos de vida. Por ejemplo, los *Nükak baka'*, *bak muno* 'gente del mundo de abajo' y *jea muno* 'gente del mundo de arriba' viven en grupos con líderes, tienen huertos, recolectan frutas y pescan, pintan rostros y cuerpos, y celebran bailes rituales *baap* de frutas y *entiwat* o *bak wan* al encontrarse dos grupos. Sin embargo, lo que pasa en un mundo se expresa de modo diferente en otro, a pesar de dicha similitud. Estas expresiones pueden originarse en acciones intencionales o involuntarias de sus realizadores, y pueden tener efectos benéficos, neutros o nocivos en los mundos donde se manifiestan.

Así las gentes de los tres mundos recolectan, preparan y consumen de igual modo frutos de milpeso. Sin embargo, la elaboración de este jugo en el mundo de arriba se expresa de dos maneras distintas en nuestro mundo. Una es en forma de lluvia, lo cual es considerado principalmente por los *Nükak* como una expresión involuntaria de las acciones de *jea muno*. La otra forma es mediante la fructificación de las palmas de milpeso, lo que es visto como el resultado de la intención de *jea muno* de ayudar a sus parientes humanos en la consecución de sus alimentos. Ayuda que los *Nükak* reciben a la par de *bak muno*. Por ello lo que la gente humana ve, en nuestro mundo, como una danta lamiendo barro en un saladito, desde y en *bak* se observa como una persona tomando jugo de milpeso, luego de haber seguido el mismo proceso de recolección y preparación de la fruta que realizan las gentes de *yee* y de *jea*. Sin embargo, el proceso hecho en *bak* posteriormente se expresará, en nuestro mundo, mediante la fructificación de dichas palmas. Dicho sea de paso, esta relación entre el procesamiento del milpeso, bien sea en *bak*, *yee* o *jea*, y la fructificación de la especie, evidencia la intencionalidad de las prácticas de manejo *nükak* de esta y otras palmas y frutales, que han cualificado la oferta de estos recursos en el bosque.

En contraste con lo anterior, *yee muno* y *jea muno* pescan, en sus respectivos mundos, con varbasco para conseguir alimentos. Dicho veneno cae en el mundo inmediatamente inferior (*bak* para *yee* y *yee* para *jea*), como una lluvia poluta que enferma a la gente. Según algunos *Nükak*, lo mismo sucede con el agua sucia que cae en un mundo cuando la gente del mundo superior se baña.³² Los dos casos anteriores ilustran peligros potenciales de las interacciones cósmicas generados en acciones indeliberadas. Sin embargo, también se presentan acciones hechas con el único propósito de causar daño, enfermar o matar seres del mismo mundo o de otros. En el caso específico de los *Nükak baka'*, estos riesgos más que provenir de la intención autónoma de la gente no humana, tienden a originarse en otro *Nükak baka'* que apela a esta gente para agredir a un pariente.

Para los *Nükak* es claro que el cambio de percepción (lluvia/jugo de frutas o varbasco; casa/salado; danta/ser humano) está dado por el mundo en y desde dónde se observa y por el sujeto que observa. Así en y desde *yee*, la gente humana ve a la gente de otros mundos bajo formas corporales no humanas (danta, boa, sol, luna) y sólo los hombres con conocimientos chamanísticos especializados pueden verla como gente humana cuando se desplazan a *bak* o *jea*, sus mundos de origen. Sin embargo, la gente no humana siempre ve a los *Nükak* como gente humana, sin importar en qué mundo estén unos y otros. Esta asimetría en las relaciones cósmicas tiene otras manifestaciones: *jea muno* puede visitar *yee* y *bak*, pero *bak muno* puede subir a *yee* y no logra llegar hasta *jea*; y mientras cualquier *takueyi* siempre ve a los *Nükak* como gente humana, sin importar el mundo donde estén, sólo los hombres *nükak* con conocimientos especializados pueden ver a los *takueyi*, pues para el resto de la gente humana verdadera estos seres son invisibles, aun cuando vienen a *yee* y ni siquiera logran percibirlos bajo cuerpos no humanos.³³

Por otra parte, los *Nükak* también son enfáticos en señalar que ciertas cosas son idénticas en los tres mundos, pero simultáneamente son diferentes, siguiendo la misma lógica de la diada unidad-diferencia. Así el jugo de las frutas de la palma de milpeso preparado en *jea* o en *bak* es igual al hecho en *yee*, pues sólo es jugo hecho con frutas de milpeso. Pero, el jugo elaborado en *jea* es 'propio de allá', 'de ese mundo', lo que lo diferencia de los jugos de milpeso producidos en *yee* y *bak*, los cuales, a su vez, se distinguen por la misma razón. Para los *Nükak* estas diferencias en la unidad son distintas a las generadas en los cambios de percepción. La distinción radica en que las diferencias en la unidad (jugo de milpeso en *jea*, *yee* y *bak*) remiten a lo que dichas cosas 'son en verdad', mientras que los cambios en la percepción (jugo de milpeso/barro de un saludo) solo son eso, cambios en la perspectiva.

En esta forma de pensar, la capacidad de ver lo que las cosas son en verdad ('*baka' ye'*), y no distraerse en las apariencias, es lo que permite actuar eficazmente sobre ellas y tratar de controlar las relaciones con la sociedad cósmica. Las consecuencias prácticas e implicaciones cotidianas de esta capacidad se resaltan en asuntos como la prevención y curación de enfermedades, la construcción y el cuidado del cuerpo, y la fertilización y protección del cosmos. Además, las palabras con las que denominan a las personas con conocimientos chamanísticos especializados están relacionadas con esta capacidad de 'ver, conocer' y '(saber) hacer' sobre lo que las cosas en realidad son (*a yeini* 'él hace', *a iuyeini* 'él sabe hacer muy bien, *a enni* 'él ve o conoce', *a ip enni* 'él padre que ve o conoce', *a endiuni* 'él que ve y encuentra', *a iuenni baka'* 'él que verdaderamente ve o conoce mucho'). Y solo quienes viven como gente verdadera desarrollan esta capacidad, lo cual implica el cuidado del cuerpo (como

profundizaré en 4.2. Ver y (saber) hacer de verdad) y actualizar las relaciones de parentesco y alianza con los *takueyi* y *bak muno*.

Para los *Nükak* la capacidad de 'ver y (saber) hacer de verdad' empieza a desarrollarse en toda su potencialidad al momento de inhalar *eoro*, sustancia que los chamanes reciben de los *takueyi* y de *bak muno*, especialmente de la gente danta. Esta sustancia, además de facultarlos para ver y comunicarse con los demás seres del cosmos, les permite profundizar en conocimientos y destrezas chamanísticas, viajar por el cosmos, transformarse en otros seres, adquirir y manejar objetos y armas chamanísticas de protección y ataque. En síntesis, les provee de las herramientas necesarias para garantizar el bienestar individual, colectivo y cósmico; para actualizar y asegurar la continuidad del proyecto de vivir como gente verdadera. Sin embargo, estas mismas herramientas pueden ser utilizadas para atentar contra dicho proyecto y ser fuente de sufrimiento, muerte y destrucción.

En efecto, los *Nükak* mantienen con *bak muno* y *jea muno*, al igual que con los *kawene*, unas relaciones ambiguas. Y así como en ciertos momentos entran a participar y son articulados al proyecto común *nükak*, en otros es necesario marcar las distancias y separarse de ellos, para salvaguardar dicho proyecto, y por lo tanto el bienestar individual y colectivo. Claro está que pocas veces gente no humana actúa en contra de algún(os) *Nükak* por iniciativa propia, pues sus agresiones dependen en buena medida de órdenes de otro *Nükak*. En otras palabras, las relaciones entre *bak muno* y *jea muno*, y los *Nükak*, y hasta cierto punto entre estas gentes no humanas, derivan principalmente de las relaciones entre los mismos *Nükak*, las cuales están basadas en el parentesco.

Para ilustrar este punto tomaré el caso de los *takueyi*, también llamados *nuñupye*, pues los *Nükak* coinciden en que estos seres cumplen un papel destacado en sus vidas y muertes. Actualmente, sólo los hombres pueden 'tener' uno o varios *takueyi*, los cuales adquieren con el *eoro* y desde el mismo momento en que empiezan a inhalarlo. Para varios *nükak*, esto sucede porque los *takueyi*, o al menos una parte de ellos, se crean cuando se aspira *eoro*. Según *Pinima*: "Cuando olimos *eoro* por la nariz, un *nuñupye* apareció, como una persona, como un niño, pero tocó matar al primero. En su lugar, otro salió. Era un *nuñupye*. Como no sabía nada sobre las personas, sobre los *Nükak*, era muy peligroso. Tenía un dardo largo. Por eso tenemos mucho cuidado con eso". Al respecto *Maabe'* explicó: "Hay muchos *takueyi*. En toda parte, en todo. Él más bravo cae parado. Entre los buenos, hay malos. Sí hay malos, no hacen caso. Para volverlo bueno, usted tiene que ponerlo atrás. Usted le llama la atención... lo jala para atrás de uno. Lo dejan malo y se pasa a buena gente. De pronto nos mata a nosotros, mata gente con sus dardos".

Debido a lo anterior, un *takueyi* ve al hombre que lo originó como su 'padre' y en la mayoría de los casos, lo trata con respeto, lealtad incondicional y obediencia. Aunque, como señala *Maabe'*, unos cuantos se tornan peligrosos porque no siempre siguen las indicaciones del 'padre', a pesar que nunca lo atacarán a él ni a los parientes con quienes residen o que sean cercanos. En la lógica *nükak*, el riesgo está en que estos *takueyi* actúen por cuenta propia, agrediendo a personas que tienen conflictos con el 'padre' o que sean sus afines lejanos. Según algunos hombres, los *takueyi* son muy agresivos con *Nükak* de otros grupos locales y no gustan de su compañía. Por ello entrar en un territorio ajeno es peligroso, pues se queda expuesto a las agresiones de los *takueyi* de ese territorio. Agresiones manifestadas en truenos

y enfermedades que si no se tratan adecuadamente pueden ser letales. A su vez, esto puede generar tensiones o agudizar los conflictos entre los *Nükak*, pues el grupo agredido después de identificar al agresor puede vengarse utilizando los mismos medios chamanísticos.³⁴

Adicionalmente, en momentos de ira, los hombres *nükak* sí pueden amenazar con recurrir a sus *takueyi* y a sus aliados no humanos, para que ataquen a los *Nükak* con quienes surgió un conflicto. Algunos hombres además plantearon que los *takueyi* perciben y a veces replican las emociones de sus dueños. Si el dueño está iracundo, sus *takueyi* también se enojan e incrementan su agresividad; o, al contrario, si está calmado, sus *takueyi* se van tranquilizando. Sea como fuere, estas agresiones atentan permanentemente contra el proyecto de formar y vivir como gente verdadera, al ser factores, reales o potenciales, de conflicto, sufrimiento y fragmentación. Claro está que en cierta medida los ataques de la gente no humana, sean o no ordenados por un humano, sólo son un reflejo de conductas inapropiadas de la gente humana. Pues si alguien no cuida suficientemente su cuerpo, por una parte, no tiene el control total sobre sus emociones ni sobre sus *takueyi*, facilitando que éstos actúen por cuenta propia. Por otra parte, se torna vulnerable a los efectos de sus propias actuaciones incorrectas, como romper una dieta.

De otra parte, otros *Nükak* sostienen que un *takueyi*, o al menos una parte de estos seres, es el mismo *mik baka'* de una persona, es decir, el espíritu que se dirige a *jea* al momento de fallecer y con el que los chamanes visitan los otros mundos del cosmos, el cual además es descrito como el 'cuerpo y el espíritu verdadero' de una persona. Inclusive algunos *Nükak* afirman que los seres que tienen *mik baka'* son gente, sea humana o no, y quienes carecen de él son simples animales o plantas. En esta concepción los *takueyi* que tiene un hombre son los espíritus de sus ancestros humanos. Tal vez por ello, en ciertas ocasiones, los *Nükak* hablan de los espíritus de los ancestros humanos como si fueran diferentes de los *takueyi*, mientras que en otros momentos los equiparan en forma explícita o los tratan indiscriminadamente. Pero más allá de esta precisión, lo importante a destacar es que los *takueyi* terminan constituyéndose como parientes de los *Nükak*, unos como consanguíneos y miembros de la familia de un hombre, de su misma *dena*, y otros como afines, pertenecientes a *bi dena* a 'otra familia, otra gente'.

Con los *bak muno* y *jea muno* sucede algo distinto, pues cuando un *Nükak* se encuentra con, por ejemplo, en el caso de los *bak muno*, una danta, un venado o un tigre, puede estar frente a uno de cuatro tipos de seres diferentes. El primer tipo consiste de simples animales sin agencia, sin *mik baka'*, descendientes de animales que no fueron creados y que siempre han existido. El segundo, gente humana que se transformó en gente no humana a raíz de sus propias acciones o de las de *Mauro* en los tiempos míticos de destrucción, creación y reordenamiento cósmico. Inclusive, *Badi*³⁵ sostenía que *Mauro* copió formas corporales de animales que siempre han existido para crear varias *tajatna* 'vestidos' con los que luego la gente no humana cubriría sus cuerpos humanos al salir de sus casas o al visitar nuestro mundo. El tercero, los espíritus de verdaderos ancestros humanos de los *Nükak* que al morir fueron a vivir a *bak*, a las casas de las dantas, quienes ocasionalmente suben a pasear en nuestro mundo 'vestidos' con las formas corporales de estos animales. Y el cuarto, un chamán *nükak baka'* vivo que se 'vistió' (transformó) para pasear por el cosmos, con propósitos amistosos o como parte de una agresión chamanística.

Lo anterior contrasta con los *takueyi*, cuyo origen al estar claramente asociado con la gente humana, son, sin ambigüedades, sus parientes. Esta diferencia no implica que los *takueyi* sean "más" poderosos o importantes que los *bak muno*, pero sí es probable que contribuya a explicar parte de las asimetrías en las relaciones de la sociedad cósmica, antes señaladas. En todo caso, los *Nükak* afirman que sus *takueyi*, los espíritus de los ancestros muertos y los aliados *bak muno* y *jea muno*, siempre los ayudan y acompañan. Son de su misma *dena* 'familia' y además son sus *chen* 'compañeros, amigos'. Y al ser *dena* y *chen* replican las relaciones de cuidado y protección de la gente verdadera y velan tanto por el 'papá' como por los parientes consanguíneos con quienes él convive. Pero esto los torna en un peligro potencial para afines lejanos o parientes con los que el 'papá' tenga un conflicto.

En la misma dirección, un hombre tiene como compañeros a *takueyi* y espíritus de los afines cercanos fallecidos. A estos seres los considera y trata como consanguíneos o afines cercanos, proyectando en dos sentidos las relaciones que tenía con los antiguos 'papás'. El primero, al "heredar" uno o varios *takueyi* de un afín humano muerto, como el suegro o un cuñado, o al estar acompañado por los propios espíritus que dicho afín liberó al morir. El segundo, al establecer relaciones de alianza matrimonial con los *takueyi*. En efecto, hay *takueyi* hombres y *takueyi* mujeres, quienes se casan entre sí pues, como ya he mencionado, tienen una forma de vida similar a la humana, organizada a partir de relaciones de parentesco. Esto le permite a los *Nükak* conseguir esposas *takueyi* aun estando vivos (*Embe'* tiene tres, *Pinima* una, etc). Al mismo tiempo, los *takueyi* pueden tomar esposas humanas, pero solo después que ellas mueren, momento en el cual recogen sus espíritus y los llevan a vivir a sus casas. Según *Badi*, unos *takueyi* pueden actuar por iniciativa propia y ocasionar, entre los afines lejanos del 'padre', la muerte de una mujer para tomar su espíritu *borekakü* y llevarla como esposa.

Los *Nükak* piensan que las relaciones con los *takueyi*, incluidas sus esposas, y con espíritus de los parientes muertos son similares pero distintas a las que se establecen entre parientes de la gente humana. Similares porque se acompañan en los recorridos por el bosque en *yee*, en los cuales los parientes no humanos ayudan a los humanos a conseguir alimentos al tiempo que los cuidan de eventuales peligros; además contribuyen con la fertilización de este mundo como ya mencioné. También se acompañan en los viajes de los humanos a los otros mundos, que entre otros objetivos tienen visitar a sus parientes no humanos en sus propias casas. Inclusive los *Nükak* afirman que estos viajes nunca los realiza un sólo chamán y siempre viajan en grupo, "acompañados" por al menos otro experimentado sabedor humano y por los parientes no humanos. Esto es explicado como una medida de protección debido a los innumerables riesgos que se corren en el mismo viaje y en el contacto con los seres que allá pueden encontrar. Además hay que recordar que las gentes y demás seres no humanos tienden a ser antropófagos en sus propios mundos.

Una vez que llegan al otro mundo, saludan y visitan a la gente no humana que allí reside. En *jea* van a la casa de *Cheujumka* o *Jea bu* 'El dueño de *jea* o Dios' y a las de los *mik baka* 'los espíritus de los parientes *nükak* fallecidos'. En *bak*, a las casas de las dantas y a las de los *borekakü* 'los espíritus de los familiares *nükak* que han muerto'. Y en *bak* y *jea* a las casas de sus parientes *takueyi* y de otras gentes del lugar. En estas visitas los *Nükak baka*' y sus parientes no humanos conversan, intercambian y consumen alimentos. Según *Embe'*:

"Intercambiamos con dantas y *takueyi*.
 Cuando uno viaja a la casa de la danta,
 espiritualmente uno intercambia.
 Como hacemos con los guayabero.
 La danta nos ofrece *duipé*, un tipo de sopa de allá,
 También plátano maduro, moriche, chicha.
 Nosotros recibimos y luego...
 entregamos cualquier cosita,
 cualquier comidita,
 para tomar,
 para comer pepas, como milpeso,
 una pollita, pero de la de ellos,
neeysi 'cazabe' de ellos, no es de aquí.
 Ellos cogen y luego nos regresamos.

En *bak*, sólo cambiamos con la danta,
 porque es el dueño, el jefe, de la casa.
 Nosotros siempre le damos
 y ellos quedan contentos.
 Danta está contenta dice:
 'Muchas gracias, cuando va traer otra vez?
 Vuelva y traiga más, otra cosa, otra pepa,
 cuando traiga muy bien.
 Usted siempre me ha dado suficiente.
 Por eso yo le felicito.
 Vayan tranquilos a su lugar'.
 Y nos regresamos"

Inclusive, los *Nükak* afirman que a veces tienen relaciones sexuales con mujeres de *jea* y con sus esposas *takueyi*, cuando las visitan en otro mundo. Sin embargo, esta convivencia sólo es posible hasta cierto punto. Pues ciertas cosas, a pesar de ser iguales a las humanas, son diferentes por pertenecer a esos mundos, como ya señalé. Y si los humanos exceden ciertos límites pueden enfermar en nuestro mundo (alguna vez *Nani* amaneció con diarrea, la cual explicó como consecuencia de un jugo de frutas que había tomado la noche anterior en *jea*). O pueden transformar al humano en 'alguien de allá', perdiendo los vínculos con nuestro mundo y ocasionando su muerte. Esto debido al inmenso poder que los *Nükak* le otorgan al compartir sustancias en la construcción de cuerpos similares y en la constitución de parientes tratados como consanguíneos, a pesar de ser formalmente afines.

Además existen cosas que sólo son similares a las humanas, pero no iguales. Más allá de las diferencias generadas por el mundo donde se encuentran, hay otras que son dadas por características propias de dichas cosas. Por ejemplo, los *Nükak* no pueden entrar completamente en una casa de gente no humana. Hacerlo implicaría su muerte en nuestro mundo, pues los habitantes de dicha casa no los dejarían salir y los transformarían del todo en gente de allá. Pero también se debe a que pueden ser devorados por seres residentes en dichas casas, como tigres feroces que, al contrario de lo que ocurre en nuestro mundo, están subordinados al poder de dantas, venados, *takueyi* y otras gentes no humanas, quienes los crían y cuidan como sus mascotas.

Otra diferencia existente entre las cosas de la gente no humana y de los *Nükak* está dada por el material en que están hechas. Muchas herramientas ubicadas en *bak* y en *jea* son descritas como una especie de mezcla entre el mundo *nükak* y el *kawene*. Coladores, cerbatanas, espejos, etc., son similares en sus formas, funciones y modos de operar a los *Nükak*, pero son de metal, 'como las cosas de los blancos'. De igual manera hay cosas o aspectos del modo de vida que sólo son similares a las de los *kawene*. Por ejemplo, *Nani* sostiene que los espíritus *kawene* siempre le piden a *Cheujumka*, 'El Dueño de *jea*, a veces traducido como Dios', libros y pastillas medicinales para aliviar las enfermedades. Como él accede, los *kawene* 'también miran y conocen mucho' y la gente en *jea* no se enferma. Estos planteamientos están sustentados en el reconocimiento de los *kawene* como gente humana. Esto implica un cuerpo similar al *Nükak* y contenedor de los tres espíritus característicos de los humanos en vida, los cuales al morir tienen el mismo destino de sus homólogos indígenas, aunque van a casas específicas para los *kawene* que han fallecido.

A partir de la máquina de sentido y de la diada ontológica unidad y diferencia, una forma de abordar la incorporación, apropiación y recreación de elementos de "los otros", presentándolos como si desde siempre hubieran sido "propios", es como parte de los esfuerzos *nükak* por actualizar su proyecto común y darle sentido a sus vivencias contemporáneas. De un lado, porque con esto se admite la participación de los "otros" en dicho proyecto, así sea sólo a nivel de posibilidades a realizar. Y de otro lado, porque esto le permite a los *Nükak* ubicar en su propia lógica de acción a esos "otros" y así intentar controlar y regular las relaciones sociales con ellos (en términos del chamanismo *nükak*, esta es una forma de acceder a manipular las fuentes de poder de ese "otro"). En ambos casos, bien sea para articular a esos otros y fortalecer su proyecto colectivo o para defenderlo de los peligros que ellos representan.³⁶

Como hemos visto, dichos peligros provienen de los mismos *Nükak baka'*, de la otra gente humana y de la gente no humana. Por último quisiera anotar cómo la transición de la vida a la muerte de un *Nükak* puede amenazar el bienestar individual de una persona a quien el recién fallecido culpe por su deceso. Pero también puede ocasionar la destrucción del mundo, especialmente si el finado es un hombre que en vida tuvo grandes conocimientos y destrezas chamánicas. Al respecto, y con ocasión de una delicada enfermedad de *Kirayi*, *Duki*³⁷ me explicó con preocupación que si su abuelito llegaba a fallecer, los hombres con mayores capacidades de 'ver, conocer' y '(saber) hacer' tendrían que actuar rápido y realizar las curaciones pertinentes.

Dichas curaciones consistían en calmar tanto a los espíritus *mik baka'* y *borekakü* recién liberados de *Kirayi*, como a sus *takueyi* y demás aliados, para que en venganza por su muerte y padecimientos no destruyeran nuestro mundo. Cataclismo que podrían generar causando una nueva inundación *jenyat uru* o matando al sol. Para ello, los humanos exhortarían a los iracundos espíritus para que "...no hagan eso [causar la inundación/matar el sol], porque nosotros estamos viviendo. Aquí están nuestros hijos y nuestra familia está viviendo todavía. No lo hagan. Mientras que nosotros estemos viviendo, no hagan eso". En esta labor también contarían con la ayuda de sus *takueyi* y de los espíritus de parientes muertos, los cuales tratarían de apaciguar a sus pares, estarían prestos a reparar los daños que pudieran causar o los enfrentarían para detenerlos.

3.5. Conclusiones

Hemos visto como la gente verdadera es la que vive/está bien, pues sabe convivir y acompañar a sus parientes para garantizar el bienestar individual y colectivo. Esto lo logran al compartir, dar ejemplo y consejos sobre cómo comportarse de la manera adecuada (o respetar, escuchar y seguir las orientaciones de los mayores), y ayudarse y cuidarse mutuamente. Dicho cuidado implica desde el personal del cuerpo hasta el del cosmos. El primero conlleva el desarrollo de las artes, habilidades y conocimientos que le corresponden; el segundo a la participación activa en los rituales y curaciones chamánicas; y el control de las emociones, viviendo y expresando constructiva e intensamente los sentimientos.

Desde otra perspectiva, el proyecto de formar gente verdadera es al mismo tiempo una filosofía de vida y una lógica de acción, que se inscribe en el cuerpo y que se actualiza en las prácticas cotidianas, chamanísticas y rituales. Por ello, más que un bonito discurso retórico, es el eje central de la vida social *nükak*, pues articula desde el simple hecho de compartir alimentos hasta los viajes chamanísticos a otros mundos del cosmos. En otras palabras, vivir como gente verdadera no es una condición dada ni un estatus imprescriptible luego de haberse alcanzado. Esta permanente actualización también conlleva que dicho proyecto esté en constante riesgo por conductas y actitudes que atentan contra la convivencia, resquebrajen lo colectivo o produzcan padecimientos y muerte. Así vivir como gente verdadera es un proyecto común, biopolítico y moral, con el que los *Nükak* buscan orientar la conducta individual, reproducirse como sociedad, regular las relaciones con las otras gentes del cosmos y perpetuar este mundo.

Además, vivir como gente verdadera involucra relacionarse con gente no humana. Con unos se proyecta la sociabilidad horizontal, propia de la gente humana, a los mundos de arriba y de abajo, articulándolos al proyecto colectivo *nükak*. Con ello dicha gente no humana se constituye en compañera y pariente de verdad, ayudando a los humanos a: mantener o restaurar la salud individual; evitar accidentes y sufrimientos; fecundar el cosmos; incrementar conocimientos y capacidades de saber hacer; defenderse de otras gentes humanas y no humanas; y evitar la destrucción de este mundo. Pero dicha unidad y convivencia sólo puede llegar hasta cierto punto, pues la gente verdadera se diferencia de sus parientes y compañeros no humanos por estar viva, por habitar en este mundo, por el comportamiento y por la construcción y cuidado del cuerpo físico, tema que trato en el siguiente capítulo.

En el capítulo además rastreamos el proceso que llevó a los *Nükak* a ampliar las nociones de humanidad y en cual los *kawene* pasaron de ser gente no humana maligna a ser gente humana ambigua, afines potenciales. Esto porque así como pueden ser muy peligrosos y generar muerte y destrucción (aunque sin ser antropófagos o depredadores, una marca de no humanidad), también pueden constituirse en un nuevo tipo de aliados, con quienes se puede intercambiar, convivir y dejar participar en el proyecto de formar gente verdadera. Inclusive esta modificación en la valoración de los *kawene* parece haberse consolidado en un pasado cercano, pues en los 1990s, aun estaba latente entre los *Nükak* un gran temor a ser víctimas de ataques caníbales de los *kawene*, temor que hoy en día prácticamente ha desaparecido.

Sin embargo, vimos cómo la acepción más inestable de *Nükak buwü* es 'otros pueblos indígenas', pues en la memoria colectiva y el pensamiento *nükak*, estos aun pertenecen a lo *kawene*. También porque en el día a día, las relaciones con los otros indígenas se dan más en

espacios institucionales (centros de salud o reuniones), que en otros espacios de convivencia e intercambio, siendo a veces marcadas por el conflicto. Igualmente, vimos cómo incluir a los otros pueblos indígenas en la categoría *Nükak buwü* genera cierta ambigüedad. En efecto, así como crea nuevas potencialidades para la ampliación del común, también conlleva el que los *Nükak* empiecen a reconocerse como "indígenas". En otras palabras, empiecen a adoptar una "identidad indígena", así sea inicialmente en espacios institucionales donde los efectos del biopoder se hacen más evidentes por las tensiones generadas con el proyecto común *nükak*, por ejemplo, a propiciar la "creación y negociación de una identidad" en términos del aparato de gobernabilidad. Esto porque el común *nükak* está fundamentado en el acompañarse y compartir sustancias, en el colaborar en la pesca, en la caza, en el hablar la misma lengua, etc. Y no se fundamenta en una identidad fija y definida por mantener unas tradiciones particulares dadas que definen al 'otro' en forma negativa (el que no tiene esas tradiciones).

También vimos la máquina de sentido *nükak* en "acción", a través de examinar la manera en que unos *Nükak* abordaron temáticas específicas, relacionando mitos, vivencias de los ancestros y experiencias personales y de otros parientes. Esta manera incluye aspectos como la selección misma de las narraciones que se consideran pertinentes y su articulación en un discurso; la flexibilidad al narrar los episodios, expresada en un mayor o menor desarrollo de ciertos elementos o en modificaciones hechas para articular los relatos; la persistencia de componentes centrales que permiten reconocer la especificidad de cada relato, a pesar de las variaciones de cada versión; y referencias y comparaciones con situaciones actuales. Los anteriores aspectos contribuyen a entender cómo estas narraciones más que retener una imagen exacta o auténtica del pasado, hacen parte de la lógica de acción que dinamiza y actualiza el proyecto de formar gente verdadera, a veces incluyendo modificaciones, como las presentes en la clasificación ontológica *nükak*.

Asimismo exploramos, a partir de la máquina de sentido *nükak*, un relato y algunas de sus variantes, para comprender el "repertorio de herramientas" disponibles en esta lógica de acción, y no para establecer "La" versión canónica de dicho relato. Así examinamos unas herramientas que atañen a estrategias de acción biopolítica para afrontar relaciones sociales con otras gentes del cosmos. Asimismo analizamos otras que se asocian con la diada unidad-diferencia en la que se funda la ontología *nükak*, la cual organiza la construcción, por un lado, de unidad sin que se pierda la diferencia, más bien a partir de la diferencia; o, por el otro, de separación para marcar la diferencia, sin eliminar aquello que une. Esta dinámica de la unidad y separación tiene importantes consecuencias en la construcción de unos cuerpos similares para unas cosas y distintos para otras, aspecto que examinaremos en el siguiente capítulo.

Notas

¹ Véase Hardt y Negri (2002, 2004 y 2009) y Negri (2008), y 2.2. Biopolítica, unidad en la diferencia y el común *nükak*.

² Los *Nükak* tradicionalmente dormían en *ibmyi* 'chinchorro', tejido de fibra de las palmas cumare o moriche. En la actualidad, venden la mayor parte de los *ibmyi* que producen y tienden a dormir en chinchorros industriales de fibras sintéticas o en hamacas (que se diferencian de los primeros en ser de algodón tejido en telar y por lo tanto son más compactos, gruesos y pesados). Para mayor fluidez del texto sólo hablaré de hamacas, aunque el lector debe guardar en mente que también se puede tratar de un chinchorro *ibmyi* o uno industrial.

³ Para una descripción detallada de la organización de las actividades productiva *nükak* véase Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 230-240). Cfr. Politis 1996 y 2007.

⁴ La reciprocidad generalizada es aquella que no implica una "contabilidad" entre lo dado y lo recibido, pues después de recibir un objeto o servicio no se establece un plazo de tiempo ni un bien o servicio para dar como contraprestación (Service 1973 y Sahlins 1977a).

⁵ En este contexto traduzco libremente *bi dena* como 'otra gente' para enfatizar que dicha persona se comporta como si fuese un afín lejano con cuyo grupo no existen lazos de alianza e intercambio, en una sociedad marcada por la filiación patrilineal y la endogamia étnica.

⁶ Para una discusión sobre estos temas véase 2.1. Tentativas analíticas de las etnografías amazónicas contemporáneas.

⁷ *Chai* es un *Meu muno* del grupo local B. Es hijo de *Chibma*, tiene aproximadamente 40 años y convive con *Mewa*, con quien tiene una hija.

⁸ *Chibma* es una *Meu muno* del Grupo local B, de aproximadamente 60 años. Fruto de su primera unión nacieron entre otros *Chai*, *Jarap*, *Kürükü* y *Tibmyo*. Unos años después de enviudar se casó con *Nani*, con quien tiene un hijo. Ella es una de las pocas mujeres mayores que aún quedan. En 2009 se separó de *Nani*.

⁹ *Mewa* es una *Taka yudn muno*, tiene aproximadamente 35 años y es la esposa de *Chai*, con quien vive en el grupo local B y tiene una hija.

¹⁰ En estos comportamientos existen variaciones dadas por el género, el grupo etario y la condición de soltero o casado de cada persona. Así es más frecuente de observar conductas de este tipo entre grupos de jóvenes solteros que entre grupos de muchachas solteras. Igualmente, las esposas jóvenes, sin hijos o sólo con uno, tienden a ser más reservadas y a permanecer en sus chinchorros o hamacas, que las mujeres maduras, quienes participan activamente en los asuntos colectivos de cada grupo (véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999).

¹¹ A riesgo de caer en estereotipos y reduccionismos, quisiera mencionar que los *Nükak* son particularmente cálidos en sus relaciones sociales y su hospitalidad implica expresiones de contacto físico como las que ya he mencionado. Este aspecto contrasta con mi experiencia con otros pueblos indígenas, los cuales también son buenos anfitriones y hospitalarios, pero con normas de etiqueta más formales y sin mayores expresiones afectivas corporales, en especial con las personas del otro género. Esto además es tema de conversación entre funcionarios estatales, quienes comparan a los *Nükak* con otros pueblos indígenas del Guaviare que atienden, y califican a los primeros como los más "amigables", "cariñosos", "tiernos", "dulces", "simpáticos", etc.

¹² En cierto sentido, el proyecto de formar gente verdadera es un punto central de referencia para la formación de *habitus* y la producción de sentido entre los *Nükak*. Bourdieu (1977: 72) define un *habitus* como el "conjunto de disposiciones que generan prácticas, percepciones y actitudes las cuales son regulares sin ser conscientemente coordinadas o gobernadas por cualquier regla".

¹³ *Pinima* es un *Mipa muno* del grupo local E, de unos 30 años y esposo de *Idn*, una *Mipa muno* de unos 22 años con quien tiene dos hijos.

¹⁴ Entre los *Nükak*, el embellecimiento personal a través de la decoración corporal y facial, con pinturas, manillas, aretes, collares y plantas aromáticas, más que un asunto de vanidad, está relacionado con la prevención de enfermedades (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 207-214). Frente a la estética tradicional y debido a la influencia del contacto con los *kawene*, entre los *Nükak* actualmente se presenta gran diversidad de situaciones, que además pueden cambiar en el tiempo, con variaciones que van desde opciones personales hasta tendencias grupales. En 2007, por ejemplo, el grupo *Meu muno* en desplazamiento forzado en Villa Leonor tendía a mantener el pelo a ras y era frecuente que pintaran sus rostros. Situación que contrastaba con algunas familias de este mismo grupo en 1997, época en la que permanecían con el cabello largo y sin decoración facial, sintiendo

vergüenza de estas prácticas. También contrastaba con la de sus parientes que, en el mismo 2007, aun estaban en su territorio y quienes habían adoptado los criterios estéticos de sus vecinos *kawene*..

¹⁵ *Nani* es un *Juu muno* y tiene unos 43 años. Fue el segundo esposo de *Chibma*, con quien tuvo un hijo, Miguel. En 2009 se separó de *Chibma* y se fue a residir a *Chek a mij*, cerca a Tomachipán, con una nueva esposa.

¹⁶ Algunas versiones *nükak* mencionan que la gente se refugió únicamente en *cudni üi* 'El Cerro de la Cerbatana' (véase Mapa 1); mientras que en otras se cuenta que se resguardaron en varios cerros.

¹⁷ *Maabe'* es un *Juu muno* que vive hace más de tres décadas con los *Wayari muno* del grupo local C. Tiene cerca de 48 años y está casado con *Biri'*, una *Wayari muno* hija del viejo *Kirayi*, de unos 44 años, con tiene tres hijas y tres hijas. Es un reconocido chamán.

¹⁸ En las distintas versiones del relato sobre *Aukurübo* hay algunos aspectos centrales e invariables que le dan "unidad" al relato. Entre estos aspectos están: el nombre del protagonista; el momento en que transcurre la historia (el arribo de los *Nükak* a este mundo); la salida y regreso de *Aukurübo* a *bak*; su transformación en huevo-oruga-mariposa; su nostalgia por abandonar *bak*; el frío que siente en este mundo y sus intentos por calentarse en un fogón hecho con hojas de maíz.

¹⁹ Más adelante expongo variantes de algunos episodios presentes en otras versiones de este mismo proceso de poblamiento. Los números entre corchetes relacionan versiones distintas de un mismo episodio.

²⁰ Según algunos *Nükak*, *nañure* es una palabra antigua que forma parte de los coros de las canciones del baile y no tiene traducción al español (véase 6.2.2. Cuidar a la gente).

²¹ "Subir" en el sentido de seguir el curso del río Guaviare en dirección a sus cabeceras, hacia el occidente.

²² "...como hoy en día, se meten en problemas y alegan entre ellos" hace referencia a los conflictos existentes al momento del relato, entre grupos *Wayari muno* y *Mipa muno*, que incluyeron la muerte de un *Mipa* a manos de un *Wayari*, en la zona de Caño Makú en 2008 (véanse 5.2.2. Una relocalización y un retorno fallidos).

²³ Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 81) presentan una versión similar dada por algunos *Nükak* que denominaron a estos parientes *Meu muno baka* 'la verdadera gente de las cabeceras'. Cfr. Conduff y Conduff (2006: 214), quienes transcriben *wáuku* y señalan que este es un clan *nükak*.

²⁴ Véase 5. Movilidad y desplazamiento. Nótese que en estos relatos, los *Nükak* enfatizan en cómo la movilidad es ante todo un asunto social, más específicamente una estrategia de acción política o en desde el enfoque de esta tesis de biopolítica, la cual incluiría tanto la vida social y biológica como la vida en general de los otros seres del cosmos. Este énfasis contrasta con el puesto por una de las percepciones dominantes en la literatura académica sobre los cazadores y recolectores, la cual explica la movilidad en términos de "adaptación" al medio (véase 1.2. Los transformadores del bosque y sus investigadores y 2.1.1. El manejo del mundo).

²⁵ Cfr. Viveiros de Castro (2002c).

²⁶ Los *Nükak* dicen que en *jea* 'el mundo de arriba' hay un *wana' neü* 'árbol abuelo de la fruta *wana'* (también llamada *kupe* o *nut*)' del cual depende la reproducción y fructificación de todos los árboles *wana'* existentes en el cosmos. Dicho árbol abuelo reúne todas las "variedades" o "especies" que, según la clasificación nativa, son parientes de *wana' baka* 'la verdadera *wana'*', como *weu kutpe*, *chaa chama*, *jarawü yore*, *nut yore*, *wana' buru*, *yurup kutpe*, *kutpe butu*, entre otras. Esta diversidad de "variedades" o "especies" forman el conjunto *wana' wün*.

²⁷ En una de las versiones del arribo de los *Nükak* a este mundo, el narrador evoca las siguientes reflexiones de los ancestros, cuando trataban de entender por qué los *kawene* los perseguían: "Entonces los abuelos decían: '¿Para qué comen a las mismas personas? Ellos ya saben. Por qué se comen a los *Nükak*. Por qué si ellos mismos parecen [por el cuerpo] *Nükak*'... Los *kawene* los correteaban día y noche. Ellos [los *Nükak*] no resistían. '¿Por qué siempre nos persiguen?, ¿Por qué no nos dejan descansar y nos persiguen?'. Y empezaban a llorar y corrían porque nunca los dejaban de perseguir. '¿Es que nosotros somos animales o qué?'. Ellos andaban huyendo y corriendo, y ellos [los *kawene*] los perseguían. [Los *Nükak*] descansaban una noche entre el monte, como los zainos, y seguían huyendo." En estas reflexiones se destaca la unidad dada por el cuerpo en la humanidad de los *Nükak* y los *kawene*, la cual se reafirma por conductas que los diferencian de los animales.

²⁸ En contraste, los *Nükak* afirman que los *kawene jeñe* 'los blancos' penetraron a su territorio especialmente por el río Guaviare, provenientes del noroccidente y siguiendo la dirección inversa, es decir, de las partes altas hacia las bajas. Esto está en concordancia con los procesos de colonización, dirigida o espontánea, realizados desde la segunda mitad del siglo XX (Sinchí 1991). Sobre el tráfico de esclavos y/o su asociación con el canibalismo véase Pineda 1985, Useche 1987, Oostra 1991, Mahecha, Franky y Cabrera 1996-1997, y Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 59-66.

²⁹ *Yee* tiene dos traducciones literales: 'este mundo o nuestro mundo' y 'selva'. En concordancia, *yee muno* significa 'gente de nuestro mundo' (que es la acepción que utilizo en toda la tesis) o 'gente de la selva'. En este último sentido, es empleada como un genérico que remite principalmente a gentes no-*Nükak*, pues según mis

registros los *Nükak* nunca se autodenominaron en esta forma. En cambio nombraron de esta manera a: 1) los insurgentes de las FARC, debido a varios patrones de conducta, que en cierto sentido son similares a los *Nükak*: a diferencia de los colonos, no tienen viviendas ni fincas donde permanezcan asentados y por el contrario viven en grupos recorriendo y ocultándose en lo profundo de la selva, con visitas relativamente cortas y periódicas a los caseríos y fincas de colonos. 2) Otro grupo indígena al que también llaman *yee nükak* '*Nükak* de la selva'. Los *Nükak* dicen que se han topado con ellos muy eventualmente y en el interior de la selva, hacia los límites orientales de su territorio (en el departamento del Guainía). Este grupo hablaba una lengua que los *Nükak* no entendían y carecía de cualquier bien de origen industrial (ropa, hamacas, herramientas de metal, etc.). Los *Nükak* les temían y no tenían ni intentaban establecer relación alguna con ellos. Cuando los encontraban, se ocultaban y los observaban en silencio hasta que se marchaban. Estas descripciones sugieren que se puede tratar de un grupo indígena en aislamiento voluntario.

³⁰ *Buwü* deriva del verbo *buwat* 'mezclar', en el sentido de unir o juntar dos cosas fundiéndolas en una sola indivisible, como sucede con la bebida resultante de combinar café y leche.

³¹ Hasta el momento, los *Nükak* no han utilizado *kawene buwü*, categoría que, teóricamente, podría tener los mismos contenidos de *Nükak buwü*, pero enfatizando el "lado *kawene*" de los implicados, lo cual marcaría más lo que separa que lo que une.

³² Al respecto *Embe'* anotó: "*bak muno* se puede enfermar por nosotros. Porque nosotros utilizamos distintas clases de químicos. Todo lo que desperdiciamos cae donde ellos. Por ejemplo, la gasolina. Todo ese combustible, le cae muy pesado a ellos, a *bak muno*. Lo mismo que a nosotros nos hacen enfermar *jea muno*. Así, en esta forma se transmite a *bak muno*". *Embe'* llamó *kamap* a la enfermedad producida por el varbasco de *jea*, la cual generaba fiebres, vómitos y/o escalofríos. Además afirmó que actualmente esta enfermedad no existe, pues *Jea bu* 'el dueño de *Jea*' impidió que continuaran las filtraciones hacia nuestro mundo ("*Jea bu* dijo: 'Ay pobrecita mi familia. Ya. Dejemos así, porque [*kamap*] ya causó demasiadas muertes"). Nótese cómo *Embe'* propone la terminación de un mal que los afectaba antes y durante los primeros años del contacto y a su vez cómo articula elementos contemporáneos (químicos y gasolina) a las nociones y lógica *nükak* de concebir los procesos salud-enfermedad y las relaciones entre los mundos del cosmos. En otras palabras, cómo, por medio de la máquina de sentido, actualiza el pensamiento *nükak* en sus propios términos. Cfr. Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 207-214), pues plantean que */kábât/ [kâmât]* es un tipo de dardo mágico enviado por los espíritus del mundo de arriba para enfermar a los *Nükak*.

³³ Los cambios en la percepción de los seres del cosmos y, en términos más generales, las relaciones entre la gente humana y la gente no humana, son temas recurrentes en el pensamiento de las sociedades indígenas amazónicas, al cual Viveiros de Castro (2002c) ha denominado perspectivismo. Para ampliar esta discusión véase 2.1. Tentativas analíticas de las etnografías amazónicas contemporáneas.

³⁴ En mis trabajos de campo, los *Nükak* identificaron como causa de varias dolencias el ataque autónomo de algún *takueyi* muy agresivo. Sin embargo, no manifestaron el deseo de vengarse atacando en la misma forma al grupo del 'padre' del *takueyi* necio. Algunos hombres explicaron que además no tenían los conocimientos para hacerlo. Sin embargo, en un par de ocasiones, las relaciones con el grupo del agresor estuvieron muy tensas, lo cual desencadenó que estos ataques se evocaran y que los hombres amenazaran con "ajustar cuentas" y golpear fuertemente a los miembros de ese grupo, cuando los volvieran a encontrar y celebraran un ritual de encuentro *entíwat* o *bak wan* (para detalles sobre este ritual véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 127-144).

³⁵ *Badi* era un *Mipa muno* que vivía desde hace más dos décadas con los *Wayari muno* del grupo local C, murió una neumopatía en 2009 cuando tenía cerca de 55 años. Era el esposo de *Nuuma*, una *Wayari muno*. Tuvieron cinco hijos dos varones y tres mujeres.

³⁶ La incorporación de "los blancos" en la cosmología ha sido otro de los asuntos comunes en los pueblos indígenas amazónicos que han sido objeto de discusión académica. Véase Santos-Granero 1996, Albert y Ramos 2000 y Wright 1998.

³⁷ *Duki* es un joven *Wayari muno* del grupo local G que tiene 22 años y quien estableció una relación matrimonial con *Doperi*, una hija de *Badi* y *Nuuma*, de unos 16 años.

Foto 1. Vivienda de *Kürrikü* y *Wanma*, asentamiento de Villa Leonor (2007).



Foto 2. *Dibida* extrae leche para alimentar la mascota de su *Turua*, su madre (foto D. Mahecha, 2008).



Foto 3. *Jeima* corta el cabello de su nieto recién nacido (foto D. Mahecha, 2009).



Foto 4. *Turua*, *Erika* y *Kandebuuri* tejen pulseras para la venta (Asentamiento de Agua Bonita, 2007).



Foto 5. De regreso al asentamiento de Agua Bonita, luego de recolectar frutos del árbol *chichi'* en un bosque de galería cercano (2008).



Foto 6. Niños del asentamiento de Villa Leonor juegan con canicas y palitos a jugar billar (foto D. Mahecha, 2008).



Foto 7. *Maabe'*, *Noube'* y *Dugupbe'* entran las trompetas *jurini*, acompañados por *Üni*, quien carga una hoja seca de palma (Baile de chontaduro en Agua Bonita, 2007).



Foto 8. Los hombres ofrecen chicha a las mujeres durante el baile de chontaduro en Villa Leonor (2007).



CAPÍTULO 4.

TEORÍAS Y PRÁCTICAS SOBRE LA CONSTRUCCIÓN DEL CUERPO

El cuerpo, tanto en la apariencia física como en el manejo y la conducta, es un asunto central en el proyecto *nükak* de formar gente verdadera. Hasta el momento he mostrado cómo este proyecto es ante todo una práctica permanente que, entre otros aspectos, se actualiza y materializa en la construcción cotidiana del cuerpo; y cómo este proyecto está en constante peligro, en parte debido a comportamientos inadecuados de los mismos *Nükak*. En este capítulo profundizo entonces en estos planteamientos. Argumento que las nociones y prácticas corporales *nükak* evidencian un cuerpo dinámico y en continua transformación. Ya que si bien la forma corporal y el nacer en este mundo contribuyen a fundar la unidad primordial de la gente humana, esta unidad no establece un estatus imprescriptible, a partir de un cuerpo visto como algo dado, acabado o estático.

Al contrario, lo que dicha unidad instaura son potencialidades que, si se vive como gente verdadera, se convierten en fuente de bienestar individual, colectivo y cósmico. Dichas potencialidades, algunas de las cuales son dadas por las singularidades de la descendencia, también permiten la formación de personas con pensamientos, sentimientos y cuerpos similares para ciertas cosas y distintos para otras, pero articuladas en función del proyecto común *nükak*. No obstante, si no se vive como gente verdadera, estas potencialidades se tornan en fuente de sufrimiento y destrucción. Por ello los riesgos que afronta este proyecto colectivo se expresan corporalmente como debilidad, incapacidad de conocer, pérdida de destrezas, enfermedad o muerte.

Sin embargo, argumento que para los *Nükak*, vivir o no como gente verdadera no es necesariamente una dicotomía radical, donde se es lo uno o lo otro.¹ Más bien se trata de aceptar que estos comportamientos, actitudes y pensamientos coexisten y de manejarlos adecuadamente. Es por esto también que este proyecto necesite ser actualizado en el día a día, esté en permanente peligro y sea dinámico e inacabado. Como veremos en este capítulo, la construcción del cuerpo revela la fragilidad de las relaciones sociales y la tensión continúa que afrontan los *Nükak* entre pensar, sentir y actuar o no como gente verdadera. Así las personas experimentan constantemente sentimientos como la ira, la tristeza o la envidia, los cuales, dependiendo de factores como la intensidad o la recurrencia, pueden expresarse en: acciones y gestos individuales inocuos para la vida colectiva; pequeñas disputas cotidianas; o graves conflictos que pueden desembocar en amenazas o acusaciones de ataques chamánicos.

Vivir como gente verdadera entonces implica reconocer que existen este tipo de sentimientos, así como dudas, contradicciones y ambigüedades. Por ello este proyecto conlleva aprender a manejar diferentes estados de ánimo y evitar que se manifiesten con ímpetu destructivo o en forma recurrente y descontrolada. También conlleva aprender de los errores y tratar de no repetirlos. Como le sucedió a un hombre *nükak*, quien me comentó con dolor, cómo hace unos años trabajaba la mayor parte del tiempo para los colonos y despilfarraba el dinero ganado en licor. Sin embargo, uno de tantos días que llegó ebrio al campamento, golpeó con tal fuerza a una de sus pequeñas hijas que la mató. La tristeza y vergüenza que sintió, (y que aun experimenta al recordar este episodio), lo hicieron cambiar de actitud. Ahora dedica buena

parte de su tiempo al cuidado de su familia y de vez en cuando trabaja para los campesinos, tomando esporádicamente licor.²

En este capítulo trato entonces cómo la construcción del cuerpo es una estrategia de la biopolítica *nükak*, es decir una forma de moldear, disciplinar y crear sentidos afectivos adecuados al proyecto del común de formar y vivir como gente humana verdadera. Esto contrasta con algunas formas de biopoder que se centran en el cuerpo *nükak*, a través de los servicios de salud, los censos, los programas educativos. El biopoder entonces como una fuerza nacional y transnacional se manifiesta de dos modos: de una forma "benigna" (ONGs y agencias estatales que prestan servicios básicos) y de forma "maligna" (formas de control/administración de poblaciones y de territorio ejercidas por los militares, paramilitares y las FARC). Una pregunta entonces es cómo los *Nükak* desenvuelven formas de biopolítica que permitan reconstituir el proyecto común en estas situaciones de riesgo.

Si bien los afectos juegan un papel importante en la construcción del cuerpo, nunca observé o conocí entre los *Nükak* algo parecido a disculparse con las personas agredidas u ofendidas por alguna acción o comentario incorrecto. En cambio, una manera de reconocer una falta era sintiendo vergüenza, lo cual expresaban con ciertas disposiciones corporales y marginándose de la vida grupal (acostarse en la hamaca, dando la espalda al área comunal u ocultando el rostro, sin hablar con los demás). A veces este sentimiento era acentuado por los ofendidos y otras personas del grupo, quienes se burlaban insistentemente de los ofensores y los ridiculizaban, repitiendo y exagerando lo que dijeron e hicieron. En otras ocasiones, los ofendidos dejaban de hablar con los ofensores, los excluían de tareas colectivas y no les brindaban alimentos. Sin embargo, habitualmente estas actitudes duraban un par de días como máximo, para luego retornar a la normalidad. Solo en un par de ocasiones, los ofensores se separaron temporalmente del grupo, debido, según los demás, a la intensa pena que sentían.

Los *Nükak* son consientes de las ambigüedades y contradicciones humanas. Los ancestros, míticos y humanos, las vivieron y heredaron a las siguientes generaciones de gente verdadera, como consta en las narraciones y relatos sobre sus experiencias, recordando tanto su existencia como las secuelas de no resolverlas de un modo adecuado.³ Además, en los tiempos de creación mítica se formaron simultáneamente las fuentes de bienestar y las de padecimiento de la gente verdadera, y desde entonces han coexistido. La muerte misma, vista la mayoría de veces como una consecuencia de conductas inapropiadas, es nuestro inevitable destino desde que, según *Maabe'*, *Mauro* falló en revivir a *Tainipokü*, su hermano, por culpa de la impaciencia de su esposa. Pues mientras *Mauro* rehacía el cuerpo del hermano, ella se apresuró a pintarlo con carayurú⁴, a pesar de las advertencias del marido. Así cuando ella tocó el cuerpo de su cuñado, *Tainipokü* se desintegró para siempre, instaurando la muerte para la gente humana, aun de aquellos que son ejemplo de vida y viven como *Nükak baka'*.⁵ Así la muerte apareció como una causa de la desobediencia de las orientaciones y consejos dados. Al mismo tiempo, este episodio nos recuerda las responsabilidades colectivas, en el cuidado y protección de los otros.

Algunos *Nükak* plantean que una forma de trascender la muerte es a través de los hijos, quienes al ser formados como gente verdadera, darán continuidad al proyecto común de este pueblo. En este capítulo, argumento entonces que entre las estrategias que los indígenas implementan para alcanzar este propósito y para aprender a controlar y manejar las

inevitables ambigüedades e incoherencias humanas están la construcción del cuerpo y el hacer parientes. La primera estrechamente asociada con la noción de persona y la segunda, con la actualización de los vínculos dados por la filiación, la "transformación" de los afines cercanos en consanguíneos y el establecimiento de nuevas alianzas con afines lejanos. También argumento que estas estrategias involucran diversos dispositivos de biopolítica, entre los que se cuentan los chamanísticos y rituales (como los ritos de paso del ciclo de vida), la consustancialidad y el cuidado del cuerpo.

La consustancialidad es un dispositivo de biopolítica *nükak* que implica compartir la obtención y producción, el procesamiento (cocinar, curaciones chamanísticas), la incorporación (al ingerir, oler, tocar, y a veces oír y ver) y/o el intercambio de sustancias que forman cuerpos similares.⁶ Estas sustancias pueden ser corporales (semen), estéticas (carayurú), alimenticias, chamanísticas o rituales (tabaco). La consustancialidad contribuye a la existencia de unidades residenciales, pues asociada con aspectos como la mutua cooperación y cuidados, y la renovación de lazos afectivos, se constituye en un poderoso mecanismo para acompañarse y convivir. Además, la consustancialidad se expresa de diferentes modos, tanto en la sociabilidad horizontal como en la vertical. Así participa en la actualización de cada uno de los múltiples y potenciales espacios de unidad entre unas gentes (y por lo tanto de diferenciación con otras) que se pueden construir, dependiendo de las particularidades comunes que se articulen en un momento dado. Por ejemplo, al compartir alimentos cotidianamente, afines coresidentes matizan diferencias dadas por la filiación y se tratan como consanguíneos. Pero estos mismos coresidentes deben marcar dichas diferencias en asuntos como las relaciones sexuales, las cuales están prohibidas entre consanguíneos. Mientras en la sociabilidad vertical, la constitución de un cuerpo similar es fundamental para la plena incorporación de los espíritus de los recién fallecidos al mundo de arriba o de abajo.

El dispositivo de la biopolítica *nükak* que he denominado el cuidado del cuerpo organiza diversas prácticas, nociones y disposiciones que: aseguran la formación adecuada del cuerpo y lo mantienen saludable, fuerte, ágil, bello, activo y apto para la convivencia; desarrollan y protegen las capacidades, pensamientos, sentimientos y conocimientos que le corresponden a cada quien, según el género, la edad y la especialidad; aseguran la fertilidad; e implican la asunción progresiva de responsabilidades en el cuidado del propio cuerpo y en el de los demás. El cuidado del cuerpo es un asunto personal y colectivo, pues a pesar de expresarse en un cuerpo individual, tiene repercusiones para la salud y el bienestar grupal. Dicho cuidado involucra entonces aspectos como: la higiene y estética corporal; la construcción y control de las emociones y de la sexualidad; la incorporación de hábitos, posturas y gestos corporales; la memoria y los vínculos afectivos; la alimentación; el consejo y ejemplo recibido de los mayores; la instrucción en saberes y actividades masculinas y femeninas; la participación en los rituales y curaciones chamánicas; y otros comportamientos y regulaciones sociales, como las personas con quienes se esté, según sea su grupo de filiación y residencia, género, grupo etario o momento en el ciclo de vida.

Para desarrollar estos temas, he organizado el capítulo en dos partes. La primera toma como punto de referencia el primer año de vida de una persona, desde la concepción hasta los primeros meses del neonato. Con ello busco, a partir de un momento específico del ciclo de vida, ilustrar cómo operan y en qué nociones se sustentan las estrategias *nükak* de la construcción del cuerpo y del hacer parientes, así como de algunos de los dispositivos con los

que cuentan para su implementación. La segunda trata sobre los hombres con conocimientos y poderes chamanísticos especializados, es decir con la capacidad de ver (saber) hacer de verdad. Así examino aspectos como su formación y algunas prácticas, en particular de aquellas relacionadas con el cuidado y protección de los bebés. Al hacer esto busco una mayor articulación entre dos dimensiones distintas de la construcción del cuerpo, como son el ciclo de vida y la complementariedad de la división del trabajo por géneros. Finalmente, presento unas consideraciones finales.

4.1. Producir y moldear un cuerpo humano verdadero

En noviembre de 2006, estaba con Dany en el asentamiento de Agua Bonita, adelantando nuestras respectivas tesis. Una actividad conjunta que nos habíamos propuesto desarrollar era la actualización del censo de la población *nükak* y la revisión de información básica de parentesco, tomando como referente nuestros datos de 1997, contruidos con Gabriel Cabrera. Cierta día mientras trabajábamos con *Dikna*⁷ y su esposa *Ere*⁸, la charla se desvió de sus cuadros de parentesco hacia los nuestros. Una de sus preguntas fue la misma que otros *nükak* nos habían estado haciendo: "¿Ustedes por qué no han tenido hijos?". En general les causaba curiosidad que luego de más de una década de conocernos aun no tuviéramos hijos. Pues para ellos parte del sentido de la vida es tener hijos, formándolos como gente verdadera. Es tanta la importancia que le otorgan a este asunto que con frecuencia nos animaban a engendrar y le advertían a Dany que si ella fuese estéril, yo estaría en todo mi derecho de abandonarla y conseguir una esposa nueva para reproducir "mi semilla".⁹

Luego de dar las explicaciones del caso, comentamos que meses atrás habíamos decidido engendrar un hijo. Entonces, *Ere* nos contó que ellos tienen una curación para que las mujeres queden embarazadas, la cual dominaban varias personas del asentamiento, como su esposo *Dikna*, su suegro *Kirayi*¹⁰ y algunas mujeres como *Turua*¹¹ y *Ewapa*¹². También nos explicó que habitualmente el padre hace esta curación a solicitud de la hija, pero que cualquier persona con dicho conocimiento podía practicarla. Finalmente sugirió que Dany le pidiera a *Dikna* o a *Kirayi* realizar esta curación. Interesados en el tema, y no sólo por motivos académicos, le preguntamos a *Ere* si le podíamos hacer esta petición a los dos, obteniendo una respuesta afirmativa. En seguida *Dikna* llamó a *Kirayi*, quien estaba en una vivienda cercana. Cuando él llegó, junto con otros *nükak* que atraídos por la noticia se habían acercado a curiosear, *Dikna* y *Ere* los pusieron al tanto de la conversación, pues estos temas tienden a ser asuntos públicos. Después Dany les solicitó que la curaran. *Dikna* y *Kirayi* aceptaron con gusto. *Dikna* nos explicó que normalmente esta curación se hace soplando agua con miel de abejas, pero que si no la conseguíamos, dada la escasez de recursos de la zona, podíamos llevarles banano u otra fruta dulce.

Varios días después, llevamos los bananos. Al recibirlos, *Kirayi* nos aclaró que ellos se sentarían a *yeijat* 'hacer' o *pujat* 'soplar', es decir a curar, por la noche, pues esta curación demanda mucho tiempo y debe hacerse con cuidado. Luego de un par de días, ellos llamaron a Dany y le indicaron que tomara una parte del agua rezada y les devolviera el resto, pues debían terminar la curación. Al siguiente día, le entregaron de nuevo el agua rezada, solicitándole que ahora sí la bebiera toda. Cuando Dany terminó de consumir el agua rezada, ellos nos comentaron que habían percibido una curación exitosa, pero nos advirtieron que veríamos sus efectos después de varios meses... Al año siguiente nació nuestra hija María

Lucía, hecho que para los *Nükak* fue posible gracias a la intervención de *Dikna* y *Kirayi*, a quienes ella debería llamarlos 'abuelos'.

Los *Nükak* concordaban en la eficacia de esta curación y en la necesidad de las relaciones sexuales para garantizar la concepción. Sin embargo, algunas personas sostenían que esta curación es indispensable para la fecundación, mientras que para otras sólo bastaría copular. Más allá de esta divergencia, todos reconocían que el embrión sólo se forma cuando el semen del hombre (*düyaje*) alcanza lo "profundo" del útero (*chükadu*)¹³ y se mezcla con la sangre (*me'ep*) de la mujer, lo cual ocasiona el cese de la menstruación (*wü*). La curación, entonces, es para asegurar este proceso. Según *Badi*, la curación "abre" el cuerpo de la mujer para dejar entrar y pasar el semen, y para asegurar la flexibilidad necesaria cuando el embrión "empiece a esponjarse" y a crecer.

En estos primeros meses, el embrión se alimenta básicamente de semen, "toma ese líquido como si fuera su comida", y por eso la madre debe tener relaciones sexuales con cierta frecuencia. Varios *Nükak* señalaron que si no lo hiciese, el embrión no se desarrollaría y moriría, retornando la menstruación. Pero otros afirmaban que sí sobreviviría, alimentándose sólo con la sangre materna, aunque sería un bebé muy pequeño y vulnerable, pues su cuerpo se habría desarrollado lenta e inadecuadamente. Al respecto *Wenbe*¹⁴ aclaró: "tampoco hay que hacer demasiado [relaciones sexuales]. Eso también es malo". Y aunque no precisó qué frecuencia aproximada podía considerarse "poca, adecuada o demasiada", sí recordó que las personas deben controlar sus deseos sexuales. Además *Embe'* comentó que desde el momento mismo de la concepción, ya se forman los tres espíritus de una persona: *mik baka*, *borekakü* y *nemep*. Y *Wenbe'* señaló que a la par con los elementos corporales físicos, el semen del padre y la sangre de la madre instauran los lazos del nuevo ser con sus *nüwayi* 'ancestros masculinos o abuelos' y *etayi* 'ancestros femeninos o abuelas', aspecto que desarrollo en seguida.

4.1.1. Vínculos con los abuelos

Los nexos establecidos con los ancestros son componentes constitutivos del cuerpo de la persona en formación, los cuales además comienzan a ubicarla en las redes de relaciones de parentesco y sociales del grupo. Por ejemplo, estas definen quiénes son sus consanguíneos y quienes sus afines.¹⁵ Sin embargo, una persona puede tener uno o varios *nüwayi*, los cuales son total o parcialmente los mismos del padre. Claro está que cuando se tienen varios *nüwayi*, hay uno más "importante" que los demás, el cual sirve como punto de referencia para establecer a qué gente se pertenece. De igual manera, se puede tener una o varias *etayi*, pero estas son tratadas en forma marginal.¹⁶

Hay dos razones principales por las cuales una persona tiene varios *nüwayi*, las cuales no son excluyentes. La primera es porque recibe del padre varios *nüwayi*. La segunda, porque tiene varios "padres". Como ya mencioné, durante los primeros meses de embarazo, el principal alimento del embrión es el semen y por ello la madre debe tener relaciones sexuales con cierta frecuencia. En este periodo algunas mujeres tienen relaciones sexuales con el esposo y con otro o más hombres, cuyo semen también contribuye al crecimiento adecuado del embrión. Si las relaciones sexuales con uno de esos otros hombres son reiteradas, él también será "papá" de la criatura, tanto en lo corporal como en lo social. En lo corporal porque aporta tal cantidad de semen que éste, además de alimentar al embrión, se mezcla con su sangre, incorporando el *nüwayi* principal del hombre a los *nüwayi* del embrión. Sin embargo, el hombre que fecunda a

la mujer es el *ip baka* 'papá verdadero', cualidad que, en parejas estables, es normalmente atribuida al esposo de la madre.¹⁷ En lo social, porque públicamente se sabe quiénes son el 'padre verdadero' y otros padres de una persona. Con estos últimos, dicho reconocimiento se expresa en los términos de parentesco y en actitudes y comportamientos que son similares a los que se dan entre hijos y 'padres verdaderos', aunque sin el mismo grado de responsabilidad.¹⁸

A pesar de lo anterior, para los *Nükak* lo importante es que los hijos pertenecen a la misma gente del 'padre verdadero', de quien además heredan el *nüwayi* principal. Por ello, desde la concepción, el semen del 'padre verdadero' establece un lazo perenne entre la persona y los *nüwayi* paternos, al tiempo que la adscribe imprescriptiblemente a su *dena* 'familia, gente' o grupo de filiación unilineal. Por su parte, la sangre materna establece distintas relaciones potenciales con los parientes matrilaterales, como igualmente sucede con el semen y los *nüwayi* aportados por los otros padres. Al respecto, *Noube'* comentó "Yo soy *ui'ji mena*, 'gente paujil' como mi papá verdadero", pero después de conversar con otras personas sobre sus orígenes aclaró:

"...mi papá dizque también es *Tibida bitui*.
 Él es *joo'ni mena* 'gente del pato *joo'nide'*.
 Entonces yo soy *ui'ji mena* y *joo'ni mena*.
 Revuelto, mejor dicho.
 Que dizque yo tenía un mes,
 menos de un mes!,
 cuando mi mamá estaba en embarazo
 y entonces él empezó a usar de ella,
 de mi mamá, ese otro papá.
Tibida era el marido de *Chibma*.
 Por eso *Chibma* no quiere decirme "hermano".
 Ella me dice "hijo", en vez de "hermano".

Este testimonio muestra además cómo la relación de paternidad compartida puede afectar las relaciones con los parientes del otro padre, inaugurando formas alternas potenciales de relacionamiento. Aunque en el caso de *Noube'* la relación alterna se establece a nivel de la generación (hijo o hermano), varios *Nükak* explicaron que también se puede generar una relación de consanguinidad entre personas que, de no existir la paternidad compartida, sólo serían afines. De esta forma, el hijo puede llamar "hermanas" a las hijas del otro padre, descartándolas como esposas potenciales. En cierto sentido, aquí se expresa la idea de que la diferencia (consanguínea) es necesaria para reproducir el común. En otras palabras el común se nutre de la diferencia. Pero en otros contextos la diferencia se minimiza facilitando ciertas formas de cooperación común. En fin el juego de diferencia y unidad es propio a la construcción del proyecto biopolítico *nükak*.

Adicionalmente, el vínculo establecido con los *nüwayi* del 'padre verdadero' y, de existir, con los otros padres, conlleva la transmisión al embrión de características físicas y conductuales de los ancestros. Las primeras ayudan a configurar el cuerpo de la persona y se desarrollan a medida que va creciendo. Las segundas aportan diversas cualidades que contribuyen a definir el temperamento, aunque la persona puede llegar a controlarlas, "guardándolas" o "invocándolas" cuando lo considere necesario. Sin embargo, algunas de las características aportadas por el

nüwayi principal, son las que a veces le permiten a los *Nükak* identificar a los miembros de una *dena* con un rasgo o comportamiento determinado. Según Héctor Mondragón (com. pers. 1995, citado en Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 178) esta sería una de las razones por las que una mujer embarazada tiene relaciones sexuales con varios hombres, pues con ello su hijo adquiriría las cualidades de dichos hombres. Acá vemos el flujo de sustancias, como el semen, que construyen cuerpos singulares. Hay una agencia en la construcción de cuerpos y afectos, diferentes para unas cosas, pero similares en otras, que juntos y conviviendo fortalecen el proyecto común de formar y vivir como gente verdadera.

Los *nüwayi* son ante todo ancestros humanos que se transformaron en no humanos en los tiempos de creación mítica, especialmente durante el diluvio que destruyó el mundo anterior. En su gran mayoría son animales, bien sean mamíferos (jaguar y demás felinos, danta, venado, saíno, cafuche, delfín, etc.), peces (como bocachico, dormilón, cachama, guaracú o platanote), aves (loros, guacamaya, tucán, paujil y pava, entre otros) y reptiles (como caimán y boa). Aunque también hay objetos (chinchorro, aretes o excrementos)¹⁹ y vegetales que incluyen árboles (*dim*, *wip* y *jañ*) y otras especies útiles (*parupi* 'el bejuco para el veneno curare' y *ü* 'la palma para la cerbatana'), algunas de las cuales son cultivadas (*kena* 'la planta para la pintura corporal carayurú' y *darua* 'un árbol para totumos').

Al parecer los *Nükak* clasifican a los *nüwayi* "animales" en varios grupos según el tamaño del cuerpo. Al respecto *Embe'* planteó las siguientes categorías: 1) *ju wün*, *ju wünbe'* o *ju wün dawa*: ancestros de cuerpo grande o robusto, entre los que se cuentan *nüwayi* como danta, jaguar y *yau* o *ñaj dawa* 'guacamaya roja'. 2) *würüp wün*: ancestros de contextura mediana, como venado, venado colorado, zaíno, cafuche, la mojarra *kauri* y el paujil *ui'*. 3) *ju wün butu*: ancestros pequeños, como *jiu butu* 'tigrillo', el ave *yurup* y la guacamaya *chama*. 4) *üji mena*: ancestros pequeños y bajitos, como *nüü* 'armadillo' y *waii* 'caimán'.²⁰

Esta clasificación también la aplican a las personas, relacionando su *nüwayi* con la contextura del cuerpo. *Noube'* me explicó, "usted es *jiube'* 'jaguar', o sea *ju wünbe'*, porque es un hombre más grande que mi estatura. Entonces a este [señalando a otro *Nükak*] se le dice *ju wün butu* porque es bajito, por estatura. Yo soy *ui'ji mena* 'gente paujil' [el *nüwayi* principal de *Noube'*], entonces yo soy *würüp wün*, porque soy mediano". Es en este sentido que los *Nükak* afirman que el tamaño corporal de una persona está definido por las características del *nüwayi* principal que el 'papá verdadero' le transmitió en el semen al momento de la concepción. Sumado a lo anterior, los *Nükak* asocian una o varias cualidades a cada uno de los *nüwayi*. De esta manera, los *nüwayi* de una persona influyen en su temperamento y comportamiento desde la concepción y los primeros meses de vida. Al preguntar para qué sirven los *nüwayi*, *Nani* y *Noube'* respondieron:

Nani: "Para ponerse bravo.
Nüwayi son los animales que se convocan.
 Uno utiliza el genio para ponerse bravo,
 como de rabia.
 Como *jiu yore* [jaguar amarillo],
 ese es demasiado rabioso.

Yo, por momentos,
 de la alegría que tengo ando como un árbol.

Ahorita estoy como *dim* [una especie de árbol].
 A veces *dim*, a veces los árboles,
 cuando ventea,
 usted ve como si estuvieran,
 como saludando.
 Entonces todo lo que es moviendo las hojas,
 es alegría.
 Eso es por un momento,
 cuando tengo mi *niwayi dim*.

Pero un día que me torear,
 entonces *jiu yore*
 Me concentro en la capa de *jiu yore*.
 Como una transformación.
 Me convierto *jiu yore*,
 porque nadie puede controlarme,
 porque yo estoy con *jiu yore*
 Llamo hacia *jiu yore*.
 Yo advierto,
 'no se ponga a toriarme,
 porque yo estoy...
 yo parezco *jiu yore*.
 Venga,
 acérquese,
 y verá que yo sí sé cómo lo hago'.
 Yo me hago como *jiu yore*.
 Es nombrando y llamando hacia allá,
 Hacia *jiu yore*.
 Como una defensa mejor dicho".

Noube: "*Yeuna* es como *joo'ni mena*,
 porque él mantiene bravo.
 Como a veces chuchuchu...
 [imitando sonidos del pato *joo'nide*]
 él [pato] anda comiendo así.
 Entonces él llega,
 picotea y hace volar a otros pájaros.
 En esta forma está haciendo *Yeuna*,
 él mantiene bravo.

Entonces, nosotros somos *ui'ji mena*.
 Mi hermano *Embe'* y yo.
 Por ejemplo, *Embe'* es *ui'ji mena*,
 porque no le gusta meterse en problemas.
 En esta forma, así dice él,
 Llama a *ui'ji mena*
 para no ponerse bravo.
Ui'ji mena es para ponerse alegría.
 Uno no se mete en problemas,
 porque es *ui'ji mena*".

En estas explicaciones las cualidades recibidas de los *nüwayi* son algo más que estados de ánimo, pues también incluyen características físicas o conductuales, las cuales la persona evoca cuando lo juzgue pertinente (destreza para realizar una actividad, fiereza para afrontar un conflicto, etc.). Sin embargo, estas cualidades no transmiten conocimientos o capacidades chamanísticas especializadas, las cuales, como veremos más adelante, están asociadas al *eoro* y a otras características corporales.

Además estas cualidades no son solo asuntos individuales. Por un lado, influyen en la convivencia colectiva. De allí que la referencia a *Yeuna* sea también una especie de crítica a su mal genio, la cual se contrapone al comportamiento socialmente adecuado atribuido a *Embe'*, quien vive contento y evita los problemas. Por el otro lado, ciertas cualidades están asociadas con tipos de gente. Así *Noube'* y *Embe'* son alegres y no son problemáticos porque son *ui'ji mena*. A su vez, *Yeuna* es de mal genio porque es *joo'ni mena* o, en otras palabras, su mal carácter en parte se justifica porque este es un atributo de su gente y no es solo una característica del temperamento individual de *Yeuna*.²¹ Sin embargo, *Nani* no se define como una persona brava por tener como *nüwayi* a *jiu yore* 'jaguar blanco'. Él invoca a *jiu yore* cuando lo necesita como "una defensa", pues con ello asume por el momento características apropiadas para enfrentar un enemigo, como valor, fiereza y agilidad. De lo contrario, él está como un árbol, alegre, tranquilo y hospitalario.

Lo anterior además de ser un asunto de autorepresentaciones positivas, conlleva una idea central en el proyecto *nükak* de formar gente verdadera: si la persona vive bien y adecuadamente (cuida el cuerpo, desarrolla su pensamiento, etc.), realiza e incrementa las potencialidades inscritas en su cuerpo; en este caso, controlando las cualidades que posee dependiendo de cuáles son sus *nüwayi*. Pero si la persona no lo hace, estas cualidades lo podrán dominar o no las podrá utilizar en forma eficiente, lo cual atentaría contra el bienestar propio y colectivo. Además, las cualidades transmitidas por los *nüwayi* forman parte de la noción de persona *nükak*. No se trata sólo que la persona se *comporte como* sino que *es como*, pues dichas cualidades pasan a ser parte de su cuerpo y temperamento, a través del semen que ayudó a formar al embrión y al feto en sus estadios iniciales. Y no hay que olvidar que adquirir otros *nüwayi* sólo es posible en los primeros meses de vida, pues cuando el feto ya ha crecido lo suficiente "como para que se comience a abultar el vientre materno", la madre debe suspender las relaciones sexuales, las cuales se tornan peligrosas para su salud y la de su hijo. Entonces la biopolítica *nükak* es algo que involucra sustancias que provienen de los ancestros y en este sentido es la expresión y articulación de la sociabilidad vertical al proyecto común.

Al parecer las relaciones sexuales luego se tornan peligrosas para el feto y la madre porque durante el embarazo, un padre y los hombres en general no guardan las mismas restricciones alimenticias de una madre. Entonces, el semen y el contacto corporal podrían transmitirles sustancias nocivas. Para comprender mejor este aspecto debo señalar que hay cuatro tipos de consustancialidad que inciden especialmente en la construcción, moldeamiento y cuidado del cuerpo a lo largo de la vida. A estos los he llamado consustancialidad por alimentación, por invocación, por contacto y por agregación.

La consustancialidad por alimentación, como el nombre ya lo anuncia, consiste en compartir e ingerir sustancias comestibles que forman cuerpos similares, sin que medien simultáneamente prácticas y rezos chamánicos. Durante el periodo de la vida que nos ocupa, está presente

desde la concepción, aunque su importancia se incrementa al cesar las relaciones sexuales, pues el feto empieza a nutrirse únicamente con los aportes recibidos de la madre ("el feto come de la madre. Come lo mismo que come la madre"). Esta relación prosigue durante los primeros meses de vida, cuando el bebé sólo consume leche materna. Esto lleva a la madre a guardar una dieta rigurosa durante el embarazo y, al menos, el primer año de vida del bebé. De no hacerlo, y como profundizo adelante, le transmitiría a su hijo sustancias que perjudicarían su salud y crecimiento normal.

La consustancialidad por invocación consiste en incorporar intencionalmente una cualidad, a través de invocaciones que pueden operar directamente sobre el cuerpo (sólo con rezos) o mediadas por sustancias curadas, como el agua con miel antes mencionada. Dicha cualidad puede ser una aptitud o una característica física o conductual de un animal, una planta o un objeto. Una manera de denominarla es *bejumat*, la cual me fue traducida como nombrar para 'ir y traer' e introducir en el cuerpo de una persona. Este tipo de consustancialidad está relacionada con prácticas chamanísticas y puede ser hecha por la misma persona o por cualquier hombre o mujer que haya desarrollado su pensamiento y aprendido los conocimientos pertinentes.

Dentro de la consustancialidad por invocación distingo dos subtipos. El primero es el que ya hemos visto con las cualidades de los *niwayi*, las cuales se incorporan con el semen paterno y por lo tanto son permanentes y constitutivas del cuerpo. Estas cualidades se pueden "activar" con solo invocarlas o "guardar" sin perderlas. El segundo subtipo implica la incorporación, temporal o permanente, de cualidades que no son constitutivas de cuerpo, a través de rezos o sustancias curadas. Las curaciones hechas al 'soplar', pertenecen a este tipo y son empleadas, entre otras cosas, para curar alimentos, hacer protecciones o facilitar procesos biológicos (como la curación para asegurar la fertilización). Claro está que también pueden ser usadas para agredir o causar sufrimientos.

La consustancialidad por contacto consiste en la incorporación de sustancias a través del contacto físico bien sea al tocarlas, olerlas y, en algunos casos, oírlas o verlas. Estas sustancias pueden ser benignas o malignas, y transmitirse en forma intencional (a veces acompañadas de rezos chamanísticos) o involuntaria y accidental. Por ejemplo, si una mujer embarazada o en lactación toca una olla mal lavada, donde alguien preparó un alimento prohibido para ella, la sustancia nociva de dicho alimento se transmitirá por la olla y penetrará en su cuerpo, y por ende en el del feto o neonato, afectando la salud de los dos. Lo mismo sucederá si ella huele el olor producido al quemar la piel de una presa de cacería; o si alguien con las manos untadas con la grasa de un animal que acaba de comer, toca un bebé o, incluso, la hamaca donde posteriormente lo acuesten.

La consustancialidad por agregación consiste en sustancias u objetos que se ensamblan y operan como una parte constitutiva más del cuerpo, pero sin disolverse o mezclarse totalmente. Son como "órganos" adicionales, los cuales, al igual que otros órganos como el corazón, cumplen tareas particulares, aunque su funcionamiento depende de las interacciones con el resto del cuerpo. Este tipo de consustancialidad aporta cualidades específicas que tienden a estar asociadas con la construcción del cuerpo de hombres con capacidades chamanísticas especializadas, como trato en la segunda parte del capítulo. En fin, todas estas formas de consustancialidad implican cooperación y flujo de conocimientos, de afectos y

cuidados mutuos que van actualizan el proyecto de formar y vivir como gente verdadera, pero que al mismo tiempo implican riesgos y tensiones.

En suma, el cuidado del cuerpo es una tarea individual y colectiva, es decir del común *nükak*, y parte de los esfuerzos de constituir gente verdadera se dedican a formar personas que, a medida que crecen, asumen mayores responsabilidades en el cuidado del propio cuerpo y en el de los demás. Claro está que durante la gestación y los primeros años de vida de un bebé, esta responsabilidad recae sobre los padres y, en menor proporción, sobre los otros parientes del asentamiento. En otras palabras, la descendencia aporta unas cualidades dadas que sólo son potencialidades que las personas deben desarrollar a lo largo de su vida, las que inicialmente están bajo la responsabilidad de los mayores y demás parientes, y luego en forma progresiva son asumidas por cada quien a medida que va creciendo. Más si tenemos en cuenta que, como veremos a continuación, las consustancialidades por alimentación y por contacto son especialmente delicadas durante las etapas iniciales de la vida de una persona.

4.1.2. El delicado manejo de la consustancialidad

Las potencialidades de la consustancialidad como fuente de bienestar o de sufrimiento se comprenden con mayor claridad al examinar la dieta y los comportamientos de las mujeres grávidas, así como de los futuros padres y demás parientes. Según *Chibma*, una mujer debe guardar fuertes restricciones alimenticias y conductuales con ocasión del nacimiento del primer hijo. Esto incluye el periodo comprendido desde el embarazo hasta que "el bebé empieza a caminar" (más o menos al primer año de vida), a pesar que después del parto, una persona (hombre o mujer) con los conocimientos pertinentes comienza a curar progresivamente diversos alimentos que la nueva madre va incorporando a su dieta.²² En los siguientes embarazos, la mujer guarda dietas menos estrictas, pues las curaciones de comida hechas cuando fue primeriza la protegen y por tanto no se repiten.

Las prohibiciones alimenticias de las mujeres embarazadas tienden a ser más estrictas con los animales considerados 'gente' (en especial con los mamíferos), pues son los más peligrosos por 'tener sangre'.²³ Si la mujer se alimenta o tiene contacto con ellos, ella y el feto o el neonato enfermarían y se volverían 'flacos y débiles'. Para *Chibma*, la dieta en el primer embarazo se basa en: jugos y frutos de palmas como *yab* 'milpeso', *popere* 'milpesillo' y *kura* 'palma real'; de árboles como *patata* y *waa*; de alimentos cultivados como el plátano y los tubérculos; de aves pequeñas como *yurup*, *tubai* y *kua* un tucán; de peces pequeños, 'sin sangre', como *chudi* 'caloche', *munuda* 'waraku', *tubup*, *werebo* 'dormilón' y *tutubo yore* 'yamuceta'; y de ciertas variedades de miel de abejas usadas para endulzar los jugos de frutas. Al respecto *Wenbe*' anota:

"...ella [la mujer embarazada] se alimenta con mil pesos
y así va creciendo [el feto],
porque ella está comiendo blando y tomando solo jugo.
Así toma caldo de aves,
porque así se alimenta con caldo de pescado
y ella crece así.

Ella se alimenta con asco,
solo de lo que tiene *bijnide* 'ácido'.
Así ella se alimenta de lo que tiene ácido.

Si ella tiene asco de lo ácido al alimentarse con la fruta *yarapwi*,
 porque puede tener asco de lo dulce,
 también puede tener asco del milpeso.
 Con la fruta ácida *pununide* se alimenta.
 Con las frutas ácidas se alimenta.

Así mismo los *Nükak* hacen,
 con todo alimento no.
 Ella se alimenta de a poquito,
 así le de asco de verdad.
 Ahí no quiere y no quiere miel,
 muy dulce no quiere.
 ... muy fuerte parece limón,
 sí quiere comer la preñada.
 Muy dulce se queda vomitando y no quiere comer.
 No quiere comer.
 No!

Tampoco come arroz.
 No come el pez *akayi dawa* 'yamu'.
 No come....
 porque sólo se alimenta de a poquito.
 Porque solo se alimenta poquito del pez *tübüt* 'nicuro'...
 También le da asco y no come *dü*'dormilón',
 porque apesta [huele mal].
 De esa mojarra *kuarü* ella come.
 Solo de esa mojarra grande *kuarü dawa* ella come.
 Porque a ella le da asco y come cosas buenas.
 Come *kuarü baka'*, mojarra propia, de verdad.
 por eso el pez *ye'ka* 'aguadulce' no lo come,
 porque apesta.
 Dormilón no come...
 y no puede comer pez *dü bore, dü yore* 'chuano',
 por qué...
 hummm, no quiere comer.
 Ah! ella no quiere comer!
 No le gusta.
 No les gusta.
 Y solamente come mojarra.
 Mojarra si es buen pescado...
 Ninguno de los pescados grandes puede comer.

Sí, ella se alimenta de solo fruto *yapio*.
 Ella se alimenta del fruto *jionede*,
 Eso es lo que ella come.
 Porque le da asco.
 Con esta fruta *patata* ella se alimenta.
 Come una pepa chiquitica, madurita.
 Ahí buena pepa!!!
Jionede, pepa chiquitica más buena, muy dulcecita.
Patata. Come *patata*, cómo parece limón.

Ella se alimenta con estas frutas".²⁴

Los testimonios de *Wenbe'* y *Chibma* tienen en común resaltar que una dieta adecuada se basa en el consumo de frutas y peces y aves pequeños, y en la prohibición de las presas de mayor tamaño y/o consideradas como gente no humana. *Wenbe'* aporta un matiz adicional al señalar la existencia de variaciones en la dieta dadas por condiciones particulares de cada mujer. Así mientras una mujer consume miel de abejas, otra no lo hace porque esto le causa 'asco y ganas de vomitar'. Además, *Wenbe'* incluye un alimento foráneo como el arroz en los viveres prohibidos, lo cual nos informa sobre cómo los *Nükak* manejan nuevas comidas, a partir de su máquina de sentido. Al respecto *Kutyi* señaló que la vaca y el cerdo se equiparan con la danta y el zaíno o el cafuche, respectivamente, por tanto son prohibidos para las mujeres encinta; mientras que ellas pueden consumir gallina y sardinas enlatadas. Sin embargo, los *Nükak* reconocen cómo la influencia de los *kawene* los ha llevado a comer presas antes prohibidas. Las palabras de *Chibma* ilustran el punto:

"...En mi primer embarazo,
yo no comía toda clase de animales...
Yo no era como hoy en día las muchachas.
Estos animales [prohibidos] se quemaban lejos de las casas,
no ahí mismo.
De pronto,
porque el cuerpo se debilita y se vuelve flaquito...

Yo empecé a comer estos animales prohibidos
cuando estaba en dieta hace poco,
cuando los *kawene* empezaron a conocernos y nos disparaban...

Yo no comía ni *ui'* 'paujil'.
Eso me lo hicieron comer los *kawene*.
Los *kawene* nos brindaron de ese paujil.
Hoy en día ya lo comemos...

Pero hoy en día,
los *kawene* hicieron comer esos animales
a los niños que no tenían papá y mamá.
les hicieron comer animales como *budunide* 'zaíno'.
Ya no importa la dieta.
Hoy en día, los niños ya comen conmigo, revuelto.
Yo misma ya no rezo ni a mi hijo.
Le doy *wap* 'mico maicero', *patchu* 'churuco', *pan* 'moroco'.
Le doy *chi'chi'* 'mico colimocho', *ñeñewa* 'maicero cariblanco',
Le doy de esos animales sin rezar.
Mi hijo ya come y está flaquito.
Ellos [los ancestros] tenían razón".

Algunos de los elementos a destacar del testimonio de *Chibma* son: las responsabilidades colectivas en el cuidado de una mujer embarazada ('estos animales [prohibidos] se quemaban lejos de las casas'); la autocrítica que ella hace al contrastar el ejemplo y consejos que le daban sus padres con su conducta actual ('los niños ya comen conmigo, revuelto... ya no rezo ni a mi hijo'); y los cambios que señala en la forma de vida antes y después del contacto con

nuestra sociedad. Cambios relacionados con unas prácticas adecuadas que antes hacían siguiendo el consejo y ejemplo de los mayores, pero que han dejado de practicar, lo cual, de paso, les proporciona una explicación para el deterioro actual de su calidad de vida (entendida ésta en sus propios términos 'mi hijo está flaquito'). Aquí es donde los efectos del biopoder comienzan a interferir en el cuidado del cuerpo, debilitando los esfuerzos por reproducir a la gente verdadera.

Sin embargo, notemos cómo *Chibma* diferencia "dos tipos" de cambios según estén relacionados o no con la influencia directa de los *kawene*. Unos cambios habrían sucedido 'hace poco, cuando los *kawene* empezaron a conocernos', es decir, habrían coincidido con el momento del contacto inicial, pero no fueron una consecuencia de dicho contacto. Al parecer habrían sido consecuencia de dinámicas "internas" de esta sociedad. Ejemplo de ello sería la inclusión en la dieta habitual del *muabo* 'mono aullador o cotudo' y del *du'gu'* 'mico nocturno'. No tengo claridad en el por qué de estos cambios. Entre otras cosas porque los *Nükak* con quienes traté el tema sólo respondieron en forma reiterada 'empezamos a comerlos' y sin brindar mayores elementos de juicio.²⁵

Chibma sí responsabiliza a los *kawene* de otros cambios en la dieta. Aunque de su testimonio se desprenden dos situaciones distintas. Una está asociada a los niños que se quedaban temporalmente a vivir en las casas de los colonos y la otra, a los *Nükak* en general. En la primera, y desde la óptica indígena, la convivencia con los colonos ocasionó que estos niños siguieran las dietas *kawene* y no las apropiadas, lo cual afectó sus cuerpos y capacidades, así como sus conductas. Ellos crecieron sin el consejo debido y adquirieron hábitos alimenticios que replicaban y estimulaban cuando estaban con sus parientes *nükak*, consolidando así cambios en la dieta. En la segunda, ella utiliza dos palabras contradictorias desde el punto de vista de la "obligatoriedad" de la acción: "me lo hicieron comer" y "nos brindaron". Por mi experiencia en campo considero poco probable que un *Nükak* comiera algo que no quería o que un colono lo "obligara". A lo sumo, un colono insistiría un poco, a veces con bromas o comentarios peyorativos: "no coma gusanos. Eso es sucio, es comida de animal". Estos cambios de dieta, expresión de formas y tensiones con el biopoder, son efectivamente un peligro para el común *nükak*, en dos sentidos: debilitar las singularidades corporales *nükak* (agilidad, destreza); y desactivar la máquina de sentido, por medio de la cual los *Nükak* van definiendo la manera de construir gente verdadera.

La relevancia del punto está en por qué los *Nükak* fueron cambiando la dieta, por ejemplo, al aceptar consumir carnes culturalmente vedadas, y en cuáles han sido las consecuencias de dicha aceptación. Entre las posibles razones de dicho cambio, encuentro dos no necesariamente excluyentes. La primera es por una actitud de diálogo y convivencia que implica no rechazar un alimento ofrecido. Entre los indígenas esto sólo sucede en momentos de conflicto, marital o intergrupalo, como una manifestación agresiva de ira o rechazo. La segunda como una forma de ratificar el abandono de la vida pasada, "cuando éramos bravos y vivíamos en el monte", y la aceptación de la nueva condición de "indios civilizados", asumiendo costumbres de los blancos. En cierto sentido, en una especie de mezcla de sentimientos de vergüenza de "ser indios" y de mantener la diferencia, pero adoptando prácticas valoradas como adecuadas por los 'blancos', para estar a la "misma altura moral", así los *Nükak* las maticen o le den otros sentidos. Esto lo podemos ver como el resultado de

formas de biopoder implicadas desde discursos civilizatorio, que están poniendo en riesgo la formación de la gente verdadera.

Entre 1992-1993, escuchaba a los colonos decirle insistentemente al grupo *Mipa muno* liderado por *Ñamaño*²⁶ que dejara de comer micos porque eso "producía tuberculosis". A su vez los exhortaban a asumir su dieta por considerarla superior y saludable (a pesar de basarse principalmente en carbohidratos y ser muy pobre en proteínas, lo cual contrastaba con la dieta *nükak* valorada como equilibrada, balanceada, suficiente y adecuada). En un trabajo de campo en 1997 encontramos a al 27 personas de este grupo local compartiendo la misma vivienda, una casa a dos aguas cubierta con una tela sintética negra; y las condiciones de higiene del lugar indicaban una ocupación prolongada. Una década más tarde, en el 2007, Albeiro Riaño (medico) nos comentó que esta gente presentaba serios problemas nutricionales y de salud (con varios casos de tuberculosis, enfermedad que recientemente cobró la vida de *Ñamaño*), a pesar de estar en zonas colonizadas de su propio territorio. Albeiro relacionaba estos problemas con cambios en el modo de vida del grupo, los cuales se reflejan en cambios en la dieta, debidos a factores económicos (mayor integración como mano de obra barata conlleva mayor dependencia de alimentos agroindustriales) y culturales, pues al parecer estos *Nükak* han dejado de consumir primates porque "transmiten tuberculosis"!

A pesar de estas transformaciones, sí he constatado que entre todas las dietas, las relacionadas con el embarazo, el parto y primeros años de vida del bebé son las que los *Nükak* tienden a cumplir más, así estas no sean tan estrictas como las observadas unas décadas atrás. Como quiera que sean a medida que avanza el embarazo, la futura madre comienza a limitar las actividades físicas y algunas de sus tareas normales comienzan a ser desempeñadas por otras mujeres, como preparar los alimentos que consiga el esposo o traer grandes cantidades de leña. Si el esposo tiene una segunda esposa, ella asume buena parte de dichas tareas. Además, la mujer encinta y los familiares comienzan a extremar los cuidados en torno al contacto con sustancias nocivas. Inclusive como una forma de preparar el parto y de proteger a la madre y al feto, algunas parejas empiezan a dormir en hamacas separadas. Esta actitud en parte se justifica en que, durante el embarazo, el padre no sigue las severas restricciones alimenticias de la madre; así descansar o dormir en distintas hamacas previene cualquier consustancialidad por contacto nociva.

Otra manifestación del trato especial que reciben las mujeres embarazadas es que ellas tienden a permanecer en los asentamientos, lo cual de por sí reduce los riesgos de accidentes, como una caída, que afecten a madre e hijo, y en el peor de los casos induzcan un aborto. Además, estas mujeres no son objeto de agresiones físicas por parte de sus esposos durante un conflicto marital. En lo que conozco a los *Nükak*, nunca presencié una situación de este tipo, a pesar que algunas mujeres sí mencionaron haber abortado a raíz de un problema conyugal. Al respecto, anotamos en un trabajo anterior:

"Otra forma de reacción [de una mujer enojada] puede consistir en la inducción de un aborto tras una discusión muy fuerte con sus maridos o como consecuencia de la violencia física ejercida contra ellas; de alguna forma esta es una represalia y un medio de defensa de la mujer frente a los excesos de ira de su esposo. Los abortos se inducen con una bebida hecha principalmente del agua de la yuca brava (no conocemos su preparación, ni si existen otros mecanismos similares). Igualmente,

algunas mujeres que acaban de contraer matrimonio o lo han hecho recientemente, inducen el aborto, pues están a la expectativa de la consolidación de la unión. Cuando le preguntamos a *Igi'*, esposa de *Kurateip* desde hacía tres años aproximadamente, por qué no tenía hijos y había abortado ya dos veces, ella nos respondió: 'Aún no es tiempo'. Otro motivo es el que una mujer soltera quede embarazada luego de tener relaciones sexuales con algún blanco" (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 203).

En esta cita se evidencia como hay abortos relacionados con la falta de control de las emociones, bien sean como consecuencia de un momento de intensa ira de uno o ambos cónyuges, o de un manejo inapropiado de la sexualidad, especialmente si estas relaciones se dan con los blancos. En otras palabras, los casos de aborto evidencian el manejo delicado y ambiguo de las sustancias productoras del cuerpo y 'dadoras/quitadoras' de la vida, pues los abortos se producen por la misma sustancia a base de yuca brava. Así los abortos hechos por una mujer durante la consolidación de una relación marital tienden a ser tolerados, mientras que los causados por la ira o las relaciones con los *kawene* se perciben como una manifestación del manejo impropio del cuerpo, de las sustancias que los conforman y de los flujos de estas sustancias. Estos abortos se originan en personas que no se comportan como gente verdadera, y por ello son objeto de críticas veladas de los demás parientes. Con esta misma valoración, los *Nükak* se refieren a las personas que acusan de ser las responsables de ataques chamanísticos que provocan abortos.

Además, estos abortos, producto de la ira o un conflicto, son parte de los riesgos que conlleva la actualización del proyecto de formar y vivir como gente verdadera. Al igual que los suicidios son actos bastante extremos que muestran la fragilidad del común. Los conflictos son impedimentos que tienen que ser superados si el común va a sobrevivir. No superarlos implica el debilitamiento del proyecto, superarlos reforzar el común. Entonces, las amenazas de abortar o suicidarse podrían verse como formas de biopolítica, en el sentido de poner vidas *Nükak* en riesgo como advertencias, como maneras de exigir atención para una situación que es sentida como inaceptable.

Sin embargo, los abortos practicados por una mujer en la etapa previa a la consolidación de una relación marital son más bien tolerados, como ya mencioné. El nacimiento del primer hijo es una manifestación de la estabilidad de un matrimonio y después de ello relativamente pocas parejas se separan.²⁷ Antes de esto, una persona puede haber tenido una o varias uniones matrimoniales previas que fracasan, cuya duración oscila entre unas cuantas noches y un par de años.²⁸ Además los *Nükak* tienen relaciones sexuales prematrimoniales y cada cónyuge conoce quiénes han sido compañeros sexuales previos de su pareja. En general, la vida sexual de cada persona es un asunto público, así rara vez se hable abiertamente de ello. El tema suele tratarse con murmuraciones y rumores, a veces infundados y no en pocas ocasiones generadores de conflictos maritales. Por ello parte de los consejos dados a menores y jóvenes, especialmente en el ritual de paso a la vida adulta, consiste en controlar los impulsos sexuales y en evitar estas relaciones con los consanguíneos.

Al respecto, *Badi* comentó que algunos padres curan temporalmente a sus hijas para que no queden embarazadas. Esta curación se hace con una consustancialidad por invocación de, entre otras cosas, "objetos secos" (como la madera de árboles o palmas usada para leña), buscando que la sangre menstrual se "seque" y pare. En otras palabras, se busca evitar la

presencia de sangre que sea fecundada por el semen. Sin embargo, la curación se deshace a solicitud de la muchacha, cuando ella quiera engendrar y así consolidar una unión matrimonial. Para *Badi* este sería un comportamiento propio de la gente verdadera en el control de la natalidad. Sin embargo, él también advirtió que esta curación puede usarse como un ataque chamanístico, a veces traducido como "maldad"²⁹, causando la infertilidad de una mujer. Si este ataque es hecho por una persona poderosa, esta podría ser irreversible. De lo contrario, la fertilidad se restablecería con curaciones, también de consustancialidad por invocación, que generan de nuevo sangre menstrual.

Llegado el momento del parto, la futura madre sale sola del asentamiento y en un lugar cercano da a luz. Al llorar el recién nacido, otras mujeres van a asistir a la nueva madre, ya sea cortando el cordón umbilical y/o enterrando la placenta. La madre es quien generalmente limpia al bebé, que ha permanecido en el piso desde el parto, para ello utiliza hojas y a veces agua para bañarlo. Según *Turua* en esos momentos ni siquiera la madre toca al neonato, pues el cuerpo del bebé tiene sangre y otras sustancias producto del parto que deben evitarse para no enfermar ni "enflaquecer".

Mientras transcurre el parto, el padre pinta su rostro y lo adorna con plumas, canta, permanece acostado en su hamaca y, al igual que el resto de hombres, finge indiferencia frente al alumbramiento. Sin embargo, también desde su hamaca, un hombre con los conocimientos pertinentes "acompaña y protege" a la madre, a través de una curación que busca facilitar el parto y garantizar el bienestar de madre e hijo. La curación empieza antes que la mujer se retire a parir. Conlleva una consustancialidad por invocación de cosas lisas o resbaladizas, como lama, arcilla o semillas, mientras se sopla sobre un totumo con agua. Según *Nani* "a veces se reza con pepas. Usted siente que una pepa es lisa, haga así [apretarla entre los dedos] y verá que sale de una". Estas invocaciones buscan que cuerpo del bebé y de la madre adquieran temporalmente estas cualidades, para que el niño salga rápido y sin problemas del vientre materno. *Nani* también comentó que al entregar el agua curada, el hombre dice: "Tómesela a ver si sirve. Si no sirve, tráigame otra vez [el agua]. Yo vuelvo a rezar". Al parecer este ofrecimiento siempre se hace para prever eventuales demoras o complicaciones en el parto. Al respecto *Wenbe'* afirmó:

"Este rezo es el mismo,
para curar el estómago [facilitar el parto] de los abuelos.
Los hombres *taka yun muno* lo dejaron.
Pero no se puede hacer de afán,
solo porque otra gente lo rezó así.
Otra mujer hace muy despacio de verdad.
Dos días, muy poquito de verdad.
Ella no puede parir.
Ellos curan y piensan un poquito de verdad...
'Escuche!, Tráigamelo otra vez [agua curada].
Yo no curo de verdad, así es lo mío',
él estaba diciendo así.
'Otra vez tráigame agua'.
Ellos traen agua y la pasan [a otro recipiente].
'Escuche, tráigame. Voy a intentar ver [curar]'.
Él dice de verdad.

Él reza el agua.
 Después ella toma esto.
 'Deje ahí no más. Escuche otra vez.
 Usted tome otra vez agua'.
 Él dice así.

Porque la mira [con la mente] a ella,
 Mira que está muy adolorida y que grita.
 Así hace él, [mira] hacia allá afuera.
 Porque él la ve sentada gritando y revolcándose,
 porque la ve adormecida, medio borracha de dolor,
 calentándose con los tizones.
 'Escuche démelo a mí [agua para curar]!
 Será que yo no puedo curar?', él dice.
 'Escuche, trasváselo, démelo a mí'.
 Él dice, 'No ha podido hacer [el trabajo de parto].
 ¿Qué pasará?'
 Diciendo así, él vuelve a curar".

La explicación de *Wenbe'*, y de otros *nükak*, evidencia cómo una parturienta puede tomar varias veces agua curada, en especial si hay dificultades. Algunas de estas complicaciones son pensadas como "maldades" hechas por un hombre de otro grupo. *Wenbe'* señaló que una de estas maldades hace que "la embarazadas no puedan hacer el trabajo de parto... porque la placenta se atasca [no puede salir]". *Nani* añadió que la placenta "queda como pegada" y que el agresor también puede invocar objetos como un nudo o enredaderas con las que "amarrar bien duro" el vientre de la mujer, para evitar la salida del bebé y ocasionar su muerte y/o la de la madre. En consecuencia la curación invoca lo contrario. Es decir, desenrollar y desamarrar, también con rezos, esos objetos y en llamar objetos con cualidades lizas y resbaladizas.

Embe' explicó cómo la maldad para obstaculizar un parto es tan peligrosa que una mujer puede quedar estéril con el simple hecho de escuchar hablar sobre ella. "Sólo con oír de eso, la desgracia le cae a ella. Por eso uno muchas veces dice 'explíqueme', pero ellos no explican, porque hay alguna mujer cerca. Hablar de eso sería como hacerle la maldad misma".³⁰ Cabe destacar que en este último caso operan al mismo tiempo la consustancialidad por invocación (al hablar/llamar cualidades que amarran) y por contacto ("solo con oír de eso"); mientras que al hacer la maldad, el agresor actúa sobre el cuerpo de la mujer a través de una consustancialidad por invocación que no está mediada por una sustancia material o por un contacto físico, pues dicho hombre vive en otro grupo, lejos de la agredida. En la lógica *nükak*, esto limita el número de los sospechosos, pues únicamente los hombres con reconocidos conocimientos especializados tendrían el poder suficiente para realizar ataques chamanísticos efectivos en esta forma.

De otro lado, el neonato se encuentra en una fase liminal y el nacimiento es sólo una parte de su incorporación a la gente humana de este mundo, pues solamente luego de tomar leche materna, de incorporar otras sustancias y curaciones humanas y de establecer vínculos afectivos con padres y familiares es considerado un ser humano verdadero. Antes que esto ocurra se puede optar por matarlo, en el mismo lugar del parto, sin que esto sea considerado un crimen o tenga repercusiones graves, pues, según los *Nükak*, la criatura aun no es "propia

gente humana". Estos infanticidios pueden ocurrir porque el bebé no es deseado, como al nacer con algún defecto físico notable, o porque la madre muere en el parto y no hay otra mujer que pueda asumir la crianza.³¹

Luego de asear al bebé, todas las mujeres regresan al asentamiento. Al llegar a su vivienda, la nueva madre se sienta en el piso con el bebé y hace un hoyo para recoger la sangre posparto. Al disminuir la hemorragia, la madre se acuesta en su hamaca. En tanto el padre continua acostado y fingiendo indiferencia frente a la madre y a su hijo. El día del parto, los padres permanecen en el campamento. Además, el padre empieza a guardar las mismas restricciones alimenticias de la madre, quien mantiene las que llevó durante el embarazo. Ese mismo día o al siguiente, la madre corta a ras el cabello del bebé, le pinta el rostro y el cuerpo con achiote y carayurú, lo adorna con plumas de aves como *amaka* y *joo'nide*, y lo perfuma con sustancias aromáticas de origen vegetal. El uso de estas fragancias, tanto en los neonatos como en cualquier *nükak*, es explicado por *Embe'* como una defensa, así la persona "huele rico. La gente del cielo huele eso y no nos enferma. Es para que huela parecido al cielo. Es defensa con olor a cielo".

La actitud del padre hacia su hijo empieza lentamente a cambiar al día siguiente al parto. Este día él purifica su cuerpo, garantizando así su salud y la del bebé. Para ello, y luego de levantarse, el padre se dirige al caño donde habitualmente se baña y entierra varios palos sin cáscara, formando un semicírculo. Allí toma mucha agua y vomita varias veces, para "lavar" su estómago y evitar "volver flaco" al bebé. Al mismo tiempo, rompe sobre su cuerpo varios de los palos enterrados, para conseguir fortaleza física. Sin embargo, *Wenbe'* señaló que la indiferencia y lejanía inicial del padre, también son una forma de autoprotegerse de sustancias nocivas residuales del parto aun presentes en los cuerpos de la madre y del bebé, las cuales desaparecerán con el paso de los días. Tal vez por ello *Chibma* mencionó que antiguamente, las madres, al igual que los padres, vomitaban inmediatamente después del parto.

La actitud inicial del padre y de los otros hombres hacia al neonato es otra expresión de la etapa liminal en la que se encuentra el bebé. Dicha actitud es similar a la adoptada frente a los afines visitantes de otros grupos. Hay una relación indirecta, sin miradas ni contacto físico, especialmente durante los primeros días. Además el padre, y en lo posible otros hombres, permanecen bien arreglados, pintados, peluqueados, y con aretes y hierbas aromáticas. Con el paso del tiempo, y gracias a la convivencia, al compartir sustancias rituales y alimenticias y a los cuidados mutuos, el recién nacido es incorporado de lleno en la vida social del grupo.

Además, al día siguiente del parto, y dependiendo de la abundancia de alimentos en el asentamiento, el padre puede quedarse en la vivienda o, luego de purificar su cuerpo y adornarse, salir a buscar frutas y peces pequeños "sin sangre". Aunque deja de cazar al menos por una semana (al parecer hasta que se considere que la sangre del parto ya ha desaparecido por completo de los cuerpos de la madre y del bebé). Por su parte, la madre puede acompañar al esposo en estas partidas, siempre y cuando haya cesado la hemorragia y se sienta bien. Con el paso de los días, la pareja empieza progresivamente a retomar sus tareas habituales y a reincorporar en su dieta alimentos prohibidos por el embarazo y el parto.

Para comprender mejor este planteamiento en seguida examino algunos análisis sobre la covada (*couvade*), los cuales si bien son hechos desde diferentes estilos analíticos, muestran

cómo los cuidados de los niños recién nacidos y los padres son el inicio de un proceso que los transforma en "parientes verdaderos". Así Rival (1998) enfatizó que para los Huaorani, la covada forma parte del proceso de establecimiento de lazos sociales y de parentesco con el bebé, los cuales se inician antes del nacimiento y se fortalecen progresivamente hasta que tanto el padre como el recién nacido son incorporados en la casa comunal, perdiendo su condición de extranjeros o afines. También mostró que en este proceso, la covada está inseparablemente ligada con el compartir en el grupo local, pues la gente que vive junta llega a compartir las mismas sustancias corporales y la buena salud de los corresidentes de una casa comunal depende ampliamente del compartir prácticas y cuidados, como el ayunar juntos. Sumado a lo anterior, el que los Huaorani consideren que ellos mismos pueden reproducirse, sin la intervención de "creadores externos", llevó a Rival (1998) a plantear que al menos en las sociedades amazónicas que practican la covada, la reproducción de la vida social no proviene del "exterior" ni depende de la depredación, la guerra o el canibalismo.

En contraste Vilaça (2002) planteó que para los Wari y otros pueblos amazónicos, los recién nacidos pertenecen/proviene de la esfera de la afinidad (alteridad) genérica, donde las distintas las especies que son "gente" comparten la condición humana primordial. Por eso, los neonatos son considerados extranjeros no plenamente humanos y la tarea de padres y parientes es, a través de cuidados, de la alimentación, etc, transformarlos en gente propiamente humana, diferenciándolos de las otras especies-gente del cosmos. Así la covada y otras prácticas, como la pintura corporal, contribuyen a distinguir el cuerpo del bebé del de otras entidades que lo pueden agredir, raptar o matar. En este sentido, la covada es parte de un proceso antichamánico, pues busca evitar asociaciones corporales con las especies que posibilitan el chamanismo amazónico. Esto la llevó a proponer que el "exterior" -aquello por fuera del ámbito doméstico- es parte constitutiva de las relaciones de parentesco -el "interior", porque las mismas personas que han de volverse parientes se construyen desde la alteridad.

Por su parte, en el análisis que Mahecha (2004) hizo de la covada entre los Macuna, muestra que cuando un neonato es considerado, al igual que entre los Huaorani, los Wari y, como veremos, los *Nükak*, un humano potencial o no plenamente humano. Por esto, para los Macuna, las curaciones hechas al recién nacido y la reclusión posparto de los padres inician el proceso de la transformación del neonato en un humano verdadero, miembro de un pueblo/grupo de descendencia patrilineal específico y habitante de este mundo. En dicho proceso, la incorporación gradual de sustancias propiamente humanas es de vital importancia. "Esta cosustancialización se inicia cuando los excrementos del niño comienzan a ser de la leche materna y a medida que se van efectuando todas las curaciones de la etapa de reclusión y se van desvaneciendo los restos de piel fetal" (Mahecha 2004: 202).

Desde la propuesta de Viveiros de Castro (2002a y 2007), lo anterior puede verse como un proceso de "desafinización" del neonato para transformarlo en un consustancial o como la construcción del parentesco a partir de la deconstrucción de la afinidad potencial o dada que envuelve la socialidad humana. Sin embargo, para los Macuna, desde la misma concepción, el nuevo ser es un pariente consanguíneo o un miembro más del grupo de descendencia del padre, ya que desde ese momento, su cuerpo y pensamiento se ubican en el "banco de nacimiento" del grupo del padre. Si bien el neonato es tratado como un extranjero, esto no sucede porque se piense que se debe crear un pariente consanguíneo a partir de diferenciarlo de una esfera de afinidad potencial o de humanidad genérica. Todo lo contrario, es gente *He*,

pues viene del mundo del Yuruparí y de los ancestros patrilineales fallecidos. En este sentido, la transformación y consustancialidad son para tornar un pariente en propiamente humano y para "recoger su pensamiento" y darle un cuerpo humano en nuestro mundo.

El caso *nükak* es similar al macuna. Para los *Nükak*, el cuerpo humano contiene, desde la misma concepción, elementos dados por la descendencia y las prácticas asociadas al nacimiento, entre ellas la covada, la consustancialidad y los cuidados de los padres y demás parientes, solo transforman al neonato en un pariente propiamente humano. En otras palabras, en el campo horizontal, la sociabilidad, a través de la construcción del cuerpo, consolida la pertenencia del neonato a nuestro mundo y rompe sus vínculos "residenciales" con los otros mundos, más no las relaciones de parentesco o afinidad establecidas desde la descendencia con las gentes no humanas que los habitan. A su vez, en el campo vertical, la sociabilidad entre parientes humanos y no humanos, ratifica los vínculos del neonato con los ancestros y lo protege de actuaciones no sociables de afines lejanos o potenciales, sean o no humanos, que pueden enfermarlo y aun matarlo (es decir, incorporándolo a otro mundo e impidiendo su establecimiento en el nuestro).

Sin embargo, la consustancialidad y otras prácticas operadas en el nacimiento son distintas a la que se dan con los afines humanos, pues con estos últimos sí se busca, hasta cierto punto y para unas cosas, matizar la descendencia y convertirlos en aliados o, si van a compartir residencia, en consanguíneos. Es decir con los afines humanos sí se trata de reducir los riesgos de las relaciones no-sociables que caracterizan la afinidad potencial, mientras que con los neonatos se trata más bien de protegerlos de estos riesgos. Es por ello que la biopolítica *nükak* puede ser vista ante todo como un proceso permanente de transformación de la socialidad a la sociabilidad, como he anotado antes.

Al respecto *Chibma* contó cómo, durante el embarazo y lactancia, su padre le curó y autorizó a consumir miel de abejas como *manui* y *cheujinwan*. La curación de la última estaba además asociada al cuidado de sus dientes, pues esta abeja "cuando muerde es capaz de hacer cualquier cosa. A veces hace un hueco donde muerde. Va mordiendo y va haciendo hueco. Poco a poco va destruyendo los palos. Por eso tiene que rezarse, porque eso es capaz de tumbar los dientes". En la lactancia su padre también le curó churuco, pues a pesar de "tener sangre y un origen como persona, su carne es buena y no la dejaría flaca"; en contraste, le prohibió comer los otros primates, como *wap* 'maicero' y *ñeñewa* 'maicero cariblanco'. Cuando el bebé empezó a reírse (al mes o dos meses de nacido), el papá le ordenó a ella y al esposo limpiar sus cuerpos, vomitando, para curarles algunas aves, como *wübü* 'pava', las cuales ya podían incluir en la dieta. Mas o menos un año después, cuando el niño ya caminaba, el papá los mandó a vomitar de nuevo, para curarles peces como *akayi dawa* 'yamú', *jim baka* 'guaracú', *kuya* 'bocachico' y *enojim* 'platanote'. Estas restricciones terminaron cuando "el niño ya caminaba bien" (entre el primer y segundo año). A partir de ese momento, ella y el hijo sólo guardaron las dietas regulares dadas por el género y el grupo etario; y ella pudo volver a tener relaciones sexuales, pues su padre se las había prohibido para garantizar el óptimo crecimiento del bebé.

Sin embargo, algunos *Nükak* señalaron que las mujeres embarazadas, las madres lactantes y los niños pequeños comparten las restricciones sobre algunas especies, en tanto que los hombres sólo las deben evitar durante los dos primeros años de vida del bebé. Cabrera,

Franky y Mahecha (1999: 180) presentan las siguientes consecuencias para un bebé o un niño pequeño si come o tiene contacto con sustancias de ciertas especies: con *keb* 'lapa' perdería su pensamiento; con *muabo* 'araguato' no crecería; con *kahni* 'raya' enfermaría por la picadura de este animal, llegando inclusive a morir; con *pad* 'morroco o tortuga terrestre' y *wüpiü* o 'pava' adelgazaría y enfermaría. Las técnicas de captura de las especies también inciden en la dieta. Así mujeres en embarazo y/o con hijos pequeños, y los mismos niños, pueden comer peces pequeños capturados con varbasco, mientras que deben evitar los animales muertos con dardos con veneno curare, pues este veneno podría enfermarlos.

Maabe' explicó que las curaciones de alimentos son una "defensa o protección" para una persona, pues si ella consume "cosas que el cuerpo no conoce, se adelgaza". Por eso algunos de estos rezos se hacen invocando árboles, pues estos "nunca se bajan de defensas, nunca se adelgazan". Además comentó que comienza la curación para comer pescado, mencionando a las pequeñas hormigas *tigi*, pues,

"Cuando el pescado está muerto y dañándose,
entonces *tigi* llega primero y se lo come.
También se nombra *urunide toyo*,
la araña que camina sobre el agua
y que come en el fondo del agua,
pues cuando el pescado se está muriendo,
ella lo agarra y lo come.
También se nombra *karanide doko*,
un tigre pepiado, manchado.
Hacia ellos ahí que rezar.

Se nombra *wiik* una garza.
A la garza *ñunü wün*.
También a las abejas *wuti*.
Ellas aparecen cuando uno está moqueando
y roban carne.
Después se menciona *uru muumo*,
uno que anda debajo del agua.
Se nombra *nat* 'caribe'.
A otro que pasa chupando la lama.
A *paj* 'perro de agua'.
Esto es lo más importante que se reza.
Hacia esto es que uno menciona,
para poder comer pescado.
Después de eso ya la persona puede comer.
Ya está rezada.

Uno los llama y les dice:
'Hágame todo como ustedes,
Ustedes que comen y no se enferman.
Hágame esto para que a mi hijo no le pase nada',
Para que ellos forren el cuerpo
y le quede como una defensa y no le pase nada".

En la narración se evidencia cómo las curaciones de comida actúan por consustancialidad por invocación, pues buscan la incorporación en el cuerpo de cualidades de los seres mencionados ("para que el cuerpo conozca", "para que forren el cuerpo"), las cuales lo protegen de cualquier efecto nocivo generado por el consumo de una especie determinada. Dichas cualidades pueden provenir de predadores que se alimentan de carne fresca o en descomposición sin afectarse, o de otros seres asociados con la resistencia física y la ausencia de enfermedad, como los árboles. Estas curaciones buscan además una incorporación permanente en el cuerpo, lo que las diferencia de otras que tienen un efecto temporal, como las curaciones para facilitar el parto.

A su vez, prácticas higiénicas cotidianas, como bañar el cuerpo y lavar las manos, o rituales, como vomitar luego del parto y antes de tomar una curación de comida, operan por el mismo principio general de la consustancialidad, pero en forma inversa y por eso las he llamado prácticas de desustancialidad. Estas prácticas no tratan entonces de incorporar sustancias, sino de fisionarlas para luego eliminarlas.

Es pertinente anotar que en los últimos años, la gran mayoría de partos sucedidos en los grupos desplazados forzosamente a las inmediaciones a San José del Guaviare, han sido atendidos en el hospital. Sin embargo, los *Nükak* afirman que siguen practicando restricciones alimenticias y ciertas prácticas (como el adorno de los bebés o la purificación de los cuerpos de los padres) y protecciones chamánicas (como la curación para facilitar el parto o de comida). Esto a pesar del nuevo contexto y prácticas relacionadas con el control y seguimiento del embarazo y parto. Además, un aspecto que presenta cierta continuidad es la interpretación de ciertas enfermedades y las muertes como consecuencia de un ataque chamanístico ocasionado por otro *nükak*.

Es en estos contextos que el régimen de biopoder enfrenta a la biopolítica *nükak*. El punto de encuentro, de conflicto, es el cuerpo. Aparentemente los *Nükak* se someten al biopoder, pero sin dejar de lado su biopolítica. Es decir, aceptan el poder de los *kawene*, pero no renuncian a la biopolítica (a través de curaciones e interpretaciones chamánicas). Se "someten" pero no interiorizan las técnicas y discursos del biopoder. Este sigue siendo siempre externo al común *nükak*. El momento que el biopoder logre insertarse en el común *nükak* este se pierde. Vemos entonces dos formas de producir conocimientos muy distintas: la máquina de sentido *nükak*, orientada al cuidado del común, y el dispositivo discursivo del biopoder. La máquina de sentido funciona a nivel no codificado, es decir de sentidos y no discurso.

Los males producidos por algún tipo de consustancialidad, así como la desustancialidad de sus tratamientos, son distintos de los producidos por ataques chamanísticos que operan bajo una encorporalidad por agregación³², donde el cuerpo es afectado por un objeto extraño que lo penetra o envuelve, pero sin darse ningún tipo de incorporación (por ejemplo, cuando una flecha o astilla penetra en el cuerpo). En la siguiente sección desarrollo cómo la prevención y el tratamiento de esta clase de afecciones requieren de prácticas especializadas. Esto implica que el cariño y los cuidados de los padres y otros parientes necesitan ser complementados con curaciones de defensa adicionales realizadas por hombres que 'ven y saben hacer de verdad'.

Crecer y pasar de la infancia temprana a la niñez y luego a la vida adulta conlleva desarrollar las habilidades, capacidades y destrezas mínimas no solo para constituir y sostener un hogar

autónomo, sino también para cuidar a los futuros hijos y formarlos como *Nükak baka'*. Al igual que en cualquier sociedad, el cuidado de un bebé está inicial y totalmente a cargo de los padres y demás parientes. Parte de la crianza consiste en enseñarle paulatinamente al niño a cuidar su cuerpo, señalándole tanto las consecuencias individuales y colectivas de ir asumiendo esta responsabilidad, como las resultantes de no hacerlo. Por ejemplo, al enseñarle primero a controlar los esfínteres y después los sitios apropiados para hacer las deposiciones.

El niño a muy corta edad también aprende a ser solidario con el cuidado del cuerpo de los demás, como sucede cuando empieza a recibir responsabilidades en la atención y custodia de sus hermanitos y parientes menores, o en los consejos dados por los mayores cuando juega o participa en actividades con otros niños. Así el niño es introducido en el manejo de sustancias, en aspectos como la higiene personal o las dietas. También le advierten que el cuerpo de un bebé es "blandito" y le instruyen sobre cómo tratarlo. Por ejemplo, le muestran las fontanelas del cráneo del bebé y, según *Nani*, le explican que: "eso está abierto, porque no tiene fuerza y está blandito todavía. Toca esperar. Hasta que camine se le cierra. Está caminando pero poco a poco se va cerrando. Es peligroso que esté abierto, porque algo le puede entrar por ahí. Hay que tener cuidado con eso. Los *takueyi* no molestan con eso. Pero hay que tener cuidado con el niño, para que no se lastime por ahí".

De esta forma, el niño aprende, a través del consejo, del ejemplo y de la práctica, que el cuidado del cuerpo es una labor permanente. También que aun siendo viejo dependerá tanto de sus propias actuaciones como de las de los demás, así en esa última etapa de la vida dicho cuidado sea en buena medida su propia responsabilidad. En este sentido, el cuidado del cuerpo ayuda a entender porqué el proyecto de formar gente verdadera es una lógica de acción y una práctica dinámica y en continua actualización, donde converge lo público y lo privado, lo cotidiano y lo ritual, lo general y lo particular, y lo ordinario y lo especializado, aspectos que desarrollo enseguida.

4.2. Ver y (saber) hacer de verdad

Cuando el bebé nace, los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad también lo curan para protegerlo de ataques de *takueyi* y de espíritus hostiles de otros grupos. Una de las defensas hechas es una consustancialidad por invocación donde se nombran seres y cosas que "no se tocan", para que nadie moleste al bebé. Cuando *Embe'* hace esta protección invoca cosas como *ut* 'palma de cumare', porque "nadie se recuesta en ella por las espinas. Yo nombro otros palos con espinas, como *wunnamuuri*, *nepmuuri* o *bararajui wün*". *Embe'* también invoca al fuego, "porque no se coge y se le teme. Los *takueyi* miran al bebé con esas formas y dicen: 'Uy! Yo no puedo acercarme a eso. Ahora cómo hago para pasar. Por dónde voy a cruzar si esto está lleno de *paap* [una mata con espinas parecida a la piña]'. Entonces su pensamiento ya es muy distinto. Tienen miedo de acercarse y se van sin molestar al bebé". *Nani* añadió que otro modo de proteger un recién nacido es ordenar, en voz alta, a los *takueyi* que no lo agredan. Esta exigencia también es hecha por un hombre con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad, quien al detectar la presencia de un *takueyi* hostil, le dice:

"Uy! Yo lo miro a usted.
No tiene que molestar nada a mi hijo,
porque yo también le hago a usted.
Yo ya lo conocí,

ya lo miré,
 ya sé quién es usted.
 Ya sé de dónde viene'.
 Entonces el *takueyi* tiene que alejarse,
 porque ya lo conozco y no puede hacer nada.
 Y eso protege.
 No es con rezos.
 Es a simple vista no más.
 Los viejos [los ancestros] hacían así
 y hoy también hacemos así mismo."

Para *Nani*, esta manera de dirigirse a los *takueyi* puede ser considerada como *ij nawat* 'hablar con ira', un estilo discursivo *nükak* que conlleva gran agresividad y que puede utilizarse en otras prácticas chamanísticas de defensa (como al detectar la presencia de un jaguar en las inmediaciones de un campamento) o en contextos ceremoniales (como cuando dos grupos en conflictos celebran un ritual de encuentro *entiwat*).³³ La exhortación a los *takueyi* es una protección que cobija a todos los miembros del asentamiento, así sólo se mencione al bebé. Los *Nükak* recalcan que sólo los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad ven y se comunican con los *takueyi* y otros seres del cosmos. Por ello estos hombres siempre están atentos a cuanto ocurre a su alrededor, inclusive al dormir. Si llegasen a descuidarse, ellos y sus familiares serían vulnerables a un eventual ataque. Cualquier percepción anormal (un ruido, una sombra o una sensación corporal) puede ser una señal de un peligro inminente y merece ser atendida, así sea experimentada por un miembro del grupo que no posee la capacidad antes mencionada.

Una situación de este tipo sucedió en el asentamiento de Barrancón Bajo, cierta noche de 2007. La vida transcurría normalmente. La mayoría de personas ya se habían retirado a sus viviendas a descansar y solo unos pocos niños y adolescentes jugaban en el área central del campamento y Dany y yo conversábamos con *Kürükü*³⁴ y su esposa *Wanma*³⁵ sobre el reciente nacimiento de su hijo Rafael, en el hospital de San José del Guaviare. De repente, *Kutyi* escuchó un sonido extraño e inmediatamente gritó desde su hamaca '*heka!*'³⁶. Esto provocó que los niños que jugaban corrieran a refugiarse con sus padres, mientras los demás callamos, permaneciendo quietos y atentos a lo que podría estar sucediendo.

Minutos después, *Nani* rompió el silencio y preguntó en voz baja qué había pasado. *Kutyi* respondió que escuchó un ruido desconocido, el cual imitó, pues podía tratarse de un *nemep*, el espíritu de un *nükak* fallecido que permanece en este mundo, pero bajo una apariencia antropomorfa no humana. Esto suscitó una discusión en voz baja, alternando con momentos de silencio. Luego de un rato y después de concluir que no se trataba de un ser peligroso, la normalidad volvió al asentamiento, aunque la conversación sí giró en torno a lo sucedido. En ese momento, los *Nükak* recordaron y debatieron sobre episodios similares. Uno de ellos sucedió durante nuestros primeros periodos de convivencia con ellos. En dicha ocasión, los *Nükak* detectaron la presencia cercana de un *nemep*, lo cual originó que abandonáramos el campamento, a pesar de ser noche, y que durmiéramos a la intemperie, esperando el amanecer para proseguir la marcha y buscar un nuevo sitio para acampar.

Si bien la percepción errada de *Kutyi* no generó burlas o críticas por su desatino, algunos *Nükak* sí destacaron la importancia de desarrollar las potencialidades, capacidades, destrezas

y conocimientos que le corresponden a cada quien, para proteger adecuadamente a los parientes. En otras palabras, la importancia de vivir como gente verdadera. Pues a pesar que las prácticas de un hombre con conocimientos chamanísticos especializados -que no reducen únicamente a la capacidad de ver y (saber) hacer- protegen a todo el grupo, los *Nükak* explicaron cómo los hijos de los hombres que no cultivaron estos conocimientos son más vulnerables que los hijos de los hombres que sí lo hacen. Una de las razones dadas fue que un hombre sin estos conocimientos siempre dependerá de la presencia de otro que sí los domine, para velar por el bienestar propio y el de su familia.

Acá vemos una articulación distinta entre poder y conocimiento a la Foucaultiana. Acá no se producen discursos de poder que crean regímenes de Verdad. Los *Nükak* conocen un uso biopolítico del conocimiento, biopolítico en el sentido de que está orientado al fortalecimiento de la reproducción de la gente verdadera. Los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad entonces, pueden ser vistos como "políticos" que median entre distintos mundos, humanos y no humanos, pero también entre los *Nükak* y los *kawene*.

Otra razón dada por los *Nükak* fue la incapacidad de controlar a los *takueyi* propios y de convocar la ayuda de parientes muertos. Como vimos en el capítulo anterior, estos seres acompañan, colaboran y amparan permanentemente a sus familiares vivos. Y aunque dichos seres gozan de cierta autonomía para ello, sólo los hombres con conocimientos chamanísticos especializados desarrollan las potencialidades de este acompañamiento. *Nani* explicó cómo "ellos vienen a mirar, a defender, para que *takueyi* malos no toquen a los bebés. El espíritu [*mik baka*] de mi finado abuelo que está arriba, baja a ayudar. 'Voy a proteger a mi nieto', dice él. Ellos nos acompañan a donde vayamos". Además, *Embe'* comentó que a "todos los niños que han muerto, se los lleva la familia. Los *takueyi* los cogen [a los espíritus *borekakü* de los niños]³⁷ y los entregan a las dantas. Ellos dicen [a los familiares humanos vivos]: 'No, ustedes no cuidaron bien' y se los llevan. 'Ustedes no protegen nada. Nosotros los vamos a llevar para que sean nuestros nietos'. Ya no hay nada que hacer con los que se murieron. Los *takueyi* los llevan a una casa grande de los *bak muno* [un saludo de danta]". A su vez, *Pinima* sostuvo:

"El niño pequeñito, el recién nacido,
ya tiene *nükak tekere* [espíritus].
Si el niño muere pequeñito,
ellos lo amarran con *amaka chedn* 'pluma del ave *amaka*',
para que vaya donde los abuelos muertos.
Allá lo bañan con agua tibia y con hojas de *witchu*.
Witchu es como jabón mismo.
Entonces, lo dejan bañadito con agua tibia,
calientica, un poquito caliente.
Entonces, ellas lo dejaron bien limpiecito.
Ellas [abuelas muertas] lo pintan y pegan plumitas en la cara.
Así crece grande muy rápido.

Allá [el espíritu del niño muerto] vive normalmente.
Lo cargan en los bracitos, igual que a los hijos,
y lo mantienen por ahí andando.
Lo cargan común y corriente,
igual que los vivos hacemos,

y anda por ahí.
 Le dan de alimento con miel de la abeja *wakaiwan cha*.
 Con esto lo untan para que viva.
 Y hacen como hacen ustedes, los *kawene*,
 le dan pastillas y medicinas para que vivan...

En estas narraciones el papel de los *takueyi* en la muerte del niño, es decir guiar sus espíritus hacia los otros mundos, no es valorado negativamente. Al contrario, los *takueyi* le recriminan a los parientes humanos vivos por no cuidar bien al niño (siendo esta la causa del deceso). Esto se enfatiza al contrastar el buen trato que le darán en el otro mundo (lo alzan, alimentan, embellecen y curan con tratamientos propios y de 'los blancos'), pues es su 'nieto', gente de su misma *dena* 'familia'; este es otro ejemplo de cómo opera la sociabilidad vertical. Además, aquí se evidencia otra razón de la mayor fragilidad de los hijos de los hombres que no desarrollan sus conocimientos. En la lógica *Niikak*, estos padres no viven plenamente como gente verdadera, pues no cuidan bien sus propios cuerpos ni los de los demás. Esto se manifiesta en acciones u omisiones directas (no respetar una dieta) o indirectas (dar un consejo sin tener la suficiente autoridad moral para ello, pues no dan "ejemplo" con sus actuaciones cotidianas).

Las curaciones realizadas a un moribundo son una suerte de "lucha" por los espíritus del enfermo, la cual se libra entre los *takueyi* y los hombres que ven y saben hacer de verdad. Los primeros para convencerlos que abandonen el cuerpo y marchen con ellos, ocasionando la muerte; los segundos, para que retornen al cuerpo y así permanezcan en nuestro mundo, reviviendo al paciente. Parte de estas curaciones se hacen viendo y hablando directamente con los espíritus del enfermo y con los *takueyi*. Al respecto, *Embe'* explicó que curar a un niño pequeño agonizante es muy difícil, pues,

"Lo que se va [del cuerpo] es el *tekere* 'espíritu' del niño
 y no puede convencerlo nadie,
 porque está muy pequeñito y no atiende.
 No hace caso.
 A veces el espíritu del niño se asusta
 y no hay quien lo haga regresar,
 ahí es donde se muere.
 También pasa así con los grandes.
 Los niños que caminan ya es más fácil para uno entregar,
 para ir a traer el *tekere* y llamarlo para que vuelva,
 porque ya hacen caso y uno los llama para que regresen".

Este testimonio establece una diferencia entre, por una parte, la corporalidad de los recién nacidos y, por la otra, la de los demás (desde los niños que ya caminan hasta los de los adultos), la cual se basa en la mayor fragilidad de los primeros, debido entre otras cosas al menor desarrollo de físico y de sus espíritus. Así los espíritus de los neonatos están "muy pequeñitos y no atienden", mientras que los de los segundos "ya hacen caso y uno los llama para que regresen". Esta diferencia evidencia una correlación directa entre el crecimiento corporal y el "espiritual", en asuntos como el incremento de destrezas, conocimientos, capacidades, actitudes, etc. En otras palabras, y como profundizó más adelante, del manejo de la unidad cuerpo-espíritus dependen los conocimientos y capacidades alcanzadas, aunque al

morir (cuando se rompe dicha unidad), la persona conserva dichos conocimientos y capacidades, pues éstas "están" en el *mik baka*.

El llamado a los espíritus para que retornen al cuerpo opera con el mismo principio de una de las protecciones hechas al recién nacido contra los *takueyi* ya señalada. Es decir, como una especie de diálogo, el cual es viable porque el curador puede ver y comunicarse con los seres de otros mundos. A este tipo de prácticas las he denominado "curaciones por interacción". Claro está que para los *Nükak*, en estricto sentido, estas prácticas no son curaciones, pues no implican rezos para invocar cualidades específicas de otros seres ni "soplar" (*pujat*) sobre el cuerpo del destinatario de la curación o sobre una sustancia mediadora. A pesar de ello, las considero curaciones porque estas son prácticas especializadas, que están asociadas al manejo de las relaciones con la sociedad cósmica y que conllevan formas discursivas específicas, como el *ij nawat* 'hablar con ira'.

Otra diferencia entre los espíritus de los niños y de los adultos está en que el *borekakü* de los primeros afronta el riesgo de morir definitivamente antes de incorporarse del todo al mundo de abajo; mientras que el de los segundos nunca muere. Al respecto *Pinima* señaló:

"Algunos niños [muertos] son comidos por dantas.
 Donde está la casa de la danta,
 la danta se come el *nükak tekere* de los niños pequeños.
 Lo mata con escopeta y se lo come,
 ya no tiene espíritu, porque ya lo mató.
 Mata y come y ahí sí vive tranquila, la danta.
 A la danta no le gusta que vayan niños *nükak* muertos.
 Dice,
 'De pronto no cabemos más gente en la casa'
 y se los comen.
 A ella no le gustan los [espíritus] de los niños *nükak*.
 '*Nükak* muy bonito, pero ya está muerto'
 y se lo come.
 Reparte la carne entre toda su gente,
 pero los otros *Nükak* muertos,
 los *bewene bitui* 'ancestros muertos',
 no comen.
 La danta es gente, pero no es propia gente.
 Danta no es propia *Nükak*.
 Es de otros *Nükak*, de los *Nükak* de abajo.

Pinima explica el comportamiento de la danta en términos de una suerte de política demográfica 'de pronto no cabemos más gente en la casa'. En otros relatos sobre la vida de los espíritus en *jea* y *bak* después de la muerte, hay referencias similares que fueron directamente asociadas al gran descenso demográfico afrontado por los *Nükak* durante los primeros años de contacto masivo con nuestra sociedad. Dicho descenso fue ocasionado por enfermedades comunes en nuestra sociedad (principalmente infecciones respiratorias), pero desconocidas para ellos, las cuales interpretaron, a través de la máquina de sentido, como un ataque chamanístico de los *kawene*. El argumento de este tipo de relatos es que murieron tantos *Nükak* que los sitios receptores de espíritus en *jea* y *bak* se atestaron del tal modo, que esto causó cierto rechazo de sus dueños para recibir y ayudar a esos espíritus, o estimuló prácticas

antropofágicas, como la de la danta, para reducir el número. Así los *Nükak* consideran que mucha gente falleció en ese momento debido a la falta de ayuda de esos seres (quienes dejaron de socorrer a los enfermos) y al poder mismo del ataque.

En esta misma dirección, nótese cómo en los anteriores testimonios, elementos del mundo *kawene* (la medicina o la escopeta) son incorporados en el pensamiento *nükak*, como poderosos objetos que pueden controlar las fuerzas generadoras de vida o muerte. Así, 'la medicina del blanco' es una de las primeras sustancias dadas a los espíritus recién llegados, para garantizar su bienestar, la cual junto con otras sustancias medicinales *nükak* garantizan la inmortalidad de las gentes de *jea* y *bak*. Mientras que la 'escopeta' es uno de los escasos medios con los que se puede matar a un espíritu, siendo este uno de los criterios de distinción entre la gente humana y la gente no humana (otro criterio es la antropofagia, como ya desarrollé en el capítulo anterior).

Además, las narraciones anteriores muestran cómo el moribundo está en una fase liminal que se resuelve al revivir, con el retorno de los espíritus al cuerpo y su permanencia en nuestro mundo, o al morir, con la separación de los espíritus del cuerpo y la incorporación del *borekakü* al mundo de abajo y del *mik baka* al de arriba. En cualquier caso, la nueva condición se ratifica con un baño con hojas de *witchu*. Dicho baño es una limpieza para eliminar sustancias nocivas residuales de la enfermedad y del contacto con seres de otro mundo. En este sentido, es equiparable a la limpieza del cuerpo del recién nacido y del padre luego del parto, o al vomito provocado durante la curación de comida. Es otra práctica de desustancialidad que, en procesos de cambio, prepara un cuerpo para una nueva condición (feto-bebé, enfermo-convaleciente, vivo-muerto), la cual se ratifica con consustancialidades posteriores, de alimentos y bebidas curadas, o de adornos corporales, como las plumas de *amaka*, aspecto que trato enseñuida.³⁸

4.2.1. *Amaka chedn* y *eoro*: Órganos-objetos de conocimiento

En un testimonio anterior, *Pinima* explicó que una de las primeras cosas que le hacen al espíritu de un bebé muerto es amarrarlo con plumas del ave *amaka* 'para que vaya donde los abuelos muertos'. Como señalé antes, está práctica se relaciona con la resolución de la fase liminal por la que acaba de pasar el bebé al ingresar a un nuevo mundo. Así los cuidadores (la madre y los parientes humanos vivos, o los ancestros fallecidos) siguen algunos comportamientos y cuidados similares hacia el cuidado (un bebé recién nacido o recién muerto). Entre estos cuidados está adornarlo con plumas de aves como *amaka*, lo cual es considerado una protección poderosa, pues dicha ave ocupa un lugar destacado en el pensamiento y prácticas corporales *nükak*.

Amaka es una mascota especialmente querida y cuidada, 'mezquinada', por la gente del mundo de arriba y de abajo, la cual acompaña con frecuencia al jaguar o al águila *wiu*. La gente verdadera usa las plumas de *amaka* para protegerse y para adquirir conocimientos y poderes chamanísticos especializados y exclusivamente masculinos. En efecto, *amaka chedn* 'plumas de *amaka*' y el polvo chamanístico *eoro* son dos componentes ineludibles que el cuerpo de un hombre debe incorporar para adquirir la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad, en un proceso que empieza junto con la adultez.

El paso de la niñez a la adultez, alrededor de los doce o catorce años, consiste de una serie de prácticas realizadas en un periodo determinado de la vida y no se restringen al rito de paso celebrado específicamente para tal fin. En el caso de los hombres, una de dichas prácticas es la participación del iniciado en la fase inicial de los *baap* 'bailes' de frutas. En dicha fase, un grupo de hombres adultos entra al asentamiento tocando las trompetas *jurini*, las cuales no deben ser vistas por los niños ni por las mujeres jóvenes. Si las llegasen a ver enfermarían gravemente, debido a los seres y poderes invocados. Por eso estos niños y mujeres deben salir previamente del campamento, para retornar una vez que los hombres han 'guardado' los poderes de dichas trompetas.³⁹ Uno de ellos es la presencia de *takueyi* y de *bak muno*, quienes vienen a entregar el polvo chamanístico para inhalar *eoro* que los hombres les están solicitando. Por ello la primera participación en este baile como un adulto más, está asociada con una prueba realizada al iniciado para saber si su cuerpo acepta o no *eoro* y *amaka chedn* 'las plumas del ave *amaka*'.

Si el *amaka chedn* y el *eoro* "le sirven, le pegan (adhieren) y le caen bien" al iniciado, él tendrá las potencialidades para desarrollar la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad. Si esto no sucede, no poseerá dicha capacidad. *Nani* lo explicó en estos términos: "El *eoro* no acepta a una gente porque tiene mucha agua en la cabeza y entonces el *eoro* no pega. Coja un cigarrillo y mójelo en el agua a ver cómo queda. En cambio, a la persona que tiene buen pensamiento, le pega de una. Como la candela en una hoja seca de milpeso. Usted la prende y arde rapidito. Así pasa con los que van a ver de verdad, les coge rapidito". Algunos *Nükak* sostienen que si un hombre es especialmente apto para recibir y manejar *eoro*, desde la primera vez que lo huele puede empezar a ver y comunicarse con cualquier ser del cosmos. En contraste, para otros, esto sólo es factible la segunda vez que el iniciado aspira *eoro*, cuando el maestro le "motila y arregla" las plumas de *amaka* que forman el cordoncito. A su vez para *Maabe'* también es necesario colocar plumas del pato *joo'nide*, debajo del cordoncito de *amaka chedn*.

Más allá de estas divergencias, los *Nükak* sí consensuan sobre cómo este es el único momento para determinar si un hombre tiene o no la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad. Si bien es claro que existe una diferencia corporal entre los hombres a los que el *eoro* "les sienta bien" y a los que no, no pude establecer en qué radica dicha diferencia. Aunque logré clarificar cómo en la selección de estos especialistas no aplican criterios utilizados en otros pueblos indígenas, como la herencia o el orden de nacimiento. Además, en cada grupo *nükak* hay varios hombres ejerciendo dicha capacidad, cuya mayor o menor pericia o "poder" sólo depende de variables individuales como los maestros que tuvo, el rigor en el cuidado del cuerpo o la experiencia. En otras palabras, si bien poseer y desarrollar esta capacidad otorga prestigio, respeto y liderazgo, esto no se articula con jerarquías basadas en el monopolio del chamanismo especializado.

Por su parte, los hombres que no son aptos para ver y (saber) hacer de verdad no podrán realizar prácticas de encorporalidad ni curaciones por interacción. Pero sí podrán, al igual que las mujeres, dominar otras artes chamanísticas, como el manejo de la consustancialidad por invocación y la desustancialidad, las cuales, como hemos visto, también son centrales en el cuidado y bienestar de las personas, y son fuente de prestigio, respeto y liderazgo. Por lo tanto, vivir como gente verdadera implica el desarrollo de las potencialidades propias de cada persona y aunque hay valores comunes no es un proyecto que se rija por principios abstractos

generales para toda la población. El chamanismo entonces es más bien es un arte, que implica una multiplicidad de conocimientos, algunos de los cuales están restringidos a los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad. Pero del que también muchos otros que pueden ser ejercidos por cualquier *Nükak*.

Una vez establecido que el iniciado tiene la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad, un experimentado hombre con esta misma capacidad, le amarra en varias partes del cuerpo una especie de "cuerdita" hecha con las plumas de *amaka*, las cuales sólo son visibles para los especialistas que cuentan con ellas. Según *Embe'* estas partes son: la cabeza (a la altura de la frente, como si fuera una corona), siendo esta la principal; la espalda y el pecho a la altura de las axilas; la mano (en el mismo lugar de las manillas *kudnyi*); el estómago, arriba del ombligo; la parte superior del muslo; y debajo de la rodilla y en la canilla (en los sitios donde se amarran las pulseras *kudnyi*).

Koro'be' explicó que la cuerquita de la frente es brillante y se puede poner y quitar como si fuera la "corona de un rey". Y *Nani* la describió como un "cordoncito delgadito y brillante", en cuyo borde van pegadas plumas del pato *joo'nide*. También afirmó que estas cuerquitas se aseguran con unos "ganchos" hechos como las horquetas *akyi*, usadas para bajar chontaduro. "Eso se clava en la cabeza como parecido a puntillas. Uno [un *akyi*] tiene que estar mirando para arriba y otro para abajo. Para asegurarlo. Es para defensa. Cualquier movimiento o golpe puede dañar eso. Entonces es capaz de enfermarlo a uno".

Los *Nükak* insisten en que un hombre con *amaka chedn* debe extremar los cuidados del cuerpo. Los iniciados y los adultos que la poseen abandonan todo juego o actividad brusca, porque el *amaka chedn* se puede quebrar, produciendo un fuerte dolor de cabeza. Tampoco pueden escuchar ruidos fuertes, porque este cordoncito se puede romper, dejándolos sordos. En ciertos contextos, una forma de prevención consiste en guardar temporalmente el *amaka chedn*. Al respecto, *Embe'* comentó "cuando estoy en un ritual de encuentro *entiwat* me quito el *amaka chedn* y se lo doy a guardar a los espíritus. Ellos lo levantan suavemente y lo ponen donde nadie lo pueda coger. Luego me lo pongo otra vez". En otro momento *Embe'* añadió, "en las viviendas no sirve oír música [radio, grabadora]. Eso tapa el oído, lo puede dañar. Uno queda muy borracho, con dolor de cabeza. Eso se daña así. Por eso el pueblo tampoco sirve para tener eso. Mucha música, mucho ruido".

Maabe' manifestó la misma preocupación y reflexionó sobre cómo los jóvenes compran grabadoras y radios, los cuales a veces escuchan en los asentamientos con un volumen alto, siguiendo el ejemplo de sus patrones *kawene* e ignorando el consejo de sus parientes *nükak*. Esta actitud va en detrimento del bienestar colectivo, pues si las capacidades de los hombres que ven y (saben) hacer de verdad se dañan, los miembros del grupo (incluidos los imprudentes jóvenes) se tornarían vulnerables a enfermedades y ataques chamanísticos.

Maabe' también planteó cómo a veces pensaba que era mejor no entregar estas capacidades a los jóvenes, pues esto podría enfermarlos al no cuidar bien sus cuerpos. Aunque confesó que algunos de ellos mostraban una evidente falta de interés en estos temas ("no preguntan 'cuénteme cómo es la curación', no dicen 'necesitamos que usted nos haga esto' [darles *ero* para aspirar]"). Desinterés que contrasta con su afán de conocer el mundo *kawene*. La reflexión de *Maabe'* contiene una paradoja: si para la gente verdadera contar con hombres que

tienen *amaka chedn* y *eoro* es fuente de bienestar, para esos jóvenes su bienestar, al menos en el corto plazo, estaría precisamente en no tenerlos. Esta paradoja nos recuerda, una vez más, las tensiones afrontadas por el proyecto colectivo *nükak*, las cuales pueden poner en entredicho su continuidad en el tiempo. Pero no solo es bienestar, también es biopolítica, la construcción de destrezas y conocimientos que implica esfuerzo y disciplina.

En breve, si un hombre no cuida el cuerpo y rompe su *amaka chedn*, enferma y aunque no pierde conocimientos y poderes, tampoco los puede usar. En estos casos el tratamiento consiste en que otro hombre con la facultad de ver y (saber) hacer de verdad le quita dichas cuerditas, las extrae del cuerpo. Con esto se restaura la salud pero se pierde esta capacidad, aunque se conservan los conocimientos y poderes adquiridos. En general, cuando conversábamos sobre este tema, los *Nükak* siempre citaban ejemplos de hombres que perdieron esta habilidad. Y si bien, en teoría, la podrían restablecer, una parte de ellos había optado por no hacerlo, debido al riguroso cuidado del cuerpo que implica, así como a las dolorosas consecuencias de volver a sufrir la ruptura del *amaka chedn*.

A veces los *Nükak* aprovechaban estas reflexiones para criticar a otra persona. Así en una ocasión mis interlocutores enlistaban los hombres a quienes no les servía el *eoro*, por "tener agua en la cabeza". De repente alguien dijo sobre un participante: "Usted poco mira. Tiene puro guarapo", lo cual suscitó nuestras risas y desató más bromas al respecto. Sin embargo, estos chascarrillos eran al mismo tiempo un sutil reproche a alguien que no desarrolló sus potenciales por no cuidar el cuerpo. Estos causaron vergüenza en el hombre aludido, quien visiblemente afectado, al poco tiempo se alejó del grupo y se marginó de la vida colectiva hasta el día siguiente.

También comentaron casos en que un hombre le había "robado" a otro esta capacidad, quitándole el *amaka chedn* para ponérselo él mismo o a otro hombre. Estos casos fueron criticados como comportamientos inadecuados. El "ladrón" por dejarse llevar por la envidia o los celos de poder y el "despojado" por no cuidar bien de su cuerpo y no tener las defensas adecuadas para protegerse de este tipo de ataques. Sin embargo, en estos casos, el agredido tampoco pierde los conocimientos y poderes obtenidos, ni el ladrón los puede incorporar. En otras palabras, para los *Nükak* dichos conocimientos y poderes son desarrollos individuales que se pueden transmitir y enseñar; pero no son "objetos, cualidades o sustancias" que se puedan desagregar de un cuerpo y agregar a otro, bien sea de forma voluntaria (como al heredarlos) o involuntaria (como al robarlos).

Como ya he señalado, en la adquisición de conocimientos y poderes chamanísticos, el *amaka chedn* actúa conjuntamente con el *eoro*, el cual los *Nükak* pueden adquirir en los *baap* 'bailes' de frutas o por medio de un canto y baile ritual específico para ello (*eoro baap*) celebrado en la noche y en el espacio central de campamento. En ambos casos, los *takueyi* o la gente del mundo de abajo vienen y se incorporan a la reunión de los hombres humanos. Una vez allí comienzan a lanzar el *eoro*, el cual sólo puede ser visto por los especialistas, quienes lo recogen y lo almacenan, según *Nani*, en su espíritu *mik baka* o, según *Embe'*, entregándolo a sus *takueyi* personales. Cuando lo necesitan, por ejemplo para compartirlo con los jóvenes iniciados, entonan ciertos cantos, lo sacan y lo dan a oler.

Koro'be' explicó el funcionamiento del *amaka chedn* y del *eoro* comparándolos con una grabadora y un cassette respectivamente. El *amaka chedn* permite captar y usar los conocimientos y poderes transmitidos por el *eoro*, los cuales se guardan en otros sitios (algunos *Nükak* aseguran que el *eoro* entra al cuerpo cuando se "pega" en el *amaka chedn*). De ahí que perder el *amaka chedn* es como extraviar la grabadora necesaria para usar los cassettes. Es decir, los conocimientos y poderes permanecen con y en el hombre, pero no los puede usar. Según *Embe'* dichos conocimientos y poderes se almacenan en órganos como el estómago, la garganta, la cabeza y el corazón. En este sentido, y como examinó enseguida, el *amaka chedn* es un órgano más que se ensambla y opera articulado con el resto del cuerpo.

4.2.2. *Mik baka* 'Cuerpo-espíritu verdadero'

Para los *Nükak*, cualquier persona aprende y memoriza. Sin embargo, quienes viven como gente verdadera desarrollan mayores facultades, por ejemplo, para incrementar las destrezas y habilidades en el manejo de una técnica de obtención de recursos, para percibir y analizar sonidos y eventos que suceden alrededor o para asimilar y ejercitarse en curaciones asociadas a la consustancialidad por invocación. Y entre la gente verdadera, los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad poseen además de lo anterior habilidades extraordinarias para adquirir y recordar conocimientos y poderes especializados como: ver y comunicarse con los *takueyi*, con las gentes de los otros mundos y con los seres de nuestro mundo que son invisibles para los demás *nükak* o solo perceptibles bajo formas corporales de animales; el desplazarse voluntariamente por el cosmos; el lanzar y curar ciertos ataques chamanísticos que implican una encorporalidad por agregación o curaciones por interacción; y el adoptar formas corporales de animales. En fin, los conocimientos y poderes necesarios en tareas como cuidar y formar las nuevas generaciones de gente verdadera, y contribuir en la fertilización del cosmos o evitar su destrucción. El siguiente relato de *Embe'* ilustra con algún detalle cómo son estos conocimientos y poderes:

"Esa cuerquita *amaka chedn* está por todo el cuerpo.

Ahí es donde se pega el conocimiento.

El *eoro* se pega por ahí.

Lo que él ve,

lo que él va viendo, se va quedando ahí.

Lo que él escucha,

lo que él siente,

lo que él huele,

todo se va pegando ahí,

por todo el cuerpo...

La gente danta nos da conocimiento.

Él da.

La primera vez,

él lo da en forma de un bejuquito (*mujta*).

Él da eso no más.

Todavía no da el cuero (*tajatna*).

Él hace oler un bejuquito (*mujta*),

pero no da el vestido de él.

Él siempre no lo da,

porque es muy grande y pesado...

Mujta bubm es algo que está pegado del bejuco.
 Saca de eso,
 lo envuelve en forma de cono.
 Lo da a oler para que tenga su poder.
 Así lo hace él.
Mujta bubm es el de principiar.
 Es para coger poder.
 Para que tenga su conocimiento
 para poder mirar en visión (*endiwat*).

Así lo hacen antes de que se tenga poder.
 Es para conocimiento.
 Antes de desplazarse en espíritu,
 primero dan *oro* tejido en forma de cernidor.
 Con eso forran el cuerpo y ya agarra el poder.
 Ahí sí ya empieza a desplazarse de un lugar a otro.
 Por eso yo no descanso.
 Yo mantengo viajando de un lado a otro.
 Yo ya no puedo hacer nada
 y me mantengo desplazando lejos...

Danta siempre da *oro* en el sueño.
 "Tenga este es para usted defenderse (*patewat*),
 para que usted se vea más peligroso,
 con más armas,
 y los otros no quieran hacerle cosas malas.
 Si el otro manda,
 usted con su propio poder se defiende.
 Esto [le entrega un dardo viejo]
 es para que usted le lance (dispare) a otro grupo.
 Si ellos le mandan,
 usted tiene como protegerse.

A veces la danta da dardos (*teru*) viejos,
 para que él pueda tener su *manap*,
 como su arma.
 De la punta del algodón, él saca.
 Él le da la puntica de los dardos viejos y usados.
 Él coge hoja de curare
 y comienza a pegarla en el algodón
 [del dardo viejo y usado].
 Él moja con veneno la puntica de los dardos.
 Es muy poquito,
 uno no alcanza a ver con simple vista
 pero es eso es muy venenoso.
 Cuando está completo, lo entrega.
 Y le da eso.
 De ahí es que una persona saca *manap*"

En primer lugar quisiera resaltar cómo el *amaka chedn* recoge información de diferentes sentidos, aunque existe un vínculo más fuerte entre ver y conocer/tener poder, lo cual está

relacionado con la capacidad de "ver lo que las cosas son en verdad", más allá de engañosas apariencias corpóreas o de la invisibilidad. Así parte del conocimiento/poder obtenido está en la capacidad de ver a la danta en su forma/cuerpo humano, de interactuar con ella y de recibir saberes y armas chamanísticas, visibles sólo a otros especialistas humanos, pero invisibles para el resto de la gente humana. Además, notemos cómo la mayor parte del fragmento que he seleccionado apela a un lenguaje más cercano a la "carrera armamentista de la guerra fría" que a uno orientado hacia la convivencia y cooperación mutua, como el del capítulo anterior.

Sin embargo, recordemos que el sentido de entregar estas armas (conocimientos/poderes) es de defensa y protección frente a posibles ataques, los cuales pueden provenir de gente no humana, es decir, gente que no se rige por los mismos valores de la gente verdadera. En el chamanismo es frecuente que saber curar o defenderse de un mal implique conocer como producirlo. Así el buen o mal uso de un conocimiento o poder depende más de la persona que lo manipula que de una característica propia de dicho conocimiento o poder.⁴⁰ Entonces se trata de la responsabilidad de la persona, de su compromiso con el común, lo que importa es la capacidad de cuidarse el uno al otro, es decir, el cuerpo de uno y de los otros. Además, un hombre solo alcanza este nivel de interacción con la gente danta si vive como gente verdadera, por lo cual se espera que de un uso adecuado a dichas armas. Aunque no hay que olvidar que, como señalo en la introducción a este capítulo, este proyecto está en permanente tensión y es realizado por seres humanos con errores, contradicciones, inconsistencias... Por ello, "defensas" de este tipo son precauciones necesarias.

En la narración de *Embe'* también notamos al menos tres "tipos" de conocimientos y poderes adquiridos. El primero son más bien objetos chamanísticos que no se incorporan ni engranan en el cuerpo, aunque sí afectan indirectamente sus cualidades, pues se constituyen en fuente de poder (defensa y ataque) al servicio exclusivo del hombre que las guarda como accesorios corporales, como los *manap* 'dardos mágicos' que se llevan y usan "como un puñal" (encorporalidad por agregación). El segundo son objetos que se ensamblan en el cuerpo, constituyéndose en una especie de "órgano" adicional que otorga cualidades específicas, como el "eoro tejido en forma de cernidor que forra el cuerpo" o el mismo *amaka chedn* (consustancialidad por agregación). El tercero, son sustancias incorporadas al cuerpo, como el *mujta bubm* (consustancialidad por contacto).

El *mik baka* es el "cuerpo" al que se refieren los *Nikak* cuando explican que los conocimientos, poderes, capacidades y memoria afectiva de una persona se ensamblan o incorporan en el cuerpo.⁴¹ Varios *Nikak* señalaron que el *mik baka* "es como el pensamiento, como la guía de una persona en la vida", "es mi orientación, mi vida mía", "es como su conocimiento" y "es el propio cuerpo y espíritu". Además, *Nani* planteó que para los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad, el "*mik baka* es conocimiento de *eoro*. *Eoro* es absorbido por él. Lo que se recibe de los *takueyi*, se recoge en él. El conocimiento es como grabado en el *mik baka*. Ese es el que se va de paseo por allá arriba [sale del cuerpo]". Y sobre la muerte de una persona *Nani* comentó:

"Todo lo que uno ve acá es *tajatna*,
como una ropa, como un cuero.
Mik baka es el propio cuerpo y espíritu,
es el que va arriba el día que uno muere.

Porque ya lo tienen arriba,
Ellos [los ancestros muertos]
no dejan a su cuerpo [*mik baka*] bajar más,
porque ya pertenece allá...
Aquí queda el *jichu*.
Lo que ellos entierran aquí es el *jichu*,
es como una ropa,
como una basura que se bota...

Cuando uno visita arriba (*jea*),
mik baka es el que sube al cielo.
Aquí queda el *jichu*.
Uno anda allá.
Después que uno baja aquí,
se reúne con su cuerpo (*jichu*)
y ahí usted ya como que revive,
vuelve a la normalidad".

Los *Nükak* concuerdan con estos planteamientos. Así sostienen que al fallecer una persona, el *mik baka* 'cuerpo-espíritu verdadero' se dirige al mundo de arriba, mientras aquí solo se entierra un 'cuero o vestido' *jichu* o *tajatna*. Es decir, no consideran que el cuerpo material con el que nos reconocemos en este mundo sea el "cuerpo verdadero". Más bien lo piensan como una especie de envoltura o recipiente corpóreo que recubre al *mik baka* y lo contiene en vida. Por esto, dicho cuerpo material es llamado *jichu*, *naa'*, *tajatna* o *yek*, palabras equivalentes a veces traducidas como 'piel, cuero, vestido, ropa'.⁴²

Además, cuando una persona muere o un hombre visita otro mundo, el "cuerpo humano" *mik baka* visto por los demás seres del cosmos es idéntico al "cuerpo humano" *jichu* visto por la gente humana viva (la misma textura física, rostro, etc). Una situación similar sucede con otras gentes no humanas del cosmos. En su casa del mundo de abajo, la gente danta, por ejemplo, se quita el *jichu* o *tajatna* 'cuero o vestido de danta' con el que recubre su cuerpo cuando visita nuestro mundo (siendo esta la apariencia corpórea con la que nosotros la percibimos), revelando su cuerpo humano (*mik*), el cual solo perciben los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad cuando la visitan.

La misma lógica opera cuando un hombre se "transforma" en animal. El *mik baka* sale temporalmente del *jichu* humano (el cual queda protegido por los espíritus *borekakü* y *nemep*) y se recubre o viste con el *jichu* o *tajatna* de un animal específico. En ese momento, el *mik baka* del hombre adopta tanto la apariencia corporal como las cualidades de dicho animal, aunque conserva su agencia humana. Sin embargo, estas cualidades no se incorporan al *mik baka* del hombre y desaparecen cuando sale del *jichu* o *tajatna* animal. Esto constituye una diferencia radical con la cosustancialidad, en especial si es por invocación, y es más bien otro modo de encorporalidad, que he denominado por traslación. De allí parte de la pertinencia de la comparación nativa con un vestido *tajatna*, pues ponerse y quitarse un vestido no modifica las cualidades corporales ni conductuales.

Lo más probable es que palabras como cuerpo y espíritu no den cuenta adecuadamente de conceptos como *jichu* y *mik*, tanto en sus aspectos compartidos como en sus diferencias.

También es posible que se trate de diferentes acepciones de una misma noción, *mik* como cuerpo o espíritu, cuyo sentido sea precisado por el contexto. Como quiera que sea, lo destacable es la unidad entre cuerpo y espíritu que conlleva un concepto como *mik baka*. Los *Nükak* tienen claro que del correcto cuidado del cuerpo material de nuestro mundo (llámese *mik*, *jichu* o *tajatna*) depende el desarrollo de las cualidades y capacidades de la persona. Sin embargo, tienen igualmente presentes las ambigüedades y contradicciones de sus prácticas.

En cierta ocasión hablaba con *Embe* y *Nani* sobre sus experiencias de encorporalidad por traslación y sus viajes por el cosmos para contribuir con su fertilización. De repente, *Chibma*, quien estaba tejiendo manillas para vender a los *kawene* con un aparente desinterés por lo que hablábamos, lanzó una crítica que desencadenó una breve y divertida discusión colectiva. Ella cuestionó a los hombres: "Ustedes son muy perezosos, para que hablan tanto, si ni siquiera van a buscar pepas. Para qué son mentirosos, si solamente salen a tomar guarapo". Esta crítica se basaba en que los hombres a veces no traían alimentos suficientes para sus familias, pues cuando trabajaban para los campesinos o hacendados permanecían todo el día laborando y regresaban por las tardes agotados y sin comida o con muy poca. Además, cuando les pagaban dichos trabajos frecuentemente gastaban buena parte de los ingresos en licor, en detrimento del cubrimiento de las necesidades básicas actuales de sus familias. Esta crítica de *Chibma* fue respaldada por las otras mujeres.

Los hombres respondieron afirmando que sí cumplían con sus obligaciones. *Nani* también se defendió, reprochándole a su esposa que cuando él regresaba, cansado y hambriento, de buscar alimentos en el bosque no encontraba nada listo para comer y que ella se demoraba en preparar lo que conseguía. Además, lamentó que las mujeres *nükak* no fueran como las *kawene*, quienes en sus palabras, "siempre tienen la comida lista y ofrecen alguna cosita cuando uno llega a su casa". Luego de un rato de recriminaciones mutuas, hechas en tono de broma, pero no por ello sin cierto grado de veracidad, el tema se dejó de lado.

En suma, algunos de los aspectos destacables de esta breve discusión con relación a la biopolítica *nükak* son: el vivir como gente verdadera no es un asunto restringido a los especialistas chamánicos y su monopolio sobre ciertos conocimientos y poderes; hay unas conductas esperadas por género y especialidad ritual que son fuente de ejemplo o crítica a resaltar, siendo lo anterior un ejemplo de la articulación de dos dispositivos, (uno el consejo/crítica y el otro el cuidado del cuerpo), a la estrategia de la construcción de unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras, y para el desarrollo de unas cualidades y capacidades que son dadas como potencialidades a una persona; y, finalmente, la complementariedad de lo específico de cada quien en la actualización del común *nükak*.

4.3. Conclusiones

El inicio a la vida de una persona y la formación y actuaciones de los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad me han permitido mostrar algunas estrategias y dispositivos biopolíticos y la importancia de estos para la construcción del común, así como teorías y prácticas *nükak* relacionadas con la noción de persona y la construcción del cuerpo entre los *Nükak*. Teorías y prácticas que producen personas con pensamientos, sentimientos, capacidades y cuerpos similares para unas cosas y distintos para otras, pero articuladas en función del proyecto común *nükak*. Así expuse con cierto detalle asuntos como nociones *nükak* de anatomía, prácticas de cuidado del cuerpo, enfermedades y sus tratamientos, el

manejo de sustancias y curaciones y rituales asociados con el ciclo de vida, la protección de las personas y la adquisición de conocimientos y poderes.

La pertinencia de abordar estos asuntos en detalle consiste en tratar de comprender la biopolítica *nükak* en sus propios términos, en las preocupaciones que impulsan a este pueblo a actualizar la formación de una gente verdadera capaz de renovar permanentemente la sociabilidad en los campos horizontal y vertical. En otras palabras, de comprender la biopolítica *nükak* desde los *Nükak* y no desde el biopoder o una "biopolítica *kawene*". La pertinencia está entonces en mostrar cómo el proyecto de formar gente verdadera se materializa en prácticas cotidianas y rituales que inciden en la construcción del cuerpo, en aspectos que van desde el baño personal matutino hasta delicados bailes ceremoniales. Prácticas que atraviesan la vida individual y colectiva, tanto en la sociabilidad horizontal como en la vertical. Prácticas que nos revelan un cuerpo dinámico y en permanente transformación, pero que está, como el mismo proyecto colectivo *nükak*, en un riesgo continuo. Un cuerpo que nos reta a entender otras formas de unidad y diferencia entre un cuerpo material en nuestro mundo y un cuerpo verdadero "espiritual" donde reposan la conciencia, los conocimientos, poderes y capacidades, y la memoria afectiva de una persona. Un cuerpo verdadero "espiritual" que trasciende la muerte física, pero que en vida está en una relación de mutua interdependencia con el cuerpo material. De ahí que, en estricto sentido, vivir como gente verdadera implique el correcto manejo y cuidado de la unidad cuerpo material - cuerpo verdadero "espiritual".

Por ello aun si una persona logra desarrollar sus potencialidades corporales, unas dadas desde la concepción -con la transmisión de cualidades físicas, conductuales y de un lugar en la morfología social-, otras adquiridas en diferentes momentos del ciclo vital, estas requieren una actualización constante. Pues tanto las acciones (u omisiones) individuales, como las interacciones con otros parientes, con otra gente humana, con los demás seres de la sociedad cósmica y con el mismo medio circundante pueden ser fuente de bienestar o de infortunio. De esta forma, el proyecto de vivir como gente verdadera también se revela cómo una empresa común, cuya continuidad depende precisamente de su habilidad de formar nuevas generaciones de gente verdadera, capaces de construir y cuidar su cuerpo y el de los demás; así como de contribuir con la fertilización del cosmos y evitar su destrucción.

Además, he tratado de mostrar como los peligros que atentan contra la formación de la gente verdadera provienen de los mismos *nükak* y de otras gentes del cosmos. Por eso este proyecto más que una visión maniquea de la vida, reconoce la existencia de inconsistencias y ambigüedades humanas, así como de la presencia simultánea de fuentes de bienestar e infortunio que han acompañado a la gente verdadera desde su arribo a este mundo. Por tanto, éste proyecto propone aprender el manejo adecuado de las diferentes conductas, sentimientos, actitudes y pensamientos que coexisten en cada uno de ellos.

Sin embargo, desde el contacto masivo con la sociedad nacional los *Nükak* están afrontando nuevas y poderosas fuerzas, que han tendido más a desestructurar su proyecto colectivo que ha fortalecerlo. Dichas fuerzas, como veremos en el siguiente capítulo, han afectado diferencialmente a los distintos grupos *nükak*, tanto en el espacio como en el tiempo. Así mientras unos grupos se han visto forzados por los actores armados ilegales a desplazarse de sus territorios, otros han sido obligados a no moverse de ciertas zonas y algunas familias *Meu*

munu han optado por no retornar a su territorio, a pesar que ningún actor armado se los impide. A pesar de esta diversidad de dinámicas, un aspecto común es que, como he esbozado a lo largo de este capítulo, en el cuerpo se instauran y disputan relaciones de poder, y este se ha convertido en un campo de tensiones entre la biopolítica del proyecto *nükak* y diferentes formas de biopoder. Uno de los asuntos entonces que se plantean, tanto en este capítulo como en el siguiente, es hasta dónde podemos empezar a ver estos procesos en términos de la continuidad de una biopolítica *nükak*, entendida en sus propios términos para afrontar las relaciones con los *kawene*. O hasta dónde se trata de una "resistencia" a las formas de biopoder que están encarando.

Notas

¹ Como vimos en el capítulo anterior, a pesar de los aspectos comunes entre los *kawene jupu* y la gente humana, otros elementos de la conducta y modo de vida de los primeros, como las prácticas predatorias contra los segundos, instauraron una dicotomía radical que llevó a los *Nükak* a considerarlos como gente no humana. Esto contrasta con el tratamiento dado a los jóvenes de padre y/o madre *nükak*, quienes a pesar de vivir y comportarse como *kawene*, son llamados *Nükak buwü* 'gente humana mezclada'. Dicha denominación enfatiza en el origen étnico como un elemento compartido, estableciendo potencialidades que facilitan una eventual integración de los *Nükak buwü* al proyecto colectivo *nükak*, como ya ha sucedido en varios casos.

² Durante mis trabajos de campo, este hombre se emborrachó pocas veces. Una fue a raíz de la insistente invitación de otros hombres *nükak*. Las otras dos se debieron a un patrón que pasó por el campamento, recogió a los *Nükak* que habían trabajado para él y se los llevó a una tienda. Allí les pagó principalmente con cigarrillos y licor. Según los *Nükak*, el patrón no les entregó el dinero que les debía, sino que a medida que tomaban licor, él "iba haciendo las cuentas". Al amanecer, los *Nükak* regresaron ebrios y sus ganancias finales, luego de varios días de trabajo, se redujeron a cigarrillos y una bolsa con pan o galletas para sus respectivas familias. Los *Nükak* comentaron que varios patrones de Barrancón bajo, así como otros que tenían antes, cuando estaban en sus propios territorios, acostumbraban a "pagarles en esta forma". Por su parte, algunos colonos y campesinos confirmaron y condenaron esta práctica de sus colegas, argumentando que esta era una forma de explotar a los indígenas, mientras recalcaban que ellos sí eran justos al momento de pagarles.

³ Ninguna de las narraciones míticas o sobre los ancestros que conozco, trata el origen de las ambigüedades humanas o de temas afines, como el origen de los sentimientos. Sin embargo, estas sí se mencionan frecuentemente en dichas narraciones. Por ejemplo véase: en 3.1. *Mis compañeros, mis parientes*, el comportamiento ambiguo del abuelo en el fragmento del relato del joven soltero que fallece por incumplir la dieta. Véase también 3.2. *Orígenes*, cuando el narrador (un *Meu muno* que vive con *Wayari muno*) plantea que los *Mipa muno* son 'problemáticos', porque así eran sus ancestros, pues durante el poblamiento de este mundo: "Los *Mipa muno* fueron los primeros en separarse [del resto de grupos *nükak*], porque, como hoy en día, se meten en problemas y alegan entre ellos".

⁴ El carayurú es una tintura de color rojo oscuro que los *Nükak* utilizan para pintura facial y corporal. La elaboran con hojas de *Bignonia chica* y la llaman *kena* o *eoro*. La última denominación es la misma que utilizan para la sustancia que aspiran con fines chamanísticos y que reciben de los *takueyi* y de la gente del mundo de abajo. Sin embargo, aclaran que son dos *eoro* distintos, pues provienen de mundos diferentes.

⁵ En otro momento, *Maabe'* explicó que la muerte se originó cuando los *Nükak* salieron a este mundo. En esta versión, los primeros humanos emergieron "vestidos" con "ropas" animales. Unos se quitaron estos vestidos y quedaron con cuerpos humanos. Pero otros no pudieron y murieron, creando la muerte, pues "en este tiempo, la gente no se moría, no como hoy en día que uno se puede morir". En esta versión la muerte también aparece como resultado de una incapacidad humana, en este caso, de "cambiar" de "cuerpo", o más exactamente de "ropa" (*tajatna* o *yek*).

⁶ Muchos pueblos indígenas amazónicos tienen planteamientos similares, como lo revela la abundante literatura sobre el tema. Para ampliar la discusión véase 2.1. Tentativas analíticas de las etnografías amazónicas contemporáneas.

⁷ *Dikna* es un *Wayari muno* del grupo local C, hijo del viejo *Kirayi* y su edad se estima en 45 años, convive con *Ere*, una *Wayari muno* con quien tiene siete hijos. Este hombre es reconocido por su dominio de las prácticas chamanísticas.

⁸ *Ere*, una *Wayari muno* del grupo local C, tiene unos 40 años y es la esposa de *Dikna* con quien tiene siete hijos.

⁹ Los *Nükak* plantean el tema de la infertilidad como un "problema de la mujer". Considero que para ellos, conceptualmente, no existen "hombres infértiles". Esto sucede en buena medida por la constatación empírica que es ella, y no él, quien queda o no embarazada. Como veremos luego, por el manejo cultural de la sexualidad es poco probable que una mujer fértil con un esposo infértil no quede embarazada, dado que ella tiene relaciones sexuales, consentidas o forzadas, secretas o conocidas, con otros hombres. A su vez un esposo también tiene relaciones con mujeres distintas a la esposa. Y aunque las relaciones extramatrimoniales tienden a ser condenadas y motivo de conflictos maritales, en algunos casos son toleradas (véase 4.1.1. Vínculos con los abuelos).

¹⁰ *Kirayi* es el *Wayari muno* más anciano que hay entre los *Nükak*, su edad se estima en 65 años. Es reconocido por sus conocimientos chamanísticos y se dice que cuando el fallezca se puede apagar el sol.

¹¹ *Turua* es una *wayari muno* cuya edad se estima en 40 años, convive con Esteban un *wayari muno* con quien tiene 5 hijos, 4 varones y una mujer. Reside en Agua Bonita

¹² *Ewapa* era una mujer *Wayari muno*, que sobrepasa los 60 años cuando falleció en 2008. Tuvo cuatro hijos de una primera unión, dos mujeres y dos hombres. Con su segundo esposo, el abuelo *Kirayi*, tuvo tres hijos varones y una mujer, con quienes vivía en el grupo local C.

¹³ *Chikadu* 'útero' se compone de *chúka* 'estómago' y '-*du*' sufijo de recipiente.

¹⁴ *Wenbe* es un *Wayari muno*, cercano a los 50 años, convive con dos mujeres (hermanas) *Tumaire* y *Ñama* con quienes tiene siete hijos, tres mujeres y cuatro varones. Es reconocido como uno de los líderes del grupo local C, en parte debido a sus conocimientos chamanísticos.

¹⁵ Entre los *Nükak*, el grupo de filiación patrilínea funciona como un principio de inclusión y exclusión, para organizar, identificar y oponer grupos de personas en asuntos territoriales, matrimoniales, chamanísticos y rituales. Por ejemplo, al ser la unidad exogámica, prohíbe las uniones matrimoniales entre personas del mismo grupo de descendencia y las prescribe con el grupo de unificación patrilínea de la madre, pues los primos cruzados bilaterales son los cónyuges ideales, dado el intercambio directo de hermanas. Para ampliar esta discusión y el papel del grupo de descendencia de la madre, véase Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 145-155).

¹⁶ Las categorías *nüwayi* 'ancestro masculino o abuelo' y *etayi* 'ancestro femenino o abuela' se asocian a los términos de parentesco *nüwa* o *nüw* 'abuelo' y *et* o *eta* 'abuela' que designan a los hombres y mujeres de la segunda generación ascendente y demás superiores. Cuando traté este tema, los *Nükak* únicamente hablaban de los *nüwayi* y sólo abordaban las *etayi* cuando les preguntaba específicamente sobre ellas. Es posible que esto se deba a la filiación patrilínea y a que estos términos de parentesco no distinguen agnados de afines. Además, en algunos casos la o una de las *etayi* mencionada(s) para una persona fue la o una de las *etayi* del padre; mientras que en otros casos, fue un *nüwayi* de la madre (no una *etayi*). Al respecto, *Nani* explicó que un ancestro determinado podía ser el *nüwayi* de unas personas y la *etayi* de otras. En este sentido, "eran lo mismo", a pesar de la diferencia de género. Por estos motivos, me enfocaré principalmente en los *nüwayi*.

¹⁷ El *ip baka* 'padre verdadero' de una persona, es quien fecunda a la madre, así este padre solo haya tenido una o muy pocas relaciones sexuales con la madre y ella haya mantenido reiteradas uniones sexuales con otros hombres. Los *Nükak* ilustraron este punto con dos casos diferentes. Uno fue el de una mujer que enviudó y el otro el de una pareja que se separó. En ambos casos, la mujer tenía pocos meses de embarazo cuando perdió al primer esposo (es decir, al 'padre verdadero' de su hijo) y cuando volvió a contraer matrimonio. En estos casos, cada papá le transmitió al hijo su *nüwayi* principal, pero este sólo considerará como su *nüwayi* principal el heredado de su 'padre verdadero'. Cabe anotar que en los casos que conozco, algunas personas tienen como máximo cinco *nüwayi* y tres papás, siendo uno de ellos 'el verdadero'.

¹⁸ Sobre el 'padre verdadero' y los otros padres poseo una información fragmentaria, además no todos los *Nükak* tienen "varios papás". Para algunos tener varios papás es una práctica normal que se justifica en el crecimiento adecuado del embrión; pero para otros es problemática porque con frecuencia ocasiona conflictos por celos, tanto en la pareja de la mujer embarazada como en la del otro papá. En varios casos el esposo sabía y aceptaba, o al menos toleraba, la existencia del otro papá, mientras que en otros su existencia permanecía en secreto, o se manejaba a través de rumores, hasta que, años después, la madre contaba quién(es) era(n) otro(s) padre(s) de su hijo. *Embe* justificó esta confirmación tardía en que con el paso de los años cualquier motivo de conflicto se habría superado. Además, y al parecer, no se presentan conflictos por "acusaciones o negaciones" de paternidad compartida. Los *Nükak* concordaron en que un agnado de la mujer no debería ser otro padre del hijo, pues sería una relación incestuosa. Sin embargo, unos afirmaron que el otro padre debería ser un agnado del 'padre verdadero', en tanto que otros añadieron que también podía ser un afín de los afines del 'padre verdadero'.

¹⁹ El asunto de los *nüwayi* y las *etayi* también necesita ser profundizado en nuevas investigaciones. Por ejemplo, no logré precisar por qué objetos como el canasto, los aretes, el chinchorro y los excrementos se incluyen dentro de los ancestros de unos grupos o cómo se relacionan éstos objetos con el origen de dichos grupos.

²⁰ Conduff y Conduff (2006) anotan que los miembros del clan: *jüwwan* es "gente no alta pero guapa"; *jüwwan dau'wa* es "grande y no muy alta" (p. 81); *wüku* 'tucán' es alta (p. 214); y *wérep* es "bajita y delgada" (p. 212).

²¹ En el capítulo anterior hay una referencia apunta en este mismo sentido: 'Los *Mipa muno* fueron los primeros en separarse, porque, como hoy en día, se meten en problemas y alegan entre ellos' (véase 3.2. *Orígenes*).

²² Se curan los alimentos que habitualmente consume una mujer, en tanto que se mantienen las prohibiciones alimenticias dadas por otras variables, bien sean individuales (como las ocasionadas por una enfermedad) o generales (como las compartidas por todos los *Nükak* o las dadas por el género). Para profundizar aspectos de la gestación, parto y primeros años de vida de los niños véase Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 178-184), de donde retomo algunos datos etnográficos, en tanto que estos siguen actualmente vigentes.

²³ Una persona puede consumir las especies que son sus *nüwayi*. De existir alguna restricción, ésta no se origina en la relación de filiación con los ancestros. Por ejemplo, una mujer que tenga por *nüwayi* a *jube* 'jaguar', *kaya*

'pez bocachico' y *yurup* 'una especie de ave', nunca comerá *jiube'*, pues este animal está prohibido para todos los *Nükak* por ser gente del mundo de abajo. En condiciones normales, podrá comer el pez *kuya*, pero durante el primer embarazo dejará de hacerlo, por ser una restricción general para las mujeres embarazadas, y sólo lo volverá a consumir después de recibir la curación respectiva. Y se alimentará regularmente con *yurup*, pues esta ave no tiene mayores restricciones. Sin embargo, si una persona sueña comiéndose a uno de sus *nüwayi*, se considera *üyejat*, una pesadilla y una mala señal que avisa la muerte que algún agnado. Otros sueños asociados con los *nüwayi* transmiten diferentes informaciones. Al respecto, *Noube'* comentaba que uno de sus *nüwayi* es *poñopat* 'excremento' y que a veces cuando visita a sus parientes, estos, bromeando, le 'reclaman' por hacerlos soñar untados de excrementos al anunciar su llegada.

²⁴ Adaptación de una transcripción hecha del *nükak* por Dany Mahecha.

²⁵ La referencia temporal a los inicios del contacto me sugiere dos posibles explicaciones para estos cambios en la dieta, las cuales dependen de precisar si estos cambios iniciaron antes o durante el descenso demográfico de los primeros años de contacto. Si ocurrieron antes, podrían estar relacionados con la necesidad de ampliar las fuentes de proteína animal debido a la presión demográfica sobre un territorio cada vez más reducido, debido al acelerado proceso de colonización que se dio en la década de los 1980s. Pero si estos cambios sucedieron durante o después del descenso demográfico, la hipótesis anterior perdería su eventual validez, en tanto que al fallecer cerca del 40% de la población cualquier posible presión sobre los recursos se habría reducido considerablemente. En este contexto una explicación plausible para dicho cambio podría estar en una práctica individual que luego se tornó colectiva. Es decir, alguien empezó a cazar estas presas y luego por diversos motivos (como que no se generaron las consecuencias negativas en la salud previstas en la "tradición"), esta práctica fue adoptada por los demás. Conozco un caso de este tipo entre los *tanimuca* del Bajo Apaporis, quienes afirman que antes no consumían peces de ríos y caños grandes, pues están contaminados por sustancias cósmicas nocivas. Sin embargo, los empezaron a consumir hace un par de generaciones gracias a la iniciativa individual de un abuelo que aprendió una curación *macuna* para 'purificar' dichos peces (Franky 2004: 256).

²⁶ *Namaño* un hombre *Mipa muno*, era uno de los pocos ancianos mayores que sobrevivieron al contacto. Su edad se estimaba aproximadamente 60 años al momento de su deceso en enero de 2011.

²⁷ Solamente tengo referencias de cinco parejas que se separaron después de tener al menos un hijo. Dos de ellas sucedieron en los años últimos cinco años y se originaron porque el esposo abandonó a su primera esposa al contraer una nueva unión matrimonial. En estos casos, las exesposas optaron por vivir con los blancos y dejaron los hijos en los asentamientos *nükak* a cargo de algún pariente.

²⁸ Generalmente, el hombre es quien toma la iniciativa en una unión matrimonial. Para ello, y dependiendo de la información disponible sobre posibles candidatas, parte a los grupos locales de sus afines, en especial a aquellos donde reside al menos una pariente consanguínea casada. Una vez que ubica una posible esposa, permanece un tiempo en ese grupo local y comienza a cortejarla, lo cual de por sí implica la aceptación de sus potenciales cuñados. El cortejo conlleva la participación en actividades colectivas con la posible esposa y sus familiares (juegos, charlas grupales, partidas de consecución de recursos, etc). También que el hombre empiece a entregarle alimentos crudos a la posible esposa. Si ella está interesada en la unión, los recibe y prepara. Al poco tiempo, la pareja empieza a dormir junta en la vivienda donde ella se aloja. Posteriormente, el hombre construye una vivienda aparte para los dos (en un cambio de campamento o en el mismo asentamiento), formalizándose así la unión matrimonial. En este proceso, hombres y mujeres deben mostrar que ya están preparados para sostener y mantener una familia, tanto en aspectos prácticos (conseguir y preparar alimentos, elaborar la vivienda, tejer chinchorros, etc), como en los morales y sociales (el control de la emociones, el ser activos y solidarios, etc). En otras palabras, que ya son gente verdadera (véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 199-207).

²⁹ Hasta el momento no conozco palabras *nükak* equiparables a maldad, brujería o ataque chamánico. Estas se tratan con los verbos *pufat* 'soplar', *yeijat* 'hacer' o *mauat* 'disparar, tirar' (un arma de fuego, una flecha, un dardo de cerbatana o un dardo mágico *manap*).

³⁰ En otro momento, cuando indagaba sobre las curaciones asociadas a los bailes de frutas *baap*, obtuve la siguiente explicación de *Embe'* frente a una pregunta específica: Carlos "¿Verdad que usted puede rezar, cuando tocan la flauta *jurinina* para que los niños no se enfermen?". *Embe'*: "No puedo responder bien, porque es pensamiento de los viejos y eso no se puede mencionar así no más, porque puede debilitar y enfermar a los niños, o les pueden caer desgracias y maldades. Eso puede enfermar y debilitar a la gente". Es decir, son temas tan delicados que enfermarían a una persona vulnerable que esté cerca debido a unas consustancialidades por invocación (mencionar el pensamiento de los viejos) y por contacto (solo con escuchar sobre el tema). En otros trabajos que realicé con grupos *tanimuca* y *macuna* del Bajo Apaporis escuché planteamientos similares frente a temas restringidos para niños y mujeres en edad fértil, pues solo con nombrar a determinados seres ya expone a

las personas a cierto tipo de contacto nocivo, por este motivo dichos seres se nombran con apodos o metáforas (Franky 2004). Claro está que también existe la posibilidad que sea una excusa para no tratar un tema en determinado momento (cansancio del interlocutor, deseo de mantener la reserva frente al investigador u otra persona, como una forma de proteger un conocimiento para que luego no sea usado en su contra, etc).

³¹ Sin embargo, también se han presentado casos de infanticidio de niños que pasaron por esta fase liminal y fueron incorporados a la gente verdadera. Algunos de estos episodios están relacionados con la práctica de abandonar "...a los enfermos muy graves si éstos no pueden desplazarse por sí mismos, ya sea que se queden en el antiguo campamento al cambiar el sitio del asentamiento, o a mitad de camino al no poder avanzar más. Si es un hombre o mujer de elevado status, el grupo local demora por algunos días el traslado del asentamiento en espera de una mejoría del enfermo. Las personas que quedan abandonadas aceptan su condición sin protestar, incluso a veces se niegan a recibir alimentos o a desplazarse con el resto del grupo, a pesar de la insistencia, con llantos y cantos, de sus parientes cercanos" (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 214). No obstante, referencias posteriores a este trabajo, sugieren que esta práctica se acentuó o inclusive originó debido a la catástrofe demográfica producto del contacto con nuestra sociedad, como igualmente sucedió con el abandono de niños, especialmente los huérfanos de padre y madre (véase 5.1. El contacto). Con relación a estos niños, en varios casos documentados después de dicho contacto, se observa que los menores fueron dejados a su suerte debido a una enfermedad o defecto físico grave, algunos a pesar de tener al menos la madre viva. Estos niños sobrevivieron al ser recogidos por o dejados con colonos, entrando posteriormente en protección del ICBF. En ciertos casos los esfuerzos estatales lograron ubicar las madres y trataron de reincorporar los menores a sus familias. Sin embargo, las madres y otros parientes rechazaron esta posibilidad, argumentando los problemas de salud de los niños o simplemente negándose a aceptarlos. Sánchez (2006: 259) en un análisis sobre esta problemática plantea: "los niños carentes, física y socialmente, son puestos en mano de la sociedad mayoritaria como medida de protección", como una forma de salvar la vida de estos niños.

³² "Encorporalidad" concepto construido a partir de *en-* 'dentro de' o 'sobre' (proveniente del latín *in-*), y de *corporalidad* "cualidad de corporal, cosa corporal". Este concepto es análogo a la consustancialidad, en tanto que ambos afectan, positiva o negativamente, las cualidades del cuerpo. Sin embargo, la encorporalidad implica que un objeto o sustancia extraña penetra o envuelve el cuerpo, pero cada uno mantiene su naturaleza (no se convierten en una misma sustancia). Así, las cualidades del objeto o sustancia actúan sobre el cuerpo, pero no se incorporan (mezclan, fusionan o disuelven), y desaparecen al salir o separarse el objeto o sustancia del cuerpo.

³³ Véase Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 120; 129-133). Otra acepción de *ij nawat* 'hablar con ira' remite a cualquier discurso enunciado por una o varias personas enojadas en un conflicto cotidiano, bien sea doméstico (entre esposos, padres e hijos, hermanos, etc.) o grupal (entre miembros de dos o más grupos domésticos), aunque también implican un alto grado de exaltación y agresividad.

³⁴ *Kürükü* es un *Meu muno*, su edad se estima en 35 años, convive con *Wanma* una mujer *Mipa muno* con quien tuvo 3 hijos, dos niñas y un varón. Residen cerca a Charras.

³⁵ *Wanma* es una *Mipa muno*, tiene alrededor de 30 años y es esposa de *Kürükü*.

³⁶ '*Heka!*' es una expresión que los *Nükak* utilizan en diversos contextos como respuesta a algo que se ha escuchado, para llamar la atención del grupo y ponerse alerta, tratando de conseguir más información sobre lo que está pasando. Por ejemplo, en una cacería, para establecer dónde están las posibles presas.

³⁷ Entre los *Nükak* con quienes trate el tema no existía consenso sobre la suerte del *mik baka* y del *borekakü* de los embriones, fetos y niños pequeños al fallecer. Para unos, estos espíritus se comportan igual que los de los jóvenes y adultos. Es decir, el *mik baka* es llevado al mundo de arriba y el *borekakü* al mundo de abajo. Pero para otros, el *mik baka* de un niño pequeño no sube al mundo de arriba, sino que va al mundo de abajo. Además, en estas conversaciones los *Nükak* a veces utilizaban el genérico *tekere* 'espíritu', sin discriminar si se trataba del *mik baka* o del *borekakü*.

³⁸ En el caso de los niños muertos, y de los difuntos en general, la incorporación a otro mundo pasa por un proceso de transformación en gente de dicho mundo, donde la consustancialidad por contacto (pintura corporal) y por alimentación (la comida con miel de la abeja *wakaiwan cha'* del relato *Pinima*) tienen un papel fundamental. Como vimos en el capítulo anterior, aunque la pintura corporal y alimentos como la miel de abejas o el seje son lo mismo en los tres mundos, se diferencian por el mundo de procedencia ("son distintas porque son de allá").

³⁹ Véase en Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 184-191) descripciones y aspectos específicos de los rituales femenino y masculino de paso a la adultez. Sobre los bailes de frutas *baap* (véase 6. Un baile tradicional en un campamento de desplazados).

⁴⁰ Cfr. Chaumeil (1998), quien, a partir de su estudio entre los yagua, propone que esta es una característica general del chamanismo de las tierras bajas sudamericanas.

⁴¹ Recordemos que para los *Nükak* existen tres espíritus. Sin embargo, en este tema el punto de referencia siempre es el *mik baka*. Los indígenas dicen que el *nemep* no conserva ningún recuerdo de su origen humano, pues pierde la memoria, los comportamientos y la apariencia humana. Sobre el *borekakü* no había consenso. Algunos *Nükak* sostuvieron que también conservaba parte de los conocimientos, destrezas, capacidades y memoria afectiva obtenidos en vida, pero que el más importante ('el propio, el verdadero') era el *mik baka*. Varias personas afirmaron que si este espíritu era de un hombre con un desarrollo pleno de sus capacidades, los espíritus de los ancestros muertos lo llevarían al mundo de arriba (en contraste, el *borekakü* de los demás *nükak* vagaría por el mundo de abajo o se alojaría en una casa de danta). Otros *nükak* confesaron no tener mayor claridad al respecto.

⁴² En algunas encuestas lingüísticas sobre referentes concretos, los *Nükak* con mejor dominio del español tendieron a traducir *mik* como 'cuerpo', *jichu* como 'cuero de animal', y *naa'* como 'piel humana'. Si bien parece ser que estas son sus acepciones más comunes, esto no implica que se restrinjan a ellas, excluyendo las otras. Pues en entrevistas con otros *nükak*, *jichu*, *naa'*, *tajatna* o *yek* eran tratadas como sinónimos o conceptos equivalentes.

CÁPITULO 5. MOVILIDAD Y DESPLAZAMIENTO

El nomadismo ha sido visto como una de las características más notables de los *Nükak*. Inclusive con mis colegas, Dany Mahecha y Gabriel Cabrera, resaltamos dicha característica en el título de nuestra etnografía: *Los Nükak: Nómadas de la Amazonia colombiana*. Además este ha sido uno de los rasgos que los ha diferenciado de "nosotros", incluidos los otros indígenas, los sedentarios. En este capítulo argumento entonces que la movilidad es una particularidad que más allá de ser un rasgo distintivo de una identidad *nükak*, es uno de los dispositivos para la reproducción del proyecto común de formar y vivir como gente verdadera, es decir, de su proyecto biopolítico. En efecto, la movilidad, articulada con otros dispositivos sociales, contribuye a que esta lógica de acción se materialice y actualice en aspectos como estrategias políticas de acción frente a otras gentes del cosmos, la constitución del cuerpo individual y social, y la construcción y apropiación territorial.

También argumento que tensiones suscitadas en torno a la movilidad muestran con claridad cómo el incremento de las relaciones con la sociedad local, nacional y global ha acarreado nuevos peligros al proyecto común *nükak*. Algunos estos peligros provienen de formas diferentes de biopoder *kawene*. Unos peligros escapan a la esfera de las relaciones sociales que controlan los *Nükak*, como los que provienen de los actores armados (el desplazamiento forzado). Y otros peligros se generan en formas de biopoder y gubernamentalidad, cuyos efectos pueden ser negativos y trágicos, los cuales contra-restan los efectos positivos y productivos de dicho biopoder (esfuerzos de sedentarización para garantizar la atención estatal o propuestas de preservar una identidad y cultura orientadas para el mercado). Sin embargo, sostengo que estos cambios no pueden entenderse en términos de nomadismo-sedentarización, pues responden a adecuaciones hechas por los *Nükak*, desde la 'lógica de acción' del proyecto de formar y vivir como gente verdadera, es decir, de actualizar el proyecto común *nükak*.

En efecto, el nomadismo ha sido objeto de valoraciones contrastantes, con continuidades y variaciones en el tiempo, algunas de las cuales se enmarcan en visiones más generales sobre los pueblos de cazadores o la movilidad de los indígenas de las tierras bajas sudamericanas. En los círculos académicos, el nomadismo ha pasado de ser un atributo de primitivismo en la evolución social a un componente del sofisticado manejo ecológico con el que unas sociedades han moldeado el bosque.¹

Estas visiones académicas han estado sujetas al espíritu de la época en que han sido hechas. A principio del Siglo XX, el gran etnólogo Koch-Grünberg escribía “Los makú vagan errantes y fugitivos por los bosques, sin vivienda fija, despreciados y perseguidos por sus vecinos más desarrollados, para quienes deben trabajar como esclavos en el hogar (...) [En el río Negro son] muy codiciados por su inteligencia innata y su aptitud para la caza. Por otra parte, tienen también grandes desventajas, como su carácter mentiroso, su tendencia al robo y su inclinación al alcoholismo” (1995: 56). Mientras que a finales del mismo siglo, luego de diversos cambios globales, como los de mentalidad expresados en multiculturalismo y ambientalismo, Naranjo, miembro del proyecto interdisciplinario Expedición Humana de la

Pontificia Universidad Javeriana, anotaba sobre los *Nükkak*: “Son quizá los seres humanos más auténticos y bellos de que se tenga noticia, y al tiempo uno de los últimos grupos nómadas en la tierra; por siglos han caminado las selvas colombianas, en armonía con la naturaleza y otros grupos indígenas de la región... Son una de las mayores riquezas culturales en un país que ha tomado por vicios olvidar su pasado y no reconocer su diversidad” (1993).

Así el nomadismo, asociado con palabras como "los últimos", "en armonía con la naturaleza" y "conservación de la selva " son ahora comunes en discursos sobre los *Nükkak*, ya sea con fines altruistas y/o comerciales. No es gratuito que un galardonado documental se titule “*Nükkak*-makú. Los últimos nómadas verdes”²; que en ámbitos locales, en la prensa y en blogs de internet se hable de ellos como "los últimos nómadas de Colombia o del mundo"; que un costoso restaurante de San José del Guaviare se llame "Nómada *Nükkak*"; y que artistas locales reproduzcan en cuadros y murales escenas de la vida *nükkak*, donde se tiende a ocultar el contacto con nuestra sociedad.

Estos discursos han contribuido a articular a los *Nükkak* en las redes globales de consumo cultural, otorgándoles cierto “marketing étnico”, el cual es, al mismo tiempo, producto y productor de imágenes sobre este pueblo como aun poseedor de "una cultura tradicional, auténtica, completa y valiosa”, pero, al igual que la selva amazónica, frágil y en peligro. Estas imágenes también han sido utilizadas y difundidas con fines políticos, para la defensa de sus derechos y para exigir una adecuada atención estatal. La ONIC (2007), por ejemplo, en un comunicado sobre la crítica situación de este pueblo, expone: “Los *Nükkak* Makú son unos de los pocos seres humanos que recorren las montañas selváticas, sin preocupaciones de tipo material, por eso ellos viven en verdadera armonía con la naturaleza". Sin embargo, esta exaltación de lo *nükkak* ha contribuido, indirectamente o por contraste, a retrasar el reconocimiento de los *Nükkak* como sujetos políticos, pues tienen "una cultura que debemos conservar", así como a "invisibilizar" los derechos y problemas de pueblos indígenas vecinos, valorados como más "aculturados"³ y por lo tanto "menos exóticos", despertando menor interés en el público y, por ende, en los medios de comunicación. Entre estos vecinos están los *Jiw* (Guayabero), pueblo también de tradición nómada, calificado como muy “aculturado”, sedentarizado, “llenos de vicios” y dependiente de la asistencia estatal, sobre todo cuando se refieren a la población asentada en los Resguardos cercano a San José del Guaviare.⁴

Estas valoraciones positivas de la movilidad contrastan con las hechas por la gran mayoría de la población con la que los *Nükkak* se relacionan, independientemente de su oficio y origen étnico. Colonos, campesinos, comerciantes, políticos, indígenas de otros pueblos, estiman la vida sedentaria, hoy basada en la propiedad privada y en la economía de mercado, como digna, apropiada y civilizada. Por ello desde hace tres décadas han estado "invitando" a los *Nükkak* a asentarse en un solo sitio, a tener una finca y una buena casa, y a trabajar, integrándose a la economía de mercado, para que "progresen, compren sus cositas y vivan bien". Al tiempo que los han estado exhortando a abandonar la vida nómada en el bosque, la cual consideran como infrahumana, peligrosa, insalubre y muy difícil. En suma, han estado invitando a los *Nükkak* a abandonar su propio proyecto común y a asumir el de ellos.

Servidores públicos comparten estas últimas valoraciones, aunque suelen manifestarlas fuera de los ambientes formales, pues son consientes que sostenerlas en dichos ambientes podría ser fuente de críticas por no respetar la diversidad étnica y cultural, ni brindar la atención integral

diferencial, promulgada por la legislación colombiana, en especial para la población indígena en desplazamiento forzado.⁵ Ejemplo de ello fue la siguiente propuesta que en 2006 me comentara un candidato a la Gobernación del Guaviare, la cual finalmente no prosperó: construir un asentamiento permanente para los *Nükak* en desplazamiento forzado, con todas las comodidades de la vida civilizada (viviendas con luz, agua potable y baños; salud, educación, etc). Allí trabajarían en sus huertos y en artesanías para vender a los turistas. Para ello se harían alianzas con empresas de turismo, garantizando así un flujo constante de visitantes, y se capacitaría a los indígenas en temas como el manejo microempresarial. Esto aseguraría la sostenibilidad del asentamiento y una vida digna para los indígenas, quienes "ya se acostumbraron a la civilización". A su vez el Departamento del Guaviare se beneficiaría porque los *Nükak* serían parte de los atractivos promocionados para impulsar el turismo.

Más allá de las convicciones personales sobre el sedentarismo y la economía de mercado, en estas valoraciones también inciden aspectos estructurales. No en vano los estados nación modernos son considerados "estados territoriales" (Taylor y Flint 2002). Dichos estados necesitan crear, en los distintos niveles de la división política-administrativa de un país, vínculos que "aten" una población conocida y definida a puntos fijos de un área delimitada, la cual colinda en forma excluyente con otras poblaciones y áreas de características similares. Esto establece un orden específico para gobernar la población y el territorio. Sin embargo, en estos estados la atención y control de los pueblos nómadas ha sido un problema irresoluto (cfr. Scott 1998 y Dyer 2006), como igual sucede con la migración, en especial en las áreas fronterizas, sea motivada por opciones laborales, conflictos o desastres.

Este es un problema viejo que, en países como Colombia, remite a los tiempos del inicio de la presencia europea en el continente. Correa (1993), Domínguez y Gómez (1994) y Cabrera (2002) han analizado cómo una de las estrategias de las coronas ibéricas y luego de las nuevas repúblicas para consolidar la soberanía y organizar la administración estatal en la Amazonia, consistió en crear aldeas y poblados, concentrando la población, así en ciertos momentos delegaran dicha función en órdenes religiosas. A su vez Palacio (2006) muestra cómo, durante los siglos XVIII y XIX, la metáfora de la "civilización" estuvo asociada con aspectos como la agrupación en poblados, la sedentarización y la urbanización. Proceso que en el siglo XX se expresó entre los indígenas con la creación de "comunidades".⁶

En las reuniones estatales sobre la situación de los *Nükak* en desplazamiento forzado, una de las mayores preocupaciones era cómo garantizarles la "atención integral y diferencial", (esto es lo que podríamos llamar un ejemplo de gobernabilidad). Por ello, parte de los debates sobre las acciones a seguir pasaban por análisis sobre el "grado de aculturación" de los *Nükak* y sobre los posibles efectos de dichas acciones en esta cultura. Así, en una de tantas reuniones donde se abordó el asunto de la movilidad, la discusión se centró en la pertinencia de construir viviendas "más dignas", con materiales como tejas de zinc y tablas de madera, en los asentamientos de Villa Leonor y Agua Bonita. Un antecedente a esta discusión era que los *Nükak* habían construido en estos asentamientos *muuyi* 'casas' a dos aguas⁷; pero cada vez que llovía se mojaban, pues los techos tenían pocas hojas de palma, debido a la pobreza de recursos de la zona, y por ello habían solicitado apoyo con tejas de zinc. Mientras el asunto se discutía en los espacios institucionales y apelando al dinero disponible, los funcionarios de Acción Social habían acordado con los *Nükak* darles plásticos negros para techar provisionalmente las viviendas.

En esta reunión se discutieron argumentos a favor y en contra de implementar un proyecto de mejoramiento de vivienda. Entre los primeros estaba el origen de la solicitud, hecha por los *Nükak*, y el interés de los funcionarios por mejorar las condiciones de vida en los asentamientos, ante la incertidumbre del retorno a sus territorios. Entre los argumentos en contra estaba el afianzar su permanencia en San José del Guaviare (SJG), contribuyendo así al desarraigo territorial y a la sedentarización. Sin embargo, algunos funcionarios sostenían que los *Nükak* ya estaban "sedentarizados", lo cual hacía más viable el proyecto, y citaban como ejemplos: unas familias de Villa Leonor que se habían movido poco desde su reubicación allí; la fragmentada información, suministrada principalmente por colonos, sobre otros *nükak*, los cuales eran descritos como sedentarios, a pesar de estar en sus territorios; y las opiniones de jóvenes *nükak* sobre cómo querían quedarse en un solo sitio, en lugar de caminar por el bosque. Finalmente, en la reunión se optó por continuar la discusión en otro momento y no iniciar ninguna gestión hasta no tener más claridad en el tema. En la práctica, estos plásticos se tornaron en una alternativa permanente y funcional para los cambios, raros o frecuentes, de asentamiento de los *Nükak*, quienes los transportaban como parte de su equipo.

En este capítulo también argumento entonces que vivir cómo gente verdadera no se define por un conjunto de características o rasgos sociales y culturales, empíricamente verificables, que se pueden "perder" o se deben "conservar" o "recuperar". Por lo tanto, la movilidad no es una cualidad esencial ni un rasgo constituyente de una "identidad *nükak*". Un *nükak* no es "más o menos *nükak*" porque se mueva con mayor o menor frecuencia. Tal vez lo más parecido a "rasgos esenciales" entre esta gente son los vínculos establecidos por la filiación. Estos, como vimos en el capítulo anterior, son constitutivos del cuerpo y de la persona, y aunque no se pueden borrar, crear o modificar, sí se pueden manipular.

Para examinar estos temas, he organizado el capítulo en forma de secuencia temporal. Inicio con una aproximación a cómo eran los contactos y las estrategias de los *Nükak* frente a sus vecinos cuando estaban en aislamiento voluntario, durante la primera mitad del siglo XX. En seguida, abordo cómo establecieron las relaciones permanentes con la sociedad nacional y cómo el estado colombiano atendió la situación desde finales de los 1980s. Luego presento los diferentes desplazamientos forzados de grupos *nükak*, a raíz de la intensificación del conflicto armado en el Medio Guaviare desde finales de los 1990s, examinando vivencias y percepciones de este pueblo, así como acciones institucionales emprendidas para atender dicha problemática. En esta sección me detengo en detalles relevantes para documentar y hacer claridad sobre los distintos desplazamientos forzados *nükak*; sin embargo, no presento un balance exhaustivo de la totalidad de acciones institucionales emprendidas, pues más que evaluar el desempeño estatal, busco mostrar la complejidad y diversidad de circunstancias que han rodeado dichos desplazamientos forzados. Finalizo con las conclusiones del capítulo.

5.1. El contacto

Los *Nükak* estuvieron aislados voluntariamente del resto de la sociedad nacional durante la mayor parte del siglo XX. Mondragón (1991) propone que éste aislamiento fue una respuesta a las brutales formas de explotación de caucho de finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo pasado. Dicho aislamiento rompió la unidad *Kakua-Nükak* (véase Mapa 1 en 1. Introducción) así como los vínculos con grupos Tucano oriental y Arawak, cuyos rastros se encuentran en la lengua *nükak*. Mahecha (2007) concuerda con esta propuesta y añade que los

Nükak conocían su actual territorio desde antes de aislarse en él y que optaron por refugiarse en él debido a que les ofrecía una mejor oferta de recursos que la banda sur del Inírida. Ambos autores coinciden en que los *Nükak* eran nómadas antes del aislamiento, lo cual se ajusta con la visión de este pueblo sobre su pasado. La hipótesis anterior es consistente con la versión de Ambrosio González, un cauchero que trabajó en el Vaupés durante esa época, quien sostiene los *Nükak* participaron en la recolección de gomas, interactuando con indígenas Tucano oriental y Arawak, pero luego "algunos se aburrieron y se volaron", aislándose. Además, Ambrosio e indígenas cubeo, curripaco y puinave, señalan que antiguamente los *Nükak* raptaban mujeres de otros grupos indígenas para tomarlas como esposas, lo cual fue ratificado por varios *Nükak*.⁸

Sin embargo, los *Nükak* no reconocen que sus ancestros hayan trabajado recolectando caucho, ni que se hayan aislado por ese motivo, aunque sí sostienen que siempre han sido nómadas. También afirman que los misioneros de Asociación Nuevas Tribus de Colombia (ANTC) fueron los primeros *kawene* con quienes establecieron vínculos pacíficos y de intercambio, en los 1970s. Y recuerdan cómo las relaciones previas con los *kawene* (indígenas y blancos) habían sido violentas, pues estos los perseguían para matarlos y devorarlos, siendo la movilidad una de sus defensas más efectivas (véase 3.2. Orígenes). A pesar de esto, ciertos relatos sobre los ancestros contienen indicios sobre relaciones con otros grupos al sur del Inírida. En uno de ellos, *Maabe'* narra:

"Al otro lado del río del Inírida es peligroso.
Hay tigres (*karanide*) [forzudo] hambrientos,
bravos,
muy bravos.
No son como los tigres de acá,
se lo pueden comer completo a uno.
Ellos tienen su propio idioma,
pero nosotros no lo entendemos.
En ese lugar vive mucho tigre *karanide jemni* [él forzudo que come].
Ellos tienen su propio idioma
Por eso los viejos dijeron
'Vámonos a vivir a otro lado.
En este no se puede vivir'.

Todas las selvas no son buenas.
La selva grande no es buena
[al otro lado del Inírida],
porque atrae toda clase de animales malos.
Los abuelos danta,
no pueden llegar hasta allá.
Ellos se los comen.
Es la selva donde vive el tigre hambriento.
Ellos los dejan como mortecino,
donde hay muchos muertos pichos,
es un lugar de matadero.
Los que se quedaron allá,
al otro lado,
eran parecidos al tigre,

pero no eran propios tigres.
 Los que se quedaron allá, al otro lado,
 son parecidos al tigre, pero no eran tigres,
 eran gente y se cambiaron a tigre.
 Uno de ellos era un señor,
 que se llamaba *Juani Yeo*.

Juani Yeo tenía dos mujeres.
 Él le dijo a la primera mujer,
 'Usted escarbe *kund*, un tubérculo,
 y de aquí regrese'.
 Él la jaló de la mano y le mostró donde escarbar.
 Ella estaba embarazada y empezó a tener al bebé.
 Pero el parto le causó mucha hemorragia.
 Ella sufrió demasiado de hemorragia,
 le dolía demasiado la barriga.
 Él cargaba a la mujer y andaba con ella,
 preocupado.
 Él entró donde estaban los tigres hambrientos,
 Buscando ayuda para la mujer.
 Él entró allá y eso toreó a los que son tigres.
 Los tigres empezaron a perseguirlo.
 Entonces ella se murió con el bebé.
 Él también prefirió morir,
 por la muerte de la mujer,
 quedó muy triste.
 Por eso se quedó a ese lado.

Allá *Juani Yeo* se encontró con *Aukurübo*,
 otro compañero que hacía tiempo estaba perdido.
 El compañero estaba cazando churuco.
Juani Yeo le dijo:
 'Amigo es usted?
 Yo nunca imaginé que usted todavía viviera'.
 El cazador sentía el dolor de ese sufrimiento de *Juani Yeo*
 Él le dijo:
 'Me verá bien,
 pero yo tengo ese dolor por dentro de mi cuerpo.
 Me siento adolorido.
 Así vivo yo, llenó de tristeza.
 Amigo mío,
 usted vive solito por aquí?'

Aukurübo le respondió.
 'Yo vivo aquí,
 yo siempre vivo donde vivía mi familia'.
 Él con miedo de los tigres le decía a *Juani Yeo*,
 'Amigo mío,
 esto es mío,
 allá es mío'.
Aukurübo vivía entre los tigres

y se alimentaba de ellos.
Pero ellos lo perseguían para comérselos.

Después *Aukurübo* empezó a silbar,
como el sonido de la gallineta, *yuyu jiji*.
Él estaba llamando con el silbido a la familia.
Él llamó en forma de clave,
para que sólo ellos entiendan y vengan.
Salieron uno por uno.
Luego hicieron un campamento.

Juani Yeo se quedó allá con la otra mujer.
Vivían como un sólo grupo.
Ellos descansaban una sola noche
y luego seguían huyendo,
porque los tigres los perseguían.
Pero ellos les salían por delante".

El relato es claro en señalar cómo los *Nükak* abandonaron la margen del sur del Inírida debido a la temible presencia de los "tigres hambrientos"⁹, quienes son seres ambiguos. Si bien son descritos como "animales", o "no-gente", tienen características que los diferencian de "otros tigres", como la ferocidad y un idioma, una cualidad propia de la gente, sea o no humana, así sea ininteligible para los *Nükak*. Estos tigres son de la misma clase seres que otros relatos ubican más allá de *Kein inbe'*, la laguna donde emergieron los *Nükak* a nuestro mundo, cerca a la confluencia del Guaviare y el Inírida. Ese lugar es descrito como muy peligroso, aun para las gentes no humanas del cosmos, debido al poder predatorio de estos tigres.

Por otra parte, los episodios relacionados con *Aukurübo* muestran cómo unas familias *nükak* optaron por quedarse a vivir 'al otro lado del Inírida', argumentando vínculos territoriales. Y aunque también matan y consumen a los "tigres hambrientos", viven escondidas y huyendo (aisladas y moviéndose), debido al miedo que estos seres les inspiran. Es decir, están en una relación asimétrica, a pesar de ser predadores de sus predadores. Tal vez por esto es que se considera que *Juani Yeo*, al integrarse y permanecer con el grupo de *Aukurübo*, 'se cambia a tigre, pero no es tigre', diferenciándose del conjunto de los *Nükak baka'*. Recordemos que en la lógica de este pueblo, ese grupo asume conductas predatorias de los tigres que lo hacen como ellos, lo cual se refuerza al consumirlos, debido a la consustancialidad que opera en la formación de cuerpos similares. Además, el saludo de *Juani Yeo* a *Aukurübo* evidencia el reencuentro de dos grupos que antes mantenía estrechos lazos (se tratan como *chen* 'compañero, amigo'), los cuales se rompieron por las opciones personales sobre el sitio de residencia.

Los elementos anteriores sugieren la validez de la propuesta de Mondragón (1991) y Mahecha (2007), así estén expresados en términos de la biopolítica *nükak* y su máquina de sentido. Recordemos además cómo la antropofagia puede evocar distintas prácticas de eliminación física, como sucede con los *kawene jupu* y el tráfico de esclavos (véase 3.3. *Yee muno* 'gente de este mundo'). ¿Por qué entonces la negación de unos episodios catastróficos asociados con los *kawene* (época cauchera) y la afirmación de otros (tráfico de esclavos, rapto de personas)? Fausto (2005) y Santos-Granero (2007) brindan claves para abordar esta pregunta al mostrar

cómo ciertos pueblos han empleado el olvido, articulado a otros mecanismos como el mimetismo, para afrontar situaciones traumáticas o relaciones asimétricas que atentaban contra su reproducción social. Entonces es posible que la negación/olvido sea uno de los mecanismos con los que cuenta la máquina de sentido *nükak*. Por el momento, quisiera enfatizar en la movilidad y el aislamiento, articulados a otros elementos explícitamente grabados en la memoria colectiva, como estrategias biopolíticas de acción.¹⁰ Planteamiento evidente en los relatos sobre cómo otros grupos indígenas raptaban a sus ancestros. En uno de ellos, *Kirayi* narra:

'Los *bewene* 'ancestros *nükak*'
 los encontraron dónde está *Mape a müj*
 ['caño de la hoja para envolver dardos', de la cuenca del Inírida],
 Se encontraron con los guayabero.¹¹
 Ellos venían hablando,
 Los *Nükak* se asustaron y se regresaron.
 Los guayabero querían hablar.
 Pero ellos no esperaron nada,
 del miedo se vinieron de una.
 Una sola vez los escucharon no más y
 ellos se regresaron otra vez, corriendo.
 Se regresaron por el mismo camino de los guayabero.

Ellos los buscaban para entregar una mujer joven,
 para un muchacho joven.
 Eso era lo que buscaban los guayaberos de antes.
 'A usted le voy a entregar mi hija',
 Dizque así le dijo a un joven.
 Ellos buscaban así a los *Nükak*.
 Ellos los buscaban para entregar,
 para intercambiarse mujeres.
 Pero los *Nükak* tenían miedo.
 ¿Cómo no iban a tener miedo si habían matado ya?.
 Ya habían matado a un *Nükak*,
 ¿Cómo no iban a tener miedo?..
 El papá [guayabero] los estaba buscando,
 para entregarles la hija [como esposa].
 Ellos estaban buscando esposas,
 estaban pobrecitos de mujeres.
 Estaban buscando mujeres también para ellos".

Kirayi describe entonces la iniciativa de unos no-*Nükak* (*Jiw* (Guayabero) u otro grupo indígena) de establecer una alianza con sus ancestros, a través del intercambio matrimonial. Sin embargo, esta iniciativa fracasa debido a las acciones violentas previas cometidas por los primeros contra los segundos. Fracaso que perpetúa las agresiones y los raptos de personas *nükak*. Los *Nükak* además mantienen la movilidad y el aislamiento voluntario como parte de sus estrategias de defensa. Según *Kirayi* estos episodios sucedieron antes del arribo de los *kawene jeñe* 'los blancos' al Medio Guaviare. Sin embargo, y como ya señalaba *Embe'* (véase 3.2. Orígenes), con el tiempo llegaron los blancos y su control territorial se incrementó tanto que "ya casi no teníamos dónde escondernos porque ya había *kawene* por todo lado. Eran muchísimos", lo cual obligó a los *Nükak* a redefinir sus estrategias y dispositivos sociales.

Durante la mayor parte del siglo XX se presentaron contactos esporádicos, muchas veces violentos, entre los *Nükak* y sus vecinos. Inclusive, una de las fases del ritual masculino de paso a la vida adulta incluía protecciones para que los jóvenes no fueran heridos o asesinados por las armas de fuego de los *kawene*.¹² Uno de estos contactos violentos ocurrió en Charras, en 1966, el cual arrojó como resultado tres *nükak* muertos y varios heridos, y ayudó a reforzar la imagen de "caníbales peligrosos" que tenían unos y otros. El incidente además marcó un hito en su proceso de pérdida de control territorial, pues, según los *Nükak*, este episodio se relacionó con la destrucción de algunos de sus cultivos de chontaduro cuando un colono ampliaba su finca.¹³ En efecto, a partir de los 1960s se incrementó la colonización de esta área, lo cual obligó a los *Nükak* a abandonar los huertos que allí tenían y a abrir otros nuevos al interior del bosque.

Dicha colonización estuvo asociada con las economías extractivas que han caracterizado la Amazonia, las cuales en Colombia se han relacionado con la violencia política y con los problemas de tenencia de la tierra, producción agrícola y pobreza en las zonas andinas. En las últimas décadas, el territorio *nükak* ha sido colonizado por personas que han buscado en el cultivo de coca, cuya primera bonanza se dio en 1978, una fuente de riqueza. Con el tiempo, se consolidaron tres frentes de colonización alrededor de dicho territorio, la Trocha Ganadera (ejé Charras-Caño Macú) y las vegas de los ríos Guaviare e Inírida.¹⁴

A la par de estos procesos y desde inicios de los 1970s, misioneros estadounidenses de Nuevas Tribus comenzaron el establecimiento de contactos con los *Nükak*, los cuales se hicieron frecuentes hacia finales de la misma década y permanentes en 1981, con la construcción de una sede de la misión en Charco Caimán, sobre el río Guaviare, llamada Laguna Pabón. En 1985, y debido a amenazas de las FARC, los misioneros trasladaron dicha sede al interior del territorio *nükak*, en un punto acordado con unos grupos locales *Wayari muno* y alejado de las zonas de colonización (véase Mapa 1). La sede de la misión, ahora llamada Laguna Pabón II, se constituyó en un punto de atracción para los *Nükak* y modificó los recorridos de los grupos locales más cercanos, debido, entre otras razones, a las relaciones de amistad establecidas con los misioneros, y al acceso a bienes occidentales, como herramientas de metal, atención en salud e información sobre los *kawene*. Sin embargo, esto creó un desequilibrio en las relaciones intergrupales, pues los grupos que gravitaban alrededor de la misión poseían "muchos" de estos bienes y los demás muy "pocos". Esto estimuló a los últimos a asaltar con mayor frecuencia las cada vez más numerosas casas de colonos en busca de estos bienes.¹⁵

Entre 1986 y 1988 empiezan los primeros contactos pacíficos de los *Nükak* del sector occidental¹⁶ con los colonos. Estos fueron estimulados por los antecedentes sentados por los misioneros, quienes les habían demostrado a este pueblo que sí era posible relacionarse pacíficamente con los *kawene*. Los *Nükak* reforzaron esta nueva visión de sus vecinos en abril de 1988, cuando 41 personas, provenientes del bajo Caño Makú (un afluente del Inírida), llegaron a la población de Calamar. Allí los *kawene* los acogieron y atendieron bien. Este episodio marcó "el contacto oficial" de los *Nükak* ante la opinión pública y suscitó gran despliegue periodístico y de accionar institucional. Desde ese momento comenzó a construirse una imagen de los *Nükak* como "indígenas puros", cercana a las visiones del "buen salvaje" o del "buen ecólogo" que contrastaba con las imágenes locales o sensacionalistas de "salvajes y

caníbales". Después de muchos debates institucionales sobre qué hacer, el 12 de abril de 1989, este grupo fue trasladado al poblado *kakua* de Wacará (Departamento del Vaupés), tras comprobarse su afinidad lingüística y socio-cultural.¹⁷

Sin embargo, el trato preferencial que recibieron los *Nükak* por parte de algunas entidades y varios problemas generados en la convivencia cotidiana con los otros indígenas (Jackson 1991), motivaron la decisión estatal de trasladar este grupo de nuevo a su territorio, lo cual sucedió el 28 de mayo de 1989, vía la sede de la misión evangélica. No obstante, luego de un tiempo de permanencia en la misión y de interacción con los *Nükak* que la frecuentaban, el grupo proveniente del Vaupés decidió regresar a su propio territorio, ubicado al occidente. En este grupo había personas con infecciones respiratorias, las cuales se propagaron entre los *Nükak* con quienes se encontraron durante esta jornada. Además se realizaron algunos intercambios matrimoniales con las mujeres que habían quedado viudas, asunto que sería clave, años más tarde, en los procesos de reacomodo territorial.

Posteriormente se estableció que la causa de la salida de este grupo a Calamar fueron las epidemias de "gripa" y otras infecciones respiratorias que habían estado diezmando a este pueblo. Los *Nükak* interpretaron estas epidemias "explicando que los blancos les enviaron un *manap* 'dardo mágico' por haberse llevado al niño blanco o porque ellos los atacaban con las cerbatanas y las lanzas (los grupos locales del sector oriental le dan mayor importancia a este último hecho)" (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 80-81). Estimamos que en los primeros cinco años de contacto cerca del 39% de la población falleció, siendo las infecciones respiratorias agudas la principal causa de los decesos identificada por los *Nükak*.¹⁸

La situación fue mucho más crítica en los grupos del sector occidental, pues los del oriental contaban con la atención en salud de los misioneros. Dos consecuencias de este descenso demográfico fueron la muerte de la mayor parte de ancianos y otros mayores, y la presencia de un alto número de menores huérfanos de uno o ambos padres. La primera acarrió traumas en la transmisión de conocimientos y la interrupción de prácticas rituales, pues los grupos occidentales dejaron de celebrar los bailes *baap* y de iniciar a los jóvenes en el consumo del *eoro*, debido al deceso de especialistas que guiaran dichas prácticas. La segunda generó casos de niños huérfanos que empezaron a vivir temporal o permanentemente con y como colonos, porque: sus familiares, al no poder asumir su crianza, los regalaron o intercambiaron por bienes a los colonos; fueron raptados por colonos; o los menores tomaron dicha opción.¹⁹

A los impactos del descenso demográfico se sumaron otros en el modo de vida de los *Nükak*. Uno de ellos fue en el manejo de la sexualidad. Como ya he mencionado, la sexualidad, inscrita en la construcción del cuerpo, está articulada con aspectos como la dieta, la estética corporal y el del ciclo de vida, los cuales también estaban cambiando por el contacto. Así las mujeres aprendieron a sentir pena de estar desnudas y los hombres de usar tapapene, asumiendo el uso de ropa. Esto además de ser consecuencia del discurso moral y estético *kawene*, en las mujeres se relacionó con el asedio sexual y con casos de acceso carnal violento. Con el tiempo, varios hombres experimentaron la mercantilización del cuerpo, imitando las prácticas sexuales de los colonos. Así pues, en parte animados por colonos o por la curiosidad, contrataban los servicios de prostitutas *kawene*, cuando estas visitaban las zonas rurales o ellos los núcleos urbanos.

En síntesis, con el contacto permanente, la continuidad del proyecto común de formar gente verdadera empezó a atravesar una etapa muy crítica, equiparable al tiempo de la persecución de los *kawene jupu* o, como veremos luego, a la reciente intensificación del conflicto armado en su territorio. Pero los *Nükak* también empezaron a explorar nuevas formas de afrontar dicho momento y a reajustar las estrategias biopolíticas que habían venido utilizando frente a los *kawene*, algunas de las cuales ya he mencionado en los capítulos previos, como la ampliación de sus nociones de humanidad y la consustancialidad.

5.1.1. Nuevos amigos, nuevos conflictos

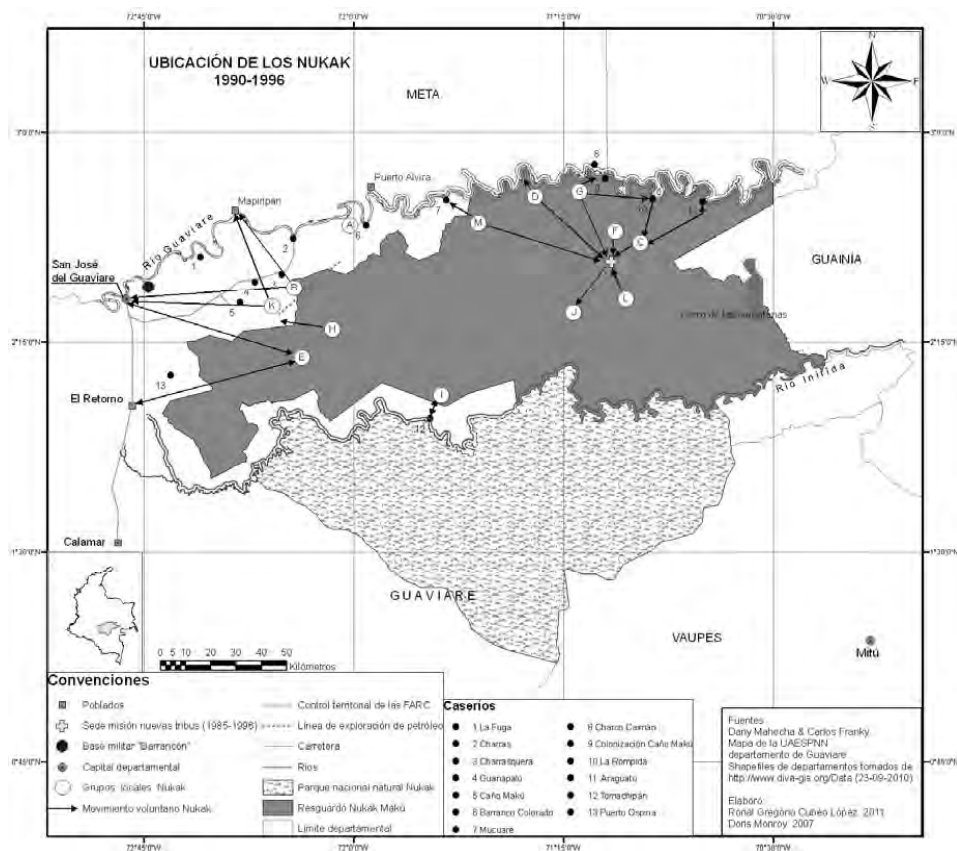
Hacia 1990, los desplazamientos de los grupos locales a las zonas colonizadas y a pueblos lejanos como SJG, se habían generalizado, motivados en la atención médica o en el deseo de conseguir alimentos agroindustriales y mercancías, de conocer mejor a los *kawene* o de transitar por áreas colonizadas de sus territorios. Esto contribuyó a estrechar los vínculos con los nuevos vecinos, aunque las relaciones fueron diversas y dependían tanto de las actitudes de los *Nükak* como de los *kawene*. En un extremo del espectro cada grupo *nükak* estableció con ciertos colonos relaciones que, desde su óptica, eran de acompañamiento y convivencia, y por eso los consideraban como *chen* 'compañeros, amigos'. Estos colonos eran 'buena gente', pues eran generosos con mercancías y alimentos, bien fueran dados por iniciativa propia o a solicitud de los nativos; los ayudaban cuando estaban enfermos; inicialmente les enseñaron a trabajar en sus fincas y luego los contrataban y les pagaban en dinero o bienes; y eran tolerantes frente a eventuales robos de bienes o huertos. Desde la máquina de sentido *nükak*, un aspecto importante fue la consustancialidad generada al compartir alimentos, cigarrillos y aun bebidas alcohólicas con los colonos, la cual es uno de los dispositivos biopolíticos de este pueblo para constituir parientes y cuerpos similares, es decir para fortalecer las relaciones sociales, como vimos en el capítulo anterior.

En el otro extremo, ciertos colonos eran 'mala gente' y con ello las relaciones fueron todo lo contrario a las anteriores y oscilaban entre la ausencia de contactos a conflictos generados por la hostilidad de los colonos y los hurtos, pues los *Nükak* tendían a robar a los colonos con quienes tenían malas o pocas relaciones. A su vez, estos colonos respondían exhortando a los indígenas para que se fueran de la zona, a veces con amenazas y disparos al aire. Entre estos extremos, las relaciones fluctuaban entre la convivencia y el conflicto. En esa época, era habitual que los colonos denunciaran estos robos ante las FARC o los agentes institucionales que esporádicamente visitaban estas zonas, solicitándoles tomar cartas en el asunto. Las FARC fueron tolerantes con los *Nükak* y más allá de reclamos verbales nunca les impusieron los castigos que acostumbraban con el resto de la población en casos similares.

Entre quienes defendían a los *Nükak* se comenzó a construir un discurso que justificaba dichos robos y que resumo así: "Pobrecitos, roban porque toman lo que necesitan donde lo encuentran y no saben qué es la propiedad privada. Roban porque viven muy mal, tienen muchas necesidades y ya los acostumbramos a vivir como nosotros". Este sigue vigente y a veces es esgrimido en reuniones institucionales o frente a pobladores afectados por dichos robos. Además, se apoya en visiones que asocian al nomadismo con la ausencia de un territorio y con una vida más natural e inocente. "Los *nükak* han caminado por años las selvas en armonía con la naturaleza, entre los ríos Guaviare e Inírida, y al ser un grupo nómada no tiene un espacio físico definido" (Cambio 2009).

Por su parte, los *Núkak* articularon con una estrategia biopolítica de 'pensar al otro', a partir de relaciones diferenciales con los *kawene*, dos dispositivos como fueron la máquina de sentido y la movilidad por las zonas de colonización, las cuales resultaron adecuadas para lidiar con la economía cocalera y su necesidad de población flotante. Así los *Núkak* transitaban ciertas áreas colonizadas combinando el trabajo para los colonos con sus actividades de subsistencia propias. Cuando los conflictos por sus robos se intensificaban en una zona, se desplazaban a otra, regresando tiempo después al considerar que la situación ya se había distendido. En otras palabras, aplicaban con los *kawene* uno de sus propios mecanismos de resolución de conflictos. Sin embargo, los conflictos llegaron a tal punto, que las FARC, real autoridad en la región para ese momento, prohibieron matar "makúses" bajo pena de muerte; también prohibieron raptar niños y abusar sexualmente de las mujeres. Sin lugar a dudas los efectos de estas regulaciones de biopoder fueron eficaces en la protección de los *Núkak*, ante la casi total ausencia de presencia estatal (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 90).²⁰

Mapa 3.



Con el tiempo, la frecuencia y duración de las visitas a los *kawene* se incrementaron, en especial a los ubicados en territorio *nükak*. Entre 1991 y 1995 establecimos una proyección general anual de 68.64 campamentos ocupados al año por cada grupo local, con una ocupación promedio por campamento de 5.31 días y una distancia recorrida entre un campamento y otro de 6.9 kilómetros.²¹ Sin embargo, cuatro grupos locales del sector oriental realizaron el 59.49% de los desplazamientos hacia y en el bosque, el 32.91% hacia la misión de Nuevas Tribus y el 7.59% hacia y en las áreas colonizadas. Y cuatro grupos locales del sector occidental realizaron el 58.70% de los desplazamientos hacia y en el bosque, el 40.64% hacia y en las áreas colonizadas de sus territorios particulares y el 0.64% hacia la misión (véase Mapa 3). Es decir, todos los grupos locales tenían una proporción similar de desplazamientos en el bosque y las diferencias estaban dadas por las relaciones con los colonos y con los misioneros.²²

Esta situación conllevó dos procesos diferentes. Los grupos locales orientales concentraron parte de sus movimientos en la misión y sus inmediaciones, incrementando los contactos entre ellos. Mientras que los del sector occidental intensificaron su permanencia en las zonas colonizadas de sus territorios particulares, reduciendo los recorridos y encuentros mutuos al interior del bosque. A su vez las relaciones entre los grupos locales de cada sector también fueron disminuyendo. En otras palabras, todos los grupos locales alteraron sus patrones de desplazamiento y de relaciones internas, pues la misión actuó como una fuerza centrífuga entre los grupos locales cercanos, mientras que las zonas de colonización del sector occidental actuaron como fuerza centrípeta entre los grupos locales de dicho sector.

A la par con estos procesos, se fueron implementando programas estatales y de ONGs para atender el caso *nükak*, algunos de los cuales fueron respuesta a acciones legales interpuestas para garantizar la supervivencia y el bienestar de esta población, debido a las deficiencias de las estatales. Vistos en conjunto, y como veremos enseguida, estos programas y acciones no lograron concretarse en planes de medio o largo aliento, entre otras cosas, porque existían muchos intereses en juego, como los relacionados con los cultivos ilícitos y con el conflicto armado interno. A esto se sumaba una fuerte disparidad de criterios sobre qué hacer, pues era la primera vez que el estado colombiano se enfrentaba en su historia reciente a la atención de un pueblo recién contactado, nómada, monolingüe y desconocido. En otras palabras, no había acciones o efectos coherentes entre los distintos actores y formas del biopoder *kawene*; a su vez el aparato de gobierno mostraba contradicciones e inconsistencia tanto entre los ámbitos de planeación de políticas como entre estos y el nivel de ejecución de esas mismas políticas.

5.1.2. Acciones institucionales: entre el corto plazo y las tutelas

Una de las primeras acciones institucionales en discutirse fue la protección legal del territorio *nükak*.²³ En 1989 se creó la Reserva Nacional Natural *Nükak* con la intención, entre otros fines, de proteger a este pueblo.²⁴ Sin embargo, y ante el precario conocimiento existente sobre los *Nükak*, la reserva fue constituida en la margen sur del río Inírida y no cobijó territorio *nükak*, el cual empieza en la banda norte del mismo río. En 1992, la compañía Fronteras de Exploración Colombiana Inc. hizo exploración sísmica de petróleo, desde Calamar hasta Barranco Colorado (véase Mapa 3), afectando el sector occidental del territorio *nükak*. La ONIC interpuso una acción de tutela contra esta compañía, la cual fue fallada a favor de los indígenas.²⁵ No obstante, esta compañía terminó sus trabajos, descatando una

orden judicial previa. En parte por esta situación el Senador Gabriel Muyuy interpuso en 1993 otra acción de tutela contra el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) por la demora en la constitución del resguardo, el cual fue creado en ese mismo año. Además de estas acciones, la ONIC y organismos nacionales e internacionales de apoyo, como Survival International, emprendieron campañas para, entre otras cosas, lograr la ampliación del resguardo y la atención en salud, las cuales desde entonces han sido una constante. Y a pesar que el resguardo fue ampliado en 1997 a 954.480 has., no cubrió la totalidad del territorio *nükak* y excluyó sectores colonizados y los ubicados en el Departamento del Guainía.²⁶

En 1994, la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI) canceló la personería jurídica de los misioneros de Nuevas Tribus, como consecuencia de una tutela interpuesta por Ariel Uribe y Jorge Restrepo contra esta asociación misionera.²⁷ Dicha tutela obligaba al estado a asumir la atención en salud a los *Nükak*. Sin embargo, misioneros colombianos continuaron sus labores en la sede de la misión, dado que en ese momento se encontraba por fuera de los límites actuales del resguardo y que en ese mismo año obtuvieron una nueva personería jurídica con el nombre de Iglesia Cristiana Nuevos Horizontes (ICNH). En julio de 1996 los misioneros abandonaron esta sede debido a la cancelación de la autorización de funcionamiento de la pista de la misión.

La salida de los misioneros y la ausencia de una respuesta estatal adecuada, especialmente en salud, contribuyeron al aumento en el tiempo de permanencia y frecuencia de las visitas de los grupos locales del sector oriental hacia las áreas colonizadas en las riberas de los ríos Guaviare e Inírida. El proceso que siguió fue similar al que estaban viviendo los grupos del sector occidental: reducción de la movilidad espacial; decremento en las visitas entre los grupos; mayor vinculación como mano de obra; la sobreexplotación de los recursos disponibles en las inmediaciones de los asentamientos; cambios en la dieta con mayor dependencia de los productos agro-industriales; aparición de casos de mal y desnutrición; y altos índices de morbi-mortalidad y contagio de nuevas enfermedades como la tuberculosis.

En 1996, los misioneros de la ICNH se ubicaron en SJG, donde empezaron a prestar un valioso apoyo a la atención estatal en salud para los *Nükak* que llegaban a dicha ciudad. Para esa época seguía siendo frecuente encontrar grupos *nükak* en los núcleos urbanos de la región, sobre todo durante las epidemias que afrontaron entre 1996 y 1998, las cuales cobraron nuevas víctimas (Mondragón 2007c). Según información de fuentes secundarias, entre dichos años "falleció cerca de un 27% de la población total estimada para 1995. Tras diez años de contacto, la población se redujo en cerca de un 65%" (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 391). La médica Sandra Carvajal, encargada de un programa de salud para este pueblo, exponía en su informe final cómo "en asuntos de salud las causas de morbilidad se ampliaron incluyendo la desnutrición y enfermedades venéreas, y las tasas de natalidad no logran recuperarse, pues de cada dos niños que nacen uno fallece antes de cumplir los cinco años" (Carvajal 1999 citada en Mahecha 2007: 94).²⁸

Los finales de los 1990s fueron el punto álgido de la historia *nükak* reciente, pues la continuidad de su proyecto común estaba en grave riesgo, es decir, su reproducción biológica y social estaba puesta en duda. Mientras esto sucedida, la respuesta estatal seguía sumida en debates sobre qué hacer, los esfuerzos puntuales y la lentitud, es decir, el aparato de gubernamentalidad actuando sin la mecánica prevista por Foucault (2001 y 2007). Además

a la pérdida poblacional causada por la mortalidad se sumaba la de los menores que se quedaban definitiva o temporalmente en casas de colonos, algunas muchachas casadas con *kawene*. En 1996, la Defensoría del Pueblo ganó una acción de tutela interpuesta contra la DGAI, porque ésta no había emitido los conceptos necesarios para que el ICBF resolviera la situación legal de siete menores *nükak* que tenía en protección.²⁹ Como resultado de esta acción, en 1998, el ICBF identificó 39 menores que estaban o habían estado con colonos: 7 se habían reincorporado a grupos *nükak*; 16 residían con *kawene* (12 bajo la protección del ICBF); y se desconocía la suerte de los otros 16 (Sánchez 1998 y Sánchez 2006).

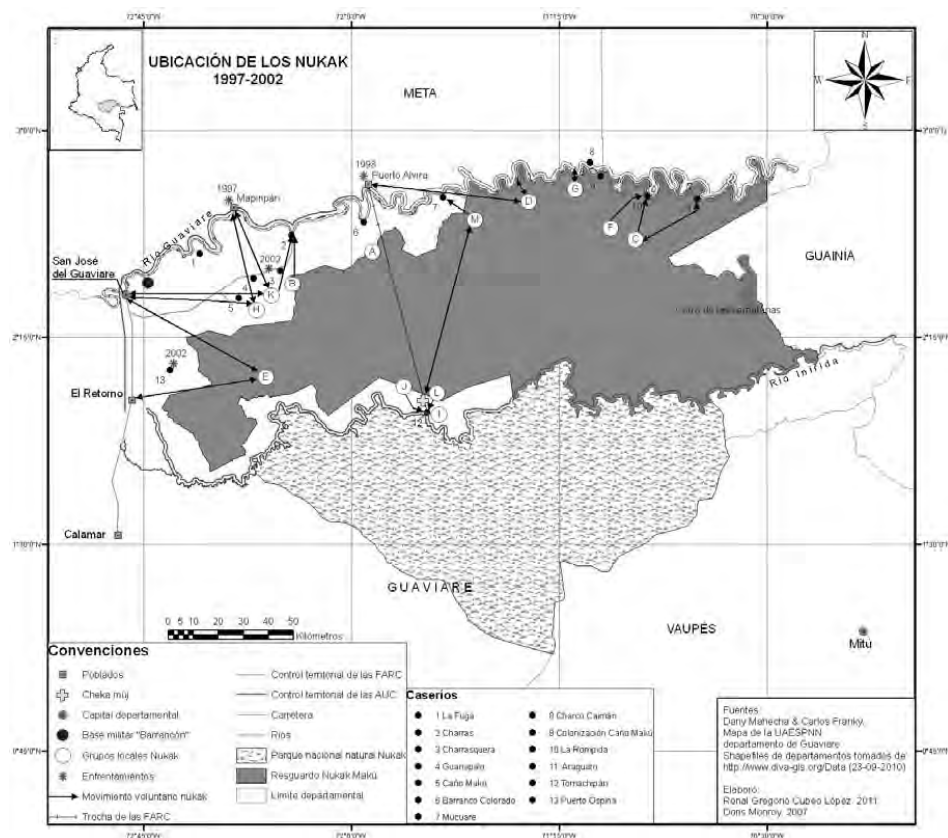
En 1998, la DGAI y la ONIC y la Gobernación del Guaviare acordaron consultar por primera vez a los *Nükak*, (luego de diez años de contacto!), para empezar a definir, entre otras cosas, un plan de atención de salud y la inversión de los recursos de transferencias territoriales del resguardo.³⁰ En septiembre de ese año, estas entidades formaron una comisión para adelantar dicha consulta, la cual tuvo un primer acercamiento a grupos *nükak* del Inirida. Sin embargo, esta debió suspender las actividades por la falta de garantías para su seguridad.

Este mismo año, los misioneros de la ICNH empezaron a impulsar un nuevo lugar de trabajo hoy conocido como *Chek a müj* 'Caño del árbol *Chek*' ubicado a unas seis horas a pie de Tomachipán.³¹ Al inicio los *Taka yudn muno* 'gente del centro' (véase grupo local I del Mapa 4) y los *Juu/Düi muno* 'gente de las desembocaduras de los ríos y caños, o gente de río abajo' (grupos locales J y L) se reagruparon alrededor de este sitio. Pero con el tiempo este se consolidó con los *Juu muno*, a quienes luego se sumaron los sobrevivientes de un grupo *Wayari muno* (grupo local M); mientras que los *Taka yudn muno* prefirieron a ubicarse cerca de los colonos. En *Chek a müj*, los *Nükak* y los misioneros replicaron hasta cierto punto la experiencia de Laguna Pabón II, pues los misioneros ya no contaban con la infraestructura de antes y habían tenido que concertar su presencia con las autoridades civiles de Tomachipán, (el cual se convertiría en paso obligado para llegar a *Chek a müj*), y muy posiblemente con las FARC. Además, la cercanía a la zona de colonización estimuló la interacción entre *Nükak* y colonos, con el consecuente incremento de la vinculación de este pueblo, en especial sus hombres, como mano de obra, de consumo de licor, etc. En otras palabras, los *Nükak* desde su biopolítica apostaban a explorar formas de relacionarse con los *kawene*, pero algunas de estas formas entraban en tensión con el biopoder de sus nuevos vecinos o debilitaban su proyecto común. Situación que desde entonces ha sido una constante.

Por su parte, y debido a la presencia de los *Nükak* en la zona, la Secretaría Departamental de Salud del Guaviare asignó, en 1998, un médico para Tomachipán, fortaleciendo el puesto de salud existente. En 2000, el Fondo Mixto de Cultura del Guaviare (FMCG), con el respaldo de los misioneros de la ICNH, compró artesanías *nükak* con la idea de montar un museo en SJG con fines educativos. Aunque esta idea no prosperó, la experiencia evolucionó hacia un programa de apoyo para comercializar artesanías, con lo cual se instauró una nueva fuente de ingresos económicos para los *Nükak* de *Chek a müj*. Pero ésta, a diferencia del trabajo en las fincas coccaleras, estaba acompañada de un discurso que valoraba y exaltaba 'la cultura *nükak*', tan golpeada por el discurso civilizador, a pesar de transformar utensilios domésticos en exitosas mercancías de consumo cultural. Así desde el año siguiente, algunos *Nükak* empezaron a participar como expositores en la Feria del Urutú, un evento departamental de sensibilización, promoción y comercialización de artesanías indígenas.³² Desde la perspectiva

de la biopolítica *nükak*, esta comercialización fue algo que representó un fortalecimiento de su proyecto común, que se sumaba además al acceso al servicio de salud *kawene*.

Mapa 4.



Al empezar el nuevo milenio, el aislamiento voluntario había dejado de ser una estrategia viable para los *Nükak* y al contrario estaban explorando formas de relacionarse con los *kawene* que les permitiera continuar con su proyecto de formar y vivir como gente verdadera. Esto se evidenciaba en aspectos como la persistencia del valor de acompañarse y compartir entre parientes (por ejemplo, algunos jóvenes se reincorporaron a los grupos locales, luego de vivir por años con y como *kawene*), de la continuidad de las alianzas matrimoniales o de la vitalidad de la lengua, a pesar de las tensiones y serios peligros que esto generaba y del debilitamiento del proyecto común. Así todos los grupos locales habían reducido notablemente su movilidad y según apreciaciones de colonos y funcionarios, unos grupos 'ya se habían sedentarizado' y los demás estaban muy avanzados en este proceso, el cual para

unos era inevitable y para otros deseable. Sin embargo, el mundo de los colonos que los *Nükak* habían conocido estaba cambiando radicalmente.

5.2. Nómadas desplazados

La última etapa de la guerra por el control del Medio Guaviare está enmarcada en procesos más amplios del nivel regional, nacional y global. Los gobiernos de los presidentes Samper (1994-1998), Pastrana (1998-2002), Uribe (2002-2010, dos periodos) y Santos (desde 2010) optaron por privilegiar las medidas represivas para enfrentar los cultivos ilícitos y la subversión, desde 2001 vistas como guerra contra el terrorismo, estimulados por los fracasos de las soluciones negociadas y por la creciente expansión de las FARC y de los paramilitares. Así en los últimos quince años, el Medio Guaviare ha sido uno de los "teatros de operaciones más activos" del país. En contraste, los programas sociales del Estado se fueron debilitando y la ayuda humanitaria para el alto número de víctimas del conflicto resultó insuficiente, siendo los pueblos indígenas los más afectados. En otras palabras, con la intensificación del conflicto armado, los *Nükak*, los otros indígenas y la población colona, experimentaron las formas más negativas y trágicas del biopoder, las que Hardt y Negri (2002, 2004 y 2009) han caracterizado como parte constitutiva del Imperio, donde la guerra perpetua es un instrumento de dominación.³³ En este contexto es que se han producido los desplazamientos forzados de los grupos locales *nükak*.³⁴ Estos han tenido como destinos principales otras zonas de su territorio étnico y SJG, siendo los últimos los documentados por las entidades estatales, en tanto que sobre los primeros sólo existen referencias sin verificar (véase Tabla 3).

Según Ruiz (2003), en octubre de 2002, se produjo el primer desplazamiento forzado de un grupo *nükak*. 28 personas provenientes de Charras y Caño Makú arribaron a SJG, huyendo de los combates entre las FARC y las AUC (véase grupos locales B y K en Mapa 4). Este grupo no fue declarado en desplazamiento forzado y fue atendido por el ICBF, la Red de Solidaridad Social (RSS) y la Secretaria de Salud. Después de un mes de permanencia en SJG, la última entidad los trasladó a los caseríos antes mencionados. Sin embargo, no pudieron regresar a sus áreas habituales, pues los enfrentamientos persistieron y estuvieron moviéndose por sitios seguros en la zona de colonización.³⁵ Ruiz (2003) también señala que más *nükak* huyeron de estos combates, pero se dirigieron donde parientes ubicados en otras partes del territorio.

El 15 de noviembre de 2002, la RSS (citada en Mendoza 2008: 44-45) registra fuertes combates entre las AUC y las FARC en Charras, Charrasquera (que fue quemado), Guanapalo y Caño Makú. A raíz de estos combates y de los siguientes, pues las AUC buscaban tomar posesión permanente de esta zona, los tres primeros caseríos estuvieron desocupados hasta 2004. Mientras este conflicto se desarrollaba, ocurrió el segundo desplazamiento forzado de grupos *nükak*. En esta ocasión al menos 51 personas fueron desplazadas (cfr. Mahecha 2005 y Mendoza 2008: 44). 11 permanecieron en fincas de la vía a SJG y los 40 restantes (28 *Meu muno* y 12 *Mipa muno*, grupos locales B y K en Mapa 5), arribaron a esta ciudad en tres momentos distintos, a partir del 24 de enero de 2003. Según Ruiz (2003), también en esta ocasión, un número indeterminado de *Mipa muno* (posiblemente del grupo local H), se habría refugiado con otros parientes, en zonas alejadas de los combates.

Según los *Nükak*, ellos estaban dispersos en pequeños grupos, trabajando en sus huertos o en las fincas de los colonos, cuando empezaron a presenciar los bombardeos y combates. También vieron algunos asesinatos de los "simpatizantes de la guerrilla" perpetrados por las

AUC, quienes luego congregaron a los civiles y los transportaron en volquetas hasta un caserío a medio camino de SJG, alejándolos de la zona de combate. Los *Nükak* cuentan que las AUC no les hicieron nada, pues los colonos explicaron que ellos eran "makusitos" y que no "tenían nada que ver con ese problema". En dicho caserío y en el camino a pie, junto con el resto de la población colona, hacia SJG, se re-encontraron las familias *nikak*.

TABLA 3
SINTESIS DE DESPLAZAMIENTOS FORZADOS DE GRUPOS NÜKAK
POR CAUSA DEL CONFLICTO INTERNO COLOMBIANO

	Fecha	Grupo(s) local(es) desplazado(s)	No. de desplazadas	Actor armado causante	Posible causa
1	Oct-2002	<i>Meu muno</i> y <i>Mipa muno</i> (grupos locales B y K) provenientes del eje Charras-Caño Makú ^{1y2}	28	FARC y AUC ³	Temor a los combates
2	Ene-2003	<i>Meu muno</i> y <i>Mipa muno</i> , (grupos locales B ⁴ , K y H ²) provenientes del eje Charras-Caño Makú	51	FARC y AUC	Temor a los combates. Orden de las AUC de abandonar la zona por combates.
3	Abr-2005	<i>Wayari muno</i> (segmento de grupo local D1), proveniente de Caño Hormiga ⁴	14	FARC (Frente 44)	Temor a la guerrilla
4	Oct-2005 Nov-2005 (en SJG)	<i>Wayari muno</i> , (grupos locales F y segmento C1) provenientes de La Rompida - Araguato	53	FARC (Frente 44)	Orden de la guerrilla de abandonar sus territorios y dirigirse a la cuenca del Inirida.
5	Oct-2005 Nov-2005 (en Tomachipán) Mar-2006 (en SJG)	<i>Wayari muno</i> , (grupos locales G y segmento C2) provenientes de Caño Blanco - Araguato	97	FARC (Frente 44)	Orden de la guerrilla de abandonar sus territorios y dirigirse a la cuenca del Inirida
6	Nov-2006	<i>Mipa muno</i> y <i>Meu Muno</i> (grupos locales K y segmento B1 ⁴) provenientes de Puerto Ospina	25	FARC (Frente 7)	Presionar la atención estatal en SJG
7	Ene-2008	<i>Taka yudn muno</i> (grupo local I) y <i>Juu/Düi muno</i> ² (grupos locales J y L), provenientes de <i>Chek a müj</i> , cerca a Tomachipán	109	FFAA y FARC	Temor a los combates
8	Abr-2008	<i>Wayari muno</i> (segmento de grupo local D2), provenientes de Caño Hormiga ⁴	36	FARC (Frente 44)	Temor a la guerrilla, luego del asesinato de dos <i>nikak</i>

Fuente: datos de campo Dany Mahecha y Carlos Franky (cfr. Mahecha et al. 2010 y 2011).

¹: Grupo no declarado como "población en desplazamiento forzado" en SJG.

²: Grupo o segmento de grupo en desplazamiento interno en el bosque, no sale a ningún caserío.

³: Cfr. Mondragón (2007c y citado en Henao 2008b), quien menciona otro desplazamiento temporal por enfrentamientos entre grupos paramilitares.

⁴: Grupo desplazado en SJG que luego retorna permanentemente a territorio *nikak*.

Al llegar a la capital departamental y luego de ponerse en contacto con las autoridades locales, este grupo fue oficialmente declarado como población desplazada, con lo cual

empezaron a recibir el apoyo humanitario estatal, a través del Comité de Atención Integral de la Población Desplazada del Municipio de San José del Guaviare (CAIPD). Ante la urgencia y lo desconcertante de la situación, inicialmente fueron alojados en un hotel, luego trasladados al resguardo guayabero de La María, y, en noviembre de 2003 reubicados en Villa Leonor, en el resguardo Tucano oriental de El Refugio, en Barrancón Bajo, debido a conflictos con la población guayabera y a las precarias condiciones del sitio en donde estaban alojados. En ese momento, se acordó con la comunidad de El Refugio que los *Nükak* se quedarían allí por tres meses, mientras se resolvía la situación. En los documentos estatales se menciona cómo estas iniciativas fueron consultadas con y aprobadas por los *Nükak*.

El asentamiento *nükak* de Villa Leonor (también conocido como Barrancón o Barrancón Bajo) estaba a unos 25 minutos en carro de SJG y muy cerca al río Guaviare. Sus vecinos eran campesinos e indígenas *Jiw* (Guayabero), pues colindaba con el resguardo de Barrancón, el cual había aumentado considerablemente su población debido a los indígenas de este pueblo desplazados, provenientes también del Medio Guaviare (Mendoza 2008).³⁶ Esta situación representó un aumento en la presión sobre los recursos explotados en las escasas zonas de bosque del área, generando una convivencia ambigua de conflictos y relaciones de intercambio, entre los *Nükak* y los *Jiw*. Lo primero, por ejemplo, debido a acusaciones mutuas de robos y lo segundo, a intercambios de productos de los cultivos guayabero por presas de cacería o café y otros alimentos que los *Nükak* recibían en los mercados de apoyo humanitario estatal. A diferencia de lo planteado al inicio del capítulo los *Jiw*, como parte de los *kawene*, empezaron a ser parte de esos afines potenciales con los que era posible intercambiar.

A finales de 2004, el Ministerio de Cultura declaró el Conocimiento de la Naturaleza y la Tradición Oral de los *Nükak* Makú, como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional.³⁷ Según funcionarios estatales, este reconocimiento se impulsó para agilizar una respuesta estatal adecuada a la diferencia social y cultural a este pueblo, dada su crítica situación de riesgo de desaparición o extinción física, lingüística y socio-cultural. Dicha declaración ordenaba "solicitar a las autoridades competentes presentar, en un plazo de seis (6) meses, una propuesta del plan de protección, acción, revitalización, salvaguarda y promoción". Aquí tenemos uno de los múltiples ejemplos de este caso donde el discurso cultural sirve para problematizar y pensar formas de prestar atención a los *Nükak*. Es decir, formas de gubernamentalidad que buscaba garantizar el bienestar de los *Nükak*.³⁸

A mediados de abril de 2005, sucedió el tercer desplazamiento forzado de un grupo *nükak* a SJG. Eran catorce personas del grupo *Wayari muno* que se movía por Caño Hormiga (segmento D1 del grupo local D en Mapa 5), cuyos demás miembros permanecieron en su territorio. Según los *Nükak*, la causa del desplazamiento fue el temor a mayores represalias de las FARC (Frente 44). En efecto, unas mujeres encontraron un depósito secreto de la guerrilla y tomaron alimentos y otros objetos.³⁹ Además, los subversivos le encontraron a *Monikaro*⁴⁰ unas granadas que él había hallado en el bosque y que tenía envueltas en hojas de plantas para evitar que los niños las explotaran. Al parecer, esto despertó sospechas entre los guerrilleros sobre una posible vinculación de *Monikaro* con las AUC o las FFAA. En castigo, las FARC lo amarraron a él y al suegro a un árbol, les decomisaron unas escopetas y les ordenaron abandonar la zona y marchar al Inírida. En esta ocasión, según un colono, las FARC les perdonaron la vida por ser "makús".

Luego de ser liberados, las familias de estos dos hombres partieron hacia SJG, pues además del miedo, ya tenían noticias de las ayudas estatales dadas a los grupos *nükak* que se encontraban en Villa Leonor. Una vez allí fueron ubicados por las autoridades en Villa Leonor. Pero esto generó tensiones entre los recién llegados y las 51 personas *Meu muno* y *Mipa muno* que ya se encontraban allí, debido a diferencias sociales internas propias de los *Nükak* y a lo escaso de los recursos.⁴¹ Sin embargo, informaciones posteriores cuestionaron la benevolencia de las FARC, pues se decía que un comandante de rango medio "le tiene mala voluntad a los makusitos y siempre los hostiga, porque no hacen caso y continúan robando". Además, sobre el resto de este grupo local (segmento de grupo D2 en Mapa 5) no se tenían mayores noticias. Unos *nükak* decían que se había internado en el bosque, saliendo esporádicamente donde colonos conocidos.

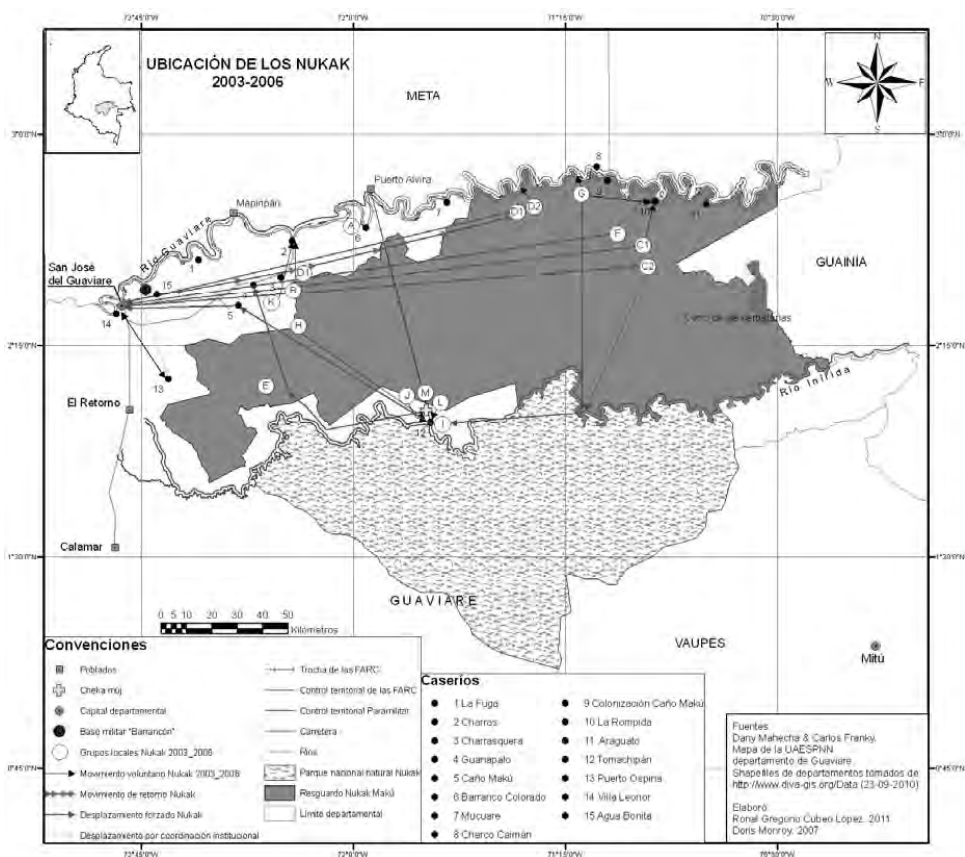
En octubre del 2005 se originaron el cuarto y quinto desplazamiento de grupos *nükak*, los *Wayari muno* (grupos locales C, F y G en Mapa 5). Los *Nükak* señalaron que las FARC (Frente 44) eran las responsables del desplazamiento, pues se enojaron con ellos, les quitaron unas escopetas y los expulsaron de la cuenca del Guaviare, ordenándoles internarse "en sus selvas", cerca del Inírida. Los *Wayari muno* no tenían consenso sobre las causas de dicho enojo, y entre las que mencionaron están: robos, en particular uno de un adolescente a una tienda; unos niños ensuciaron el puesto de salud de Araguato; las FARC encontraron un joven con una camiseta y una toalla de las FFAA, lo cual los hizo sospechar de posibles vínculos con los militares; y la falta de medicinas y recursos del puesto de salud de Araguato.

Sin embargo, lo más probable es que las causas fueran otras. Ante la falta de un pronunciamiento oficial de las FARC, ciertas versiones señalaban que los guerrilleros expulsaron a los *Nükak* como una medida de seguridad: grupos *nükak* se movían sin que los guerrilleros se dieran cuenta o jóvenes solteros de otros grupos, en busca de esposa y desconocidos en la zona, llegaban de repente y se marchaban en iguales circunstancias. Esto habría alimentado la paranoia de las FARC sobre un ataque sorpresa guiado por algún *nükak* o que los nativos delataran las posiciones de sus campamentos y las actividades allí adelantadas (se especulaba sobre presencia de secuestrados o de comandantes importantes, explotación de minerales o depósitos con material de guerra).⁴² En estas versiones, la movilidad *nükak* era una amenaza para las FARC, a pesar que estos grupos eran descritos como "sedentarios o en un fuerte proceso de sedentarización". Esta divergencia a nivel de las interpretaciones entre los *Nükak* y entre los *kawene* es un ejemplo de lo que podemos llamar un "diálogo de sordos", en el sentido que la comunicación -así sea sólo para justificar el desplazamiento, lo cual no es propiamente un tipo de diálogo- no se da a nivel de los significados o las representaciones, sino de los sentidos y las percepciones en este caso teñidas por el miedo.⁴³

Según los *Wayari muno* (grupos locales C, F y G), ellos estaban dispersos por la región comprendida entre Mocuare, Cañó Makú, La Rompida, Caño Blanco y Araguato, y recibieron directamente la orden de las FARC al menos en dos momentos diferentes. En el primero, que ocasionó el cuarto desplazamiento, varias personas del grupo local C se entrevistaron con los guerrilleros y un hombre *nükak* en su precario español pronunció las palabras "viene paraco⁴⁴ y ejército", lo cual habría aumentado la paranoia de los guerrilleros, quienes lo ataron momentáneamente a un árbol, interrogándolo en busca de más información. Después de un rato lo dejaron ir. Según este hombre, él sólo estaba preguntando si venían estos grupos.

Estas familias (segmento del grupo local C1 en Mapa 5) estaban aterrorizadas, pues ya tenían referencias sobre lo ocurrido con sus parientes *Wayari muno* de Caño Hormiga. Decidieron entonces salir inmediata y directamente hacia SJG. En el camino se encontraron con sus parientes del grupo local F, quienes se sumaron a la fuga. Así el 25 de noviembre de 2005 aproximadamente 53 personas arribaron a la capital departamental. Allí trataron de explicar su experiencia y dieron por sentado que la guerrilla había matado a algunos familiares que se habían quedado y a quienes no habían visto en la rápida huida.⁴⁵ Por ello fueron atendidos como población desplazada y recibieron la ayuda humanitaria estatal.

Mapa 5.



En el segundo momento, cuando el resto de los *Wayari muno* (segmento de grupo C2 y grupo local G en Mapa 5) recibieron la orden de las FARC, se dirigieron al Inírida, lo cual ocasionó

el quinto desplazamiento forzado. Luego de un tiempo arribaron a Cerro Moyano, un asentamiento de indígenas curripaco y puinave que conocían por visitas previas. Debido a su precario estado de salud, fueron trasladados por el río Inírída hasta Tomachipán para recibir la atención necesaria. Así el 11 de noviembre de 2005, 97 personas llegaron hasta este caserío (Rodríguez 2005). La comunidad de Tomachipán los recibió bien y atendió en la medida de sus posibilidades, invitándolos a permanecer en este lugar (cfr. Mahecha y Gutiérrez 2006). Inicialmente, trataron de ubicarlos en *Chek a müj*, pero por las diferencias sociales internas con los *Juu/Düi muno* se asentaron en otros sitios. Según los *Nükak* desplazados, las FARC (posiblemente el Frente 1), los trató muy bien, les dio como alimento la carne de una ternera y dos bultos de comida y también los invitó a quedarse.

Pasados unos meses, los *Wayari muno* desplazados decidieron viajar hasta la capital departamental, motivados en roces con los *Juu/Düi muno* de *Chek a müj* y en el deseo de visitar SJG. Dicho deseo también se alimentaba en las noticias dadas por otros *nükak* sobre cómo el "gobierno estaba regalando herramientas y comida", en referencia a la ayuda humanitaria dada a los grupos en desplazamiento forzado. Idea que además fue impulsada por *Maube'* (Belisario), quien por su experiencia y conocimientos del mundo blanco, quería volver a visitar esta ciudad.⁴⁶ Fue así como durante marzo de 2006, estas 97 personas arribaron en diferentes grupos y días, vía Caño Makú (Trocha Ganadera), a SJG.

El estatus a otorgar a este nuevo grupo causó cierta controversia, pues las informaciones suministradas por los *Nükak* eran aparentemente contradictorias. De un lado, sí fueron agredidos y obligados por las FARC (Frente 44) a abandonar su territorio propio. Por otro lado, las mismas FARC (posiblemente Frente 1) los habían tratado bien e invitado a quedarse en Tomachipán, en territorio *nükak*, pero de otros grupos locales, un matiz supremamente importante para los nativos. Además habían viajado a SJG por iniciativa propia. Finalmente, y antes de aclarar esta historia, las autoridades locales optaron por darles el estatus de desplazados, dadas las referencias previas a los *Nükak* asesinados y porque así podían liberar más fácilmente recursos para atenderlos. Los *Wayari muno* (grupos locales C, F y G) fueron reubicados en una finca de la Alcaldía, en la vereda de Agua Bonita, a unos 15 minutos en carro de SJG, en un sector de haciendas ganaderas y pequeños bosques de galería.

5.2.1. "Entre la mendicidad y el sedentarismo"⁴⁷

Para mediados de 2006, había 215 *nükak* en desplazamiento forzado, (el 35% de la población total), en las inmediaciones de SJG (65 en Villa Leonor y 150 en Agua Bonita), cuyos asentamientos nada tenían que ver con la iconografía difundida los años anteriores. En cambio, eran similares a los más pobres suburbios de cualquier país del tercer mundo, debido a: las "viviendas poco dignas", como ya mencioné; las condiciones sanitarias, dado el inadecuado manejo de los residuos por parte de una población no disciplinada en las normas higiénicas y estéticas de sus vecinos sedentarios; los problemas en el abastecimiento de agua limpia y potable, en especial en Agua Bonita; la ropa usada por los *Nükak*, generalmente manchada y rota debido a las actividades propias de la vida rural. A esto se sumaba las visitas de los nativos a SJG, en las que pedían o recibían regalada comida y otros bienes. Todo ello fue construyendo una imagen de los *Nükak* como 'mendigos'.

Claro está que esto era sólo una parte del cuadro. De hecho una de las motivaciones de los *Nükak* para recorrer las calles de SJG era vender artesanías, en especial las mujeres

ofreciendo pulseras tejidas o "manillas". Como ya señalé, desde antes del contacto masivo los *Nükak* cambiaban alimentos y objetos de uso doméstico con los misioneros de Nuevas Tribus. Después de dicho contacto además los trocaban o vendían a colonos y pobladores urbanos, quienes también compraban crías de animales cazados. Luego, y a raíz de las noticias de la experiencia de *Chek a müj*, los grupos desplazados iniciaron, casi desde su arribo a SJG, la comercialización a pequeña escala de artesanías con el FMCG, la cual combinaban con la venta en las calles o en sus asentamientos.⁴⁸ Lo último porque los *Nükak* se acostumbraron a recibir *manilla muno* o *kudnyi muno* 'gente de las pulseras', es decir turistas, periodistas y agentes institucionales que iban a comprar artesanías, tomar fotos o videos y, a veces, llevarles regalos. Al respecto, *Jeima*⁴⁹ comentó:

"A mi sólo me gusta poquito estar acá [en SJG].
Me gusta ir a pasear al pueblo.
Porque siempre voy con mis manillas
y consigo mi plática cuando las vendo.
Entonces voy a comer un heladito,
una cremita.
Pero la plata de las manillas es para comprar remesita,
comprar un pescadito, medio pollo [asado],
comprar pasta, cebolla, magui [condimentos],
lo que alcance para hacer un mercadito,
para traer para mis hijos..."

Cuando consigo la plata,
no compro almuerzo.
En San José no almuerzo.
Es muy caro.
Después de conseguir plata,
compro para comer en el pueblo una empanada,
compro una avena,
tripas de marrano [morcilla].
Compro y como pan con Coca Cola,
un litro de Coca Cola,
un pedazo de gallina guisada,
de la de cinco mil pesos..."

Algunos *kawene* que dicen:
'Por qué será que salen esos de allá otra vez'
los que son amargados, dicen así.
Pero otros sí dan dos mil pesos,
cinco mil pesos,
para que compre mi pancito.
Entonces los otros dicen:
'Pobrecitos'.
Ellos nos colaboran con cualquier pesito,
el día que salimos.
Los más tratables,
los *kawene* que tratan bien a los *Nükak baka*'.

Otro día que fuimos a vender manillas,

Dos muchachos nos llamaron:
 '¿Ustedes no tienen plata?
 ¿No tienen la plástica y así viven?'
 Eran *kawene* que venían de Bogotá.
 '¿Ustedes que quieren,
 van a comer un pan con gaseosa?
 Vayan y pidan pan con Coca Cola,
 -así dijo el blanco-,
 pidan que yo pago'.
 Él le pasó la plata a ellos [los vendedores].
 Entonces pan con gaseosa comimos,
 y trajimos una bolsita de pan para los niños acá."

Jeima plantea una estrategia para optimizar el dinero obtenido con las ventas, basada en gastar lo menos posible en alimentos preparados en SJG para llevar remesa al asentamiento, la cual incluía recibir comida regalada o, en momentos críticos (malas ventas o no obtener donaciones), pedirla. Entre los *Nükak* las valoraciones sobre "pedir" variaban según los contextos. Entre afines lejanos estas solicitudes no se dan y prima la reciprocidad compensada (Service, 1973) o equilibrada (Sahlins, 1977a): intercambios donde se acuerda por un objeto o servicio dado recibir una contraprestación equivalente en un plazo de tiempo determinado (de inmediato o con posterioridad estableciéndose una deuda). Entre coresidentes, consanguíneos y afines cercanos, prima la reciprocidad generalizada, la generosidad y la solidaridad mutua. Sólo se critica a quienes reciben o piden pero no participan activamente en las actividades colectivas, son tacaños cuando tienen en abundancia o poseen más de lo que usan sin compartir. Es decir, quienes no se comportan como gente verdadera.⁵⁰

Con relación a los *kawene*, entre los *Nükak* no había claridad sobre si estaba bien "pedir", sin embargo la tendencia era no juzgarlo como algo negativo. La pena que unas personas mostraban al pedir no se debía a considerarlo una humillación, sino al hecho de tratar con desconocidos. Esta falta de claridad se debía a los discursos y acciones contradictorias de los *kawene*. Unos les regalaban cosas de buen ánimo, sin pedirles o cuando las solicitaban, con discursos que estimulaban el pedir-recibir sin intercambiar (colonos y pobladores urbanos con frases como "pobrecitos, no tiene tal cosa" o "pídanle al gobierno, que los debe ayudar"; indigenistas con discursos de reivindicación de derechos que en la práctica se traducían en acciones asistenciales; agentes institucionales que monitoreaban los servicios estatales con preguntas cómo "si les están dando tal cosa"). Pero otros *kawene* condenaban el que los *Nükak* pidieran ("en vez de pedir, aprenda a trabajar"; "váyase a pedir a otra parte, no moleste aquí"; "el estado ya los volvió dependientes y solo quieren vivir de las ayudas").

Además, el "pedir" de los *Nükak* cobijaba diversidad de situaciones. En ciertos momentos se motivaba en la literal ausencia de alimentos (generalmente días antes de recibir el siguiente mercado de apoyo estatal y por la reducida oferta de recursos en el área). En otros en la simple curiosidad de probar algo nuevo. Así sucedió una vez, al día siguiente de recibir los mercados de apoyo, cuando unos *Nükak* se encontraron con unos soldados recorriendo la zona. Uno de ellos, le regaló una ración de campaña de comida precocinada a una *Nükak*. La noticia corrió entre los nativos y muchos fueron a buscar comida (en estos casos quienes menos español hablaban, solían decir "mucho hambre, mucha hambre"). Los militares se compadecieron y les regalaron parte de su dotación. Al preguntarles por qué habían pedido

comida si no la necesitaban, respondieron que querían probar esa "comida diferente" y que esos "soldados eran buena gente", por compartir lo que tenían, a sus ojos, en abundancia. En breve, el testimonio de *Jeima* es desde la biopolítica *nükak*, en tanto que el "pedir como mendigos" es visto desde formas de biopoder. Acá tenemos otro ejemplo de ese diálogo de sordos que mencioné anteriormente, el cual, en cierto sentido, ha contribuido a la vitalidad del proyecto biopolítico *nükak*, en tanto que la lógica de este pueblo aun sigue orientada por su máquina de sentido y no desde la racionalidad y criterios del biopoder.

Claro está que en ciertos momentos y en unas personas más que en otras, el pedir se había convirtiendo en una práctica habitual que formaba parte del ir a pasear a SJG. En diciembre de 2006 era frecuente que grupos de niños y menores salieran sin ningún adulto a SJG. Allí permanecían todo el día y a veces regresaban de noche. En la ciudad se alimentaban de lo que pedían o les regalaban, y pasaban el tiempo observando y conociendo actividades ciudadinas de todo orden (desde cultos evangélicos hasta bares), jugando, viendo televisión o visitando conocidos. Incluso alguna vez presencié cómo un grupo de niños *nükak* peleaba con otro de niños *Jiw* (Guayabero) en una de las principales calles de SJG. Se lanzaban piedras e insultos en sus respectivas lenguas y en español, ante la indiferencia, burla o rechazo de los *kawene*, sin que nadie interviniera. Al llamarlos e indagar por la riña se limitaron a responder que en esa, como en otras oportunidades, los *Jiw* los habían agredido primero, para que se fueran a pedir a otra parte. Es decir, para "no competir por las mismas fuentes de recursos".

Un punto crítico de esta situación fue marcado en el asentamiento de Agua Bonita por dos hechos. El primero, una noche varios niños llegaron ebrios, pues unos *kawene* les habían dado licor. El segundo, pocos días después, unos menores regresaron asustados al campamento, pues adultos *kawene* les habían ofrecido licor y dinero a cambio de relaciones sexuales. Para ellos parte de la novedad era la homosexualidad de la propuesta, pues las jovencitas *nükak* ya conocían este tipo de ofertas. Junto con Dany y Anibal Maldonado y Luz Ramírez (Unidad Móvil del ICBF) llevamos el caso al CAIPD. Allí acordamos organizar una reunión con los *Nükak* y dependiendo de sus resultados, tomar las medidas pertinentes desde el aparato de gubernamentalidad.

Realizamos dicha reunión el ocho de diciembre de 2006. Los adultos argumentaron que los niños cada vez les obedecían menos y que no sabían qué hacer, solicitando apoyo en este aspecto. Tomaron como ejemplo los robos de los menores, causantes de un sinnúmero de conflictos entre los mismos *Nükak* y con los *kawene*, a pesar de los consejos dados. Esta pérdida de autoridad, en parte, la atribuían a la cercanía de los *kawene*, pues cuando los regañaban (o para evitar el regaño) los menores huían a las casas de estos vecinos, a veces regresando horas después. En una situación contraria a la que sucedía en el bosque, donde los menores no tenían un lugar cercano para refugiarse, debiendo regresar pronto al asentamiento. También explicaban que los menores pasaban muchas horas 'sin hacer nada', pues en muchas ocasiones no los llevaban a las partidas de consecución de recursos, dado que, debido a la pobre oferta ambiental de la zona, estas implicaban caminar grandes distancias que los niños no resistirían. Finalmente, los menores recibieron consejos del conjunto de los adultos, quienes se comprometieron a incrementar el control y la participación de los menores en las actividades propias de los *Nükak*. También solicitaron apoyo institucional en el cuidado de los menores. En la siguiente reunión del CAIPD presentamos los resultados y se examinaron

varias medidas posibles. Luego estas fueron discutidas con los *Nükak* y después de llegar a un acuerdo, se implementaron con éxito.⁵¹

En suma, la imagen de la 'mendicidad' de los *Nükak*, en buena medida alimentada por versiones periodísticas, fue resultado de las mismas acciones de los *kawene*, quienes les obsequiaban bienes por compasión o solidaridad, por prevención de robos ("pídame cuando necesite que yo le doy, pero no robe") o por ser parte de programas asistenciales. Así los *Nükak* incluyeron esta práctica en sus estrategias de consecución de recursos, sin darle la carga peyorativa que tiene entre nosotros. Sin embargo, la imagen de mendicidad era una fuente más de presiones y críticas a la atención estatal (Acción Social 2006c), que se sumaba a los cuestionamientos sobre si dicha atención era efectivamente integral y diferenciada.⁵²

Al respecto podría argumentar que desde la perspectiva biopolítica *nükak*, lo anterior fue un ejemplo de cómo la reproducción de la gente verdadera salió fortalecida, gracias a su decisión de ampliar el común y facilitar la participación de los *kawene*. Sin embargo, desde la perspectiva de los agentes institucionales, este sería un caso de la eficiencia del aparato de gubernamentalidad, en tanto que se controló el comportamiento de una población para alcanzar su bienestar. Como sea, el ejemplo anterior nos muestra cómo diferentes actores pueden valorar como positivas y benéficas algunas acciones, a pesar que cada quien las interpreta de una manera distinta, a pesar de sus propias formas de pensar y lógicas de acción.

Adicionalmente y a pesar de las diferencias entre los asentamientos de Villa Leonor y Agua Bonita, en términos del tiempo que los *Nükak* llevaban allí (desde noviembre de 2003 y al menos desde marzo de 2005, respectivamente), de la oferta de recursos naturales, de las condiciones sanitarias y de la composición étnica y social de los vecinos, estos se fueron consolidando como una especie de "campamentos base", desde los cuales los *Nükak* reprodujeron sus patrones de movilidad. En la práctica esto significó que los nativos se concentraran inicialmente en conocer cada zona, ubicando caminos, recursos y fincas, para luego construir redes de relaciones sociales diferenciales con los vecinos, pobladores de SJG y agentes institucionales. A su vez, esto se reflejó en la movilidad de los *Nükak* por estas zonas, con cambios de asentamiento a nivel grupal, familiar o individual, regresando a los campamentos base.

Estos recorridos tenían por objeto aprovechar recursos del bosque, con los cuales complementaban los mercados entregados por el estado o los comprados con el dinero obtenido con la venta de artesanías y el trabajo asalariado. Este último estimuló dicha movilidad, pues era frecuente que una o varias familias o grupos de hombres se trasladaran temporalmente para ir a trabajar en fincas ubicadas en las inmediaciones de SJG, en los sectores colonizados del territorio *nükak* o en otras zonas del Guaviare. Motivaciones adicionales para la movilidad social en Villa Leonor y Agua Bonita eran: uniones matrimoniales, con el cambio de residencia de un cónyuge, generalmente la mujer; conflictos internos que ocasionaban la fragmentación momentánea del grupo; y visitas de/a parientes del otro asentamiento de población desplazada o de diferentes partes del territorio *nükak*, quienes se movilizaban por sus propios medios o eran remitidos para recibir atención médica en SJG; la celebración de rituales de encuentro y luto; el acceso a herramientas y otros apoyos materiales institucionales; visitas a amigos *kawene* y a SJG; y conflictos con *kawene*.

Esta dinámica hacía que la población de cada asentamiento variara constantemente, a pesar de la imagen transmitida de los *Nükak* como ya sedentarizados. Sin embargo, también era cierto que estos movimientos, en especial del grueso de cada grupo desplazado, no eran tan frecuentes como sucedía una década atrás. Un factor que contribuyó a consolidar a Villa Leonor y Agua Bonita como campamentos base fue el acceso a servicios y bienes estatales, en especial el de salud, pues en cada uno se había nombrado un promotor de salud permanente, eran visitados periódicamente por comisiones médicas y en Villa Leonor se había construido un modesto puesto de salud. Además estos asentamientos eran los sitios habituales de entrega de los mercados de apoyo humanitario y del accionar de diferentes agentes institucionales. Aunque cuando el grueso de la población se movía, estos servicios se prestaban en los lugares donde estuvieran acampando.

Pero esta dinámica poblacional acarrea problemas prácticos para la atención estatal. Por ejemplo, en la lógica del servicio de salud prestado a los *Nükak*, era delicado que una persona se marchara sin terminar un tratamiento (creación de resistencia a los medicamentos, recaídas, etc.). Por ello, consciente o inconscientemente, ciertos funcionarios generaban discursos y acciones que estimulaban la sedentarización. Como ocurrió alguna vez en 2007, cuando la mayor parte de familias *Wayari muno* se fueron varios días a pescar a otro sitio, luego de permanecer unas semanas en Agua Bonita. Cuando regresaron, unos *Nükak* venían con paludismo, infecciones respiratorias o pequeñas heridas normales en cualquier actividad en el bosque. La promotora de salud que los atendió a su arribo nos comentó: "Sí ve, se enviaron a pescar otra vez y por eso se enfermaron otra vez, luego de todo lo que habíamos hecho para mantenerlos bien". Y el médico que los examinó explicó: "Para nosotros es mejor que estén aquí, en un solo sitio. Eso facilita nuestro trabajo, en tareas como darles los tratamientos completos y monitorearlos. O para remitir pacientes cuando se presentan urgencias".

Estos problemas prácticos para la atención estatal también eran fuente de críticas sobre el quehacer institucional, pues a pesar de todos los esfuerzos crecía la percepción de que la situación de los nativos se deterioraba cada vez más. A estas críticas se sumaban las originadas en los crecientes conflictos entre los *Nükak* y los campesinos y hacendados. Algunos ya eran conocidos por este pueblo, como los originados en acusaciones, justas o injustas, de robo a los cultivos y casas *kawene*; en amenazas contra su integridad con disparos al aire para alejarlos de una finca; en el incumplimiento de los patrones en el pago de su trabajo; o en el acoso sexual a las mujeres. Sin embargo, también se presentaron conflictos por motivaciones antes desconocidas por los *Nükak* como el robo de objetos de sus campamentos (bicicletas, herramientas, alimentos), los cuales casi siempre fueron atribuidos a los *Jiw* (Guayabero); la escasez crónica de recursos habituales en sus territorios y la prohibición de los dueños de las fincas de acceder a dichos recursos en los pocos parches de bosques de la región. De esta forma, campesinos y hacendados comenzaron a presionar a las entidades estatales para que reubicaran a los *Nükak* lejos de sus veredas y predios.

A este panorama se añadía la incertidumbre sobre cuándo los *Nükak* podrían retornar a sus territorios, debido a la continuación del conflicto y a las informaciones contradictorias sobre la posición de las FARC en torno a este pueblo. En otras palabras, sobre cuánto tiempo tendrían que permanecer en desplazamiento forzado, atendidos por el estado. La situación se complicaba más por los protocolos estatales sobre el retorno de cualquier población desplazada, los cuales establecen que sólo se apoyarán los casos donde se garanticen las

condiciones mínimas de seguridad, lo cual, en el territorio *nükak*, las FFAA no estaban en capacidad de garantizar. Además, el presidente Uribe había decidido que sólo el gobierno nacional podía adelantar posibles diálogos y acuerdos humanitarios con las FARC. Esto significaba la desautorización de tales iniciativas a nivel regional, eliminando esta opción como una posible salida al caso *nükak* (cfr. BBC 2006).

Para mediados de 2006, comenzaron a aparecer referencias en la prensa, citando agentes institucionales y jóvenes *nükak*, sobre cómo los nativos ya no querían volver a la vida nómada en la selva y al contrario deseaban "unirse al mundo moderno", viviendo sedentarios cerca de los caseríos y recibiendo la ayuda estatal (Cabrera 2007: 101-105. Cfr. Forero 2006). A pesar de lo heterogéneas de las noticias de la época, un tema recurrente era "la aculturación" de los *Nükak*, debido a la cercanía a la ciudad, la cual se sustentaba en imágenes como la sedentarización, el uso de ropa, el haberse acostumbrado a conseguir comida fácil en SJG, mendigando o proveniente de la ayuda estatal, etc. También era frecuente encontrar valoraciones sobre cómo este pueblo estaban perdiendo la inocencia e ingenuidad infantil debido a la aculturación, lo cual se reforzaba con ideas como "prefieren las paletas a la selva" o "gastan el dinero que consiguen en pan y gaseosa".

Otros temas comunes en la prensa eran: las autoridades "no saben qué hacer"; "los *Nükak* no están organizados ni cuentan con un líder, lo que dificulta ayudarlos"; y la sedentarización y aculturación terminarán por extinguirlos.⁵³ Estas ideas, el ambiente general en SJG y la gran cobertura periodística, nacional e internacional, revivida a raíz del arribo del quinto grupo desplazado, acrecentaba las presiones sobre los agentes estatales, quienes consideraban hasta cierto punto injustas la lluvia críticas que recibían, en tanto que desconocían los esfuerzos realizados (Acción Social 2006c), por el estado y por otras organizaciones como la ONIC, las fundaciones Tropenbos y Ecogente, la Cruz Roja y Pastoral Social del Guaviare. En palabras de uno de ellos, "Hay demasiados ojos puestos en los *Nükak* y en lo que hacemos. Nos exigen una atención integral y diferencial, pero nadie sabe qué quiere decir eso, cómo se hace eso".

5.2.2. Una relocalización y un retorno fallidos

En este contexto de incertidumbre, críticas y creciente tensión, el CAIPD resolvió invitar a unos *Nükak* a las reuniones para definir los planes futuros. Entre ellos un invitado importante fue *Maube'* (Belisario), debido a su manejo de los "dos mundos". Si bien en las actas de las reuniones consta que los *Nükak* invitados siempre mantuvieron la intención de retornar a su territorio, esta opinión no siempre fue compartida por todos los nativos, en especial por aquellos que se sentían amenazados por los actores armados y por jóvenes temerosos de ser reclutados por las FARC o, como hemos visto, "fascinados" con la vida en SJG. Igualmente, personas y funcionarios estatales con intereses variados estimulaban a los *Nükak* a no retornar. Además de los intereses antes señalados, empezaron a circular versiones de personas que querían "sacar" a los indígenas del resguardo para eliminar esta protección jurídica y liberar las tierras para el comercio y la explotación ganadera, petrolera y minera.⁵⁴

En las reuniones del CAIPD se fue consolidando, con la aprobación de los *Nükak* participantes, la idea de relocalizarlos cerca al caserío de Puerto Ospina (véase Mapa 5). Entre los argumentos a favor de la iniciativa estaban: la zona contaba con una mayor oferta de recursos del bosque que las inmediaciones a SJG y era un ambiente más familiar a su forma de vida; los *Nükak* estarían más cerca de su resguardo y más protegidos de la influencia de la

ciudad, facilitándose su retorno; era un sitio relativamente accesible para el accionar institucional y dónde las FFAA podían garantizar la seguridad (cfr. Acción Social 2006d). Sin embargo, la propuesta fue controvertida. La ONIC, por ejemplo, cuestionó que los *Nükak* no estarían retornando a sus propios territorios y que esta medida, por el contrario, podía aplazar las soluciones de fondo requeridas (Actualidad Étnica 2006. Cfr. Cabrera 2007: 101-105).

Finalmente, el 11 de agosto de 2006 se reubicó a todos los grupos *nükak* desplazados en Puerto Ospina, en medio de un fuerte dispositivo de seguridad y de despliegue periodístico. Según cuentan, al llegar cada grupo se ubicó en un área específica, relativamente alejado de los otros, siguiendo sus pautas de asentamiento.⁵⁵ Sin embargo, la permanencia en este sitio fue mucho más corta de lo que se pensaba. Los primeros en abandonarlo fueron los miembros del grupo *Wayari muno* de Caño Hormiga (segmento D1). Ellos se marcharon al poco tiempo, luego de recibir las herramientas y otros bienes con que las entidades los habían dotado. Se dirigieron a la zona de Caño Seco, cerca a Charras, y se asentaron en unos huertos antiguos de los *Meu muno* (grupo local B, desplazado en Villa Leonor).

Para inicios de octubre de ese año, sólo cuatro familias *Meu muno* (de los grupos locales B y K, antes asentadas en Villa Leonor) estaban en Puerto Ospina con planes para permanecer allí. Tres familias más de estos mismos grupos habían regresado a Villa Leonor y las otras tres se encontraban en camino hacia SJG. Los *Wayari muno* (grupos locales C, F y G,) estaban a la espera del apoyo institucional para regresar a sus propios territorios. Inclusive varios *Nükak* me comentaron que salieron de Puerto Ospina liderados por *Maube'* (Belisario), quien había estado organizando dicho retorno con ciertas entidades. La mayor parte estaban en un campamento en la vía a SJG y solo tres familias estaban en otro campamento por la misma vía, con dirección a Agua Bonita. Al parecer la separación de las últimas familias se debió a la muerte reciente de un niño, factor que ratificó su deseo abandonar Puerto Ospina, de acuerdo a los patrones funerales tradicionales.⁵⁶ Igualmente, los *Nükak* manifestaron que un fuerte obstáculo para permanecer en Puerto Ospina era lo escaso de recursos del bosque para su subsistencia, más cuando en esta zona se había concentrado un número inusual de nativos (Mahecha y Gutiérrez 2006).

El 28 septiembre de 2006, la ONIC organizó el Foro por la Vida y la Dignidad de los Pueblos Indígenas, en Bogotá, e invitó a *Maube'* (Belisario) a participar. Pocos días después de su regreso a SJG, el 17 de octubre, tomó varbasco y se suicidó. Este suceso devastó a los *Wayari muno*, pues luego del deceso del niño y aparte de los vínculos afectivos con *Maube'*, veían en su viaje a Bogotá la posibilidad de concretar el retorno. Esta muerte fue causa de conflictos entre los *Wayari muno*, con acusaciones mutuas de haberlo ocasionado, generando un fraccionamiento temporal entre ellos. Este deceso también afectó a los funcionarios estatales, no sólo por las nuevas incertidumbres sobre cómo tratar este caso, sino también por los vínculos personales establecidos con este *Nükak*. Una vez más, esta noticia le dio la vuelta al mundo, lo cual impulsó una nueva ola de críticas a las entidades estatales, quienes fueron acusadas de haber contribuido directa o indirectamente en la decisión del difunto, al no atender adecuadamente a su pueblo. Incluso, algunos funcionarios locales hablaban del "fracaso de Puerto Ospina", pues a finales de este mes sólo cuatro familias permanecían allí y la mayor parte habían regresado a Villa Leonor o Agua Bonita.

Algunos *Nükak* comentaron que *Maube'* (Belisario) se suicidó debido a problemas en su vida sentimental y con sus afines. Él estaba enamorado de una muchacha a quien quería como segunda esposa, pero ella y su padre no aceptaban la unión. A esta situación se sumaron tensiones con otros parientes, originadas en las expectativas y los malos entendidos sobre su papel de intermediación con los agentes institucionales. Estas incluían acusaciones de robo de dinero y de ser mentiroso, pues ellos esperaban que él regresara de Bogotá con recursos para pagar el transporte que inmediatamente los llevaría a su territorio, lo cual no sucedió. Dicha versión fue confirmada por agentes institucionales que escucharon este tipo de críticas contra *Maube'*, así como a este último lamentarse por la incompreensión de sus parientes.⁵⁷ Dos de las enseñanzas de estos eventos fueron: los *Nükak* aprendieron el sentido de la palabra "reunión" y fue la primera experiencia de participación de algunos nativos en un espacio formal con entidades estatales; y, con el doloroso suicidio de *Maube'*, los funcionarios tomaron consciencia sobre el peligro de crear liderazgos, basados en el manejo del español y otros criterios estatales, desconociendo los mecanismos nativos de toma de decisiones.

La experiencia de Puerto Ospina terminó cuando se presentó el sexto desplazamiento forzado de un grupo *nükak*. El 12 de noviembre de 2006, las FARC (Frente 7) obligaron a las cuatro familias *Meu muno* que aun estaban allí, ha abandonar el lugar. Los guerrilleros argumentaron que los nativos debían irse a SJG para que el estado los atendiera allá. Algunos funcionarios interpretaron esta decisión como una forma de presionar al gobierno por incumplimientos en los acuerdos hechos con los colonos de Puerto Ospina, cuando se negoció la reubicación de los *Nükak*. Estas familias volvieron a Barrancón Bajo.⁵⁸

La dinámica de los meses siguientes de los *Nükak* desplazados fue similar a la antes mencionada, salvo por dos diferencias. La primera, tres familias *Meu muno* (grupo local B) salieron de Puerto Ospina para su territorio en la zona de Charras a Guanapalo, y se ubicaron en sus huertos sin tener mayores problemas con las FARC. Allí se encontraron con los *Wayari muno* (segmento de grupo D1), quienes vivían en otro sitio, también sin mayores dificultades con los guerrilleros. Al poco tiempo, dos de las familias *Meu muno* regresaron a Villa Leonor con la idea de retornar y empezar nuevos huertos. La otra familia permaneció allá y desde entonces solo hacía breves viajes a Villa Leonor, para visitar a sus parientes.

La segunda diferencia estaba en que los *Wayari muno* (grupos locales C, F y G) fueron ampliando sus redes de relaciones sociales. Estas redes conllevaron alianzas matrimoniales con los *Meu muno* y *Mipa muno*, bien fuera los ubicados en Villa Leonor (grupos locales B y K) o los situados en las zonas colonizadas de sus territorios (grupos locales H y E). También establecieron nuevas relaciones laborales con los colonos de la Trocha Ganadera, del eje Charras-Caño Makú y de otras zonas del Guaviare, sectores pocos conocidos antes para ellos. Esto implicó desplazamientos temporales de familias, hombres y jóvenes que iban a trabajar por un tiempo, para luego retornar y reunirse con sus familiares de Agua Bonita.

Estas experiencias, sin ningún apoyo institucional, fueron ambiguas para los *Nükak*. Por una parte, abrían la posibilidad de retornar a sus territorios propios o, por lo menos, al de otros grupos *nükak*. Pero por la otra, los estimulaba a abandonar la idea del retorno, reubicándose en SJG. A esta última opción contribuían los eventos de los meses anteriores y los discursos de algunos *kawene* interesados en que los *Nükak* continuaran allí, entre otras cosas, porque

esto facilitaba la atención estatal y porque estos asentamientos se estaban convirtiendo en una especie de "reservas de mano de obra co-financiadas" por el estado.⁵⁹

Cuando inicié mis trabajos de campo en octubre 2006, reinaba la incertidumbre y cierta sensación de frustración entre los *Nükak* y los agentes institucionales. Quienes convivimos con los *Nükak* en sus asentamientos, en especial en Agua Bonita, constatamos cómo, a pesar de las bromas y risas, los nativos hablaban recurrentemente sobre su problemática, expresando nostalgia por sus huertos y la abundancia de recursos de sus territorios, así como sentimientos de ansiedad, zozobra y desasosiego sobre el futuro. En ese momento, pocas familias mantenían la decisión de retornar tan pronto como fuera posible a su territorio. Un par de familias más y algunos de los jóvenes con mejor dominio del español querían quedarse en SJG; inclusive dos de estos jóvenes empezaban a competir por llenar el vacío dejado por la muerte de *Maube'* (Belisario) en la interlocución con las instituciones y la prensa. Y la gran mayoría de personas vacilaba entre las dos opciones, cambiando frecuentemente de opinión.

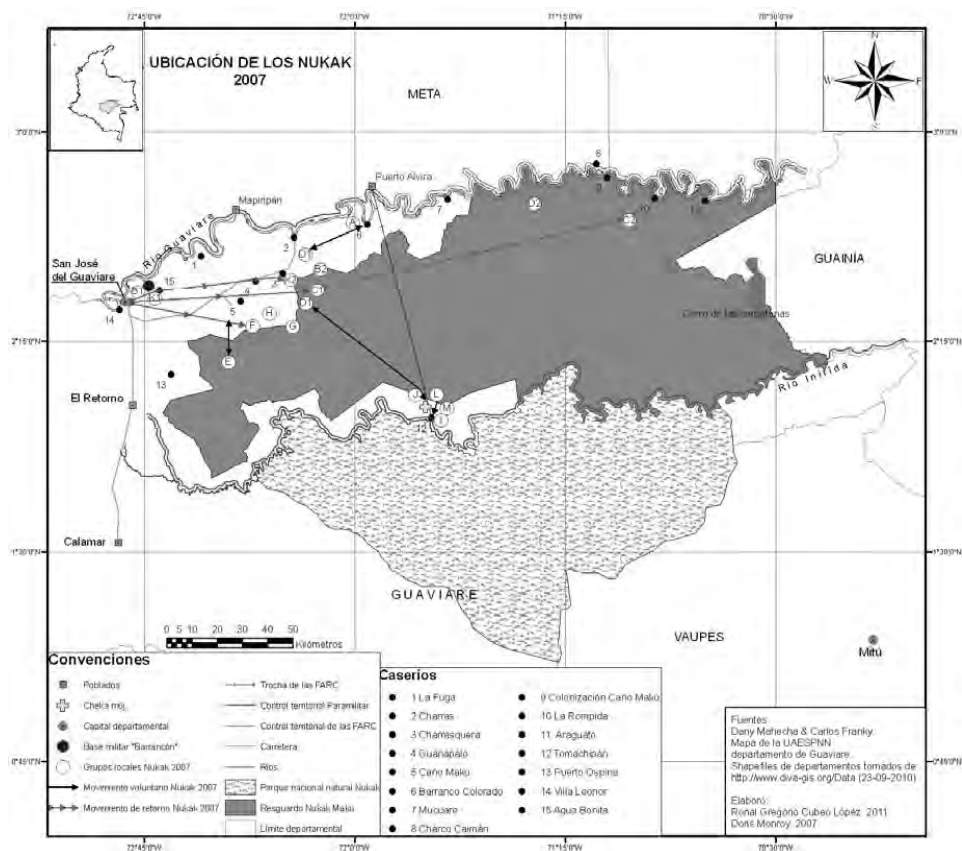
En medio de las vacilaciones de los *Nükak* y de la perplejidad institucional, en las reuniones del CAIPD se consolidó la propuesta de hacer un proceso de consulta con los *Nükak* sobre qué hacer. Esta tomó al menos siete meses y se realizó en dos etapas. La primera, desde enero de 2007, fue orientada por Héctor Mondragón y consistió en un proceso de reflexión con los *Nükak* de Agua Bonita y Villa Leonor, y con las entidades estatales.⁶⁰ Uno de sus resultados fue que la gran mayoría de los *Nükak* querían retornar a sus territorios y pedían ayuda para resolver asuntos críticos como: una adecuada atención en salud; tener la seguridad que las FARC y los otros actores armados no los agredirían ni reclutarían a los jóvenes; recibir apoyo en herramientas y semillas para restablecer los huertos, y en mercados mientras los huertos empezaban a producir; y establecer un mecanismo para comercializar artesanías. Varios *nükak* empezaron a solicitar educación escolarizada.⁶¹

En la parte operativa, se concertó con los *Nükak* una visita de al menos cinco personas hasta los respectivos territorios para que verificaran la situación y así tuvieran mejores elementos de juicio para tomar decisiones, replicando experiencias previas apoyadas por los agentes institucionales. La comisión de los *Wayari muno* (grupos locales C, F y G) nunca se realizó y, luego de varios intentos fallidos, se aplazó indefinidamente. Al inicio, y una vez más, se tenían informaciones contradictorias sobre la posición de las FARC en torno a los nativos. A finales de marzo de 2007, se recibieron noticias sobre cómo las FARC no permitirían dicha comisión en ese momento, dado que el conflicto se estaba incrementando en la zona. De hecho, días después de recibir la comunicación se presentaron combates entre las FARC y las FFAA cerca a Mapiripán (cfr. Mondragón 2007a, 2007b y 2007c). Esta negativa, incrementó los sentimientos de incertidumbre y frustración de los *Nükak* y agentes institucionales.

Sin embargo, un conflicto con los hacendados de Agua Bonita, relacionado con el uso y acceso a recursos naturales, cambió el panorama. El CAIPD recibió quejas de dichos hacendados sobre unos daños materiales supuestamente causados por los *Nükak* y solicitaban una reparación económica, un mayor control estatal sobre las actividades de los indígenas y su pronto traslado, lejos de sus fincas. Luego de reuniones institucionales con los hacendados, el 22 de marzo de 2007, se realizó una reunión entre los *Nükak* de Agua Bonita, los hacendados y funcionarios estatales. Como resultado de la reunión, los *Nükak* decidieron retornar a sus territorios, sin importar la persistencia de los puntos críticos que habían

señalado durante la consulta. Así entre abril y julio de este mismo año los *Wayari muno* emprendieron el retorno a sus territorios. Si bien la ONIC respaldó la decisión de los *Nükak*, también manifestó su preocupación porque los problemas en una atención en salud adecuada subsistían y el estado ni siquiera había fortalecido los puestos de salud allí existentes. Por ello, la ONIC contrató, desde septiembre de 2007, a Albeiro Riaño, un médico que atendería a los *Nükak* mientras el gobierno colombiano asumía sus responsabilidades.⁶²

Mapa 6.



Los *Wayari muno* llegaron al territorio *nükak* visto en su conjunto, pero no lograron retornar a sus territorios propios (cfr. grupos locales C, F y G en Mapas 5 y 7). Habían salido de Agua Bonita en pequeños grupos y uno de los primeros que llegó al caserío de Caño Makú se encontró con las FARC. Según los *Nükak*, los guerrilleros les indicaron que todavía no podían volver a sus territorios, pero que podían permanecer en esta zona. De esta forma se asentaron en territorios *Meu muno* y *Mipa muno* (grupos locales B, K y E), donde además estaban los

Manyi a müj muno 'gente de Caño Curare' (grupo local H en Mapa 6), quienes desde hacía algunos años se habían situado allí, para trabajar para los colonos. También estaban los *Wayari muno* del segmento de grupo local D1, como ya señalé. Los recién llegados hicieron un acuerdo con los *Nükak* allí ubicados sobre dónde se establecerían, tratando de mitigar la competencia por recursos del bosque y por 'patrones', es decir, fuentes de trabajo.

En tanto, miembros de los *Meu muno* y *Mipa muno* de Villa Leonor realizaron el viaje exploratorio acordado, a principios de abril de 2007 y verificaron que las condiciones de seguridad eran aceptables.⁶³ Ello motivó a tres familias a retornar en julio de 2007. Sin embargo, cuatro familias decidieron permanecer en Villa Leonor, a pesar de no tener ninguna restricción proveniente de los actores armados para su retorno. Argumentaban que en su territorio no contarían con el servicio de salud, las ayudas estatales ni las opciones económicas que tenían cerca a SJG. Desde ésta época y hasta 2010, la dinámica de este asentamiento fue que al menos una familia tendió a permanecer allí, exhortando a otras a quedarse con ella. Estas a su vez, oscilaban entre ir y volver a su territorio, y explicaban que estaban esperando a que sus nuevos huertos maduraran para retornar definitivamente.

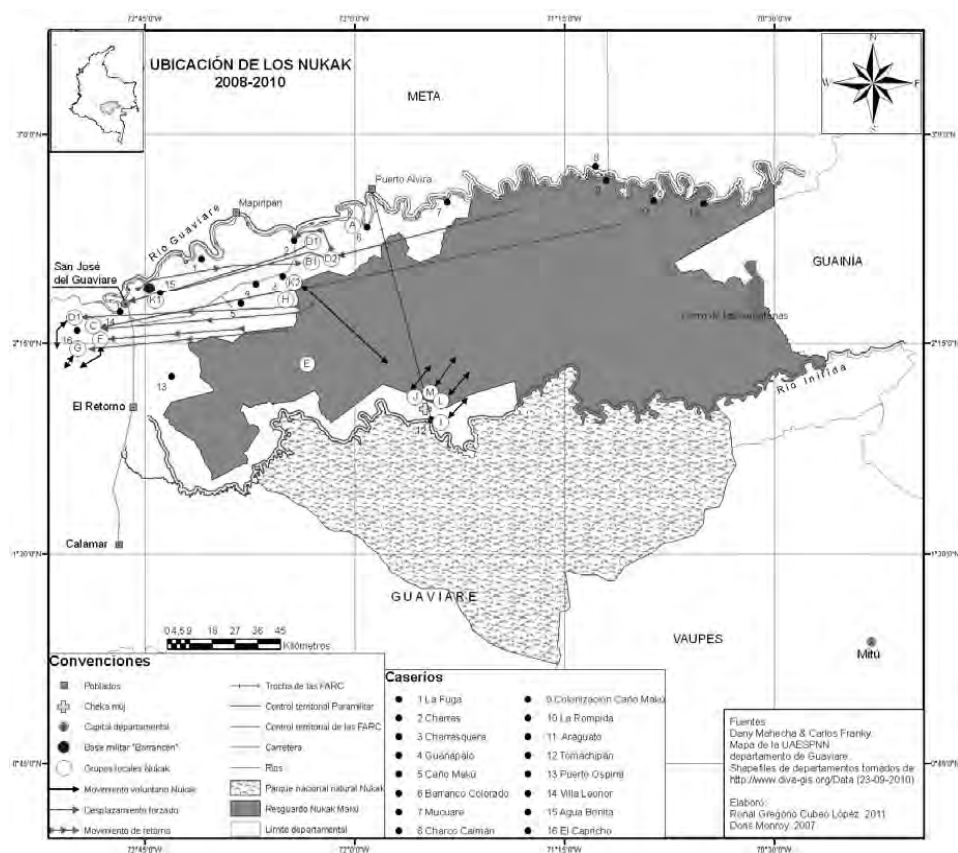
Para septiembre de 2007, la gran mayoría de los *Nükak* estaban en el sector occidental de su territorio, el sector oriental estaba casi desocupado y una tercera parte de este pueblo continuaba en desplazamiento forzado, a pesar que solo pocas familias seguían en SJG. La aglutinación en esta última zona comenzó a generar roces entre los grupos locales, a pesar de los acuerdos que previamente habían realizado. Es decir, no obstante los esfuerzos realizados por estos grupos, los riesgos del común estaban debilitando el proyecto de reproducir la formación y vida de la gente verdadera. Es posible que estas tensiones hayan sido una de las razones por las cuales, a finales de 2007, el segmento D1 regresó a su territorio propio, luego de recibir noticias de sus familiares sobre cómo las FARC ya no los habían vuelto a agredir. Para finales de noviembre de este año, Riaño (2008) menciona que "6 familias del grupo de los *Wayari-muno* que habían sido reubicadas en la zona de caño Makú, regresaron a SJG y se ubicaron en Agua Bonita, aduciendo conflictos internos con los *Meo-muno* por territorio, posteriormente 3 de estas familias, regresaron a la zona de Caño Seco".

Para diciembre de 2007, cuatro familias permanecían en Villa Leonor y tres familias *Wayari muno* estaban en Agua Bonita. Sin embargo, cuando me entrevisté con las últimas, señalaron que habían regresado a SJG para ver las fiestas de fin de año y que luego regresarían a Caño Makú. Poca importancia le dieron a los conflictos que se habían presentado con los otros *nükak*. También comentaron que cuatro familias *Wayari muno* ya habían retornado a Caño Blanco, en su propio territorio, mientras que el resto de sus parientes estaba entre Charras y Caño Makú. En el último caserío se había concentrado la atención en salud estatal y el ICBF realizaba viajes periódicos para monitorear la situación y entregar soportes nutricionales. Esto en parte se debió a los graves problemas de salud que afrontaba este pueblo en el eje Charras-Caño Makú, pero también en otras partes como Caño Mosco y Tomachipán, debido al aumento de casos de desnutrición, paludismo y tuberculosis. Esto a su vez se asociaba con una mayor integración de los indígenas como mano de obra y con los cambios en la dieta, con una mayor dependencia de carbohidratos de origen agroindustrial.⁶⁴

5.2.3. Asesinatos e incertidumbres

En enero de 2008, las FARC (Frente 44) asesinaron a *Monikaro* en inmediaciones de Caño Cumare, cerca a Caño Jabón (Puerto Alvira). Los guerrilleros lo acusaron de ser informante de las FFAA, pues encontraron un teléfono celular que había llevado de SJG y vendido a un colono de ese sitio (las FARC habían prohibido el ingreso de estos teléfonos como una medida de seguridad, a pesar que estos no funcionaban en la zona por ausencia de señal). Varios *nikak* afirmaron que, además de los problemas que *Monikaro* tuvo en abril de 2005 con los subversivos, también influyó el que fuera señalado ante las FARC, por unos jóvenes *Wajari muno*, de ser uno de los *Nikak* que había dado declaraciones a unas emisoras radiales acerca de las causas y responsables de sus desplazamientos forzados.

MAPA 7



Además, para esta misma época se confirmaron nuevos casos donde las FARC mantenían en confinamiento forzado a varias comunidades *Jiw* (Guayabero) y *Sikuani* de la vega del Guaviare, así como al grupo *Wana' a mij muno* 'gente del Caño *Wana'* [árbol frutal] (grupo

local A véase en Mapa 7), ubicado en Caño Cumare, cerca a Caño Jabón (Puerto Alvira).⁶⁵ Al parecer, esto se relacionaba con una ofensiva de las FFAA sobre los ríos Guaviare e Inírida.⁶⁶ En efecto, en enero de 2008, llegaron noticias sobre combates y bombardeos en la zona de Tomachipán, pero no se conocía la suerte de los *Juu/Düi muno* (grupos locales J y L) y *Taka yudn muno* (grupo local I), ni a través de los *Nükak* del eje Charras-Caño Makú quienes también perdieron contactos con ellos ni siquiera por habitantes de Tomachipán.⁶⁷

Posteriormente, algunos *Nükak* se encontraron hacia la zona de Caño Makú con parientes *Juu/Düi muno*, quienes les informaron que estaban bien y que cuando empezaron las acciones militares ellos se asustaron mucho y se refugiaron por un tiempo en el bosque. También les comentaron que estaban discutiendo la posibilidad de trasladarse hacia SJG, pues los combates habían seguido (aunque dicho desplazamiento no se efectuó). Dadas las características de esta situación, la considero el séptimo desplazamiento forzado de población *nükak* motivada por el conflicto armado, así este sólo haya sido al interior del bosque.

En febrero de 2008 se presentó una pelea en estado de embriaguez entre hombres *Manyi a müj muno* (grupo local H) y *Wayari muno* (grupos locales G y F), en Caño Makú. En esta pelea murió, por un tiro de escopeta, un hombre del primer grupo y otro del segundo resultó gravemente herido. Según los *Wayari muno*, la disputa empezó por reclamaciones territoriales hechas por los *Manyi a müj muno*. Sin embargo, Albeiro Riaño (com. pers. 2008) obtuvo testimonios sobre cómo unos colonos azuzaron esta disputa, para que los *Nükak* recién llegados se fueran de la región. Este conflicto motivó el retorno de los *Wayari muno* (grupos locales C, G y F) hacia Agua Bonita. Un primer grupo regresó de inmediato en febrero de 2008 y otros dos arribaron en distintos momentos de marzo (cfr. Acción Social 2008). A su vez, las familias que estaban en su territorio en Caño Blanco, fueron obligadas por las FARC a marchar a SJG, donde arribaron en abril, y les prohibieron regresar.

Cuando indagué con los *Nükak* sobre conflictos similares y los mecanismos de resolución entre los ancestros, la respuesta fue que estos no se daban. En su memoria colectiva no había conflictos que desembocaran en asesinatos o guerras internas y tampoco había un discurso que exaltara cosas como la agresividad o la venganza. Como vimos estos conflictos solo se dieron con diferentes tipos de *kawene*, que sí recurrían a la violencia y a prácticas predatorias, diferenciándose de la gente verdadera. El único relato de este tipo de enfrentamientos entre los *Nükak* que conocí, fue narrado por unos *Meu muno*, quienes lo ubicaron en los años siguientes al poblamiento de este mundo. El relato trata sobre un joven *Meu muno* que fue visitar a los cuñados. Estos se enojaron con él porque criticó su falta de generosidad y lo asesinan. En venganza el padre del joven fue solo y mató a todo el grupo de los cuñados. Luego regresó con su gente, quienes en un principio celebraron su valentía, pero luego empezaron a vivir con el temor de ser asesinados en un arranque de ira de este hombre. Por ello, la gente comenzó a marcharse del grupo hasta que el hombre quedó solo con su esposa, muriendo años después marginado de sus parientes. Un mensaje del relato es entonces que la violencia, en tanto que expresión de falta de control de la ira, atenta contra el acompañarse entre parientes y afines, así sean lejanos. Al respecto, *Jauyao*⁶⁸ reflexionaba:

"Antes cuando había problema,
uno salía para arriba y otro salía para abajo,
lejos, donde están las cerbatana

[al Cerro de las Cerbatanas].
 Después de dos años,
 venían otra vez,
 con la familia llegaban otra vez.
 Otro, dizque el más buena gente,
 decía:
 'No pelean más,
 usted a este lado y usted a ese lado,
 ya no pelean más.
 Tanto problema no me gusta',
 así decía.
 'Por qué tanto problema,
 si somos la misma gente.
 No mas problemas'.

En los tiempos antiguos
 hacían solamente su *bak wan*,
 pero no le pegaban así como para matarlos.
 Ellos medían sus fuerzas en el *bak wan*.
 Sí podía salir más bravo,
 pero solo se pegaban con un palo.
 Si le pegaban bien duro,
 pero no para matarlo.

Cuando el otro,
 cuando se rendía el otro,
 otros lo vienen a defender.
 Ellos quitan los palos
 y dicen:
 'No les peguen más'
 Ellos se calmaban.

No es como es ahora,
 que llegan con escopeta
 que si matan totalmente.
 Era solo con palo
 y lo quitaba un defensor...

Para no vivir juntos con problemas,
 Ellos le decían:
 'Váyase para tal parte,
 allá se puede ubicar mientras pasa su problema'.
 'Si nosotros no vamos a causar más problema,
 vamos a dividirnos
 y vamos a irnos para que alguien no salga muerto'.
 Ellos se ubicaban por ahí,
 porque les daba pena estar con ellos.
 Después que pasó la pelea,
 entonces les daba pena estar con el grupo,
 los que se pelearon.
 Entonces iban mientras se arreglaban las cosas".

Los testimonios de *Jauyao* y de los demás *Nükak* reafirmaron que uno de los mecanismos de resolución de conflictos era y sigue siendo la separación temporal de un grupo o la suspensión de transitoria de relaciones entre dos grupos, lo cual está asociado a la movilidad. A esto se suma la celebración de uno o más *bak wan* o *entiwat* 'rituales de encuentro', donde hay una etapa inicial de agresiones, para luego llorar juntos por los parientes muertos y terminar conversando y compartiendo alimentos. Si no hay conflictos, la agresión solo es simulada. Si estos existen, se dan agresiones físicas que pueden ser muy violentas, aunque los demás parientes intervienen si estas llegan a ser excesivas.⁶⁹ Así los conflictos graves pueden durar latentes varios años, durante los cuales las partes en contienda se evitan y sólo se reúnen esporádicamente para celebrar los rituales de encuentro que sean necesarios hasta dirimir sus diferencias. En este proceso, personas con parientes en los dos grupos cumplen un papel clave de mediación, en especial al acordar los encuentros para celebrar el ritual.

Sin embargo, los *Nükak* reconocían que en los últimos años ya se había presentado un caso de un hombre asesinado por otro, estando ebrio. Pero esto no 'había pasado a mayores' debido a que los implicados eran del mismo grupo (*Meu muno* del grupo local B) y a que la víctima era el único hombre de una familia que había sobrevivido a las epidemias que diezmaron a la población. Reconocían además que las peleas internas, entre un mismo grupo o dos diferentes, se habían incrementado debido al consumo de alcohol con o de los colonos. Dicho consumo fue inicialmente, y aun es, impulsado por los *kawene*, como una forma de explotarlos (en este sentido, fue un instrumento de biopoder), pero también como una forma de integrar y compartir con los indígenas un hábito importante de su estilo de vida (lo cual desde la lógica *nükak* es visto en términos similares, como una manera de cosustancialidad, salvo que éste entra en tensión con otras formas de sociabilidad *nükak*, como el cuidado de los parientes). Claro está que como en toda sociedad, hay desde hombres abstemios hasta otros de consumidores frecuentes (en mis trabajos de campo, un par de hombres consumían licor máximo dos veces en un mes o cada vez que un patrón les pagaba), ubicándose el grueso de la población en el intermedio, con un consumo ocasional.

Los conflictos asociados al consumo de alcohol debilitaban el proyecto común, lo cual se expresaba desde peleas olvidadas al otro día hasta las que dejaron los dos hombres muertos ya señalados y otros con lesiones permanentes. A esto se añadía disputas matrimoniales y repercusiones en el estado nutricional de las familias. Incluso una mujer se suicidó a causa de los continuos estados de embriaguez del esposo y del abandono en que tenía a los hijos. Además, hace unos años y a raíz de una riña interna de los indígenas, en la que un hombre resultó herido de gravedad, las FARC, como una forma de biopoder, prohibieron la venta de licor a los *Nükak*, abogando porque les pagaran el precio justo por sus trabajos. Según unos colonos, la medida también buscaba prevenir conflictos entre ellos y los indígenas, los cuales ya se habían presentado un par de veces. Posteriormente, esta tendencia se mantuvo entre los grupos desplazados en SJG, pues los conflictos que se presentaron, sucedieron principalmente al interior de los *Nükak* (conozco cuatro casos entre 2006-2010) y en menor medida con otras gentes (dos entre 2003 y 2010). Desde la perspectiva de la biopolítica *nükak*, el licor sería similar a otras sustancias cuyo manejo resulta ambiguo, pues así como puede contribuir a generar espacios de alegría y acompañamiento, también puede ser fuente de conflicto, sufrimiento y muerte. *Puwü*⁷⁰, un *Meu muno* que hace muchos años que vive con los *Wayari muno* comentaba frente al conflicto con los *Mipa muno*:

"No quiero pelear con mi familia *Wayari muno*,
 porque son los mismos *Nükak*.
 Otros, colonos, me dicen:
 'Pégueles con el plomo' [con escopeta].
 Pero yo no quiero tirarles plomo,
 porque no puedo matar al mismo *Nükak*.
 Otros dicen:
 'Hágale con la peinilla!'.
 Pero yo no quiero machetear tampoco,
 porque son mismos *Nükak*.

En el resguardo *Nükak* no puedo
 pegar con el tiro de plomo,
 con el machete
 o con palos,
 porque es el mismo *Nükak*.
 Si hacemos,
 Si matamos,
 a dónde voy a vivir?...

Yo donde voy, donde va la familia...
 Yo no sé cuántas noches voy a vivir.
 Yo no quiero vivir solo,
 porque yo quiero vivir acompañado,
 con mi familia".

Notemos como *Puwü* plantea, en forma similar al relato anterior del padre del joven asesinado, que no quiere seguir los consejos de los colonos y 'matar en venganza', pues esto únicamente lo llevaría a vivir sólo. En otra parte de este testimonio, *Puwü* señala que unos jóvenes *nükak* también le propusieron actuar de esta forma, "como hacen los colonos". Esto no debe leerse de una manera "romántica" hacia los *Nükak*, satanizando a los colonos. En varios conflictos familiares escuché a jóvenes *nükak* amenazar con vincularse a algún grupo armado, en una actitud similar a la asumida cuando amenazan con suicidarse. Es decir, una manera de "morir" para el grupo en un gesto de ira. También vi a niños *nükak*, en compañía de al menos un adulto, jugar con canicas a "matar" al adversario, golpeando su canica con la propia y, al momento de lanzarla, imitando un helicóptero ametrallando al enemigo.

El punto a resaltar es que el discurso *nükak* enfatiza en la convivencia a diferencia de ciertos discursos de nuestra sociedad que exaltan la guerra, las armas y la venganza, los cuales ya están empezando a influir en los procesos de socialización *nükak*.⁷¹ Como sea, los *Nükak* no tenían claro cómo se iban a desarrollar y resolver las tensiones entre los *Wayari muno* y los *Mipa muno*, debido a la novedad de elementos como discursos de venganza y agresiones en espacios no ritualizados, bajo efectos del alcohol (con la pérdida total o parcial del control de las emociones) y con el uso de armas de fuego o corto punzantes. Sin embargo, inicialmente recurrieron a un mecanismo conocido: moverse y distanciarse, yendo a SJG.

A esto se sumó que en abril de 2008, las FARC asesinaron a otro joven *nükak*, en Caño Cumare, cerca a Puerto Alvira, acusado de colaborar como guía de las FFAA. Este homicidio

y el de *Monikaro* ocasionaron el octavo desplazamiento de un grupo *nükak*. En efecto, 36 personas *Wayari muno* (segmento de grupo local D2 en Mapa 7) huyeron hacia SJG, temerosos de más asesinatos, en tanto que los *Wana' a mij muno* (grupo local A) continuaron en confinamiento forzado. Los *Wayari muno* (segmento D2) arribaron a Villa Leonor a mediados de este mismo mes. Permanecieron allí hasta finales de junio, cuando optaron por regresar a territorio *nükak*, ubicándose en Caño Seco, con parte de sus parientes (del segmento D1), quienes habían concretado dos alianzas matrimoniales con los *Meu muno*. Al parecer, desde entonces han estado moviéndose entre este lugar y Mocuare.

Durante los meses siguientes la dinámica de los grupos desplazados en SJG fue similar a la vivida en años anteriores. Sin embargo, entre enero y febrero de 2009 se realizó un proceso de concertación entre los *Nükak* y las entidades estatales, en el cual participé directamente.⁷² Este proceso buscaba apoyar la construcción del Plan Integral de Atención Diferencial (PIAD), destinado a los *Nükak* que deseaban permanecer cerca de SJG como a aquellos que querían retornar a sus territorios, lo cual incluía las acciones temporales a emprender mientras dicho retorno se materializaba. El caso más crítico era el de los *Wayari muno* (grupos locales C, F y G) de Agua Bonita, por la actitud de las FARC y otros problemas ya mencionados, como la pobreza de recursos de esa zona, los intentos fallidos de relocalización temporal y los conflictos con los *Juu/Düi muno* y los *Mipa muno* (Mahecha et al. 2010 y 2011).

Fue así como junto Dany, acompañados ocasionalmente por agentes institucionales del ICBF, de la Defensoría del Pueblo, de Acción Social, entre otros, iniciamos un proceso de reflexión con los *Nükak* para construir sus propuestas sobre la atención que requerían del estado. Inicialmente trabajamos con cada una de las familias de Agua Bonita y Villa Leonor, empezando por discutir el asunto de la representatividad y del mecanismo de toma de decisiones. Después hicimos una reunión en cada asentamiento para concretar sus respectivas propuestas grupales. Luego los *Nükak* acordaron hacer una reunión entre representantes de los dos asentamientos, para consensuar una sola propuesta, que diera cuenta tanto de lo común como de las particularidades de cada grupo. Finalmente, se realizó la reunión de concertación entre los representantes de los *Nükak* y agentes institucionales del orden local y nacional. En dicha reunión se hicieron algunos compromisos y otros quedaron pendientes, debido a que los funcionarios no tenían la competencia para tomar ciertas decisiones y debían consultar en sus respectivas instituciones.

Las propuestas *nükak* fueron similares a las que habían estado expresando hacía varios años: la intención de retornar a sus respectivos territorios, contando con servicios estatales en salud, seguridad alimentaria y educación escolarizada, y apoyo en la comercialización de artesanías como en *Chek a mij*. Unas propuestas 'novedosas' fueron la formación de jóvenes *nükak*, para que en el futuro asumieran labores locales de profesores y promotores de salud. También manifestaron que las concertaciones se debían hacer con el líder (*we' baka'*) y con todos los *müüyi bu* 'dueños de casa', lo cual incluye la participación de las mujeres mayores, pues son ellos en conjunto quienes toman las decisiones. Además recalcaron que los grupos locales son autónomos y por tanto las concertaciones deben hacerse con cada uno de ellos por aparte o reuniendo a sus representantes, pero luego realizar reuniones de toma de decisiones locales.⁷³

En cuanto al asunto del retorno, se acordó, al igual que en ocasiones anteriores, que cada asentamiento nombraría unos representantes que viajarían a sus respectivos territorios, para verificar la viabilidad del retorno. Así entre el 5 y el 7 de marzo de 2009 se realizó una visita al

eje Charras-Guanapalo y se volvió a confirmar que los *Meu muno* y *Mipa muno* de Villa Leonor podían retornar a sus territorios, pues no tenían ninguna restricción de los grupos ilegales. Aunque se constató la precariedad de los servicios estatales, en especial en salud, lo cual implicaba afrontar un viejo e irresoluto problema, a pesar de los esfuerzos realizados (según informaciones estatales solo hasta el segundo semestre de ese año empezaron a funcionar en condiciones aceptables los puestos de salud de Charras, Caño Makú, Tomachipán, Araguato y Mocuare. Al mismo tiempo continuaban periódicas brigadas médicas y visitas de otras instituciones, como el ICBF y la CDA, al eje Charras-Caño Makú).

La visita de los *Wayari muno* se realizó entre el 14 y el 16 de marzo del mismo año, pero sólo pudieron llegar hasta el caserío de Mocuare debido a que las FARC no permitieron su desplazamiento hasta Caño Blanco y Araguato. Al parecer la decisión de los guerrilleros se basaba en garantizar su propia seguridad, expulsando de dicha zona a cualquier persona (indígena o colono) que representara un riesgo potencial. En la práctica, esto significaba que estos *Nükak* no podían regresar a su propio territorio por un tiempo indefinido.

En abril de 2010, noticias de prensa divulgaron el arribo a SJG de 26 indígenas provenientes de Tomachipán, quienes venían huyendo de combates entre las FFAA y las FARC o en busca de atención médica (Caracol 2010 y ONIC 2010). Sin embargo, informaciones posteriores señalaron que sus motivaciones se relacionaban con visitar esta ciudad y sus parientes. Como sea esto, se evidenciaba una vez más la urgencia de concretar los planes de atención pertinentes.

En junio de 2010, los *Wayari muno* de Agua Bonita estaban dispersos en pequeños grupos en el corregimiento de El Capricho (véase Mapa 7), alojados en campamentos de viviendas *wopyi* construidos en las manchas de bosques existentes en medio de fincas y haciendas. Se habían trasladado a esta zona debido a: la necesidad de estar distantes de otros grupos *nükak* con quienes no habían resuelto conflictos previos, lo cual hacía inviable una relocalización en el territorio *nükak*; la oferta de recursos del bosque; la ausencia de actores armados ilegales; y a las relaciones laborales establecidas previamente. Al parecer el traslado a esta zona fue progresivo desde mediados de marzo, aunque mantenían visitas periódicas a Agua Bonita y desde allí a otras partes del Guaviare, también por motivos laborales. Sin embargo, para junio, los conflictos con campesinos y hacendados ya se estaban intensificando debido a robos *nükak* en los huertos y a pesar de los esfuerzos de medicación de la Defensoría del Pueblo y del CMAPD.

Para esta época, solo dos familias *Mipa muno* (grupo local K) estaban en Villa Leonor, pues habían optado por permanecer allí, debido a lazos laborales establecidos, a la disminución de la competencia por recursos por la ausencia de sus parientes, al acceso a servicios estatales y a la comercialización de artesanías. El resto de sus parientes había regresado a sus territorios particulares. Sin embargo, ningún grupo *nükak* estaba en el sector oriental de su territorio debido a la hostilidad de las FARC y el 44,90% de los *Nükak* estaban afectados directamente por el conflicto armado: el 10,86% en confinamiento forzado (grupo local A) y el 34,05% en desplazamiento forzado, de los cuales el 25,66% (grupos locales C, F y G) estaba cerca a SJG y el otro 8,39% (grupo local D) permanecía en el territorio étnico, aunque en el territorio de otro grupo local. Además, el 24,67% de los *Nükak* estaban congregados en la zona de Tomachipán y otro 28,29% en el eje Charras-Caño Makú.

5.3. Conclusiones

He presentado un esbozo de la historia de los *Nükak* durante el último siglo. En esta exploración, y a riesgo de fatigar al lector con los detalles, he mostrado la complejidad y diversidad de situaciones que han vivido. Para ello he tomado la movilidad como hilo conductor del capítulo, pues ésta ha sido un aspecto visible y susceptible de constatación empírica, aunque también ha generado imágenes simplificadas, expresadas como aculturación o sedentarización. A esto se suma la variedad de percepciones *nükak* actuales sobre el tema, que oscilan entre "los *Nükak* siguen caminando pero poquito... Las familias ya no caminan, solo los hombres para buscar alimento... Algunos grupos no dejan de moverse por eso de las peleas" (*Nükak* 2010: 48-49). Es decir, no hay una autorepresentación consensuada como sedentarios y en cambio reconocen tanto la movilidad como la reducción de la misma.

Entonces cabe preguntarse entonces qué significa exactamente esta reducción de la movilidad. Kelly (1992 y 1995) analiza diversas conceptualizaciones y planteamientos sobre el término "sedentarización". Señala que éste es usado en diferentes formas, que abarcan un amplio rango de tipos de asentamiento y que por lo tanto hay mucha ambigüedad en su empleo. Esto en parte se debe a la variedad de situaciones y de contra-ejemplos que se han presentado frente a las distintas propuestas de caracterización. Concluye entonces que al nivel más general, un asentamiento sedentario usualmente significa una menor movilidad con respecto a una condición de movilidad previa. Aunque advierte que la asunción de una vida sedentaria emergiendo lentamente hasta un "punto de no retorno" es falsa, en tanto que la evidencia empírica no la respalda. Así Kelly (1992 y 1995) sostiene que la mayoría de autores concuerdan en que la sedentarización es el proceso por el cual los grupos humanos reducen la movilidad hasta el punto de permanecer en el mismo sitio de residencia durante un ciclo ecológico anual; o donde al menos una parte del grupo permanece durante este ciclo. Además, aclara que este es un proceso que conlleva varias dimensiones de movilidad, como: movimientos estacionales desde un sitio de residencia o campamento base; movimientos de individuos alrededor de los sitios de residencia; o movimientos de grupos en un año ecológico y alrededor de sitios agregados.

Si tomamos estas caracterizaciones como punto de referencia, podemos entonces afirmar que los *Nükak* en desplazamiento forzado están en proceso de sedentarización, pero no son sedentarios. Lo primero porque, en un sentido general, la frecuencia de la movilidad actual es menor que hace unos años. Lo segundo porque hasta el momento ningún grupo doméstico o local ha permanecido en el mismo sitio de residencia durante un ciclo ecológico, ni siquiera las familias *Mipa muno* de Villa Leonor. Ahora bien, Kelly (1992 y 1995) nos recuerda la afirmación, probada empíricamente, de Binford (1980) según la cual si la movilidad residencial se reduce, entonces aumenta movilidad logística. Aspecto que también se constata en el caso *nükak* y que proporciona argumentos conceptuales para analizar la reducción de la frecuencia en el cambio de asentamiento desde una perspectiva diferente a la de "sedentarización", como retomo más adelante.

Adicionalmente, los planteamientos que sintetiza Kelly (1992 y 1995), proporcionan una diferencia clave al distinguir residencia de flujo de población o, en otras palabras, entre movilidad espacial y movilidad social. Con relación a esta última, en nuestro estudio antes citado sobre la movilidad *nükak* para el periodo 1991-1995, establecimos que cada grupo mantenía una composición flexible y dinámica, entre otras cosas porque cerca de tres

personas en promedio se vinculaban o marchaban de un grupo local por día. Además en el 57.51% de los movimientos las personas interactuaban con otros grupos locales, lo cual constataba la importancia de las relaciones intergrupales.⁷⁴ Desafortunadamente para el periodo 2006-2010 no contamos con un registro sistemático y consolidado del cambio de residencia ni del flujo de población que nos permita contrastar los datos previos y las percepciones *nükak* y *kawene* sobre el tema. A esto se suma que mientras hay consenso sobre la reducción en el cambio residencia, el flujo poblacional ha pasado desapercibido, a pesar que los agentes institucionales han constatado ambos tipos de movimientos en sus labores de atención, como lo muestra la información que he presentado.

Las motivaciones para la movilidad espacial y social que registré en los asentamientos aledaños a SJG para el periodo 2006-2010, bien fuera a nivel individual, familiar o grupal, eran en su gran mayoría similares a las que registramos entre 1991-1995. Sin embargo, esta continuidad debe leerse en un cambio general de contexto (intensificación del conflicto armado, el aumento de colonos en el territorio *nükak* y una mayor articulación de los nativos como mano de obra). Además las diferencias entre las motivaciones se asociaban al conflicto armado y a estas se añadían otras formas de biopoder con el efecto contrario, como el confinamiento forzado y otras restricciones a la movilidad impuestas por los actores armados, en especial los ilegales.

Es indudable que los *Nükak*, y la población civil de la región, han sido víctimas del conflicto, bien sea por las acciones directas o indirectas, por las omisiones o por las contradicciones e incoherencias de los actores armados ilegales y del estado colombiano. Pues a pesar que este conflicto no tiene connotaciones étnicas y que, en ciertos momentos, los actores armados han sido "benevolentes" o menos drásticos en sus medidas con los *Nükak*, a partir de reconocer su procedencia étnica, todos en alguna medida han contribuido a debilitar y causar tensiones que incrementan los riesgos de la renovación constante del proyecto de reproducir la gente verdadera. Sin embargo, para los *Nükak* lo más dramático ha estado relacionado con formas biopolíticas de las FARC: la prohibición de retornar a sus propios territorios, los asesinatos y el reclutamiento forzado de sus parientes.

Esto no quiere decir que los *Nükak* hayan sido víctimas pasivas del conflicto, como tampoco lo han sido sus vecinos territoriales. En este sentido, he tratado de mostrar cómo los *Nükak* cuentan con diversas estrategias y dispositivos para afrontar las situaciones y tratar de garantizar la reproducción de la gente verdadera. Uno de estos dispositivos es la máquina de sentido. Así los *Nükak* identifican a los actores armados como *kawene* y ya hemos visto cómo esta categoría conlleva la dualidad de comportarse como gente humana, afines potenciales con los que se puede intercambiar y convivir hasta cierto punto; o como gente no humana, muy peligrosa que se debe evitar por sus prácticas predatorias, al igual que sucedía en el pasado con los *kawene jupu*.⁷⁵ *Puwü* me explicó la confrontación entre los actores armados en estos términos: "Son propios *kawene*, les gusta pelear y por eso siempre tienen armas".

Los *Nükak* con quienes conversé no tenían un discurso muy elaborado sobre el conflicto y sus actores. Tenían claro que: había cuatro actores armados, las FARC, los paramilitares, los policías y los soldados; los tres últimos luchaban contra los primeros; en unas ocasiones los paramilitares eran amigos de los soldados y en otras combatían entre sí; y soldados y policías destruían las chagras de coca, a diferencia de guerrilleros y paramilitares. Para designar a

estos actores a veces utilizaban el nombre en español y *muno* 'gente' y (*policía muno* 'gente de la policía'). Otras veces llamaban a los soldados *dode* 'los manchados' por el camuflado del uniforme, a las FARC *yee muno* 'gente de la selva' y a los paramilitares *mupa muno* 'gente de la sabana' (por las Sabanas de La Fuga, Trocha Ganadera). En los dos últimos casos debido a las zonas donde se movían y tenían sus campamentos.

Los *Nükak* valoraban a cada uno de los actores armados, como categorías genéricas, en términos de "buena gente" o "mala gente", dependiendo de actuaciones concretas y en el mismo sentido antes mencionado para los colonos. Por ejemplo, a mediados de los 1990s, para los *Nükak*, las FARC, en abstracto, eran 'buena gente' por acciones como la ayuda que les brindaban cuando estaban enfermos. Pero desde 2005, para los grupos en desplazamiento forzado, eran 'mala gente' debido a las agresiones ya señaladas. Cuando hablaban de personas específicas de algún grupo armado usaban esta misma lógica, pero primaban las actuaciones individuales sobre las genéricas (tal guerrillero era 'buena gente' por tal actuación, a pesar que las FARC, en abstracto, eran 'mala gente'). En resumen, los *Nükak* analizaban y juzgaban las actuaciones de los actores armados y de los otros *kawene* en forma similar: en el marco de la sociedad y sociabilidad verticales y orientados por sus aportes para fortalecer o debilitar el proyecto de vivir como gente verdadera, primando las relaciones interpersonales sobre las representaciones sociales.

En este capítulo también he mostrado cómo la movilidad, articulada con otros dispositivos sociales, ha contribuido a que la lógica de acción del proyecto común *nükak* se materialice y actualice en aspectos como estrategias biopolíticas de acción frente a otras gentes, la constitución del cuerpo individual y social y la construcción y apropiación territorial. Esto a pesar de los cambios en este dispositivo y en sus articulaciones con otras estrategias y dispositivos. Entre estos cambios vimos cómo en tiempos de los *kawene jupu* y antes del contacto con los *kawene jeñe*, la movilidad y el aislamiento voluntario garantizaron la supervivencia de los *Nükak*. Los relatos sobre esa época son explícitos en plantear una movilidad alta como una forma de defenderse de los *kawene*. Incluso *Embe'* planteó que con el incremento de la presencia *kawene* en territorio *nükak* 'empezamos a cambiar de sitio de campamento cada semana' (véase 3.2. Orígenes). Notemos cómo esta estimación cualitativa es cercana a la cuantitativa registrada para el periodo 1991-1995. Sin embargo, el aislamiento dejó de ser viable y deseable, debido a factores como la pérdida territorial por la colonización, el acceso a bienes y servicios, y las relaciones de amistad establecidas con unos *kawene*, gracias a la convivencia, la consustancialidad y a su reconocimiento como gente humana. En otras palabras, unos afines potenciales que se podían articular al común *nükak* para renovarlo, a pesar de las tensiones implícitas en esta articulación.

En los 1990s, con el establecimiento de relaciones permanentes con los *kawene*, los *Nükak* se movían entre el bosque, las zonas de colonización, la misión de Nuevas Tribus y núcleos urbanos como SJG. Durante esta década hubo un cambio en la tendencia general y pasaron de recorrer principalmente el bosque a permanecer en las zonas colonizadas, con una reducción en la movilidad. Además, se comenzaron a presentar variaciones locales y regionales. Así hasta 1996, los sectores oriental y occidental del territorio tenían dinámicas distintas, pues en el primer sector, la misión de Nuevas Tribus actuaba como una fuerza centrípeta de los grupos locales, mientras que en el segundo, los colonos obraron como fuerza centrífuga (véase Mapa 3). Para esta época se empezó a hablar de la sedentarización de unos grupos del sector

occidental, a pesar que la movilidad estaba adecuada a la integración de este pueblo a la población flotante que sustenta la economía coquera.

Entre 2003 y 2010 se presentaron los desplazamientos forzados. Con el tiempo se consolidaron los asentamientos de Agua Bonita y Villa Leonor, a partir de la superposición de las lógicas territoriales *nükak* con las estatales de atención a la población desplazada. Por un lado, se basaron en el sistema de parentesco y la organización social de este pueblo, que definían a estos dos conjuntos de grupos locales como "gentes distintas". Esto además se articuló con estrategias de manejo del medio y de construcción de relaciones diferenciales con los *kawene*. Por el otro lado, estos asentamientos fueron promovidos por los agentes estatales, para ubicar y mantener temporalmente allí a los *Nükak*, facilitando la atención humanitaria y evitando conflictos con los hacendados por la ocupación de sus propiedades (Franky y Mahecha 2008).

Estos asentamientos se convirtieron en "campamentos base", a partir de los cuales los *Nükak* organizaban su movilidad, muy ligada a la atención institucional. De allí salían y ahí regresaban personas, familias y grupos enteros. Los tiempos de permanencia y las personas presentes en estos asentamientos, y la frecuencia de los viajes, variaban considerablemente. Así mientras unas familias tendían a permanecer allí durante varios meses, otras lo hacían brevemente (una noche como mínimo) o iban y venían con regularidad. Según referencias de los *Nükak*, *Chek a müj* funcionaba en igual forma, pero con tres ventajas fundamentales: estaba en territorio *nükak* y había una abundante oferta de recursos y huertos. De esta forma *Chek a müj* se había convertido para los *Nükak* desplazados en un modelo a replicar en sus respectivos territorios.

Este proceso puede ser visto entonces como la transformación de un dispositivo social, con el cambio de la predominancia de la movilidad residencial a la de una movilidad logística (Binford 1980) ligada a un nuevo tipo de recursos: los servicios y bienes institucionales, y la oferta laboral.⁷⁶ Considero que desarrollar un enfoque en esta dirección ofrece una alternativa conceptual para comprender procesos simplificados con términos como "aculturación y sedentarización", los cuales además arrastran con una carga peyorativa, por la "pérdida de una identidad" basada en un conjunto de rasgos positivos y por transmitir una imagen de "pasividad" de los *Nükak* para afrontar las circunstancias. Sin embargo, esto no implica desconocer que la movilidad es un campo de tensiones entre la biopolítica *nükak* y formas de biopoder *kawene* (despojo territorial, discursos que propenden por la sedentarización, etc.). Donde, vistos desde la biopolítica *nükak* se ha debilitado el común y vistos desde formas de biopoder *kawene* se ha deteriorado el bienestar de la población (malnutrición, sobreexplotación del medio, incremento de tensiones internas, reducción de la interacción entre grupos, etc.).

A lo largo de este capítulo, la movilidad nos ha permitido ver tanto la vitalidad del proyecto *nükak* de vivir cómo gente verdadera, como sus riesgos y momentos de fracaso. Así el conflicto entre los *Wayari muno* y los *Mipa muno* (febrero de 2008) evidencia, por una parte, la actualidad de dispositivos como la movilidad y la máquina de sentido para resolver conflictos, y la vigencia del discurso y prácticas orientadas hacia la convivencia. Por ejemplo, en las coincidencias entre un relato de los ancestros y el testimonio de *Puwü* sobre cómo la violencia se debe evitar, pues atenta contra el acompañarse entre parientes. Pero por otra

parte, evidencia episodios donde el proyecto *nükak* naufraga, como el asesinato de una persona o el fracaso de los acuerdos de convivencia causantes del conflicto. También evidencia las vacilaciones y diversidad de respuestas al afrontar las situaciones, en especial de aquellas inéditas o sin mayores referentes previos en esta lógica de acción; como las incertidumbres sobre la mejor forma de resolver este nuevo tipo de conflictos, que involucran agresiones por fuera de contextos rituales con consumo de alcohol y armas de fuego.

Otro aspecto desarrollado en el capítulo son tanto los momentos en que articulación de los *Nükak* y los *kawene* han fortalecido el proyecto de formar y vivir como gente verdadera, hasta los que lo han debilitado, incrementando riesgos y tensiones. Fortalecido como en las relaciones de sociabilidad, marcadas la convivencia, que conllevan relaciones de amigabilidad, consustancialidad e intercambios. Y debilitado como en los malos entendidos de varios *Nükak* sobre el papel de intermediación de *Maube'* (Belisario) con los agentes institucionales, los cuales generaron tensiones asociadas con su decisión de suicidarse. O la imagen de 'mendigos' de los *Nükak*, construida a partir del 'pedir' de los nativos, quienes no le otorgan la carga peyorativa que tiene entre nosotros e incluso algunos la incluyen en sus estrategias de consecución y optimización de recursos. Además, la variedad de valoraciones y actitudes de los *kawene* frente a este asunto, y otros como la misma movilidad, muestran la diversidad de discursos, a veces contradictorios entre sí, que los *Nükak* están escuchando, pues mientras unos lo estimulan directa o indirectamente, otros lo condenan.

El estado, a través de sus programas asistenciales basados en 'dar', está entre quienes han promovido el 'pedir' de los *Nükak*. Esto ha sido más notorio en los programas relacionados con la atención a la crisis humanitaria creada por los actores armados en conflicto, lo cual a su vez ha llevado a actores institucionales a una reflexión continua sobre la pertinencia de dichos programas, propia del aparato de gubernamentalidad. Si bien es cierto que dicha atención ha contribuido a mitigar los dramáticos efectos del desplazamiento forzado, también es cierto que, más allá de la voluntad de los agentes institucionales, ha conllevado ciertas tensiones entre la biopolítica *nükak* y el biopoder estatal. Ya he planteado cómo la lógica estatal ha sido diseñada para actuar sobre poblaciones definidas ubicadas en puntos fijos de un territorio delimitado y cómo la movilidad acarrea problemas prácticos al accionar estatal.

Recordemos que la consolidación de Villa Leonor y Agua Bonita estuvo relacionada con la intención de establecer puntos estables para concentrar a los nativos y facilitar su atención. También que discursos y prácticas, consientes o inconscientes, de los agentes institucionales han estimulado el abandono progresivo de la movilidad social y espacial de los *Nükak*. En ello el acceso a los programas asistenciales ha jugado un papel relevante, donde dispositivos de biopoder, como el censo poblacional, han evidenciado su capacidad de generar cambios en diversos aspectos de la vida, pensamiento y aspiraciones de este pueblo en función de los intereses estatales. Sin embargo, cómo una población no asume total ni pasivamente las acciones, intencionalidad y racionalidad del biopoder y la gubernamentalidad estatal (Inda 2005, cf. Vries 2005). En el caso *nükak*, los nativos más que resistir o controvertir el proyecto estatal en torno a la movilidad, han actuado siguiendo su propia máquina de sentido, como lo sugiere la transformación de la movilidad residencial a una logística, en Villa Leonor, Agua Bonita y *Chek a mij*. Esto está asociado a otros dispositivos como el desarrollo de nuevas formas de solidaridad y reciprocidad entre los *Nükak* y entre estos y los funcionarios,

'guardándole al que no está', o acordando lugares y fechas de entrega de los apoyos estatales (Franky y Mahecha 2008).⁷⁷

Finalmente, en este capítulo he presentado elementos sobre cómo el biopoder estatal ha tratado de simplificar situaciones, prácticas y nociones *nükak* para erigir un sujeto social colectivo que le sea inteligible al momento de crear y organizar campos de intervención (cf. Scott 1998). Esta construcción se ha hecho a partir de enfatizar su diferencia social, cultural y lingüística. En cierto sentido, el reconocimiento como sujetos de derecho o colombianos, categorías que crearían un común con el resto de la nación, se ha hecho a partir de la construcción de los *Nükak* como 'indígenas'. Y si bien son ciudadanos, son ciudadanos distintos, como se expresa formalmente con el Fuero Indígena de la legislación colombiana. Pero además de ser indígenas, son unos indígenas diferentes de los otros indígenas, debido a aspectos como un contacto reciente, el monolingüismo inicial y el nomadismo.

Autores como Jackson (1998) y Oliveira (1998) advierten sobre cómo la construcción de un sujeto social indígena conlleva un sutil control de la población, al homogenizar la diferencia a partir de la imagen que occidente tiene de lo que ésta "debe ser". Esto puede llevar a los indígenas a recrear sus formas de ser y vivir en función del proyecto estatal, antes que en uno propio. A lo largo de este capítulo vimos cómo se han creado diversas imágenes sobre los *Nükak*, a veces contradictorias entre sí, y cómo los especialistas hemos contribuido a ello. Estas imágenes, a pesar de inscribirse en relaciones de poder en disputa entre los *kawene*, comparten el exaltar la diferencia de los *Nükak* y el valorar lo común que se pueda generar con "nosotros" como una negación de esa diferencia, bien sea visto como algo positivo (civilización y progreso) o negativo (aculturación y sedentarización). A su vez, una y otra posición ha tendido a desconocer a los *Nükak* como sujetos políticos, ya sea viéndolos como niños ingenuos con una cultura que debemos proteger o que quieren vivir como nosotros, porque les gusta la gaseosa.

Los *Nükak* han respondido de maneras diversas, a veces contradictorias, y explorando alternativas desde su proyecto común. Así han ampliado sus nociones de humanidad y a partir de la diada unidad-diferencia han posibilitado que los *kawene* entremos a participar en la actualización de la reproducción de la gente verdadera, como veremos en el próximo capítulo. Sin embargo, también han empezado a reconocerse como indígenas, lo cual conlleva a futuro la ambigüedad de asumir el proyecto estatal o ajustar el propio proyecto para afrontar en mejores condiciones los contextos actuales, siendo hasta cierto punto "otro" para seguir siendo "uno mismo" (Fausto 2005).

Las noticias sobre el deterioro de la salud y nutrición de varios grupos ubicados en territorio *nükak* son desalentadoras. Sin embargo, poco sabemos de su sociabilidad horizontal. Si los discursos que propenden por la acumulación individual, por la mercantilización de las relaciones sociales, por el resquebrajamiento de los cuidados y responsabilidades con uno mismo y con los parientes, o por la venganza y la violencia, terminan imponiéndose, entonces este proyecto dejara de ser viable. Y en esto el biopoder estatal juega un papel crucial. No por disciplinar los cuerpos en la higiene y estética de la gente sedentaria o por acudir a un médico en lugar de a un chamán. Sino por modificar la conducta, el pensamiento, las emociones y las aspiraciones en función de los intereses del aparato de gubernamentalidad, como al reducir la movilidad en función de la lógica estatal y no de la continuidad del proyecto propio.

Las vivencias con los grupos que han afrontado el desplazamiento forzado han demostrado que mientras persistan prácticas como compartir alimentos, el cuidado mutuo, el acompañarse entre parientes y otras actitudes y acciones encaminadas hacia la convivencia, este proyecto es viable y vigoroso, a pesar de sus tensiones y los riesgos que afronta, algunos de los cuales ellos no controlan, como los que provienen de los actores armados. A esto se suman otras prácticas rituales y chamanísticas también vigentes (como la celebración de rituales de encuentro y de luto, y las curaciones del ciclo de vida o de ciertas enfermedades) o que se han retomado luego de un periodo de interrupción (como la inhalación de *eoro* en adultos jóvenes antes en Villa Leonor). Además cuentan con la vitalidad de su lengua, no por ser un rasgo empírico presente, sino por facilitar con mucho la actualización permanente del común (Dany Mahecha, com. pers. 2010), a pesar que esta no es condición sine qua non para ello, como lo muestran momentos de convivencia con *kawene* sin que medie mayor comprensión verbal, como veremos en el siguiente capítulo.

NOTAS

¹ Véase 1.1. Los transformadores del bosque y sus investigadores y 2.1.1. El manejo del mundo.

² El documental “*Níkkak-Makú*. Los últimos nómadas verdes” fue co-dirigida por Carlos Redón Zipagauta y Jean-Christophe Lame, y coproducida en 1994 por Audiovisuales Ministerio de Comunicaciones de Colombia y la empresa AVC Rainbow de Bélgica, contando con el respaldo de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI), Ministerio de Gobierno. Junto con Dany Mahecha y Gabriel Cabrera participamos como asesores etnográficos en la preproducción y filmación. Sin embargo, en su momento y ante los realizadores y la DGAI, manifestamos nuestro desacuerdo sobre el enfoque dado en la edición, pues más que buscar la divulgación y sensibilización en torno a la situación de los *Níkkak*, fue orientado por el mercado de estereotipos culturales y ambientales (cfr. Cabrera 2007: 89 y 2010a).

³ En el lenguaje coloquial, y aun en el institucional, el término "aculturado" tiene connotaciones esencialistas y negativas. Se entiende como el conjunto de rasgos empíricos "tradicionales" y constitutivos de la identidad étnica que un pueblo indígena "ha perdido", a veces siendo reemplazados por elementos "occidentales". Así un pueblo se considera más o menos aculturado según mantenga o no elementos como la lengua, adornos corporales, vivienda, útiles domésticos, bailes ceremoniales, etc. Por ejemplo, Politis plantea que "las bandas *Níkkak* se encuentran en diferentes grados de aculturación. Algunas, especialmente las noroccidentales, están semisedentarizadas en los alrededores de pueblos de colonos... estas bandas están perdiendo aceleradamente sus patrones tradicionales de movilidad, asentamiento, subsistencia, y tecnología y se están integrando a una sociedad ajena y diferente" (1996a: 23). En contraste, continua Politis, otras "bandas" son tradicionales pues "no han cambiado sustancialmente su modo de vida", a pesar del contacto con colonos y misioneros de Nuevas Tribus.

⁴ Franky y Mahecha (2007). Por ejemplo el Padre Lievano (en Conferencia Episcopal Colombiana 2005: 22) comenta: “Del Meta han venido los guayaberos; es una etnia desorganizada, son flojos para trabajar, dependen del gobierno. Han llegado a convertirse en alcohólicos. Los niños se han convertido en limosneros. Desde 1984 tenemos los *Níkkak-Makú* (en la parte de Mapiripán): Tienen su lengua, su cultura y sus ritos”. Cfr. Maldonado F. 2006, Mendoza 2008, Franky, Mahecha y Colino 2010 y *Jiw* (Guayabero) 2010.

⁵ La sentencia T-025 de 2004 de la Corte Constitucional; la directiva 0005 de 18 de abril de 2006 del Procurador General de la Nación; la Directriz para la Prevención y Atención Integral de la Población Indígena en Situación de Desplazamiento y Riesgo, con Enfoque Diferencial, formulada por la Dirección de Etnias, Ministerio del Interior y de Justicia, en 2006; el Acuerdo 05 de 2006 del Consejo Nacional de Atención a la Población Desplazada; la Ley 1151 de 2007 (art. 115); las recomendaciones de la Comisión Nacional de Derechos Humanos y de la Mesa de Concertación Indígena, en su sesión de marzo de 2008; y el Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional. A estas se suman reiteradas recomendaciones y solicitudes de las Naciones Unidas (a través de agencias u oficinas como el Relator Especial de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, PNUD, ACNUR, UNICEF, etc.). También se suman las de las organizaciones indígenas, en especial la ONIC, o de ONGs defensoras de los DDHH y/o de los derechos étnicos.

⁶ Sobre la creación de comunidades en grupos tucano oriental y arawak véase Oostra 1990-1991, Hammen 1992, Correa 1993 y 1996, Hugh-Jones 1997, Árhem 2000, Cabrera 2002 y Franky y Mahecha 2008.

⁷ Los *Níkkak* tienen dos tipos de viviendas. *Wopyi* es una construcción a un agua techada con hojas de platanillo; la construyen en menos de una hora cuando están en un recorrido y pueden usarla solo por una noche. *Mütüi* es casa sin paredes con techo a dos aguas cubierto con hojas de palma; está asociada a huertos e implica una mayor permanencia en el sitio (Politis 1992, 1996a y 2007, Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999: 118-124, y Clavijo 2004).

⁸ Mahecha, Franky y Cabrera 1996-1997 y 2000 y Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 59-94. Cfr. 3.2. Orígenes.

⁹ La topografía rocosa del área y la poca presencia humana hace de todo esto un lugar propicio para que abunde el jaguar.

¹⁰ Cfr. Wright (1998) quien propone y desarrolla ampliamente cómo los Baniwa (Arawak del Noroeste Amazónico) tienen en las narraciones míticas y sobre las vivencias de los ancestros estrategias de acción política para afrontar el presente.

¹¹ *Kirayi* en sus relatos, contados en *níkkak*, a veces empleaba "guayabero" para denominar a los indígenas no-*Níkkak*, mientras en otros momentos los llamaba *kawene jupu* 'menores o hermanos menores entre los no-*Níkkak*', *wai wün* cuyo significado desconozco, *mupa juwün bewene* 'ancestros de cuerpo grande [de la gente] de la

sabana', y *okedapunide* 'gente parecida al mono negro'. Sin embargo, es posible que no siempre se trate de ancestros de los *Jiw* (Guayabero), debido a características descritas como uso de la cerbatana, la cual este pueblo no emplea. Por la misma razón es factible que el conjunto de episodios constituyentes de unos relatos hayan sido protagonizados por ancestros de diferentes pueblos indígenas, en tanto que una forma de construir ciertos discursos es articulando varios relatos en una misma narración (véase 3.2. Orígenes).

¹² Para detalles del ritual masculino de paso a la adultez véase Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 187-191).

¹³ Sobre el episodio de Charras véase Mondragón 1991, Cabrera, Franky y Mahecha 1994: 453-474 y 1999: 59-94, Zambrano 1994, y Cabrera 2002b y 2007.

¹⁴ El departamento del Guaviare ha mantenido un aumento de población constante desde la segunda década del siglo pasado, gran parte de la cual vive en las zonas rurales, en contravía a las tendencias nacionales (Sínchi 1999). Sobre la colonización del Guaviare véase, entre otros, Domínguez, González y Vanegas 1989, Molano 1987 y 1995, y Acosta 1993 y Cueto 2010.

¹⁵ Cabrera, Franky y Mahecha (1994 y 1999). Para mayores detalles sobre los inicios del contacto y la presencia de los misioneros de Nuevas Tribus entre los *Nükak* véase también Cabrera 2002a y 2007. Además, en la mayor parte de trabajos académicos e informes institucionales sobre los *Nükak* hay múltiples referencias sobre el tema.

¹⁶ Las diferentes dinámicas sociales dadas en el territorio *nükak*, por lo menos hasta 1997, nos llevaron a proponer, con fines descriptivos, la existencia de dos tendencias, expresadas espacialmente (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 87). Una era al occidente y afectaba a los grupos locales A, B, E, H, I y K, la otra, al oriente con los grupos C, D, F, G, J, L y M (véase Mapa 3). Esta división no corresponde a ninguna clasificación *nükak* y se basa en aspectos sociales de las relaciones internas y externas de este pueblo. Cfr. Franky 2000.

¹⁷ Esto es un ejemplo del aparato de gobernabilidad y sus aspectos positivos productivos en acción. Véase Chávez y Wirpsa 1988, Reina 1988 y 1990, Wirpsa 1988, Wirpsa y Mondragón 1988, Mondragón 1991, Torres 1994, Zambrano 1994, Cabrera 2007 y Mahecha 2007.

¹⁸ Sobre el episodio del rapto del niño y el deceso demográfico *nükak* véase 1. Introducción.

¹⁹ Franky, Cabrera y Mahecha 1995 y 2000, y Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 83-87, 191-199. Cfr. Sánchez 1998 y Sánchez 2006.

²⁰ Notemos que esta diversidad y a veces contradicción o incoherencia de las formas de biopoder entre el estado y los grupos al margen de la ley, es un aspecto del biopoder que puede correr el riesgo de verse reducidos en las descripciones y los análisis, como ha sugerido Vries (2005) y como retomo en 7. Conclusiones.

²¹ Para un análisis detallado de la movilidad social y espacial *nükak*, y sus motivaciones e impactos sociales, emocionales, simbólicos y ambientales véase Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999: 103-118, Franky, Cabrera y Mahecha 1995, Franky y Mahecha 2000 y Cabrera 2005. Cfr. Politis 1996a, 1996b y 2007 y Politis y Rodríguez 1994, cuyos datos sobre movilidad concuerdan con los nuestros, aunque presenta a los grupos locales del sector oriental como "bandas" con "patrones de movilidad más tradicionales", ignorando los efectos del descenso demográfico y desestimando la influencia misionera. Sobre la movilidad y el manejo ambiental véase también Gutiérrez 1996, 2002 y 2003, Morcote et al. 1998, Sotomayor et al. 1998 y Cárdenas y Politis 2000.

²² Politis (2007: 187) menciona unos supuestos errores cuando en Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 109) discriminamos la movilidad de dos conjuntos de grupos *nükak* entre el bosque, la zona de colonización y la misión de la ANTC, planteando que calculamos mal los porcentajes y que perdimos un 34% de dichos movimientos. Sin embargo, si hubiera leído con atención las páginas 109-110 lo hubiera encontrado. Para mayores detalles sobre la realización de estos porcentajes véase también Franky, Cabrera y Mahecha 1995.

²³ Para un recuento de las acciones estatales en estos años véase Reina 1990, Mondragón 1991 y 1994, Ardila y Politis 1992, Caicedo 1993, Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999, Torres 1994, Zambrano 1994, Gómez y Rueda 1996, Politis 1996a y 2007, Mahecha, Franky y Cabrera 1997, Mahecha et al. 1998 y 2010, y Cabrera 2005 y 2007.

²⁴ La Reserva Nacional Natural *Nükak* se creó mediante el Acuerdo 47, del 21 de septiembre de 1989, del INDERENA, el cual posteriormente fue aprobado por Resolución Ejecutiva 122 del 21 de septiembre de 1989, del Ministerio de Agricultura. Tiene una extensión de 855.000 hectáreas y se ubica en los municipios de El Retorno y Miraflores (Etter 2001 y Rodríguez 2004).

²⁵ La acción de tutela es un recurso legal, instaurado en la Constitución Política de Colombia de 1991 (artículo 86) para la protección inmediata de los derechos constitucionales fundamentales, cuando se considere que éstos están siendo vulnerados o amenazados por la acción o negligencia de una autoridad estatal. La tutela fue fallada a favor de los *Nükak* por el Juzgado Tercero Civil del Circuito, de Villavicencio (Meta), el 26 de octubre de 1992.

²⁶ Recordemos que las resoluciones del INCORA de constitución y ampliación del resguardo son la 136 del 23 de noviembre de 1993 y la 56 del 18 de diciembre de 1997, respectivamente. La acción de tutela interpuesta por Gabriel Muyuy aceleró la constitución del resguardo, la cual se logró antes de que se fallara la tutela (Héctor Mondragón com. pers. 2008).

²⁷ Corte Constitucional sentencia T-342-1994.

²⁸ La situación en salud ha sido una constante desde entonces, aunque se ha reducido la tasa de mortalidad infantil. Cfr. Cabrera 2002b, 2005 y 2007, Mahecha 2005 y 2007, Mahecha y Gutiérrez 2006, Maldonado C. 2006a, 2006b, 2006c y 2006d, Maldonado F. 2006, Sánchez 2006, Mondragón 2007a, 2007b y 2007c, Riaño 2007a, 2007b y 2008, Franky, Mahecha y Colino 2010, y Mahecha et al. 2010 y 2011.

²⁹ Consejo de Estado, Sentencia de marzo 13 de 1997, Consejero Ponente: Ricardo Hoyos.

³⁰ Las transferencias territoriales (hoy llamadas recursos de participación) son recursos fiscales de la Nación que, desde 1994, se asignan a los territorios indígenas reconocidos como resguardos, cuya población hasta cierto punto los administra y decide su distribución. Esta medida se sustenta en la Constitución Política de 1991, que otorga cierta autonomía a los indígenas en el control y administración de sus territorios.

³¹ La información sobre *Chek a mīj* fue suministrada por los *Nükak* y otras fuentes secundarias, pues no tuve la oportunidad de visitar este sitio (Cfr. Rodríguez 2005, Mahecha y Gutiérrez 2006, Cabrera 2007: 164, Mondragón 2007c y Mahecha et al. 2010).

³² Ligia Inés Sánchez, directora del Fondo Mixto de Cultura del Guaviare (FMCG) (com. pers. 2007).

³³ Véase 1.3. De los vientos de guerra al ojo del huracán.

³⁴ Información sobre los diferentes desplazamientos *nükak* puede encontrarse entre otros en Ruiz 2003, Mahecha 2005, ONIC 2005, 2006a, 2006b, 2006c y 2006d, Acción Social 2006a, 2006b, 2006c, 2006d, 2006e y 2008, Henao 2006a, Mahecha y Gutiérrez 2006, Maldonado F. 2006, Cabrera 2007, Franky y Mahecha 2007, Mondragón 2007c y citado en Henao 2008b, Morales 2007, Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH - Vicepresidencia de la República 2007 y 2009, Mendoza 2008, Franky, Mahecha y Colino 2010 y Mahecha et al. 2010.

³⁵ Según Héctor Mondragón (com. pers. 2007 y 2007c), el primer desplazamiento forzado *nükak* sería también en 2002, cuando un grupo de Caño Makú se desplazó a SJG, huyendo de enfrentamientos entre grupos paramilitares. Al poco tiempo, dicho grupo retornó a su territorio sin ser declarado como población desplazada. Mondragón (2007c y citado en Henao 2008b) presenta una tabla síntesis con movimientos poblacionales *nükak* de los últimos 43 años, a los cuales denomina "éxodos", cuyas causas incluyen conflictos con los colonos, desplazamiento forzado y diferentes epidemias y acciones institucionales.

³⁶ El resguardo guayabero de Barrancón fue creado por la Resolución 68 del 16 de agosto de 1988 del INCORA, con una extensión de 2500 has. Mendoza (2008: 25) menciona que para estos años, 230 indígenas *Jiw* (Guayabero) desplazados se sumaron a los 300 habitantes de dicho resguardo. Esto también creó conflictos internos, por la presión sobre los recursos y el acceso a los recursos estatales de apoyo.

³⁷ Resolución 1473 de noviembre 2 de 2004 del Ministerio de Cultura.

³⁸ Desde el 2000 el estado colombiano había diseñado una metodología para ordenar y priorizar la atención a los pueblos indígenas del país consistente en diferenciar grados de vulnerabilidad y riesgo. Así los *Nükak* fueron clasificados en Alto Grado de Vulnerabilidad y Riesgo de Desaparición, lo cual implicaba el diseño e implementación de acciones específicas (véase Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional).

³⁹ Mendoza (2008: Anexo E) menciona una situación similar que motivó el desplazamiento forzado de unos *Jiw* (Guayabero) de Barranco Ceiba - Laguna Arawato - Barajas, quienes en marzo de 2008 "se encuentran en una caleta de la guerrilla con alimentos. Los consumen, salen por temor a represalias".

⁴⁰ En 2005, *Monikaro* tenía unos 26 años. Era un *Meu muno* criado con un colono, quien lo abandonó luego de irse de la región. Después de vivir unos años más con los colonos, se reintegró a los *Wayari muno* (grupo local D), cansándose con *Weneako* (18-20 años) con quien tenía dos hijas, una de cuatro años y la otra de dos.

⁴¹ Véase Mahecha 2005, Maldonado F. 2006 y Cabrera 2007.

⁴² Cfr. Neira (2006). Estas hipótesis tienen cierto sustento en que los guerrilleros han perdido militantes y comandantes en ataques aéreos a sus campamentos. Además las FFAA reconocen en declaraciones a la prensa que han mejorado su inteligencia a través de avances tecnológicos en la interceptación de telecomunicaciones, de la infiltración a la guerrilla y de la información dada por los desmovilizados.

⁴³ En el 6. Un baile tradicional en un campamento de desplazados veremos otro caso de este diálogo de sordos más ajustado a lo que consideramos un "diálogo". En efecto, en el caso del baile hubieron muchas situaciones donde no hubo entendimiento a nivel de los significados y las interpretaciones, pero la convivencia se generó a

partir de los sentidos compartidos. Así hubo momento donde se compartió con alegría o que hubo división, pero la interpretación de unos y otros de esos fue bien diferente.

⁴⁴ En Colombia, "paraco" o "paras" son formas coloquiales de referirse a los paramilitares.

⁴⁵ Junto con Dany Mahecha y Manuel García tuvimos la oportunidad de escuchar y traducir una grabación realizada por Humberto Ruíz, antropólogo del ICBF y quien atendió el caso. En dicha grabación los *Núkak* mencionan efectivamente que habían sido asesinados dos parientes. Esta noticia fue difundida por los organismos de apoyo y por la prensa (cfr. ONIC 2005 y Survival International 2006). Cabe anotar que los *Núkak* acostumbra a dar por sentado que alguien ha muerto, cuando después de un tiempo no tienen noticias o no se encuentran con dicha persona. En este caso, es posible que se haya sumado el miedo a alguna acción violenta de las FARC. Luego se aclaró que en ese momento la guerrilla no había asesinado a ningún *núkak*, pues las supuestas víctimas llegaron meses después a SJG.

⁴⁶ En 2006, *Maube'* (Belisario) tenía cerca de 28 años. Era *Meu muno*, pero al quedar huérfano siendo aun niño optó por vivir con una familia de colonos. Luego convivió con un "chichipato", un intermediario en la cadena de comercialización de la base de coca, de quien aprendió este oficio, el cual ejerció hasta que por problemas en estos negocios huyó y se refugió con un grupo *Wayari muno*. Con ellos "re-aprendió" la forma de vida *núkak* y posteriormente contrajo matrimonio con *Kandebuuri* (22-24 años). De esta unión quedaron tres hijos, una niña de cinco años y dos niños de tres y un año. Estas cualidades y su manejo del español le dieron cierto liderazgo entre los *Núkak* al momento de tratar con los *kawene*. Liderazgo también reconocido y, hasta cierto punto, sobrevalorado por las entidades que laboraban con los *Núkak*, pues por fin contaban con un eficaz y directo canal de comunicación con los indígenas. En 2006, *Maube'* se suicidó.

⁴⁷ Caracol Radio 2006a. Sobre el primer grupo desplazado Bejarano (2003) ya escribía: "El primer encuentro con este grupo *núkak* es como un golpe en el estómago. De las hermosas imágenes fotografiadas por Gustavo G. Politis a comienzos de los 90 solo quedan el color café de la piel, los ojos rasgados y las cabelleras rapadas. La desnudez fue reemplazada por brasieres, camisetetas... El campamento está flanqueado por cuerdas repletas de ropa vieja secándose al sol, y las viviendas -armadas con troncos delgados como bastones- no están coronadas por hojas de platanillo, sino por plásticos negros o 'color miseria', como les dice Ruiz".

⁴⁸ Las ventas directas de los *Núkak* causaron cierta crisis en el programa de apoyo del FMCG, que básicamente hacía una intermediación entre los productores y los consumidores, pues compraba y pagaba de inmediato las artesanías a los indígenas y las vendía en las ferias artesanales o en dos puntos de ventas en SJG. Esta entidad realizó una estandarización de precios de las artesanías, buscando valorar justamente el trabajo de los artesanos. La crisis se desató porque los *Núkak* empezaron a vender sus productos a particulares a mucho menor precio que el acordado con y pagado por el FMCG (un chinchorro cotizado en 100.000 pesos por el FMCG, los indígenas lo podían vender hasta en 20.000). En cierto momento, la sobreoferta de artesanías *núkak* y la poca salida que tenían las que adquiría el FMCG, cuestionaron la continuidad del programa. Además, las diferencias de precios generaron infundadas críticas locales a la entidad estatal (Ligia Inés Sánchez, com. pers. 2007). La actitud de los *Núkak* se debía a una combinación de factores como el proceso de aprender a valorar monetariamente su trabajo o la apremiante necesidad de conseguir dinero para satisfacer sus necesidades.

⁴⁹ *Jeima* es una *Wayari muno* del grupo local C, que tiene cerca de 42 años y es una de las esposas de *Jauyao*, de unos 45 años, con quienes tiene cinco hijos y una hija.

⁵⁰ Véase 3.1. Mis compañeros, mis parientes y Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 313-331.

⁵¹ Algunas de estas medidas fueron: la Unidad Móvil del ICBF incrementaría la realización de actividades con los menores en el asentamiento; la Policía comunitaria recogería a los menores indígenas que encontrara de noche, sin la compañía de un adulto, y los llevaría de regreso a sus asentamientos; y los vehículos estatales que visitaran los asentamientos indígenas no transportarían a ningún menor sin la compañía de un adulto.

⁵² Estos cuestionamientos provenían de la población en general, de la ONIC, de otras organizaciones de apoyo humanitario y del mismo estado, como la Directiva No.0005 de 18 de abril de 2006 del Procurador General de la Nación. Esta contribuyó para que luego el Consejo Nacional de Atención a la Población Desplazada adoptara un Plan Integral de Atención Diferencial para los *Núkak* (según el Acuerdo 05 de 2006), el cual estaba basado en gran medida en el Plan de Contingencia adoptado por el CAIPD el 17 de marzo de 2006. Para mayores detalles véase Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH - Vicepresidencia de la República 2009.

⁵³ Cfr. Aristizábal 2006, Caracol Radio 2006a, El Tiempo 2006a, Forero 2006, Neira 2006, Meléndez 2006 y Lozano 2006. Es interesante notar que algunas de estas ideas y temas ya estaban presentes en notas de prensa publicadas en 2003 con ocasión del primer desplazamiento forzado (cfr. The China Post 2003).

⁵⁴ Cfr. Mahecha 2005, Acción Social 2006d, Aristizábal 2006, Mahecha y Gutierrez 2006, ONIC 2006d, Cabrera 2007 y Mahecha et al. 2010 y 2011.

⁵⁵ Acción Social 2006d, Aristizábal 2006 y s.f., Lozano 2006, y Maldonado C. 2006a, 2006b, 2006c y 2006d.

⁵⁶ El deceso ocurrió aproximadamente a mediados de septiembre de 2006. Los *Núkak* acusaban a un colono que no los quería en la zona de haber asesinado al niño (aproximadamente ocho años de edad) con un veneno. Para hacer frente a esta denuncia, entidades estatales tomaron muestras del cadáver para ser analizadas por medicina legal. Sin embargo, y antes de tener los resultados, versiones extraoficiales consideraban que la causa de la muerte había sido otra. Desconozco los resultados finales de dicho examen.

⁵⁷ Acción Social 2006e, Franky 2006, Maldonado C. 2006c y 2006d, Mondragón 2007a y ONIC 2006c y 2006d.

⁵⁸ Acción Social 2006e, Maldonado C. 2006c y Caracol Radio 2006b.

⁵⁹ Una funcionaria de la Alcaldía expresó críticamente en una reunión del CAIPD: "Algunos campesinos están felices, los contratan como mano de obra barata, no les pagan lo justo, si es que les pagan. Mientras los hombres *núkak* se van a 'trabajar', nosotros les proveemos a sus familias comida, herramientas y atención médica. Lo que estamos es garantizándoles trabajadores" (Cfr. Mondragón 2007a y 2007c, y Riaño 2007b).

⁶⁰ Desde finales de 2006, comencé, junto con otras personas que realizaban alguna labor de investigación o acompañamiento a los *Núkak*, a participar en las reuniones del CAIPD, pues fuimos invitados para apoyar las acciones estatales. Entre estas personas estaban Dany Mahecha, Héctor Mondragón, Ruth Gutiérrez (PNUD) y Alveiro Riaño (ONIC). Junto con Dany presentamos al CAIPD una propuesta para la consulta a los *Núkak* (Mahecha y Franky 2006), que sirvió de base para la discusión. Después de los ajustes pertinentes, Héctor Mondragón realizó una primera etapa entre enero y abril de 2007 (Mondragón 2007a, 2007b y 2007c). Posteriormente, Humberto Ruíz terminó el proceso. La consulta fue financiada por el Ministerio de Cultura y algunas de sus acciones siguientes fueron directamente apoyadas por la Acción Social, la Alcaldía de SJG, el ICBF, el FMCG, el Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH - Vicepresidencia de la República, la ONIC, el PNUD y Pastoral Social del Guaviare. Véase Mahecha et al. 2010 y 2011.

⁶¹ La Secretaría Departamental de Educación y el Ministerio de Educación Nacional han realizado acciones para definir un programa específico de educación para los *Núkak* (véase Franky y Mahecha 2007 y Morales 2007). Sin embargo, éste aun no se ha concretado.

⁶² Actualidad étnica 2007a, Mondragón 2007b y 2007c, y Riaño 2007a, 2007b y 2008.

⁶³ Según informaciones de pobladores de la región, desde 2006, se presentaban combates y bombardeos sobre la vega del río. El eje Charras-Caño Makú era relativamente seguro, a pesar que tanto las FFAA, las FARC y paramilitares habían estado varias veces y temporalmente en estos caseríos.

⁶⁴ Véase Morales, Moreno y Redondo 2007 y Riaño 2007a, 2007b y 2008.

⁶⁵ Algunos de los primeros reportes de confinamiento forzado impuesto por las FARC a comunidades indígenas del Medio Guaviare datan de mayo 2003 (Mendoza 2008).

⁶⁶ CMI 2008, El Tiempo 2008a, 2008b y 2008c, García 2008 y Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, Vicepresidencia de la República 2009.

⁶⁷ Durante 2008, las FFAA adelantaron contra las FARC "la operación Fuerte" (una acción del Plan Consolidación), la cual se realizó principalmente en Barranco Ceiba y CañoBlanco, sobre el río Guaviare, y en pleno territorio *Wayari muno*, y en Tomachipán, en el río Inirida (Observatorio de Derechos Humanos y DIH del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH - Vicepresidencia de la República 2009).

⁶⁸ *Jaiyao* es un *Wayari muno* del grupo local C e hijo del viejo *Kirayi*, su edad se estima en unos 45 años, tiene dos esposas, *Jeima*, de unos 42 años, y *Chip*, de unos 29 años, con quienes tiene cinco hijos y dos hijas.

⁶⁹ Para descripción y análisis detallado del *entiwat* o *bak wan* 'ritual de encuentro' así como del manejo del conflicto entre los *Núkak* véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 127-144.

⁷⁰ *Puwü* es *Meu muno* que vive desde niño con los *Wayari muno* del grupo local G. Tiene unos 30 años, convive con *Kutpema*, de unos 28 años, con quien tiene tres hijos y dos hijas.

⁷¹ Esta exaltación de la guerra y las armas se evidencia por ejemplo en los discursos y propaganda de los actores armados. También a nivel global y nacional en la televisión y en los juguetes bélicos; y a nivel regional y local en cierto tipo de música. Según la Defensoría del Pueblo (2006) las principales motivaciones de menores y adolescentes desmovilizados de los grupos armados ilegales para haber ingresado a dichos grupos eran: "Le gustaban las armas y el uniforme" (30,75%); "Le gustaba lo que hacían, la forma de vida" (24,60%); "Le prometieron dinero, necesidades económicas" (19,36%); "Maltrato y la violencia intrafamiliar" (18,22%); y "por venganza" (10,02%). Cfr. Grajales 1999 y Beriain 2008a y 2008b.

⁷² A solicitud de la Vicepresidencia de la República de Colombia, el PNUD y otras agencias de las Naciones Unidas habían estado brindando apoyo técnico, político e institucional para atender el caso *núkak*. En diciembre

de 2008 el PNUD firmó un convenio con la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia para la formulación de los lineamientos del Plan Integral de Atención Diferencial (PIAD) para los *Núkak*, contando con el respaldo de la Vicepresidencia, la Alcaldía de SJG y demás entidades del CAIPD. Para su desarrollo se conformó un equipo técnico que acompañaría a los *Núkak* en la formulación de su propuesta y apoyaría la coordinación interinstitucional. El equipo estaba compuesto por Gabriel Muyuy, Javier Maldonado, Moisés Villafañe, Luis Martínez, Ruth Gutiérrez, Dany Mahecha y Carlos Franky. Junto con Dany asumimos principalmente el diálogo con los *Núkak*. Luego se realizó la concertación entre las entidades estatales y los indígenas (enero y febrero 2010). Después empezó un proceso de coordinación institucional, liderado por la Alcaldía de SJG y el Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH - Vicepresidencia de la República, donde se avanzó en la formulación del PIAD para los *Núkak*. Adicionalmente, se discutía cómo se articularía este PIAD con los planes que ordena la Corte Constitucional (Auto 004 de 2009). Sin embargo para abril de 2010, el PIAD no se había concretado debido a que las entidades estatales aun no habían definido aspectos operativos puntuales ni comprometido recursos (véase PNUD y UNAL 2010, Franky, Mahecha y Colino 2010 y Mahecha et al. 2010 y 2011).

⁷³ Véase Mahecha et al 2010, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia 2010. Cfr. Franky, Mahecha y Colino 2010 y Mahecha et al. 2010 y 2011.

⁷⁴ Para los detalles de estos cálculos véase Franky, Cabrera y Mahecha 1995 y Cabrera, Franky y Mahecha 1999. La composición flexible y dinámica de las unidades sociales ha sido otra característica atribuida a los cazadores y recolectores (Service 1973, Sahlins 1977b y Lee and Devore 1968 citados en Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 128-129, y Politis 1996a y 2007).

⁷⁵ Otros grupos indígenas amazónicos colombianos analizan a los actores armados en una forma similar, es decir, a partir de una dualidad fundada en términos humanidad, moralidad y predación (Tobón 2008a, 2008b y 2010 y Franky 2004 y 2010). Diversos estudios han señalado cómo los indígenas amazónicos interpretan situaciones generadas por actores armados a través de sus lógicas de pensamiento, patrones socioculturales y memoria colectiva, desde las cuales establecen estrategias políticas de acción, es decir, desde sus respectivas máquinas de sentido (Wright 1998 y Albert y Ramos 2000; cfr. Das y Kleiman 2000). Sobre las respuestas de indígenas colombianos al conflicto véase Villa y Houghton (2005) y sobre las de los *Jiw* (Guayabero) Mendoza (2008).

⁷⁶ Cfr. Politis 1996a y 2007.

⁷⁷ En Franky y Mahecha (2008) desarrollamos detalladamente este planteamiento, en tanto que el censo poblacional es una herramienta para crear sujetos y transformar procesos biológicos y la vida humana en objetos susceptibles de ser gobernados. También para organizar y suministrar servicios y bienes, y para controlar las acciones institucionales realizadas. Sin embargo, el censo también ha sido instrumentalizado por los *Núkak* en función de sus intereses y proyecto común.

CAPÍTULO 6.

UN BAILE TRADICIONAL EN UN CAMPAMENTO DE DESPLAZADOS

He mostrado cómo el proyecto *nükak* de formar y vivir cómo gente verdadera sigue vigente y es vigoroso. Esto gracias a las estrategias y dispositivos que le han permitido materializarse en asuntos como la constitución del cuerpo individual y social, aun a pesar de los riesgos que dicho proyecto afronta. En el capítulo anterior examiné uno de estos dispositivos, la movilidad, y exploré sus transformaciones y continuidades. Entre las últimas estaba la movilidad como mecanismo de resolución de conflictos al interior del grupo local. Así cuando un conflicto atenta contra la convivencia e impide la renovación del "nosotros inclusivo" del grupo local, los *Nükak* cambian, en la diada unidad-diferencia, el énfasis en la unidad y acentúan en la diferencia, generando "un nosotros exclusivo" que separa a "los otros" (una o varias personas o grupos domésticos en conflicto). Esto conlleva la separación de esos otros, quienes se marchan a una zona distinta, generalmente en forma temporal. Cuando el conflicto se resuelve, esos otros se articulan de nuevo al grupo local, restaurando la unidad. En capítulo anterior también vimos cómo los *Nükak* han implementado este mecanismo para resolver conflictos con los *kawene*. Así, cuando dichos conflictos se intensifican peligrosamente en una zona, los *Nükak* optan por romper la convivencia, marcar la diferencia y marcharse.

En breve la diada unidad-diferencia conlleva dos estrategias políticas de relación distintas, las cuales coexisten y se manifiestan o activan según el contexto. Una es una estrategia de la diferencia que enfatiza en la diferencia radical sobre la unidad primordial. Se expresa en situaciones de conflicto y marca un "nosotros excluyente", que cierra el grupo y rompe temporalmente relaciones de sociabilidad como una forma radical de defensa. Aquí se moviliza la diferencia para re-construir y asegurar la unidad del grupo local y para preservar el proyecto común frente a peligros internos o externos. Esta estrategia es propia de los campos de socialidad horizontal y vertical. La otra es una estrategia de la unidad que enfatiza en la unidad primordial sobre la diferencia radical y se mueve en los campos de sociabilidad horizontal y vertical. Permite la convivencia y la participación de afines *nükak* y de otras gentes del cosmos en la actualización del común *nükak*, a través de un "nosotros inclusivo". Este último está ligado a la ampliación de las nociones *nükak* de humanidad que permitieron, primero, reconocer a los *kawene* como gente humana y, luego, ampliar su proyecto común para posibilitar la participación de los *kawene* en dicho proyecto.

Si bien en el capítulo anterior me ocupé de distintas situaciones conflictivas donde diferentes grupos *nükak* desplegaron, junto con la movilidad, la estrategia de la diferencia para defenderse, en este capítulo me concentraré en dos situaciones específicas donde los *Nükak* implementaron la estrategia de la unidad. A partir de la descripción y análisis de dos bailes rituales de chontaduro, *münü/juñuni báap*¹, en los que participaron los *Nükak* de Villa Leonor (Barrancón Bajo) y Agua Bonita, y unos agentes institucionales, argumento que los *Nükak* pueden ampliar el proyecto común de la formación de la gente verdadera para permitir la articulación de lo *kawene* en la actualización de dicho proyecto. Esto se materializa en aspectos como la realización conjunta de actividades, la consustancialidad o la incorporación de elementos foráneos a través de la máquina de sentido. Sin embargo, ampliar el común y

permitir la participación de lo *kawene* conlleva riesgos potenciales que se expresan en tensiones o conflictos entre los *Nükak* o con los mismos *kawene*. Estos riesgos se suman a los generados por formas de biopoder que han incrementado las amenazas a la continuidad de la formación de la gente verdadera.

En el capítulo también argumento que los bailes rituales *báap* son otro dispositivo con que los *Nükak* cuentan para garantizar la reproducción de la gente verdadera y de la vida en el cosmos. Estos bailes, articulados a las estrategias de la unidad y del hacer parientes, y a otros dispositivos, como la consustancialidad o la reciprocidad, generan potentes momentos de sociabilidad y convivencia, donde se celebra la necesidad de la diferencia para constituir la unidad. En efecto, estos bailes están orientados a la actualización del común a nivel de grupos locales, es decir, al encuentro y renovación de alianzas con afines o a su establecimiento con afines potenciales. De hecho los *Nükak* afirman que celebran estos bailes para compartir alegremente con consanguíneos y afines, conseguir cónyuge, proteger con curaciones a las personas, obtener *eoro* y conocimientos chamanísticos, y ayudar a fecundar el cosmos.

Los *báap* han ocupado un lugar destacado en la vida *nükak*, lo cual se evidencia en sus articulaciones con el manejo del medio, el cuidado del cuerpo, la concepción y manejo del cosmos, la transmisión de conocimientos chamanísticos especializados y la historia colectiva. Se han celebrado desde los tiempos míticos, cuando los ancestros vivían en *bak* 'el mundo de abajo'. Por ello, en los relatos sobre las vivencias de los ancestros y de los adultos mayores vivos hay un sinfín de referencias a eventos que transcurrieron en estos bailes, los cuales adicionalmente transmiten consejos morales y estrategias de acción política. En efecto, una parte de estos relatos tratan sobre la fragilidad de la sociabilidad y sobre tensiones que pusieron en riesgo la actualización del proyecto común *nükak* y cómo se resolvieron. A su vez entre los adultos vivos, forman parte de su memoria afectiva y territorial, pues los sitios donde los realizaron aun sirven de referentes territoriales.

Los *Wayari muno* de Agua Bonita y los *Meu muno* y *Mipa muno* de Villa Leonor habían dejado de celebrar estos bailes hace casi décadas, debido al contacto permanente con nuestra sociedad y a las consecuentes transformaciones en su modo de vida. Sin embargo, entre enero y febrero de 2007, en un contexto crítico de desplazamiento forzado, cada uno de estos asentamientos volvió a celebrar un baile de chontaduro, como resultado de un acuerdo y trabajo conjunto entre los *Nükak* y varios agentes institucionales, propiciado además por la cosecha estacional de chontaduro. En la primera parte de este capítulo presento una descripción de la preparación y realización de estos bailes de chontaduro. En la siguiente sección empiezo a analizar el sentido de los bailes *baap* para los *Nükak*, examinando asuntos como los orígenes míticos, continuidades y transformaciones en el tiempo, la generación de espacios de encuentro y convivencia, los peligros que asechaban dichos espacios y las prácticas chamanísticas para defenderlos. Después me concentro en diferentes aspectos de los bailes de Agua Bonita y Villa Leonor, y finalmente presenté unas conclusiones.

6.1. Münü/juñuni báap 'el baile de chontaduro'

Desde mi primera visita a los campamentos *nükak* en desplazamiento forzado, el 23 octubre de 2006, varias personas manifestaron el deseo y la decisión de regresar a sus territorios. Una de las motivaciones era la abundante oferta de recursos del bosque. El viejo *Kirayi*, por ejemplo, hablaba en forma reiterada y nostálgica de la pródiga cantidad de peces que

capturaría cuando estuviera en *wa yee baka' ye* 'mi selva de verdad', en su territorio, la cual contrastaba con el escaso pescado que atrapaba con nylon y anzuelos, compraba o le regalaban en inmediaciones de San José del Guaviare (SJG). Además, los *Nükak* también mencionaban el chontaduro de sus huertos, del que continuamente evocaban la gran cantidad que tenían sembrado. Entre los meses de octubre a diciembre, y en medio de la incertidumbre de la viabilidad del retorno a sus territorios, los *Wayari muno* de Agua Bonita siempre tuvieron en mente la cosecha de chontaduro que se aproximaba y cómo ésta se "perdería" si ellos no regresaban a tiempo, lo cual les generaba cierta ansiedad.

A principios de enero del 2007, aun no se había concretado el regreso de los *Nükak* a sus territorios, dado lo delicado de garantizar su seguridad². Por este motivo, las expectativas de ir a comer chontaduro se tornaban en sentimientos de añoranza y desilusión. Claro está que no faltaban las bromas al respecto. *Jauyao* alguna vez me dijo riéndose "las guaras deben estar gorditas en mi chagra", pues sólo los animales del bosque estaban disfrutando de la cosecha de chontaduro que ellos tanto anhelaban. Al mismo tiempo el chontaduro sembrado en las inmediaciones de SJG por campesinos y hacendados comenzaba a madurar y poco a poco su oferta se incrementaba en esta ciudad. Por ello, los *Nükak* empezaron a consumir este fruto, el cual conseguían regalado, comprado o robado.

Las charlas sobre el chontaduro eran frecuentes entre los *Nükak*. Así cuando *Ñemuri*³ visitó brevemente a sus hermanas y cuñados en Villa Leonor, les habló de cómo ella y su esposo, *Eiyi*, estaban bien y disponían de comida en abundancia, destacando al chontaduro. Además, los invitó a regresar a Caño Danta y les aseguró que la zona estaba en paz y que había mucho trabajo donde los colonos. Estas noticias animaron a los *Meu muno* a volver a su territorio. Otras veces éramos Dany y yo quienes iniciábamos estas conversaciones, en especial las relacionadas con *münü/juñuni báap* 'el baile de chontaduro', del cual teníamos referencias previas, obtenidas durante nuestros trabajos de campo anteriores.

La primera vez que hablamos sobre el baile de chontaduro fue en Agua Bonita, a principios de diciembre de 2006, con *Dikna*, su esposa *Ere* y su hijo *Nichüñat*. Cuando estos esposos comenzaron a cantar y bailar, las personas de los alrededores centraron su atención en la pareja y unas se acercaron alegremente a comentar o participar en la demostración. Por su parte, *Nichüñat* no se atrevió a unirse a sus padres, pues tenía pena de seguir unos pasos que desconocía, aunque sí estuvo atento a la situación, pidiendo un par de aclaraciones en torno al baile. Estas demostraciones y el interés despertado fueron la constante cada vez que conversábamos al respecto. Fue así como poco a poco los *Nükak* y varios agentes institucionales acordamos celebrar este baile. Parte del acuerdo fue que ellos y nosotros aportaríamos chontaduro y ayudaríamos en la preparación y realización del baile. Sin embargo, los *Nükak* tuvieron dificultades para conseguir la fruta y la que obtenían sólo les alcanzaba para el consumo diario. Después de todo no estaban en sus territorios y este tipo de bailes requiere de grandes cantidades de frutos. Por nuestra parte, aportamos y recogimos dinero entre amigos y colegas para comprar el chontaduro necesario en una de las haciendas que lo sembraban en la región.

Todos estábamos muy entusiasmados con la celebración del baile y es que había varias motivaciones para ello, aunque estas no siempre coincidieron entre los *Nükak* y los agentes institucionales. Una, la cual sólo empezamos a comprender meses después, era que el baile

servía para la protección y el bienestar de las personas, así como para la fecundidad del cosmos. Además, para mí y mis colegas era una oportunidad de participar y registrar etnográficamente una ceremonia de la que sólo teníamos referencias verbales. Una motivación compartida por ellos y nosotros estaba en los aspectos lúdicos del baile, pues este se perfilaba como una alegre actividad para hacer una pausa en la rutina, las angustias y las tensiones vividas en estos asentamientos y ante la incertidumbre del retorno a sus territorios.

Para los *Nükak* otra motivación era celebrar un baile que hacía tiempo no realizaban. Los adultos jóvenes sólo tenían vagos recuerdos presenciales de la infancia, aunque tanto ellos como los adolescentes y los niños los conocían por las historias que habían escuchado.⁴ Unos adultos estaban muy interesados en que el baile se efectuara, para que los más jóvenes lo practicaran y aprendieran. Esto contrastaba con la indiferencia y la apatía de ciertos jóvenes solteros, quienes según *Wenbe'* "ya no quieren preguntar", es decir, conocer y profundizar su entendimiento de las prácticas y pensamiento *nükak*. Los agentes institucionales compartíamos esta motivación así lo expresáramos de diferentes formas como una contribución al "fortalecimiento de la identidad étnica" o a la "recuperación cultural".

6.1.1. Un sonado evento con los *Wayari muno*

En la mañana del sábado 20 de enero de 2007, llegaron al mismo tiempo a Agua Bonita la volqueta con las 30 arobas de chontaduro que habíamos comprado con el dinero recolectado, una camioneta de la Alcaldía de SJG con 15 arobas más de chontaduro y el carro de Acción Social con los mercados de apoyo a los *Nükak* (véase Foto 7).⁵ En la camioneta de la Alcaldía venía el Alcalde, algunos concejales de SJG y otro par de funcionarios, entre ellos el jefe de prensa municipal, quien filmaría la entrega del chontaduro. El Alcalde había manifestado previamente que ésta era la colaboración de la Alcaldía a tan importante evento. En efecto, para ese momento, el baile se había convertido en un sonado acontecimiento en el círculo institucional cercano a los *Nükak*. De hecho, días antes Misael (ICBF) había aportado varias arobas de chontaduro para la ceremonia.

Casi todas las personas que estábamos en el campamento nos aglutinamos alrededor de los vehículos. La algarabía era enorme. Los *Nükak* comentaban la cantidad de chontaduro, analizaban el estado, calidad y diferencias de los frutos, y esperaban impacientemente conocer cuántos y cuáles racimos le tocarían a cada familia. *Jauyao* me comentó, con algo de nostalgia pero también de orgullo, que en sus huertos y en los de sus familiares ellos podían recoger mucho más chontaduro y más grande, pero que esa cantidad estaba bien para el baile. Acordamos acopiar el chontaduro en la casa de *Durup*⁶ y luego repartirlo. Así, tanto *Nükak* como *kawene* descargamos conjuntamente el chontaduro. Mientras tanto el Alcalde, refiriéndose al hecho de acompañar a los *Nükak* en el baile, felicitó a Dany y a Ruth (PNUD), por esa "labor tan bonita" y se ofreció a colaborar en lo que fuera para solucionar el problema del agua en el asentamiento.⁷ Al mismo tiempo, llegaron en carro unos esporádicos turistas para comprar pulseras, conocer a los *Nükak*, tomar fotos y regalarles unos dulces. La expectativa de la distribución del chontaduro, de los mercados de Acción Social y de los dulces intensificó el ambiente de excitación y caos del asentamiento.

Una vez que el chontaduro estuvo en la casa de *Durup, Ūni*, su esposa, cogió y se llevó uno de los racimos que ella consideraba de los mejores. Al ver esto, *Ewapa* inicialmente la criticó por considerarlo como una actitud mezquina, pero como en medio del caos nadie le prestó

mayor atención, ella terminó por hacer lo mismo. Luego otras tres mujeres imitaron a las anteriores. Finalmente, tuvimos que solicitarles a las mujeres que se abstuvieran de coger el chontaduro hasta la distribución. Les preguntamos cuál sería la mejor forma de repartirlo. Ellos lo discutieron y *Wenbe'* nos comunicó que le entregáramos a cada familia una porción de chontaduro destinada al baile y otra para el consumo inmediato.

Así acordamos con Ramón Rodríguez (Acción Social) distribuir al mismo tiempo los mercados de apoyo y el chontaduro, siguiendo la mecánica establecida por Acción Social y el ICBF, consistente en entregar los apoyos a cada mujer casada registrada en los censos institucionales. Ramón explicó que procedían de esta forma, luego de intentar otras que habían abandonado debido a los problemas presentados. Por ejemplo, antes adjudicaban un mercado por hombre casado, y si al momento de la entrega éste no estaba, la esposa lo recibía. Sin embargo, varios hombres tenían dos esposas y en su ausencia, una de ellas era tomaba el mercado. Siguiendo la lógica *nīkak*, ella era la dueña del mercado y tenía el derecho de administrarlo a su criterio, lo cual a veces generó tensiones con la otra esposa debido a la cantidad de mercado asignada y por ende al acceso diferencial de los niños a los alimentos, pues los hijos de quien recibía el mercado comían mejor que los de la otra mujer. Estas se superaron al recibir cada mujer casada o viuda su propio mercado (Franky y Mahecha 2008).

Como sea Luz Divia y Lenin (ICBF), Dany, *Dugupbe*⁸ y *Wenbe'* se encargaron de la distribución, siendo ellos quienes decidían la cantidad de chontaduro dada a cada quien, en medio de la diversidad de opiniones y sugerencias de los parientes, agrupados alrededor del sitio de distribución. Los *Nīkak* estuvieron conformes con la repartición y nadie la cuestionó. Además estaban más interesados en el chontaduro que en los mercados de Acción Social, cuya recepción siempre superponía a cualquier otra actividad.

En seguida las mujeres se pusieron a cocinar el chontaduro y una parte de los hombres nos fuimos a jugar fútbol, en la improvisada cancha del asentamiento. Cuando el chontaduro estuvo cocinado, las mujeres lo rallaron con latas de conservas aplanadas y agujereadas con puntillas.⁹ A la masa resultante le añadieron agua y panela. Esta última para que la chicha fermentara y cogiera un sabor más dulce. Las ollas con chicha se taparon y se pusieron a fermentar. Hasta donde averiguamos ninguna mujer mascó pequeñas porciones de masa para lograr una mejor fermentación de la chicha con la saliva, ni le adicionó miel de abejas para endulzarla, como habíamos observado años atrás. *Turua* explicó que ya no hacían esto porque eso era muy "cochino", apreciación compartida por otras mujeres, al parecer siguiendo las indicaciones de los *kawene*, en especial del personal de salud.

El resto del día transcurrió normalmente. Unos *Nīkak* fueron de compras o a pasear a SJG; otros salieron a cazar, pescar o recolectar en los bosques de galería de las inmediaciones; algunos fueron llevados y/o traídos del hospital; y el resto permaneció en el asentamiento. Preparaban la chicha, charlaban con nosotros o atendían a los turistas que los visitaban en busca de manillas y fotos. Por la noche, conversamos de nuevo sobre el baile, practicamos un pequeño fragmento de una de sus canciones y repasamos los pasos del baile. Más tarde, mientras unos *Nīkak* se visitaban, varios hombres jugaron a golpear brasas hacia arriba y sin dejarlas caer al piso, en la misma forma que lo habíamos visto jugar una década atrás. Luego todos nos fuimos a descansar.

Al día siguiente fuimos con Dany y *Noube'* a comprar más panela a SJG, pues la que había resultó insuficiente para la cantidad de chicha preparada. Cuando regresamos, *Dugupbe'*, *Weweyi*¹⁰, *Jetena*¹¹, *Kirayi*, *Maabe'* y *Wenbe'* hacían animadamente los tapapenes que utilizarían en el baile. Habían ido, junto con Héctor Mondragón y Camilo (ICBF), a conseguir la materia prima en las inmediaciones del campamento y ahora estaban reunidos en la casa de *Dugupbe'* para tejerlos. Ruth (PNUD) estaba sentada al lado de *Jetena* y le ayudaba a amarrar las hilachas del tapapene. Por su parte, *Türupma* y *Yaru*, las esposas de *Dugupbe'* también estaban en la casa, dedicadas a preparar alimentos, cuidar los niños y elaborar pulseras de fibra de palma para la venta. A su vez, los hijos mayores de *Dugupbe'*, al igual que otros jóvenes y personas de las viviendas vecinas, permanecían en las hamacas, con una simulada indiferencia de lo que pasaba al interior de esta casa. Claro está que no faltaron los jóvenes solteros que veían con cierto desdén esta actividad, quienes, también refugiados en sus hamacas, escuchaban músicaailable en sus radios, sin prestar ninguna colaboración en los preparativos. Por el contrario, hacían gala de su dominio del mundo *kawene* y a veces se burlaban de sus parientes, diciéndoles en español cosas como: "Usted sí propio makú. Indio cochino de monte. Usted huele feo. Yo sí ya me civilizé. Huelo rico. Me visto bonito".

Nos sorprendió que pocos hombres adultos elaboraran tapapenes, pues nos habían dicho que todos los usarían y me habían invitado a hacerlo. Por esta razón había traído el tapapene que vestiría durante el baile, el cual había comprado semanas antes en la tienda de artesanías del aeropuerto de SJG. "Mi" tapapene había sido hecho por alguno de los *Nükak* que vivían cerca a Tomachipan y formaba parte de las artesanías que el FMCG les compraba. Al preguntarles a dos jóvenes por qué no fabricaban sus tapapenes, contestaron que ellos ya no utilizaban eso, pues se habían "civilizado", también que les daba "pena" usarlo. En contraste, el viejo *Kirayi*, quien no bailarían teja un pequeño tapapene para otra persona, aunque, según *Maabe'*, su participación sería rezando y haciendo las curaciones adecuadas.¹² Posiblemente era para uno de sus nietos, un niño de unos ocho años que utilizó tapapene durante el baile.

En cierto momento *Wenbe'* nos preguntó cuánto pagaríamos por la "presentación", como si estuvieran organizando el baile "para nosotros". En medio de nuestro desconcierto, hicimos las aclaraciones pertinentes y recordamos los acuerdos previos. También planteamos que si ellos decidían no hacer el baile, estaría bien para nosotros, aunque sería triste debido a los esfuerzos realizados conjuntamente y a las motivaciones antes señaladas. Le preguntamos de dónde había sacado esa idea, sin obtener respuesta alguna. *Wenbe'* comentó el asunto con *Duki* y *Abetukare*¹³, quienes estaban a su lado, y luego nos dijo que de todas formas sus parientes iban a hacer el baile y que ellos participarían. Sin embargo, no logramos aclarar si esta inquietud provenía solo de estos tres hombres o si era una expectativa general.

Al poco tiempo, con *Noube'* y Dany nos acercamos a mirar y a conversar con el grupo de hombres que hacían los tapapenes. En ese momento me "medí" mi tapapene y les pregunté cómo me quedaba. Ellos me dijeron que estaba muy angosto y que debía ponerle más fibra a cada lado. Como el tapapene estaba hecho en fibra de cumare, *Dugupbe'* me dijo que podía usar la fibra de cumare de su esposa *Türupma*, la cual estaba lista para tejer pulseras. Cogí fibra y me senté a su lado para "aprender" a tejer tapapenes, pues nunca había visto ni participado en el proceso de elaboración. *Noube'* se sentó a mi lado y aparte de ayudarme, "reaprendió" su proceso de elaboración. De tanto en tanto, preguntaba si debía agregar más hilachas de fibra al tapapene, hasta que *Türupma*, molesta, me dijo que ya era suficiente. Su

malestar radicaba en que la fibra de cumare es un recurso escaso en esta zona. Esto debido a la deforestación causada por el mismo proceso de colonización y a que los *Nükak*, durante su tiempo de permanencia en la zona, han ido agotando esta palma con la fabricación de pulseras y otras artesanías para la venta.

Luego de terminar de tejer los tapapenes, nos los medimos y bromeamos al respecto. Los *Nükak* se decían cosas como "Ahhh, usted sí es un *Nükak* de verdad", "está bonito para las muchachas" o "cuidado deja ver sus testículos". Los *kawene* del asentamiento también chanceábamos entre nosotros. Decíamos que ahora sí los colegas iban a llamarnos "antropólogos ingenuos", "esencialistas", "que jugábamos a ser indios" y todo tipo de adjetivos y críticas propias de las comidillas del mundo académico. Héctor me dijo que mi tapapene parecía "el esmoquin" de la fiesta y que el "blanco" iba a ser él más elegante. Hacía un juego de palabras con referencia, de una parte, a que un "hombre blanco" bailara con tapapene y, de la otra, al material de cumare de "mi" tapapene, el cual contrastaba en calidad y color con la fibra de árbol con la que los *Nükak* habían hecho los suyos.

Entrada ya la tarde y liderados por *Maabe'*, fuimos con *Weweyi*, *Durup*, *Abetukare*, *Jetena*, *Maiki'*⁴, *Noube'* y Camilo (ICBF) a fabricar las trompetas de corteza de árbol con las que empezaría el baile.¹⁵ Luego de unos veinte minutos de camino por las trochas de los campesinos, *Maabe'* se desvió, entró al bosque de galería y se dirigió al árbol que ya tenía identificado para sacar la materia prima. Una vez lo encontró, lo derribó. Después sacó una tira de corteza, la cual enrolló para armar la trompeta, amarrando los extremos con delgadas tiras de la misma fibra del árbol. Posteriormente ató dos palos al cono, cuya función era darle consistencia al instrumento. A continuación los otros hombres fabricaron sus propias trompetas. Como es habitual entre los *Nükak*, mientras unos trabajaban, los otros estaban sentados, conversando animadamente. Camilo y yo observábamos, intentábamos fabricar nuestras propias trompetas y participar en la conversación. De vez en cuando Camilo tomaba fotos, ante la indiferencia de este grupo de hombres.

Confeccionar las trompetas no fue tarea fácil y algunos tuvieron que empezar varias veces de nuevo, en medio de las bromas y los consejos de los demás. Entre otras cosas porque era la primera vez que las hacían, al tiempo que aprendían a soplarlas. En parte, debido a esto las trompetas tenían longitudes y anchos de boca disímiles. Según los *Nükak*, todas estas trompetas se llamaban igual, *juríjuri*, y la diversidad de formas y tamaños no tenía ningún significado. Algunos hicieron dos trompetas. Una sería la que ellos mismos utilizarían y la otra la entregarían a otro hombre participante del baile.

Mientras estábamos en esta actividad, anocheció. Como ninguno tenía linterna, terminamos de hacer las trompetas bajo la luz de las antorchas *nükak*: hojas secas de palma. Con esa misma iluminación emprendimos el regreso. Sin embargo, *Noube'*, *Durup* y otros jóvenes tomaron la delantera. Ellos caminaron rápido en medio de la oscuridad, a la vez que empleaban el estilo de habla *nükak* habitual en momentos de desafío y competitividad.¹⁶ Ellos se retaban entre sí, mostrando sus habilidades para desplazarse rápidamente en la oscuridad del bosque. Cuando las hojas secas se consumieron, recorrí, despacio, con el resto del grupo un tramo a oscuras, mientras salíamos del bosque de galería. Luego le pregunté a *Noube'* y *Durup* cómo habían podido caminar en esta forma. *Durup* me contestó que esto se le facilitaba por la ayuda de sus *takueyi* y por haber inhalado *eoro* (véase 4.2. Ver y (saber)

hacer de verdad). Sin embargo, meses después cuando volví sobre el tema con *Noube'*, él no recordaba esta respuesta. Comentó que no tenía mayor claridad al respecto y que esa noche iba detrás de *Durup*, quien le advertía sobre los obstáculos a esquivar.

Una vez en proximidades del asentamiento nos detuvimos y reunimos con otros hombres mayores. *Durup* me explicó que únicamente ingresaríamos al campamento con las trompetas cuando el baile empezara, además me advirtió que las mujeres y los niños pequeños no podrían verlas, de lo contrario enfermarían. Mientras entrábamos al campamento se repartieron las otras trompetas, aunque algunas se desbarataron en el trayecto y no fueron arregladas ni utilizadas. También nos pintamos la cara, el pecho y las piernas con achiote y *kena'* 'carayuru'. En ese momento, *Noube'* me pidió prestado el tapapene para utilizarlo mientras duraba la entrada de las trompetas. El ambiente era alegre y había mucha expectativa, pues este baile no se practicaba hacía muchos años y ahora se realizaba con la participación de los *kawene*. Estos últimos formábamos un grupo de unas doce personas, quienes trabajábamos de una u otra manera con cerca de 150 *nükak* de Agua Bonita.

Dany me comentó que mientras estuvimos en el bosque de galería, las personas estuvieron animadamente dedicadas a hacer otros preparativos del baile, como acicalarse para ocasión y limpiar el área central del asentamiento, donde se realizaría la danza. Todos los *Nükak* se pintaron al menos el rostro, inclusive aquellos jóvenes autovalorados como los "más civilizados", quienes se habían empezado a animar a participar. Los *Nükak* también pintaron a todos los *kawene* que estaban presentes.

El baile inició pasadas las siete de la noche. *Wenbe'*, *Weweyi*, *Wütekere'*¹⁷, *Durup*, *Maabe'*, *Abetukare*, *Jetena*, *Dugupbe'* y *Noube'* empezaron a caminar en fila india, al tiempo que hacían sonar las trompetas y mecían el tronco hacia adelante y atrás, con las piernas levemente flexionadas (véase Foto 9). Ellos ingresaron al área central del asentamiento, en medio del júbilo de los participantes y de los flashes de las cámaras fotográficas, los cuales, junto con las linternas de los asistentes, iluminaron la zona de baile. Allí la formación en fila se rompió, aunque el grupo de hombres caminaba en la misma dirección de un lado hacia el otro, yendo y viniendo, mientras tocaban las flautas. Al rato unas pocas mujeres mayores comenzaron a acompañar a los bailarines líderes por *Ewapa*, la esposa de *Kirayi*. Una de ellas, *Üni*, llevaba en la mano una hoja seca de palma. Después otras mujeres y hombres jóvenes utilizaron hojas secas de palma como antorchas o para cubrirse el rostro, en la misma actitud de vergüenza y timidez que se manifiesta durante los primeros días de encuentro entre miembros de dos grupos diferentes. Posteriormente, los hombres se detuvieron en el espacio central, en tanto que tocaban las flautas y balanceaban el tronco.

Luego, las mujeres le indicaron a Dany que fuera con *Tumaire'*¹⁸ a ofrecer chicha de chontaduro a los bailadores. Cuando Dany entró, algunas mujeres le gritaban qué debía hacer y el resto de participantes comentaban y se reían de su forma de bailar. Por unos instantes, los hombres continuaron tocando las flautas mientras *Tumaire* y Dany les ofrecían chicha, sin que ellos la recibieran. El paso femenino consistía en acercarse y alejarse de los hombres, siempre de frente a ellos, al tiempo que inclinaban y levantaban el tronco, manteniendo la totuma con chicha a la altura del pecho. Cuando *Dugupbe'* dio la orden, los hombres dejaron de tocar las flautas y permanecieron parados en el sitio en donde estaban. Entonces *Tumaire* y Dany se aproximaron y le brindaron a cada bailarín chicha de chontaduro. Para ello, les acercaron la

totuma hasta la boca, pues ellos no la podían tocar con sus manos. Esta forma de ofrecer y recibir-beber chicha sería la constante durante el baile. Después los hombres descansaron un rato. Las trompetas fueron abandonadas sin ningún manejo especial.

Más tarde entre *Dugupbe'*, *Maabe'* y *Wenbe'* volvieron a llamar a los hombres para empezar la siguiente fase del baile. Ya sin las trompetas, se unieron más hombres adultos, quienes se alinearon encadenados por los brazos a la altura de la cintura. Los *kawene* fuimos invitados a incorporarnos a la fila. Un hecho muy celebrado por los *Nükak* fue el ingreso de Ramón (Acción Social), luciendo tapapene y con el rostro pintado, a quien ellos le tienen aprecio (véase Foto 8). Además este funcionario era el encargado de gestionar y entregar los mercados, implementos de aseo, cubrir otras necesidades y resolver diversos problemas, por esto los *Nükak* lo denominan *awa* "papá" (en cierto sentido, por asumir el rol de "cuidador" que asume un padre *nükak*). Igual sucedió cuando se alineó Héctor, a quién Ramón le había prestado otro tapapene. De esta forma fuimos tres los *kawene* participantes que lucíamos esta prenda. Ramón tenía estos dos tapapenes porque los había usado meses antes con motivo de un encuentro nacional de capacitación para los funcionarios de Acción Social. En dicho encuentro, la delegación del Guaviare representó una danza indígena durante una actividad recreativa, donde cada delegación debía mostrar algún elemento típico del departamento del cual provenía. Tanto nosotros como los *Nükak* utilizamos el tapapene puesto encima de una pantaloneta. Los otros lucían camisetas, pantalones o pantalonetas. Incluso algunos *Nükak* bailaron con botas y cachuchas. Todas las mujeres vestían faldas o pantalonetas con camisetas. Unas pocas bailaron sólo con sostén y al menos dos estaban con el torso desnudo.

Después de estar allí parados unos minutos, los hombres que sabían la canción comenzaron a cantar. En seguida, empezamos a bailar. El canto de las estrofas no fue seguido al mismo tiempo por todos los hombres, lo cual dificultaba aún más tratar de entender su contenido. Sin embargo, me explicaron que unas estrofas mencionaban peces y otros animales, nombrando partes del cuerpo. Por su parte, el baile consistía en avanzar con un pequeño salto o paso a la vez, mientras bamboleábamos el tronco hacia adelante y atrás, y evitábamos separarnos de los compañeros. De esta manera llegamos hasta uno de los extremos del área central, para devolvernos con saltos o pasos hacia atrás hasta el otro extremo. Las mujeres hicieron una fila similar y danzaron en la misma forma. Así se formaron dos filas paralelas, una de masculina y otra femenina que siempre se dieron la cara, yendo y viniendo de un extremo a otro.

Cuando la estrofa terminó, unos veinte minutos más tarde, los hombres permanecemos de pie y las mujeres fueron hasta la casa de *Durup*, donde habían reunido todas las ollas con chicha. Allí cada mujer casada tomó la porción de chicha que ofrecería de la que ella misma había preparado. Luego regresaron para brindárnosla, uno por uno, sin que ninguno tocara las totumas con las manos. Cada hombre bebimos como mínimo de unas quince totumas. Así transcurrieron varias estrofas alternando con periodos de descanso en los que bebíamos chicha. A medida que la chicha de unas ollas se fue acabando, las mujeres compartieron entre sí para que todas pudieran brindarle a los hombres. Cada mujer adulta y casada había preparado una porción de chicha, pero al momento de iniciar el baile todas las ollas se habían juntado en la misma vivienda, pero nunca se mezclaron, ya que esta es una forma clara de mostrar las habilidades como mujer madura y a la vez contribuir a constituir un cuerpo social con alimentos compartidos.

En el punto álgido del baile, se formaron dos o tres series de filas paralelas por la cantidad de personas que estábamos bailando. Luego de las primeras estrofas, empezaron a participar los niños y los adolescentes, lo cual motivó a otros jóvenes a danzar. Inclusive participaron los muchachos que habían mostrado más desinterés en el baile. Algunos de ellos habían llegado al asentamiento ya de noche, luego de haber estado bebiendo licor en SJG, pues les habían pagado su trabajo en las fincas de la región. Ellos habían ido a Agua Bonita a pasar el fin de semana, descansar y visitar a sus familias luego de varios días de trabajo, y a mirar el baile. Finalmente cada quien asumió el rol que le correspondía según su género. De este modo varias niñas pequeñas dieron de beber chicha a los niños, muchachos y hombres que estábamos en la fila masculina. En algunos episodios, las mujeres bailaron con totumas con chicha, ofreciéndola pero sin darla a beber, en igual forma como lo habían hecho *Tumaire* y *Dany* al iniciar del baile. Después de un par de horas, y debido a la cantidad de chicha ingerida, *Durup* me aconsejó vomitar para limpiar el estómago y poder seguir bebiendo, como varios *Nükak* ya lo habían hecho.

Unas horas después, y luego del furor de los primeras estrofas del baile, algunos funcionarios regresaron en carro a SJG, entre otras cosas por razones de seguridad.¹⁹ El baile continuó hasta la media noche. En ese momento, nos sentamos en el piso a descansar, bromear y conversar sobre el baile. Los *Nükak* también discutieron acerca de la hora, la cantidad de chicha aun disponible y las actividades que algunos muchachos y hombres iban a realizar al día siguiente. En ese instante nos enteramos que los *Nükak* habían programado el baile en un fin de semana, para que unos hombres pudieran asistir y luego desplazarse a las fincas en donde trabajaban, algunas ubicadas a varias horas en carro. Nos contaron que este baile debería durar dos días y que muchas personas, hombres y mujeres de varias edades, se emborrachaban y a veces se quedaban dormidas en el piso. Esto debido a que la chicha que se bebía estaba fuertemente fermentada, luego de varios días de preparación. Luego de la discusión, los *Nükak* acordaron bailar una estrofa más y dar por terminado el baile.

Así bailamos la última estrofa, la cual sólo representó las partes del baile en las que se invierten los papeles y son los hombres quienes les ofrecen chicha a las mujeres. De este modo, pasé, junto con los otros hombres a tomar una totuma con chicha y a bailar ofreciéndola a las mujeres. *Wenbe'* me indicó que me ubicara al frente de *Dany*, al ser ella mi esposa, al igual que lo había hecho ella durante el baile. También me recordó que como uno de los objetivos principales del baile era el encuentro de grupos distintos para que los solteros consiguieran pareja y así formalizar alianzas matrimoniales, hombres y mujeres podían coquetear mientras danzaban. Una forma de hacer esto era seleccionar la persona del otro género frente a la que se bailaría y brindarle sensualmente la chicha. Me sugirió que mientras bailaba con la totuma en las manos, introdujera los dedos en la chicha y los chupara de forma provocativa, mirando a la cara a *Dany* o, añadió con cierta risa de complicidad, a la mujer que escogiera para ubicarme al frente.²⁰

Sin embargo, no observé a muchos hombres y mujeres casados que bailaran uno frente al otro. Más bien me pareció que las posiciones en las filas obedecían al azar, aunque algunas muchachas y muchachos sí se acomodaban en un lugar particular, en frente de una persona específica del otro género. Como sea, un hecho muy comentado y que suscitó muchas bromas fue la decisión de un joven marido de retirarse del baile. Se molestó porque consideró que su esposa coqueteaba con otro. Él le reclamó a ella y la obligó a regresar a la casa, donde se

acostaron, mientras él exhibía las actitudes normales en alguien cuando está molesto (fingir indiferencia, dar la espalda a la zona colectiva, etc.). Esta pareja estaba recién formada y no tenía hijos, por lo tanto estaba en un periodo de consolidación, la cual generalmente se logra con el nacimiento del primer hijo. Hasta que esto suceda, la pareja puede desintegrarse sin mayores problemas.²¹ Una vez terminada esta estrofa, el baile acabó y *Dugupbe'* anunció que podíamos irnos a dormir. Sin embargo, nos quedamos con algunos *Nükak* un rato más, mientras tomábamos chicha, fumábamos y conversábamos.

Al día siguiente, un lunes, apenas amanecía, cuando las mujeres fueron a la casa de *Durup* a reclamar sus respectivas ollas y a repartir la chicha restante. Inclusive dos mujeres empezaron a discutir porque no sabían exactamente cuál era la olla de cada quien. A los pocos minutos esta discusión se tornó bastante animada, pues otras mujeres se vincularon tomando uno u otro partido. Aunque los *Nükak* reconocen fácilmente las pertenencias personales por pequeños detalles y huellas de uso, esas ollas eran muy similares. En parte debido a que formaban parte de la dotación que Acción Social les había entregado recientemente a través de un programa de asistencia a la población desplazada. Finalmente, el conflicto se dirimió y las mujeres regresaron a sus casas.

Más tarde, los hombres que tenían contratos como obreros se fueron. Algunos se marcharon con sus familias. Una cosa que nos impresionó de su salida fue la cantidad de bienes y objetos domésticos que estas familias tenían, en especial de ropa, la cual habían comprado o conseguido regalada. Esto las obligó a dejar una parte de sus propiedades, almacenada en lonas sintéticas que guardaron en las estructura del techo de sus viviendas, en la misma forma que acostumbran acopiar *puyu'* 'algodón' para los dardos de las cerbatanas. Además los viajeros recomendaron sus pertenencias a los familiares que se quedaban, para que no fueran robadas o molestadas por los niños. Después de esto la vida en el asentamiento volvió a la rutina de los últimos meses y nosotros salimos a SJG para asistir a otra reunión del CMAPD y para seguir preparando la celebración de este mismo baile en Villa Leonor.

6.1.2. 'Una fiesta como un deporte' con los *Meu muno* y *Mipa muno*

Los *Nükak* de Villa Leonor no invitaron al baile a ningún *Wayari muno* de Agua Bonita. No insistimos en que los invitaran, a pesar de saber que en el pasado este baile reunía a miembros de diferentes grupos locales (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 138). De todas formas la decisión de invitarlos estaba en sus manos. Además existían tensiones entre estos asentamientos, las cuales estaban motivadas por dos antecedentes inmediatos de conflicto. Uno fue una disputa entre tres familias *Meu muno* y otras *Wayari muno*, que originaron que las primeras abandonaran Agua Bonita y regresaran a Villa Leonor.²² El otro, una conflictiva relación marital entre un joven *Meu muno* y una muchacha *Wayari muno*, cuyas disputas transcendían el ámbito conyugal y afectaban las relaciones entre los dos campamentos. Esta pareja se había formado meses antes y poco después del arribo de los *Wayari muno* a SJG, cuando los dos jóvenes se conocieron.

Los *Nükak* de Villa Leonor insistieron en celebrar también el baile. En parte debido a los antecedentes y diálogos previos sobre el baile y sobre la época del chontaduro, así como a cierta rivalidad con los *Wayari muno* de Agua Bonita, que en el pasado había sido fuente de tensiones, a veces agravadas cuando alguna actividad institucional se hacía sólo con uno de estos asentamientos. De hecho si se realizaba una acción con un grupo, los del otro

preguntaban a la primera oportunidad, cuando se haría dicha acción con ellos. Además, en varias ocasiones, los *Nükak* habían tratado de manipular a los agentes institucionales para monopolizar un servicio en su asentamiento, excluyendo así a los del otro. Para tratar de convencer a los funcionarios de actuar de esta forma, los *Nükak* esgrimían argumentos morales. Así los de un asentamiento sí merecían el servicio porque eran "buena gente, solidarios, calmados, etc.", es decir *Nükak baka'*, mientras que los del otro no, porque eran "mala gente, mezquinos, conflictivos, etc."

Otras dos motivaciones para celebrar el baile en Villa Leonor fueron: en nuestros trabajos de campo de los 1990s con los *Meu muno* que ahora estaban en Villa Leonor, habíamos asistido a varios ensayos nocturnos de este baile, los cuales habíamos estado recordando (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 294); y la visita de Gabriel Cabrera a los *Nükak* de Villa Leonor, entre diciembre y enero de 2003, pues según los *Nükak*, Gabriel aportó cierta cantidad de arrobas de chontaduro al asentamiento, con las cuales prepararon y bebieron chicha, aunque no bailaron dado que la cantidad de chicha era insuficiente.²³

Así comenzamos los preparativos del baile en Villa Leonor, reuniendo el dinero para comprar aproximadamente 15 arrobas de chontaduro. Al igual que con los *Wayari muno*, acordamos con los *Meu muno* y *Mipa muno* que ellos también aportarían chontaduro para el baile, pero tampoco pudieron cumplir el acuerdo, pues sólo conseguían racimos para el consumo cotidiano. El baile se celebró el 16 de febrero de 2007. Sólo participamos los *Nükak* de Villa Leonor, Camilo (ICBF), Dany y yo, pues la gente de este grupo no quiso invitar a los *Wayari muno*, y los otros colegas habían tenido que viajar a Bogotá o estaban en SJG. Además este baile no había despertado mayores expectativas entre los agentes institucionales.

El día del baile, la tarde transcurrió tranquilamente y cada quien realizaba labores cotidianas. Los hombres no hicieron trompetas *jurijurí*. Tampoco tapapenes. Incluso la única prenda de este tipo que había era la que yo llevé, pues pensaba que algunos hombres también harían tapapenes y trompetas. Entrada ya la noche y a pesar de tener la chicha lista no parecía que fuera a bailarse. Al preguntarle a *Tibmyo*²⁴ si el baile se iba a realizar, nos contestó que sí, aunque nadie se estuviera preparando para ello. Al rato, él nos llamó para pintarnos. La mayor parte de niños y niñas se pintaron con nosotros. En ese momento Camilo (ICBF) le entregó su cámara fotográfica a *Miguel*,²⁵ quien empezó a tomar fotos. Posteriormente, *Mauricio*²⁶ me pidió el tapapene prestado. Se lo puso e invitó a Camilo a practicar un *entiwat*, junto con *Miguel* y *Olber*, el hijo mayor de *Yeuna* y *Oida* (de unos 18 años). Al poco tiempo, llegó *Pinima* con un armadillo recién capturado con escopeta, lo cual atrajo la atención del asentamiento. Luego *Jarap*²⁷ y *Kürikü*²⁸ se acercaron al área central del asentamiento y empezaron a tocar sus flautas de hueso de venado. Otras personas también se acercaron a conversar en espera de su porción de armadillo.

A eso de las ocho y media de la noche, y luego de comer armadillo, los *Nükak* se decidieron a bailar. Nos dio la impresión que *Kürikü*, quien era el líder reconocido de este asentamiento, no tenía el suficiente ánimo o empuje para guiar el baile. Después de muchos ires y venires, los hombres, adultos y jóvenes, se alinearon para danzar, invitándonos a incorporarnos. *Kutyi* me pidió la cámara de fotografía y junto con *Miguel* se dedicaron a registrar fotográficamente el evento. Casi a las nueve de la noche, empezó el baile, orientado por *Chai*, *Embe* y *Jarap*,

los hombres que mejor conocimiento tenían de la ceremonia. El ritmo y pasos eran similares a los del baile celebrado en Agua Bonita.

Al poco tiempo se formó la fila femenina, la cual a diferencia de la masculina estaba integrada desde el primer momento por mujeres casadas, jóvenes solteras y niñas. De este modo, había una fila masculina y otra femenina, bailando de frente, yendo y viniendo de un extremo a otro del campamento. Luego de terminar la primera estrofa, descansamos y las mujeres nos brindaron chicha. Posteriormente, empezó la segunda estrofa, con la participación de casi todos los habitantes del asentamiento. Sin embargo, unas niñas estaban en la fila masculina y algunos jóvenes en la femenina. Al preguntarle a *Pinima* a qué se debía esto, volteó a mirar sin respondernos. Sin embargo, comentó el hecho en lengua *nükak*, lo cual les generó mucha risa. Después *Tibmyo* nos dijo que se trataba de un error del cual no se habían percatado hasta ese momento. Entonces, los adultos le ordenaron a cada quien ocupar la fila que le correspondía según su género.

Los *Meu muno* y *Mipa muno* también nos explicaron que no obstante este baile debía durar dos días, sólo bailaríamos hasta la media noche. En la última parte del baile se invirtieron los papeles y los hombres pasamos a ofrecer chicha. Sin embargo, cuando la estrofa iba a empezar, las mujeres consiguieron hojas de plátano y se taparon el rostro, simulando la pena que sentirían al estar frente a 'otra gente'. A su vez, los muchachos sacaron hojas de palma seca y las quemaron para alumbrar la celebración. En ese instante, *Jarap* me recordó que debía bailar provocativamente y me mostró cómo hacerlo, haciendo los mismos gestos y actitudes que ya había aprendido en el baile de Agua Bonita (véase Foto 10). Durante la estrofa, los jóvenes con las antorchas se acercaban para iluminar los rostros femeninos, al tiempo que ellas los ocultaban y los hombres, alineados al frente, les ofrecíamos chicha. Con esta estrofa terminó el baile y nos sentamos en el área central a conversar, fumar y beber la chicha restante. A eso de las dos de la mañana, la chicha se acabó, *Kürükü* informó que ya podíamos descansar y todos nos fuimos a dormir. Al otro día, la vida en el asentamiento continuó normalmente.

Unos meses después le pregunté a *Pinima* si alguien había hecho curaciones durante el baile de Villa Leonor a lo que él respondió: 'Fue una fiesta como un deporte, para compartir con la familia. Para estar contentos', y más adelante añadió, 'nadie cogió *eoro*, nadie paseó por *jea*, [el mundo de arriba]'. Sin embargo, al tocar otros aspectos del baile, me explicó que *Embe'* sí había rezado para proteger y garantizar el bienestar de las personas, y para que no nos 'doliera la barriga' con la chicha. Así la comparación entre el *báap* celebrado y un evento deportivo no era peyorativa, en el sentido de haber realizado el baile como un juego trivial o como un pobre remedo del ritual. Al contrario, *Pinima* está destacando cómo el baile cumplió con parte de sus objetivos ('compartir con la familia y estar contentos'), mientras que otros no (obtener *eoro* y viajar por el cosmos). En breve, desde la lógica de acción *nükak*, y como análisis enseguida, en un *báap* lo primero es tan importante como lo segundo.

6.2. 'Mauro nos dio la sabiduría'

Los *Nükak* asocian el origen del *báap* 'baile' con el de las prácticas hortícolas, ambas instauradas en tiempos míticos por *Mauro*, quien creó los cantos y pasos del baile, e instruyó a los *bewene* 'los ancestros' en la preparación de la chicha, la elaboración y uso de las trompetas, y las curaciones pertinentes. Según *Nani*, *Mauro* enseñó el baile en un huerto, para

que la gente mezclara el jugo del chontaduro, del milpeso o de otras frutas con especies sembradas y así obtener una bebida más dulce. Entre estas especies estaban plátano, maíz, caña de azúcar, piña y diversos tubérculos como yuca, *mamo*, *kudn*, *wekürü* y *turu*.

Los *bewene* entonces aprendieron a preparar diferentes tipos de chichas, cuyo principal ingrediente definía el nombre del baile. Así celebraban *kajiwa báap* 'baile de yuca', en el cual bebían una chicha a base de yuca, que podía estar mezclada con plátano, *mamo*, *turu* o milpeso. Del mismo modo realizaban bailes de chontaduro, *mamo* o *kudn*. Sin embargo, los *báap* no estaban asociados únicamente a las especies sembradas ni a los huertos, pues además celebraban *yabm báap* 'baile de milpeso', *yabutu báap* 'baile de milpesillo' y *wana' báap* 'baile de la fruta *wana*'. La estructura y pasos de los bailes eran los mismos y solo cambiaba el tipo de chicha. Según algunos *Nükak*, los cantos tampoco variaban, mientras que otras personas confesaban no tener claridad al respecto. Al respecto, *Nani* explicó:

"*Mauro* nos dio la sabiduría,
primero a los *bewene*.
Y los viejos venían contando lo poco que les había quedado
de la sabiduría de *Mauro*.
El abuelo de mi papá, le enseñó al hijo.
Este a su hijo, mi papá.
Mi papá me enseñó a mí.
Y yo le estoy enseñando a mi hijo...

Los viejos venían haciendo *báap* desde abajo,
desde *bak* 'el mundo de abajo'.
Ellos hacían *báap* en *bak*.
Y vinieron para acá haciendo en esa forma,
haciendo su *báap*.
Siguiendo eso, hoy en día,
las mujeres también hacen su *báap*,
como lo dejó *Mauro*,
como lo aconsejaron los viejos".

En su relato, *Nani* aclara que cuando los *bewene* emergieron a este mundo, ya conocían los *báap*, pues los practicaban en *bak* 'el mundo de abajo'. Recordemos además que en las explicaciones sobre cómo vive *bak muno* 'gente del mundo de abajo' y *jea muno* 'gente del mundo de arriba' se menciona que ellos tienen huertos grandes y efectúan permanentemente estos bailes. Incluso ciertos fenómenos de nuestro mundo (una lluvia, un trueno) son percibidos como manifestaciones de dichos bailes (véase 3.4. Paseando por el cosmos). *Nani* también señala que los *bewene* hicieron estos bailes durante la migración que los llevó a sus actuales territorios y desde entonces los *Nükak* los habían realizado, transmitiendo estos conocimientos de generación en generación (véase 3.2. Orígenes). Además, el énfasis dado por *Nani* al papel de las mujeres puede deberse a unas versiones sobre el origen del baile que narran cómo *Mauro* lo enseñó por primera vez a unas mujeres en un huerto.

Nani establece una continuidad en la forma de realizar la ceremonia entre *Mauro* y las mujeres actuales, que proyecta al futuro al afirmar: 'yo le estoy enseñando a mi hijo'. Esto a pesar de referencias de otros relatos donde se mencionan cambios en el baile. *Chibma*, por ejemplo, explicaba que hace mucho tiempo, los ancestros quemaban los huesos de las

personas fallecidas y los maceraban. El polvo resultante era mezclado con la chicha, a base de maíz, que se podía tomar en los *báap*. Esto se hacía "para no sentir tristeza, para no seguir recordando al pariente muerto". Pero luego esto se dejó de hacer y ella no sabe por qué. Otros *Nükak* ratificaron esta antigua práctica, aunque plantearon que el consumo de los huesos buscaba adquirir las destrezas del difunto.²⁹

Más allá de esto, la continuidad en la realización del baile establecida por *Nani*, se confirma en los relatos sobre la vida de los ancestros y de los adultos mayores vivos, los cuales narran situaciones sucedidas durante o alrededor de estos bailes. Inclusive hay relatos específicos sobre la celebración de ciertos *báap*, donde se conmemora a hombres y mujeres que pasaron a la historia por su capacidad de organizar y efectuar grandes bailes, o por sus habilidades para preparar chicha, bailar o tocar las trompetas. Entre muchos otros ancestros están: *Cheui*, *Yuyu* y *Aukurübo*, tres de los primeros hombres que transmitieron el baile; *Yui*, un abuelo que murió hace unos años, quien lo enseñó a varios *Nükak* aun vivos; y *Pooda* y *Pedeo Kibm Ign* mujeres prestigiosas porque les gustaba organizar bailes, preparar bastante chicha e invitar a mucha gente de distintos grupos locales. Estos relatos además transmiten valores y consejos sobre cómo comportarse en estas ceremonias y en la vida social en general.

La presencia de los bailes en las narraciones sobre el pasado, en la concepción del cosmos y en eventuales conversaciones cotidianas evidencian, en primer lugar, la familiaridad del tema para los niños y los más jóvenes, no obstante los grupos en desplazamiento forzado no habían celebrado este baile por más de dos décadas, como ya mencioné. De allí la motivación de los adultos en su realización, para que 'vieran y participaran de lo que habían oído'; además en el baile de los *Wayari muno*, adultos jóvenes hicieron por primera vez trompetas y aprendieron a soplarlas. Y en segundo lugar, evidencian la importancia de los *báap* en la vida social, aún cuando ya no se realicen frecuentemente. Cuando les preguntaba a los adultos para qué celebraban los *báap*, las respuestas inmediatas se centraban en compartir alegremente con consanguíneos y afines, y en conseguir cónyuge. Sin embargo, tendían a omitir las relaciones de los bailes con curaciones de protección a las personas, la obtención del *eoro* o la fecundación del cosmos, relaciones que sí ocupaban un lugar destacado cuando indagaba con las mismas personas sobre estos temas.

6.2.1. Acompañarse entre parientes

El proyecto de vivir como gente verdadera es una lógica de acción orientada hacia la convivencia y el acompañarse. En este sentido, los *báap* son espacios rituales para actualizar el común *nükak* a nivel de los grupos locales, es decir, entre afines. Al respecto, *Pinima* y su madre *Jakako* recordaban que el último *báap* donde participaron, cuando él era niño de unos ocho o diez años, (hace unos 20 años), fue en un huerto de chontaduro de su grupo local (*Mipa muno*), al cual asistieron muchas personas de grupos vecinos *Mipa muno*, *Meu muno*, *Wana' a müj muno*, *Taka yudn muno* y *Manyi a muno*.

Los *Nükak* que relataron cómo eran los bailes del pasado destacaron como las personas visitaban parientes y fortalecían vínculos afectivos, realizaban intercambios y regalos, se ponían al día con las noticias, enseñaban conocimientos, compartían sustancias alimenticias y rituales, y renovaban alianzas, a veces con nuevas uniones maritales. Esto iba acompañado de dinámicos procesos de recomposición de los grupos locales, debido a divisiones transitorias

(cuando solo una parte del grupo asistía al baile) y al flujo de personas, con eventuales cambios temporales o permanentes de grupo de residencia.

Estos bailes requerían acopiar grandes cantidades de tubérculos o frutas para preparar la chicha,³⁰ y de otros alimentos (frutas, pescado, carne) para mantener a las familias durante los cuatro o cinco días que duraba la reunión. Por ello su celebración dependía de la oferta de recursos y de la época de fructificación de especies como el chontaduro y el árbol frutal *wana'*. Los bailes de chontaduro se efectuaban en los huertos entre febrero y marzo (verano) y los bailes de *wana'*, en zonas del bosque con altas concentraciones de estos árboles³¹, entre junio y octubre (invierno). En otras palabras, estos relatos evidencian cómo los bailes articulaban aspectos como la movilidad, el manejo de ciertas especies y la vida social, emocional y ritual *nikak*. Y en este sentido es que afirmé en el capítulo anterior que la movilidad contribuía a la constitución del cuerpo social y a la apropiación territorial. De hecho, los huertos y ciertas concentraciones de palmas y árboles frutales aun son referentes territoriales y temporales (*münü yubu ye* 'el tiempo del chontaduro', *wana' yubu ye* 'el tiempo de la *wana'*') para planear la movilidad y organizar encuentros entre grupos locales. Incluso *Embe'* explicó que al terminar un baile:

"Daban un aviso para el próximo baile.
 'Vamos a hacer otra vez baile',
 así decían anticipando.
 'Para que vayan sabiendo.
 Para que vengan otra vez',
 decían así.
 Se invitaban mutuamente.
 'Vamos a cultivar más frutas para hacer chicha
 y volver a bailar.
 Vamos a sembrar harta comida.
 Caña de azúcar vamos a sembrar en otro tumbado.
 En otro huerto,
 vamos a sembrar chontaduro, mamo, plátano.
 Para poder mezclar la chicha para el baile".

Notemos una vez más la asociación entre los bailes y los huertos, y la importancia otorgada a estos últimos, la cual también se manifiesta en otros aspectos como su lugar en la forma de vida de *bak muno* 'gente del mundo de abajo' y *jea muno* 'gente del mundo de arriba'. Además entre las especies cultivadas, el chontaduro ocupa un lugar especial, pues aparte del baile y de sus aportes a la dieta, éste, junto con los totumos y ciertos tubérculos son las únicas especies que los *Nükak* no destruyen cuando la persona que las sembró muere. En efecto, el ritual funerario conlleva la destrucción de la casi totalidad de los bienes del difunto, para romper los vínculos de sus espíritus con nuestro mundo y ayudar a los parientes a superar la tristeza generada al ver sus pertenencias. En la práctica este ritual funerario tiene dos consecuencias importantes para la dieta de las personas: garantiza la oferta estacional de chontaduro y la continuidad de los huertos, los cuales además son referentes territoriales.³²

Entre 1991 y 1995, a pocos años del contacto masivo con nuestra sociedad, los aportes de los huertos a la dieta *nükak* sólo representaban el 12.61% de los eventos por actividad productiva y el chontaduro el 1,3% del total de la dieta. Esto era consistente con la movilidad de los

Nükak, quienes al fin y al cabo han sido un pueblo de cazadores, cuyas prácticas hortícolas no habían estado asociadas ni estimulaban la vida sedentaria. Esto sugiere que, para esa época, parte de la relevancia de los huertos estaba más en los aspectos sociales y rituales que en los nutricionales o ambientales. En otras palabras, desde la biopolítica *nükak*, los huertos eran espacios que en cierta época del año proveían una base material (chontaduro, tubérculos) que contribuía a sustentar el encuentro temporal de diferentes grupos locales, con una alta movilidad residencial. Así en cada encuentro, a través de la estrategia de la unidad, de dispositivos como la consustancialidad y los bailes rituales, entre otras prácticas sociales, los *Nükak* actualizaban la reproducción de la gente verdadera al renovar la alianza entre afines, la construcción de cuerpos similares para unas cosas y distintos para otras, etc. Igualmente sucedía en los bosques de *wana'* o milpeso en otras épocas del año.

Si bien para los años siguientes no contamos con datos cuantitativos de contraste sobre la movilidad, la dieta y las interacciones entre grupos locales, la información disponible apunta a un proceso general de reducción de la movilidad, de pérdida en el control territorial, de incremento de la permanencia en las crecientes zonas colonizadas de sus territorios, en reducción de la interacción entre los grupos locales y de dejar de realizar rituales como los *báap*, en un proceso que unos *Nükak* resumen así:

"Cuando no se conocía *kawene* 'colono', se caminaba más. Había más alegría, más comida, dialogábamos, compartíamos entre gentes de distintos caños. De comer no hacía falta nada, teníamos los micos al día, los pescados al día, los saínos al día. Era una época así, de alegría. Cuando los colonos empezaron a llegar, fueron tumbando sus terrenos y empezaron a arrinconarlos. Los *Nukak* siguen caminando, pero poquito...

La gente *Nukak* ahora nos visitamos menos. Antes no había tantos problemas [entre nosotros] como ahora. Los que eran lejanos venían y visitaban y luego iban y visitaban a otro grupo. Hacían una invitación para tomar chicha, así era. Ahora no, ya no se hace eso. Los de Caño Cumare están quietitos, hace tiempo que no salen a pasear, a visitar a la gente. La gente del monte no los deja" (*Nukak* 2010: 48, 50).

Un aspecto interesante de este relato es que muestra una perspectiva *nükak* de los efectos de las relaciones establecidas con los *kawene*, las cuales como vimos en el capítulo anterior ocasionaron momentos críticos para la supervivencia de la gente verdadera. Otros testimonios *nükak* complementan el relato anterior e informan sobre la ambigüedad de las relaciones con los *kawene* (el deseo por acceder a sus mercancías, la paradoja de necesitar sus medicinas para curar enfermedades/ataques chamanísticos que ellos mismos habían originados, etc.). También informan sobre diversas estrategias que los *Nükak* experimentaron para actualizar su proyecto común en el marco de un nuevo contexto. Así sabemos que antes del desplazamiento forzado, los *Nükak* establecieron nuevos huertos en zonas colonizadas de sus territorios, en varios casos reocupando sus viejos campos de cultivo. Si bien estos huertos continuaron siendo sitios de encuentro, paulatinamente se transformaron de lugares de paso a 'campamentos base', pues la movilidad logística tendió a ser más frecuente que la residencial. A esto se sumaba la experiencia misionera en la sede de Laguna Pabón, la cual aun hoy es muy valorada por los *Nükak*: un sitio seguro de acceso a servicios y bienes *kawene*, pero también de encuentro con otros grupos locales. Experiencia luego replicada en *Chek a müj*.

En breve, estos son antecedentes de la posterior consolidación de los asentamientos de Agua Bonita y Villa Leonor, la cual puede ser vista entonces como un momento en la continua adecuación de las estrategias relacionales *nükak*. En este caso de una estrategia basada en la movilidad logística a partir de lugares que son referentes territoriales y sitios de encuentro (como lo eran los huertos en los tiempos del aislamiento voluntarios); y a los que se hoy se añade el acceso a servicios y bienes institucionales, especialmente el de salud, el cual los *Nükak* hoy valoran como muy importante para garantizar su bienestar. En otras palabras, la exploración del sentido de los *báap* para los *Nükak* resaltó la importancia de los huertos como sitios de reunión, para "acompañarse" y convivir, que además estuvieron asociados a un cambio en el tipo de movilidad. Y fue desde esta lógica que, luego del desplazamiento forzado, los *Nükak* manejaron los asentamientos de Agua Bonita y Villa Leonor.

Así los *Wayari muno* de Agua Bonita organizaron el baile un fin de semana para que éste no interfiriera con el trabajo asalariado de varios hombres. Algunos de ellos llegaron de sus sitios de trabajo para visitar a sus parientes y asistir al baile, y una vez que éste terminó regresaron a dichos sitios de trabajo. A su vez otros partieron con sus familias, dejando parte de sus bienes guardados en sus casas, pues tenían planeado volver al cumplir con sus compromisos laborales. Además en los bailes de Agua Bonita y Villa Leonor participaron varios grupos locales. Estos asentamientos se habían formado a partir de dos conjuntos de grupos locales (tres *Wayari muno* en el primero y dos en el segundo, uno *Meu muno* y otro *Mipa muno*), que aparte de tener las mismas causas y momentos de desplazamiento forzado debido a su vecindad, mantenían cierta interacción, la cual contrastaba con la lejanía social y espacial entre los dos conjuntos. En síntesis, un efecto de estos bailes fue la actualización del proyecto común *nükak*, a pesar de elementos de diversa índole que causaron tensiones, incoherencias e incertidumbres, diversas interpretaciones.

Un elemento adicional a tener en cuenta es la estructura misma del baile, organizada a partir de la oposición de género y, en menor medida, de diferenciación del grupo etario.³³ En el *báap*, hombres y mujeres bailan y comparten juntos, aunque en grupos organizados por el género (una fila de hombres frente a una fila mujeres, sin distinguir si son anfitriones o visitantes). Además, desde que inicia el baile buena parte de las estrofas son cantadas por los hombres y las mujeres ofrecen chicha, al tiempo que ambos bailan. Hacia el final del baile se invierten los papeles y las mujeres cantan mientras los hombres les brindan chicha. Asimismo, los adultos casados son quienes empiezan a bailar y después de varias estrofas se integran los niños, los adolescentes y los jóvenes solteros.

Según los *Nükak*, en el pasado, cuando un muchacho se emborrachaba, los parientes lo llevaban a descansar a la hamaca. En ese momento, le entregaba a la muchacha que sería su esposa, quien se acostaba junto a él, formalizando la unión matrimonial. Claro está que previamente ambos jóvenes habían aceptado la unión y habían bailado uno frente al otro. En otras palabras, en los *báap* se celebra la diferencia en la unidad de los grupos locales participantes, pues la distinción anfitrión-visitante, basada en la filiación y la residencia, no es relevante. En el pasado, dicha unidad era ratificada por los matrimonios concretados. Desde otra perspectiva, el baile partía de la diferencia dada por el género y celebraba su unidad al compartir chicha y al generar nuevas uniones matrimoniales.

En el caso de Agua Bonita, este espacio de unidad también fue importante porque la participación de los tres grupos locales expresaba que los conflictos presentados meses atrás, a raíz del suicidio de *Maube'* (Belisario), se habían superado por completo (véase 5.2.2. Una relocalización y un retorno fallidos). Pues a pesar que por la condición de desplazamiento forzado estos tres grupos estaban residiendo en un mismo asentamiento y sus interacciones se habían incrementado notablemente, aun mantenían ciertas "distancias sociales internas" que se manifestaban en la distribución de las viviendas en tres subconjuntos contiguos, así como en las normas reciprocidad y en la autonomía propia de cada grupo local.

En contraste, la exclusión de los *Meu muno* y *Mipa muno* de Villa Leonor del baile de los *Wayari muno* de Agua Bonita y viceversa, fue una expresión del conflicto latente entre los dos asentamientos, pues estos bailes son dispositivos para celebrar la unidad y no para resolver conflictos (como sí sucede con la movilidad y los rituales de encuentro *bak wan* o *entiwat*). Además, y en cierto sentido, dicha exclusión fue una medida preventiva, ya que trataban de evitar que las tensiones existentes en ese momento entre familias de ambos asentamientos se agravaran. Además aparte del proceso de resolución de conflictos que conlleva el distanciamiento de los implicados, se buscaba, como trato a continuación, reducir los riesgos de ser atacado con armas chamanísticas mientras se baila.

6.2.2. Cuidar a la gente

Antes he señalado que los *báap* también están asociados con prácticas chamanísticas. Según los *Nükak* en los bailes de Villa Leonor y Agua Bonita, hombres con conocimientos especializados hicieron algunas curaciones. Al respecto *Duki* me explicó en español:

"En el baile [de Agua Bonita] sí curaron.
Toca curar. Le meten a uno *pujat* 'curación'.
Sí, se rezó la chicha.
¡Ahí sííí, es bueno pa' puntería!
Para puyar uno. Pa' puyar mico.
Mejor dicho puntería.
La chicha se reza.
Pa' que derecho, pa' que chucen [cacería].
Entonces se reza, la culebra (...)
La cabeza de una culebra no pega nada.
Pa' que no lo pique a uno.
Eso, así sí es.

[En Agua Bonita] rezaron *Dikna* y *Badi*.
Dos no más.
Rezaron la chicha.
Por eso no dolió la barriga, no dolió...
los corazones,
no tanto pa' rajar.
Por eso estuvo bueno.
Si no reza esa chicha se vomita uno.

No lo muerde culebra a uno.
Usted no puede chuzar el pie con espina.
No puede caer del tronco.

Entonces no pegan los diablos, no lo tumban del tronco,
 no le pegan en las cabecitas de los dedos.
 Entonces, por eso se debe rezar la chicha.
 Si no, uno se cae subiendo [a los árboles].
 Si se reza no se cae tampoco.
 Entonces los diablos le quitan la mano a uno,
 se cae uno.
 Eso es rezar gente...

Nosotros no tenemos las [enfermedades]
 ... no 'tamos tan enfermos.
 Sí mira, único yo no soy enfermo.
 Sí mira, gente no 'tá enferma tampoco...
 Uno no 'tá tan enfermo tampoco.
 No le da rabia a la gente.
 Uno está bien...
 habla bueno con la gente también".

La explicación de *Duki* muestra cómo las curaciones hechas en estos bailes contribuyen a la actualización del proyecto común *nükak*. Una de ellas se asocia con comportarse como gente verdadera, lo cual *Duki* expresa en valores como "buena puntería", el "control de la rabia" y "hablar bueno con la gente". El primero indispensable en la consecución de alimentos, siendo uno de los valores que otorga un prestigio alto en este pueblo. Los dos últimos necesarios para la convivencia. Incluso en el incidente del marido celoso en Agua Bonita, la reacción de otros *Nükak* fue burlarse del esposo, lo cual es un modo de rechazar conductas indeseables que llevan al marginamiento de la vida social. Además, varios *Nükak* ratificaron que la chicha de un baile se cura para que no surjan peleas, en especial cuando se emborrachan, lo cual contrastaron con las frecuentes disputas que han observado entre *kawene* ebrios y aun entre los mismos *Nükak* al tomar licor como lo hacen los *kawene*.

En adición, las curaciones hechas en los bailes previenen accidentes, algunos de los cuales pueden ser mortales, como caídas de árboles o accidentes ofídicos. También contribuyen a prevenir enfermedades y a mantener la salud durante el mismo baile y después de este. *Duki* además nos recuerda que para los *Nükak* estos "accidentes y enfermedades" pueden originarse en ataques de otros seres del cosmos, como los *takueyi* de hombres afines lejanos (los "diablos"), quienes pueden actuar a solicitud de sus dueños o por iniciativa propia. En tanto que los *takueyi* de hombres del propio grupo son aliados, como lo explicó *Durup* al mencionar la ayuda de sus *takueyi* para caminar en la oscuridad antes del baile, lo cual también justificó en su capacidad de 'ver de verdad' por haber inhalado *eoro*.³⁴

El *eoro* es una sustancia chamanística que otorga la capacidad de 'ver y (saber) hacer de verdad', como ya señalé. Los *Nükak* la reciben de *takueyi* y *bak muno* 'gente del mundo de abajo' en los *eoro báap* 'bailes de *eoro*' o en los *báap* de frutas o tubérculos. Los primeros son diferentes de los segundos, pues son realizados únicamente por hombres con conocimientos especializados, aunque a veces se articulen a la iniciación de jóvenes en estas artes. Además, se pueden celebrar en cualquier momento sin la participación de personas de otro grupo local, pues el único requisito es contar con más de dos hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad. Según los *Nükak* de Villa Leonor y Agua Bonita, aunque interrumpieron la

celebración de los *báap* de frutas y tubérculos, continuaron celebrando los *eoro báap*, los que se constituyeron en la única forma de obtener *eoro*. De hecho en Villa Leonor se habrían celebrado al menos dos *eoro báap*, liderados por un *Juu/Diüi muno* de *Chek a müj* que además inició varios hombres jóvenes en estas prácticas. Sin embargo, en los bailes de Villa Leonor y Agua Bonita no se hicieron las curaciones para obtener *eoro*, aunque sí las de protección para evitar incidentes con *takueyi* u otras gentes del cosmos. Al respecto *Nani* señaló:

"Cuando tocan *jurini* 'trompetas',
[al inicio del baile]
los *takueyi* vienen y lanzan *eoro*.
Todos los que saben,
los que ven,
tienen que estar pendientes recogéndolo.
Es como un aguacero,
uno solo no es capaz de recogerlos todo con una mano.
Si es una sola persona,
no sirve como protección.
Ellos de pronto pueden joder la vista.
Llegan y lo tiran,
pega en la vista y tenga!
Uno queda ahí.
Cuando golpea una mujer queda ciega,
porque no hay quien lo reciba.
Él que mira y viene al frente,
directamente al ojo,
y recibe el *eoro*.
Con la mano defiende el ojo".

Esta explicación fue compartida por *Pinima* y *Embe'*, quienes añadieron que esta era sólo una de las funciones de las trompetas y de los motivos por los cuales sólo los hombres adultos están en contacto con dichas trompetas. Pues las mujeres mayores y sus hijos pequeños deben permanecer acostados en sus hamacas, y los niños, los adolescentes y las mujeres jóvenes salen de los campamentos, para prevenir cualquier contacto con las trompetas, las otras gentes del cosmos y el *eoro*. También señalaron que una vez obtenido el *eoro* necesario, el líder del asentamiento, o *a iuednniye* 'él que mira más' le ordena a los *takueyi* retirarse, para empezar el *báap* con todas las personas. Según *Embe'*:

"Háganse a un lado!
Ustedes no tienen que molestarnos más',
que dizque el propio jefe dice así,
para que puedan sacar la chicha.
Él les llama la atención,
él que mira más, le dice a los *takueyi*,
'Váyanse, no vayan a molestar más,
porque vamos a compartir con la familia.
Ya no vayan a entregar más *eoro*.
Porque ustedes son capaces de pegarle a las mujeres.
Váyanse y déjenos solos, no nos entreguen más'.
Él dice así, pero los *takueyi* no se van,
Salen y se quedan ahí parados,

Mirando por los laditos"

En síntesis, solicitar *eoro* es un momento peligroso para las personas que no tienen conocimientos especializados, porque pueden entrar en contacto con los *takueyi*, con otras gentes no humanas o con el *eoro*, lo cual las enfermaría gravemente. Inclusive, un pedacito de *eoro* que impacte en la chicha o la comida, la contamina. En parte por esto *Duki* y *Pinima* afirmaron que la chicha se rezó y por eso a nadie le dolió el estómago. Sin embargo, estos casos son accidentales, pues los *takueyi* y otros aliados están ayudando a sus parientes y al entregar *eoro* no hay ninguna intención de agredirlos.

Esta situación muestra una dinámica articulación de las estrategias basadas en la diada unidad-diferencia con la sociabilidad vertical y la horizontal. Así en un primer momento, la estrategia de la unidad orienta las relaciones entre parientes y aliados humanos y no humanos, generando un espacio de encuentro y unidad (sociabilidad vertical). Luego, en un segundo momento, la estrategia de la diferencia rompe dicho espacio y marca la diferencia, creando una separación que proteja a la gente humana, debido a los peligros inherentes al contacto entre gentes de mundos distintos. Diferencia que es necesaria para celebrar la unidad entre los parientes humanos (sociabilidad horizontal). Notemos que en ambos casos, la unidad generada entre parientes, bien sea en la dimensión vertical (vivos/muertos) o en la horizontal (consanguíneos/afines) conlleva riesgos. Es decir, estos no se reducen a los provenientes del "exterior" del grupo local, ya sea de consanguíneos fallecidos o afines vivos, pues al "interior" del grupo local, las conductas amorales de los parientes consanguíneos o afines transformados en consanguíneos, o más exactamente tratados *como si fueran* consanguíneos, atentan de forma permanente contra la convivencia. De ahí la necesidad de la actualización continua del común *nükak*, del vivir como gente verdadera.

Claro está que los riesgos provenientes de uno u otro campo de la sociabilidad son distintos y en consecuencia reciben manejos diferentes. Así, si bien los *Nükak* no solicitaron ni recibieron *eoro* en los bailes de Agua Bonita y Villa Leonor, los *takueyi*, los espíritus de parientes fallecidos y otras gentes de los mundos de arriba y de abajo sí estuvieron presentes. Por ello se hicieron curaciones de protección, para evitar que su presencia enfermara a las personas, así fuera solo por una consustancialidad por contacto. En el baile de Agua Bonita estos riesgos se agravaron porque el sonido de las trompetas y de los cantos siempre los atrae, sin importar si son aliados o potenciales enemigos. Estos últimos representando un peligro adicional, pues pueden realizar ataques chamanísticos contra los humanos, siendo este otro motivo por el cual las personas sin conocimientos especializados deben ocultarse mientras se tocan las trompetas *jurini*.

Una de las protecciones consiste en que los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad les ordenan, con un lenguaje severo, que abandonen el lugar, pues ellos se marchan a regañadientes y se quedan en las inmediaciones del asentamiento, donde no representan mayor peligro. Según los *Nükak*, 'ellos miran, pero no acompañan'. En efecto, los bailes fueron descritos como potentes momentos de interacción, donde se evita la participación de la gente de otro mundo, pues, debido a la consustancialidad, esto podría acarrear un cambio en el mundo de residencia. Por ello los hombres que pueden viajar por el cosmos tampoco asisten a los bailes celebrados en *jea* o en *bak*. De hacerlo podrían transformarse en gente de ese mundo, abandonando el nuestro, es decir, muriendo. Adicionalmente *Yeuna* y *Pinima*

argumentaron que con los cantos del baile del chontaduro se pueden invocar los propios *takueyi* o ciertos animales, y solicitarles defensas y poderes, los cuales se impregnarían en el cuerpo del hombre solicitante a través también de la consustancialidad. Según *Yeuna*, uno de los cantos del baile de chontaduro, el cual entonó en una sesión de trabajo y del que sólo presento algunos fragmentos, dice:³⁵

[...] <i>Nañure, nañure ka</i> <i>Nañure, nañure ka</i> <i>Nañure, nañure ka</i> <i>Nañure, nañure ka</i> <i>Nañure, nañure ka</i> <i>Duima wiin yadawenare</i> <i>mi kobo chüi bujaaperi kan</i> <i>Weto ri nabe' kerika</i>	[<i>nañure</i> palabra antigua sin traducción] 'las muchas mujeres de <i>Duima</i> [una señora líder]' 'machucan arriba y baja la sobra de la maza' 'está en el tronco carrasposo/viejo de un gran árbol de <i>Weto</i> '
[...] <i>nañure, nañure ka</i> <i>Weto ri be'na kerika</i> <i>A mika mmmm</i> <i>A mik dena yemiri at ikan</i> <i>A pugüip chüi'</i> <i>wan pindit kan</i>	'está en el tronco carrasposo/viejo de un gran árbol de <i>Weto</i> ' 'él sólo' 'él está bailando encima de huesos de los familiares' 'él está bailando/dando vueltas, pisoteando' 'él está haciendo así, entrando'
[...] <i>nañure, nañure ka</i> <i>Ünamüina yareba baibeipa</i> <i>Achaj nañaja tiati kan</i> <i>A pugu' chüi'</i> <i>wan pindit kan</i>	'el plátano florece en esta forma' 'brotó tanto plátano, que se dobló la mata' 'él está bailando/dando vueltas pisoteando' 'él está haciendo así, entrando'
[...] <i>nañure, nañure ka</i> <i>jia yawi waa</i> <i>koto wenaba</i> <i>Wa eka yejere</i> <i>mena wa yeinae, koto</i>	'calienta la lanza que va utilizar' 'espere a/para mí' 'me adorno un poco' 'lo voy a coger/cazar, espere'
[...] <i>nañure, nañure ka</i> <i>Deüyina nauat yeje</i> <i>Jiuna nauat yeti</i> <i>Jiyawiwaa wena koto maá</i> <i>wa denana ma padnke?</i> <i>ma padnat dee yebm ina ito</i> <i>wa pugu' chüi wan pine</i>	'le dije a la garrapata' 'así le digo al tigre' '[le digo al tigre] <i>Jiyawiwaa</i> espéreme viejo' 'usted no se coma a mi familia' 'donde usted se la comió y dejó los huesos, ahí pisaré/estaré' 'yo bailo (pisoteo), entrando ahí [encima de eso]'
[...] <i>nañure, nañure ka</i> <i>Jiyawiwaware</i> <i>Mam a münü yareba beipa</i> <i>yeyubu jttiriati kan</i> <i>A pugu' chüi wan pinrit kan</i> [...]	'era el tigre <i>Jiyawiwaa</i> ' 'palma <i>mam</i> con los racimos abiertos [frutos maduras]' 'así hizo en ese lugar [dónde él se comió la familia]' 'él está entrando, pisoteando/bailando encima de eso'

Para *Yeuna* y *Pinima* la idea general de la estrofa es cómo un hombre cobra venganza de un tigre que devoró a unos familiares. Sin embargo, aclararon que cada frase "puede tener su propio pensamiento" del cual se desprenden defensas y curaciones chamanísticas. Es decir, estas defensas y curaciones no provienen de la estrofa vista como un conjunto. Así, por ejemplo, con la frase "le dije a la garrapata" se puede invocar e incorporar el coraje atribuido a este animal, pues "la garrapata se pega duro, fuerte, a la piel sin miedo". Igualmente, la frase 'él está entrando, pisoteando/bailando encima de eso' es parte de la venganza contra el tigre caníbal, la cual se puede invocar hoy en día para lanzar un ataque chamanístico.

Por otra parte, *Yeuna* explicó que los *báap* contribuyen a la fecundación del cosmos de dos formas. La primera es por los cantos. Las estrofas iniciales del baile, cantadas por los hombres, tratan sobre los peces y sobre cómo espíritus de ancestros *nükak* los hacen subir desde la bocana del Guaviare hasta las cabeceras de los caños de la cuenca (incluido el Inírida). A su vez, unas estrofas cantadas por las mujeres se relacionan con la migración y el desove de los peces. Todo esto contribuye a que los *Nükak* tengan una oferta abundante de este recurso. También hay estrofas destinadas a peces específicos (*kurichi* 'pintadillo', *jijni* 'sardinita', *paruri* 'yamuceta', *jim* 'warakú', etc) que versan sobre situaciones concretas (por ejemplo, unos no quieren migrar, pero finalmente los convencen de hacerlo). De allí se desprenden protecciones y conocimientos chamanísticos (un fragmento dice: 'los pescados que mantienen mirando debajo del agua y nunca pierden la vista', lo cual es una consustancialidad por invocación para salvaguardar los ojos).

Después de las estrofas sobre los peces, las otras tratan sobre la abeja *cheujinwan*, la rana *pui*, especies de árboles frutales y episodios relacionados con seres del cosmos (como unas muchachas haciendo jugo de milpeso). Estos cantos 'atraen las pepas para que caigan acá' o 'mencionan hacia las frutas, hacia toda clase de frutas. Se canta es hacia ellos [los *takueyi* y *jea muno*], porque ellos se van alimentando de frutas y las que caen al piso [de *jea*], son las que cargan en nuestro mundo'. Al respecto *Embe'* aclaró que al oír los cantos, los aliados de los *Nükak* en otros mundos, vienen y se ponen contentos porque sus parientes aun viven y siguen sus consejos. Esto los motiva a seguir acompañándolos y ayudándolos, como al hacer fructificar especies de nuestro mundo (véase 3.4. Paseando por el cosmos). De este modo, los bailes *báap* contribuyen a fecundar el cosmos, aunque sin la 'intervención directa' de los *Nükak baka'*, como sí sucede en la segunda forma señalada por *Yeuna*: viajes de los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad a *jea*, para fecundar especies de nuestro mundo. Estos viajes eran parte de las prácticas chamanísticas asociadas a los *báap* celebrados hasta hace 15 años y se hacían cuatro días antes del baile. Aunque estos viajes, al igual que la obtención del *eoro*, se pueden realizar en otros momentos.

Los demás *Nükak* concordaron con estos planteamientos y comentaron que en los bailes de Agua Bonita y Villa Leonor no se realizaron este tipo de viajes ni curaciones cósmicas. Algunas personas justificaron esto como una forma de 'cuidar a la gente', pues hoy en día no hay la cantidad de hombres con los poderes suficientes para proteger a los parientes mientras se está en contacto con otros seres de la sociedad cósmica. Al mismo tiempo, se lamentaron del desinterés de algunos jóvenes para aprender sobre estos temas, lo cual expresaron con frases como 'ellos ya no preguntan'. Esto en parte lo justifican, como examino en la siguiente sección, como una consecuencia de las relaciones permanentes con nuestra sociedad.

6.3. La ampliación del común

Los bailes de Agua Bonita y Villa Leonor, con sus similitudes y particularidades, fueron atípicos aun para los mismos *Nükak*, quienes al compararlos con los bailes del pasado, destacaban los aspectos contrastantes que consideraban más relevantes. Así recalcan la gran autoridad de los líderes de los grupos locales y su capacidad de movilizar a su gente para conseguir alimentos en abundancia para atender a los invitados; la gran cantidad de personas y grupos locales que se reunían; o los grandes poderes y conocimientos de los chamanes. Notemos cómo ellos no destacan la novedad de la participación de unos *kawene* en un baile *baap*, lo cual no implica necesariamente que la desestimen y da pie para distintas interpretaciones. Como sea lo que me interesa destacar es cómo estas apreciaciones son parte de un conjunto mayor de reflexiones que los *Nükak* estando haciendo hoy en día en torno a sus relaciones con los *kawene*, algunas de las cuales he presentado anteriormente.

Recapitulando esas reflexiones encontramos que los *Nükak* explican algunas de sus conductas actuales como una consecuencia de la influencia *kawene*, bien sea que la perciban como una fuerte presión (cambiaron prácticas estéticas "porque los blancos decían: 'Se ve muy feo, por quitarse las cejas"; o la dieta porque "los *kawene* [nos] hicieron comer esos animales" antes prohibidos); como resultado de consejos de los *kawene* o del deseo de los *Nükak* de imitarlos, ya sea a nivel de conductas o del acceso y uso de mercancías ("siguiendo el ejemplo de sus patrones *kawene* e ignorando el consejo de los parientes", "seguir los consejos de los colonos", actuar "como hacen los colonos"); o como una consecuencia del gran poder *kawene*, el cual proviene desde el origen mítico de este mundo (dueños de la medicina y la escopeta, grandes fuerzas generadoras de vida o muerte). Sin embargo, nunca escuché o me enteré del más mínimo interés de volver al aislamiento voluntario. Por el contrario conozco numerosas referencias donde las personas partían de reconocer el contexto actual de interrelaciones y desde allí pensaban qué hacer o cómo actuar frente a determinada situación. Esto lo expresaban con frases como "ya estamos en medio de los *kawene*", "ya nos estamos mezclando" o "vivimos mezclados".

En cierto sentido, el reto que están afrontando es cómo formar y vivir como gente verdadera, en un contexto de reciente y creciente articulación a un mundo globalizado? Al inicio de este capítulo propuse una de las posibles respuestas a esta pregunta y argumenté que los *Nükak* pueden ampliar su proyecto común lo cual posibilita la participación de lo *kawene* en la actualización y fortalecimiento de dicho proyecto, siendo los bailes de chontaduro de Agua Bonita y Villa Leonor un ejemplo de ello. También afirmé que la apertura a esta participación conlleva nuevos riesgos para dicho proyecto. En lo que sigue exploro algunos de estos riesgos que se expresaron de una u otra manera en estos bailes. Empezaré por recordar que algunos de estos riesgos son el resultado de formas de biopoder, del poder sobre la vida. Uno de ellos y que es tal vez de los más evidentes es el mismo desplazamiento forzado, el cual en últimas es un mecanismo de control de poblaciones que los grupos armados ilegales, en especial las FARC, han implementado en Colombia, y el cual es parte del contexto en el que se realizaron los bailes, como ya señalado en varias ocasiones.

De hecho el desplazamiento forzado ha llevado a los *Nükak* a enfrentar otras formas de biopoder, entre las que distingo al menos dos que aun co-existen: un discurso civilizatorio y un discurso multiculturalista. Ambos tienen en común, en tanto que formas de biopoder, estar asociados a la existencia y perpetuación de los estados-nación y del capitalismo, y el tratar de

controlar/administrar poblaciones en aspectos como la higiene, la dieta, sexualidad, condiciones de trabajo, etc.³⁶ Sin embargo, desde la gubernamentalidad el primero representa un "antes" dominante que ha sido progresivamente reemplazado por el segundo ahora "vigente", por lo menos a nivel de políticas y jurisprudencia. El primer discurso busca explícitamente eliminar la diferencia imponiendo un modo de vida que tiene por modelo lo que ha grandes rasgos podríamos llamar "moderno occidental". En otras palabras, el bienestar de la población se mide únicamente con este modelo (Hardt y Negri 2002, 2004 y 2009).

Mientras que el discurso multiculturalista reconoce y trata de preservar la diversidad social, cultural y lingüística, así como la identidad étnica. El modelo de bienestar de la población puede ser hasta cierto punto negociado, incluyendo el reconocimiento de derechos sociales y culturales. Sin embargo, autores como Jackson (1996 y 1998) recuerdan que en este discurso pueden haber formas sutiles y refinadas de homogeneizar la diferencia, imponiendo lo que se tolera y reconoce como "diversidad" desde los intereses estatales. Recordemos que Foucault nos advierte que debemos buscar comprender el biopoder a partir de sus efectos, antes que de sus intencionalidades o valoraciones morales. En este sentido puede ser positivo o negativo. Específicamente para el caso *nikak* y en el contexto actual, creo que existe cierto consenso en la necesidad de la generación conductas y hábitos preventivos para prevenir y promover la salud en asuntos como la higiene oral, el manejo de personas con tuberculosis o de epidemias de infecciones respiratorias. Es el lado positivo o benigno del biopoder. Y como ya he señalado antes los mismos *Nükak* reconocen esto y en diversas oportunidades han solicitado explícitamente estos servicios estatales (Mahecha et al. 2010 y 2011). Para ellos se trata ante todo, y desde su proyecto biopolítico, de proteger la vida.

Ahora bien, este discurso multiculturalista en parte hizo posible la realización de los bailes, pues una motivación de los agentes institucionales para apoyar su realización, bien fuera a nivel personal o institucional, era el "fortalecimiento de la identidad étnica" o a la "recuperación cultural". Además el mismo carácter del baile se prestaba para ello, en tanto que al ser un espacio para compartir alegremente, se facilitaba la participación y apoyo de los *kawene*, independientemente que conocieran o no las otras implicaciones de su realización, como las curaciones chamanísticas o los peligros derivados de la presencia de los *takueyi*. Paradójicamente y en contraste al entusiasmo de los agentes institucionales estaba la actitud inicial de algunos jóvenes *nikak* de no vincularse a los preparativos del baile y, en cierto sentido, debilitando el proyecto común (como ufanarse de su dominio del español y del mundo *kawene*, y burlarse con desdén de quienes preparaban el baile).

Los jóvenes de hoy forman parte de las generaciones nacidas y criadas en medio del contacto permanente con nuestra sociedad, por eso sus opciones y modos de vida expresan con mayor claridad los distintos discursos en disputa alrededor de los *Nükak*, aunque también las posibles formas de lidiar con esa disputa y plantear alternativas. En el capítulo anterior vimos cómo unos jóvenes (muchachos y muchachas) optaron por renunciar o negar su vinculación al proyecto de formar y vivir como gente verdadera y asumieron radicalmente el 'discurso civilizatorio', rompiendo así todo vínculo con sus parientes. Su "muerte social". Pero también están esos otros jóvenes que no obstante sus vacilaciones y ambigüedades, y luego de periodos de convivencia con y como los *kawene*, optaron por reintegrarse y reaprender a vivir con y como los *Nükak*. La formación de gente verdadera fortalecida y en acción.

Como sea, las opciones de vida de los jóvenes nos muestran la diversidad de tensiones enfrentadas por los *Nükak* y sus respuestas a dichas tensiones, así como su dinámica (de vivir como *kawene* y rechazar el proyecto común *nükak* a articularse nueva y plenamente en él); sus incoherencias y contradicciones (menospreciar y negarse a participar en el baile y luego integrarse alegremente a la ceremonia); y el rechazo, adaptación o apropiación de lo 'propio' y lo 'ajeno' (arreglarse y verse bonito al pintarse el rostro con *kena* 'carayuru' y *me* 'achiote', al usar pulseras y aretes industriales, o al usar *eureyi* 'collares de dientes de mico' e industriales).

Planteándolo radicalmente podría argumentar que lo que está en juego en este conjunto de incoherencias y tensiones es una opción de vida, "muerte social" o "vivir como gente verdadera", antes que una "crisis de identidad". Y aunque suene radical tenemos casos en que las personas han optado por una u otra opción. Sin embargo, en la práctica también hay toda gama de matices, pues de hecho esos jóvenes, y los *Nükak* en general, pueden "participar" de un discurso civilizatorio en determinadas situaciones y en otras del proyecto común *nükak*. En cierto sentido, es como si desde la biopolítica *nükak* se incluyera lo *kawene* en la construcción de unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras. Donde esas incoherencias o tensiones son parte de los riesgos que afronta cotidianamente un proyecto de formar y vivir como gente verdadera que le ha apostado a ampliarse para dejar participar lo *kawene* en su propia reproducción (medicina occidental, aliados institucionales). Si la apuesta "falla", el común se debilita ("muerte social", pena de participar en una actividad colectiva, intensificación de sentimientos como codicia o envidia por mercancías, etc.). Pero sí se "gana", el común se fortalece y expande.

Los riesgos que esta apuesta implica no son de poca monta. En la descripción del baile vimos efectos de formas de biopoder en aspectos como prácticas de cuidado del cuerpo. Esto se evidencia, por ejemplo, en el cambio de criterios sobre qué es lo "sucio": las mujeres, en la preparación del baile, no aceleraron la fermentación de la chicha con su saliva; las mujeres en lactación tampoco volvieron a amamantar a las crías de primates y perros seleccionados como mascotas; y algunos *Nükak* han dejado de consumir primates por considerarlos "sucios" y "transmisores de tuberculosis" (Alveiro Riaño com. pers. 2008). Los *kawene* han estimulado/presionado el abandono de estas prácticas, justificándose en "riesgos para la salud", al ser potenciales "vías de transmisión de infecciones".

Otro ejemplo en esta misma dirección son los sentimientos de 'pena o vergüenza', un poderoso mecanismo *nükak* de control social y configuración de las emociones, que ahora es objeto de formas de biopoder. Como la pena que sienten algunos *Nükak*, en ciertos contextos, por no dominar el mundo *kawene* ("falta" de competencia lingüística con el español, "no saber" cómo funcionan aparatos comunes como un radio, etc.), sentimiento eventualmente alimentado por las actitudes y burlas de otros *Nükak*, en especial los *Nükak buwü*. También la pena de las mujeres por estar desnudas o de los hombres por usar tapapene, creando la necesidad de usar ropa y de conseguirla regalada, comprada (un vínculo más con la economía de mercado) o robada (una fuente de conflictos internos o con los *kawene*). O la pena por no tener o usar la cantidad de cosas que los *kawene* consideramos básicas (pañales, toallas higiénicas, zapatos, etc). Además, a veces la 'pena' ha estado acompañada de sentimientos y discursos *kawene* de lástima que valoran a los *Nükak* como 'pobrecitos', estimulando en los *Nükak* una autorepresentación basada en carencias y contribuyendo a justificar relaciones asimétricas de poder (Escobar 1998).

En la comprensión de estos riesgos, la perspectiva biopolítica *nükak* puede ser bien distinta a una centrada en el biopoder. Por ejemplo, hace unos años había un colono que mantenía medicinas para suministrarle a un grupo *nükak* que habitualmente contrataba como obreros. Incluso se ofrecía a cumplir con esta labor cuando alguna eventual brigada de salud atendía a los *Nükak*. Así tanto los *Nükak* como los *kawene* foráneos a la región (el personal médico) lo valoraban como 'un patrón buena gente'. Sin embargo, esta generosidad iba acompañada de las relaciones laborales que mantenía con los nativos, pues siempre les pagaba en efectivo, alimentos o mercancías, valores bastantes inferiores a lo que les correspondía según los criterios regionales, es decir, los explotaba y las medicinas eran parte de su estrategia para retener y controlar la mano de obra *nükak* (Dany Mahecha com. pers. 2007).

Si bien los últimos párrafos pueden estar escritos desde una perspectiva de biopoder antes que desde una de biopolítica *nükak*, lo que me interesa destacar son los riesgos que han asumido los *Nükak* al relacionarse con los *kawene*, y cómo su percepción sobre ellos ha variado en el tiempo. Por ejemplo, ahora manejan mejor los criterios regionales de remuneración del trabajo asalariado y han incluido dentro de su valoración "patrón buena/mala gente" el pago justo de su trabajo. Igualmente quisiera señalar que las situaciones vividas en los bailes contienen una advertencia adicional que tiene implicaciones metodológicas. En cierto sentido, adoptar una perspectiva desde el biopoder nos lleva a movernos en el campo de las interpretaciones y a tratar de comprender estos procesos desde una racionalidad "externa" a la de los *Nükak*, ajena a su máquina de sentido.

Sin embargo, los bailes son un ejemplo de la importancia que tienen el sentido y los afectos en la actualización de la formación de la gente verdadera. En efecto, la ampliación del proyecto común *nükak* que facilitó la participación de los agentes funcionarios y canalizó su disposición al compartir (bien podrían no haber asistido al baile, sin que esto afectara el cumplimiento eficiente de sus labores institucionales en la atención a los *Nükak*), fue más importante que la incomunicación lingüística por la falta de competencia mutua en la lengua del otro, que el desconocimiento de los peligros de la presencia de los *takueyi* o de las letras de los cantos y aun de las motivaciones distintas para integrarse a la actividad (fortalecimiento étnico, registro etnográfico, etc). El trabajo colaborativo al conseguir, descargar, repartir y preparar el chontaduro, la elaboración de tapapenes y trompetas, etc; la consustancialidad al compartir alimentos, chicha, pintura facial y corporal, y tabaco; y las disposiciones corporales y actitudes como reírse, abrazarse y bailar, fueron centrales para que la convivencia y el acompañamiento entre "ellos" y "nosotros" actualizaran el proyecto común *nükak*, a pesar de los riesgos y tenciones ya mencionadas, y de las diferencias en los significados dados a estos eventos. Incluso estos bailes fueron tan potentes al momento de celebrar la unidad, que lograron la participación de todos los miembros de cada asentamiento.

6.4. Conclusiones

Desde la máquina de sentido de la lógica de acción *nükak*, los bailes *báap* de frutas y tubérculos forman parte de los dispositivos rituales que, articulados con otros dispositivos sociales, actualizan el proyecto de formar y vivir como gente verdadera. Los *báap* están explícitamente asociados con la renovación de la unidad intergrupal y con la reproducción humana y cósmica. Por ello son potentes momentos de sociabilidad, organizados por la diada unidad-diferencia, donde se pasa de una sociabilidad vertical (unidad entre parientes y aliados

humanos y no humanos) a una horizontal (unidad entre consanguíneos y afines humanos), luego de la diferenciación y separación de gentes de mundos distintos. Es tan claro su sentido de unidad que son los únicos rituales donde interactúan hombres y mujeres y no se marca la diferencia anfitrión-visitante. De hecho sus objetivos principales son: compartir alegremente con consanguíneos y afines, conseguir cónyuge, proteger con curaciones a las personas, obtener *eoro* y conocimientos chamanísticos, y contribuir en la fecundación del cosmos.

Si bien los bailes de chontaduro de Agua Bonita y Villa Leonor celebrados en 2007 no siguieron los patrones de los celebrados en el pasado, debido a los ajustes hechos por los *Nükak* tanto en la forma (durar una noche en lugar de dos días) como en el contenido (no se generaron nuevas uniones matrimoniales, tampoco se obtuvo *eoro* ni se realizaron viajes chamanísticos para fecundar el cosmos), sí se realizaron desde la biopolítica *nükak*. Dicha biopolítica además canalizó una novedad adicional: el proyecto común *nükak* se amplió y permitió la participación de unos *kawene* en su actualización. Aquí la novedad fue a nivel de este dispositivo ritual, porque la ampliación que articula dicha participación se ha venido dando en otros espacios, probablemente desde mismas relaciones establecidas con los misioneros de la ANTC hace más de dos décadas y a quienes aun hoy recuerdan con afecto. Esta ampliación al ser hecha desde la biopolítica *nükak*, celebra la reproducción de la vida generando espacios de unidad en la diferencia y diferencia en la unidad, donde la unidad no es indiferenciación u homogeneidad; al mismo tiempo, la diferencia enriquece la unidad, al ser reconocida y luego sí articulada.

No obstante, estos bailes también evidenciaron la fragilidad de la sociabilidad debido a las constantes tensiones y riesgos que ésta debe afrontar y de allí la necesidad de su permanente actualización, en espacios cotidianos y rituales de transformación de la socialidad. Estos peligros asechan tanto a la sociabilidad horizontal como a la vertical y a su vez pueden provenir de la socialidad horizontal o vertical. En el campo horizontal se suman los riesgos generados en la interacción con los ambiguos *kawene*, quienes pueden comportarse como un nuevo tipo de aliados (sin que medie el intercambio matrimonial) o hacerlo como sus ancestros, los *kawene jupu*, ocasionando muerte y persecución (desplazamiento forzado).

También vimos cómo los *Nükak* van forjando su proyecto biopolítico al enfrentarse con estos riesgos, unos provenientes del discurso civilizador y otros aun del discurso multiculturalista, los cuales se expresan en formas de control del cuerpo, de los afectos y de la movilidad, en conductas amorales (envidia, egoísmo) o radicalmente en muerte física o social. Recordemos aquí cómo los *Nükak* han transformado el dispositivo de la movilidad, con el cambio de énfasis de una movilidad residencial durante el aislamiento voluntario, a una movilidad logística relacionada con el acceso a bienes y servicios *kawene*, especialmente los gubernamentales para los grupos en desplazamiento forzado. En breve, la formación de la gente verdadera aun es un proyecto vital vigente y vigoroso.

Notas

¹ *Münü báap* 'baile de chontaduro': *münü* 'chontaduro (*Bactris gasipaes*)' y *báap* 'baile'. *Münü* es la palabra que usualmente usan los *Meu muno* para referirse al chontaduro, mientras que los *Wayari muno* emplean *juñuni*. Otras veces también lo llaman *ürê*, término usado por los ancestros, el cual además está presente en lenguas Tucano oriental (Mondragón 1991 y Cabrera Franky y Mahecha 1999: 65). Cfr. Politis 2007. La palabra *báap* es la raíz del verbo fermentar, podrir o desintegrar. En la lengua *nükak* algunos verbos se emplean como sustantivos sin sufijos ni prefijos adicionales. La forma de desambiguar su estatus morfológico es la posición en la construcción de las cláusulas como sujeto o verbo (D. Mahecha com. pers. 2011).

² Sobre los diferentes desplazamientos forzados de los grupos *nükak* véase 5.2. Nómadas desplazados.

³ *Nemuri* es una *Taka yudn muno* de unos 30 años, es hermana de *Mewa* y *Yarawa* y está casada con *Eiyi*, un *Meo muno* que tiene cerca de 32 años, hermano de *Kana'* y *Koro'be'*. Estaban en grupo local B cuando fueron desplazados forzosamente en 2003 y estaban en Villa Leonor cuando fue la relocalización en Puerto Ospina (2006), sitio del cual salieron hacia su territorio y se ubicaron en Caño Danta (cerca a la Charrasquera en la Trocha Ganadera. Véase 5.2.2. Una relocalización y un retorno fallidos).

⁴ Según los *Wayari muno* de Agua Bonita, la última vez que celebraron este baile fue hace unos quince años, mientras que los *Meu muno* y *Mipa muno* de Villa Leonor hace unos 20 años, luego del descenso demográfico de los primeros años de contacto permanente.

⁵ Una de las principales acciones estatales para atender a los *Nükak* en desplazamiento forzado era contribuir a su seguridad alimentaria y monitorear su estado nutricional. Para ello Acción Social y el ICBF habían acordado entregarles un mercado, o suplemento alimenticio, mensual y se alternaban para que cada familia recibiera dicho suplemento cada quince días.

⁶ *Durup* es un *Wayari muno* del grupo local C y uno de los hijos del viejo *Kirayi*; tiene unos 36 años y dos esposas, *Úni* de 48 años y *Kutchara* de unos 26 años, con quienes tiene dos hijas y un hijo.

⁷ El problema del suministro de agua se debía a que estábamos en verano y las fuentes de agua se estaban secando. Durante un tiempo había funcionado una mano bomba, donada meses atrás por un proyecto de la Fundación Ecogente, dirigido por Jorge Restrepo y Javier Maldonado, con financiación de cooperación internacional holandesa. Sin embargo, la mano bomba se había dañado e intentado reparar varias veces sin éxito. A pesar que el tema se trataba constantemente en las reuniones institucionales y de los esfuerzos por solucionarlo nunca se logró resolver satisfactoriamente. A mi modo de ver, no era falta de voluntad de los funcionarios, sino una consecuencia más de las características ecológicas de la zona y la estructura administrativa colombiana.

⁸ *Dugupbe'* es un *Wayari muno* y uno de los hijos del viejo *Kirayi*; tiene cerca de 44 años y dos esposas, *Turiñpma* de 44 años y *Yaru* de unos 41 años, con quienes tiene cuatro hijas y seis hijos. Es reconocido como chamán y líder del grupo local C.

⁹ Durante nuestros trabajos de campo de los 1990s, los *Nükak* rallaban el chontaduro y la yuca dulce con las raíces de la palma záncona o chonta (*Socratea exorrhiza*), las cuales se elevan al menos un metro sobre la superficie de la tierra y presentan pequeñas "espinas", que sirven para destrizar los alimentos (Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 284).

¹⁰ *Weweyi* es un *Wayari muno* líder del grupo local G. Es hermano de *Kirayi* y *Jupuyi*. Tiene cerca de 48 años y está casado con *Nutnima*, de unos 44 años, con tiene seis hijos y una hija. También es chamán.

¹¹ *Jetena* es un *Wayari muno* del grupo local C y uno de los hijos del viejo *Kirayi*; tiene unos 30 años y su esposa es *Ambe'*, de unos 26 años, con quien tiene dos hijas y un hijo.

¹² Sin embargo, después del baile, *Duki* me comentó que *Badi* y *Dikna* fueron quienes "curaron" el baile, es decir hicieron los rezos chamánicos pertinentes.

¹³ *Abetukare* es un *Wayari muno* del grupo local G de unos 43 años. Tiene dos esposas *Mipa muno* que son hermanas, *Akayi* de unos 39 años y *Ai* de unos 42 años, con quienes tiene cinco hijos y dos hijas.

¹⁴ *Maiki* es *Maiki* es un *Wayari muno* del grupo local F, tiene cerca de 31 años y está casado con *Jiima*, de unos 30 años, con quien tiene tres hijos.

¹⁵ Las trompetas que fabricaron fueron muy similares a las que usan los Barasana y los Macuna en el Pirá Paraná (Hugh-Jones 1979 y Árhem 1981 y 2001) y los *Yujup*, los Tanimuca, los Letuama y los Macuna en el Bajo Apaporis (Cayón, 2002, Franky 2004 y Mahecha 2004), en los bailes de entradas de frutas, también llamados bailes pequeños o de una noche. Estos grupos inician la celebración del baile de día. Los hombres se reúnen en el bosque, hacen las trompetas y se dirigen a la maloca tocándolas, al tiempo que llevan canastos llenos de frutas en las espaldas. Luego las amontonan en el centro de la vivienda y se sientan alrededor a comer la fruta cruda,

aunque también se ofrece la bebida preparada. Estos autores coinciden en señalar la realización de curaciones rituales en estos eventos, las cuales forman parte de un calendario ritual anual, cuyo ceremonia más importante es la de *He* o ritual de Yuruparí.

¹⁶ Este estilo de habla es el mismo que utilizan en ciertas partes de los rituales de encuentro, *entiwat*, bien sea en los formales como en los que practican a modo de entrenamiento al interior de cada asentamiento (véase Cabrera, Mahecha y Franky 1999: 129-133). También lo he escuchado en otros contextos en donde existen desafíos y quieren mostrarse valientes, resistentes y fuertes. Por ejemplo, cuando derriban árboles enormes o en reñidos partidos de fútbol que implican jugadas fuertes y agresivas.

¹⁷ *Wütekere* es un *Wayari muno* del grupo local C, de unos 24 años y casado con *Kenaka* de unos 24 años y con quien tiene dos hijas pequeñas.

¹⁸ *Tumaire* es una *Wayari muno* del grupo local C y tiene unos 44 años. Es una de las esposas de *Wenbe'*, con quien tiene tres hijas y un hijo.

¹⁹ Si bien es cierto que este asentamiento está en inmediaciones de varios batallones del ejército y cerca de SJG, en una zona controlada por las FFAA, existen protocolos de seguridad que los funcionarios deben seguir, (les recomiendan no dormir en zonas alejadas del casco urbano), dada la presencia en la región de las FARC y grupos paramilitares.

²⁰ Goldman (1968) describe una "reunión de trago" entre los Cubeo. Señala el carácter erótico de estos eventos en los cuales, las mujeres seducen a los hombres y se propicia el adulterio (1968: 259-279). En contraste, en el desarrollo del baile *nükak*, los hombres eran más atrevidos en sus comentarios y actuaciones que las mujeres.

²¹ Véase 4.1.2. El delicado manejo de la consustancialidad y Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 155-159.

²² Inicialmente estas familias *Meu muno* estaban en Villa Leonor. Luego fueron relocalizadas en Puerto Ospina, donde permanecieron hasta que las FARC las obligó a abandonar la zona, en noviembre de 2006. De allí fueron transportadas por el ICBF hasta Agua Bonita, lugar que abandonaron un par de meses después por conflictos con los *Wayari muno*, retornando a Villa Leonor (véase 5.2.2. Una relocalización y un retorno fallidos)

²³ Cfr. Cabrera 2007.

²⁴ *Tibmyo* es un *Meu muno* del grupo local B, hijo de *Chibma*. Tiene cerca de 28 años y está casado desde 2006 con *Tunma*, una *Wayari muno* de unos 23 años, con quien tiene una hija.

²⁵ Miguel tiene unos 19 años y es hijo de *Nani* y *Chibma*, aunque su padre es *Juu muno*, ha vivido la mayor parte de su vida junto a sus padres en el grupo local B.

²⁶ Mauricio es un *Mipa muno* de unos 24 años. Quedó huérfano desde pequeño y se crió con una familia de colonos. Hace varios años regresó a vivir con sus parientes *nükak*, re-aprendiendo su modo de vida e idioma.

²⁷ *Jarap* es un *Meu muno* del grupo local B, hijo de *Chibma*. Tiene cerca de 36 años y está casado desde 2006 con *Duguma*, una *Wayari muno* de unos 30 años, con quien tiene dos hijos. Anteriormente, estuvo casado con una mujer *Taka yudn muno*, con quien tuvo un hijo y una hija. Esta mujer se suicidó hace varios años.

²⁸ *Kürükü* es un *Meu muno*, es el líder del grupo local B e hijo de *Chibma*. Tiene cerca de 34 años y está casado con *Wanma*, una *Mipa muno* de unos 31 años, con quien tiene dos hijas y un hijo.

²⁹ Véase también Cabrera, Franky y Mahecha (1999: 217) y Mahecha 2007.

³⁰ El único punto de referencia con el que contamos es el baile de Agua Bonita, donde se utilizaron más 50 arobas de chontaduro, participaron aproximadamente 170 personas de tres grupos locales y en cerca de seis horas se consumió casi la totalidad de la chicha preparada. En comparación, los bailes de los ancestros duraban dos días y se dice que congregaban más personas y grupos locales (al decir de *Badi*, "como reuniendo a la gente de Barrancón [Villa Leonor] y Agua Bonita", es decir más de 220 personas).

³¹ La *wana'* y el milpeso son dos de las especies que se presentan en altas concentraciones en el territorio *nükak*, debido a que este pueblo las maneja intensamente (Cabrera, Franky y Mahecha 1992, 1994 y 1999, Gutiérrez 1996, 2002 y 2003, Politis 1996a, 1996b y 2007 y Cárdenas y Politis 2000).

³² Cabrera, Franky y Mahecha 1994 y 1999: 97-101, 214-217, 246-258, 283-295 y 299-309. Cfr. Gutiérrez 1996 y Politis 1996a y 2007.

³³ Esto diferencia a los bailes rituales *báap* de los rituales de encuentro *bak wan* o *entiwat*. Aunque estos últimos también están estructurados a partir de la diferencia de género, la principal oposición es anfitrión-visitante. Así primero los hombres anfitriones bailan contra los hombres visitantes. Luego se sientan a llorar por los parientes muertos en pequeños grupos donde se mezclan anfitriones y visitantes. Después todos los hombres continúan sentados reunidos en un gran grupo para conversar y compartir alimentos. Las mujeres pueden participar de esta conversación, pero sin incorporarse al grupo de hombres. Finalmente, los visitantes se despiden y se marchan a dormir en su propio campamento. Una vez terminado el ritual masculino se realiza el femenino de la misma manera. En este ritual es claro el proceso de construir unidad a partir de una diferencia basada en la filiación y la

residencia. Otros contrastes con el *báap* son: no hay un momento ritual de interacción entre hombres y mujeres; la fase inicial conlleva agresiones, reales o simuladas; y se lloran los parientes muertos (véase Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 129-133).

³⁴ Véase 3.4. Paseando por el cosmos y 4. Teorías y prácticas sobre la construcción del cuerpo. Sobre concepciones *nükak* de la enfermedad véase también Cabrera, Franky y Mahecha 1999: 207-214 y Franky, Mahecha y Cabrera 1995 y 2000.

³⁵ La calidad de las grabaciones de los cantos de los bailes de chontaduro hechas durante las ceremonias de Agua Bonita y Villa Leonor no me permitieron transcribirlas y trabajar en ellas, debido a la algarabía y ruidos del ambiente que quedaron registrados. Opté entonces por solicitarle a varios hombres que cantaran fragmentos de los cantos de dichos bailes y que me permitieran grabarlos, durante algunas sesiones específicas de trabajo.

³⁶ Véase 2.2. Biopolítica, unidad en la diferencia y el común *nükak*.

CAPÍTULO 7.

CONCLUSIONES

"Crear un espacio, un "escenario", donde esto sea posible, donde contradiscursos y contraconductas puedan aparecer, es un gesto político" (Muhle 2009).

Esta tesis presenta un estudio de corte etnográfico sobre las políticas de la vida de un pueblo indígena de la Amazonia colombiana, los *Nükak baka* 'la gente verdadera'. Trata sobre sus esfuerzos por renovar y defender permanentemente un proyecto moral y político con el que este pueblo busca reproducirse biológica y socialmente, fecundar y perpetuar el cosmos, y orientar sus relaciones con los demás seres del universo, ya sean estos habitantes de este mundo, como los *kawene* 'los no-*Nükak*', o de los otros dos mundos que integran su cosmos, como la gente danta del mundo de abajo o los espíritus *takueyi* del mundo de arriba, etc.

Para este pueblo vivir como gente verdadera es saber acompañar a los parientes y disfrutar de su compañía. Es saber convivir, compartir bienes, conocimientos y alimentos generosamente, sin envidia ni avaricia. Es ser solidario y colaborador, evitando la pereza. Es ser alegre y paciente, generando un ambiente agradable en los asentamientos. Es ayudarse y cuidarse mutuamente. Es cuidar el cuerpo propio, respetando las dietas, la higiene y la estética corporal, para mantenerse bello, saludable y fuerte. Es desarrollar las artes, destrezas y conocimientos que le corresponden a cada persona y que son necesarios para sostener y proteger la familia y al cosmos. Es contribuir en la preparación y realización de rituales y prácticas chamanísticas. Es sentir y expresar intensamente los afectos, pero también saber controlarlos, en especial sentimientos como los celos, la ira o la lujuria. Es saber dirimir los conflictos, pero también es saber defenderse y estar siempre atento a cualquier agresión. Es respetar y aprender de los mayores y dar consejos a los menores.

Quienes viven como gente verdadera contribuyen al bienestar individual, colectivo y cósmico. También están en capacidad de reproducirse como personas y de colaborar en la reproducción de la misma *dena* 'familia dada por la filiación patrilineal', de la gente verdadera y de otros seres vivientes del cosmos, como los árboles frutales, las palmas o los peces que son la base de la alimentación de los *Nükak baka*'. Por ello quienes viven como gente verdadera son tomados como ejemplo de vida para la formación de las nuevas generaciones que se encargarán de continuar este estilo de vida, lo cual a su vez les otorga gran prestigio y autoridad en su propio asentamiento y en los otros grupos locales.

Para los *Nükak* vivir como gente verdadera es lo que funda lo social, pues las relaciones sociales son ante todo las relaciones sociables que se actualizan al acompañarse, las que se inscriben en el cuerpo y marcan la memoria afectiva de las personas, y las que posibilitan la convivencia en un grupo local. Esta convivencia es tan estrecha que los afines con quienes se acompañan permanentemente llegan a ser tratados como si fueran de la misma *dena* "familia, parientes". En otras palabras, se relacionan con la espontaneidad, confianza, cooperación y

amigabilidad propia de los parientes consanguíneos, en contraste con la cautela, recelo y temor que caracterizan las relaciones de afinidad. En este sentido, y para unas cosas, los afines se "transforman" en consanguíneos, pues, para otras cosas, es necesario marcar la diferencia y así garantizar la reproducción de la forma de vida de la gente verdadera, por ejemplo, para fines matrimoniales o rituales.

Esta convivencia involucra parientes ya fallecidos, que viven en otros mundos y con quienes los *Nükak baka'* tienen contactos permanentes, pues los ayudan cuando recorren el bosque buscando alimentos, los protegen en los campamentos por las noches o durante la celebración de rituales, les suministran poderes chamanísticos o contribuyen a fecundar las especies que son fuente de alimentos de los familiares vivos. Sin bien este acompañamiento y ayuda sucede entre cualquier humano y los parientes fallecidos, sólo los hombres con conocimientos y poderes chamanísticos especializados pueden llegar a tener relaciones tan estrechas y controladas con los parientes muertos, que pueden conseguir una o más esposas en los otros mundos. Estos hombres además son los únicos que pueden ver a la gente no humana y a otros seres provenientes de los mundos de arriba o de abajo, quienes son invisibles para los demás *Nükak* o se manifiestan como animales (danta, venado), ocultando su corporalidad humana.

Igualmente, los hombres con conocimientos y poderes chamanísticos especializados son los únicos que pueden comunicarse con las gentes y seres de los otros mundos y visitarlos en esos mundos. Visitas en las cuales contribuyen a fecundar especies de palmas y de árboles que son fuente de alimentos y materias primas para la gente verdadera; o en las cuales previenen y evitan que este mundo vuelva a ser destruido totalmente, como ya sucedió en el pasado. Todo esto es posible porque dichos hombres nacieron con la capacidad "ver y (saber) hacer de verdad" y la desarrollaron. Es decir, cuidaron sus cuerpos y recibieron el entrenamiento necesario para aplicar e incrementar sus poderes y capacidades.

Es así que vivir como gente verdadera implica la construcción de unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras. Cuerpos que se construyen a partir de defender y optimizar lo dado por la descendencia patrilínea, pero también de apropiarse e incorporar nuevas capacidades y habilidades, provenientes de las sustancias y destrezas corporales de otros seres del cosmos. Esto es posible porque los cuerpos de la gente verdadera, sean hombres o mujeres, están en permanente transformación e interacción tanto con otras gentes humanas y sustancias de este mundo como con las gentes no humanas, seres y sustancias de los otros mundos. En otras palabras, este proyecto común se mueve en los campos de la sociabilidad y socialidad horizontal de este mundo y en los de la sociabilidad y socialidad vertical, en *jea* 'el mundo de arriba' y en *bak* 'el mundo de abajo'.

Sin embargo, los mismos *Nükak* saben por experiencia propia que las relaciones sociales con los parientes fallecidos son peligrosas. Así un hombre con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad puede despertar con un dolor de estómago originado al aceptar jugo de frutas ofrecido por un pariente fallecido mientras lo visitaba en otro mundo (evento que en nuestro mundo solo percibimos bajo la apariencia de ver al hombre con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad dormido). En este caso, explican los *Nükak*, el dolor de estómago se produjo accidentalmente, como una consecuencia propia de lo delicadas que son las interacciones entre mundos diferentes. Un resultado de olvidar las medidas básicas de prevención y de traspasar ciertos límites. Pero este dolor no se produjo como resultado de la intención del

pariente muerto de causar algún tipo de mal. Él sólo se comportó como se espera de cualquier anfitrión cuando atiende una visita.

Claro está que hay enfermedades, penalidades, sufrimientos y aun muertes resultantes de ataques deliberados de los *Nükak* fallecidos o de otras gentes no humanas y seres de esos mundos. Sin embargo, estas agresiones nunca provienen de los parientes fallecidos y rara vez se originan en iniciativas propias de los afines potenciales muertos. Estos últimos generalmente sólo atacan en respuesta a una solicitud de sus parientes agnados o consanguíneos vivos. En otras palabras, las relaciones entre un *Nükak baka'*, es decir una persona que está viva y por ende está en este mundo, con los *Nükak* fallecidos son las mismas que dicha persona mantiene con los otros *Nükak baka'* vivos, así unos serán parientes y otros afines. Con los primeros las relaciones serán de confianza, cooperación, etc. y con los segundos de temor, cautela y prevención. En últimas esto implica que los riesgos para el bienestar de los *Nükak* están principalmente en la socialidad horizontal, pues los conflictos con los afines vivos son los responsables de la mayor parte de los ataques provenientes en los otros mundos. No obstante esto, los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad siempre deben estar atentos y vigilantes para defender a sus parientes, pues una agresión puede surgir en cualquier momento.

Igualmente, otra parte de los riesgos para la vida *nükak* provienen de los *kawene*, los cuales en distintos momentos de la historia han puesto en peligro la existencia y continuidad de la gente verdadera. En efecto, vimos como desde antes que los *Nükak* emergieran a este mundo, los *kawene jupu*, los hermanos menores de los actuales *kawene*, o *kawene jeñe*, los perseguían implacablemente para devorarlos, hasta que los *Nükak* los enfrentaron y los destruyeron. Posteriormente, la presencia de los misioneros de la ANTC y las relaciones de alianza e intercambio que establecieron con ellos, fueron fundamentales para que los *Nükak* optaran por "abrirse" y salir del aislamiento voluntario. Desde ese momento, los *kawene* han mostrado ser iguales otros afines potenciales: gente tan poderosa como ambigua. Así después del contacto, las epidemias de gripa, un ataque chamanístico de los *kawene*, diezmó a la gente verdadera, pero al mismo tiempo los *kawene* tenían las curaciones para salvarlos, como efectivamente lo hicieron en muchas ocasiones. Asimismo, después vinieron los desplazamientos forzados, las amenazas y los asesinatos de jóvenes *nükak*. Así otra vez, mientras unos *kawene* eran fuente de muerte y persecución, otros los ayudaban y cuidaban.

En suma, en las tres últimas décadas, los *Nükak* cambiaron radicalmente las relaciones con los *kawene* y han ido estrechando vínculos con ellos, a pesar de las ambigüedades y peligros que estas conllevan. Esto, sin embargo, algunos *Nükak* no lo ven únicamente como un asunto "voluntario" o de cambio de actitud, en tanto que el incremento de la presencia de los colonos en sus territorios, fue representando pérdida de recursos y espacios de movilidad. Como *Embe'* recuerda sobre la época en que sucedió el contacto: "Teníamos mucho miedo y los *kawene* seguían avanzando. Iban tumbando, tumbando y avanzando, y nosotros nos corríamos para atrás. Hasta que casi llegamos donde los *Wayari muno*. Ya casi no teníamos dónde escondernos porque ya había *kawene* por todo lado. Eran muchísimos". Como sea, en esta tesis he mostrado cómo los *Nükak* han hecho dos ampliaciones importantes que han posibilitado la convivencia con los *kawene*, a pesar de su ambigüedad y enorme peligrosidad. La primera fue la ampliación de sus nociones de humanidad, y con ella el reconocimiento que los *kawene* también eran gente humana. La segunda fue la ampliación, en ciertos contextos,

de su proyecto de formar y vivir como gente verdadera, permitiendo la articulación de los *kawene* en la actualización de su común. Al final de este capítulo volveré sobre este asunto.

Por el momento destacaré que para los *Nükak* sólo una parte de los riesgos para la convivencia y la continuidad del proyecto común provienen de los afines potenciales (*kawene* incluidos), pues muchas tensiones se originan al interior del grupo local, así estos no impliquen ataques chamanísticos. Con cierta frecuencia estallan pequeños conflictos de variable intensidad al interior de un asentamiento. Por ejemplo, en más de una ocasión presencié la transformación de un alegre juego entre un par de jóvenes en una fuerte discusión que llegó a involucrar a varios parientes de un asentamiento. De hecho las relaciones sociables son muy frágiles y convivir y acompañarse no es fácil. Lidar con los parientes y su diversidad de temperamentos, gustos, deseos, intereses, aptitudes y actitudes, o con sus contradicciones, ambigüedades e incoherencias es complicado y, a decir verdad, una amenaza constante a la convivencia.

Los *Nükak* saben que estos riesgos han acompañado a la gente verdadera desde antes de su arribo a este mundo. Ello se narra en los mitos de origen, se recuerda en los relatos sobre las experiencias de los ancestros y se vive hoy en el día a día de cada asentamiento. Los mitos y los relatos de los ancestros tratan estos asuntos permanentemente. Recuerdan, a modo de advertencia, las causas y las consecuencias de esos peligros. Hablan sobre cómo las conductas amorales, los deseos y emociones descontroladas, el descuido hacia los parientes, la desatención de las medidas de prevención y protección y los ataques sorpresa de otras gentes y seres del cosmos, causaron fragmentación y división social, enfermedad, dolor, sufrimiento y muerte. Por ello estas narraciones y relatos también contienen las experiencias, las acciones y decisiones que los ancestros tomaron para enfrentar las vicisitudes de la vida diaria, bien fueran estas exitosas o fracasadas. En fin, contienen advertencias y consejos para la gente verdadera de hoy sobre cómo puede o no actuar, y qué consecuencias puede acarrear una u otra opción de vida.

Esta tesis es entonces sobre cómo el proyecto de formar y vivir como gente verdadera es ante todo un proyecto para vivir tranquilos, acompañándose contentos con la familia, a pesar que el lenguaje que he utilizado a veces pueda transmitir la sensación de ser algo "pesado", una gran carga sobre las espaldas de un puñado de indígenas que tienen como misión salvar el mundo de su destrucción. Si bien hay algo de eso, los *Nükak* abordan estos asuntos con mucha flexibilidad. Es cierto que una tarea de la gente verdadera es evitar la destrucción de este mundo, como ya sucedió varias veces en el pasado, según narran los mitos de origen. Pero a decir verdad, y a diferencia de otros pueblos amazónicos, esto no es algo que marque la cotidianidad de las personas o que cause depresiones colectivas; ni siquiera es un tema recurrente de reflexión, como sí sucede con el estar acompañado con los parientes y la convivencia diaria. Inclusive las posibilidades de que ocurra un cataclismo cósmico se activan y disparan cuando muere un chamán poderoso, quien en venganza por su muerte puede intentar destruir este mundo. Y cómo en ese momento, los hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad vivos, tienen que actuar rápidamente para calmar al difunto, recordándole que los otros parientes vivos no merecen sufrir ni morir. El argumento central es, de nuevo, la vida y bienestar de los parientes (no la protección del cosmos como tal, así lo uno conlleva lo otro).

De ahí que parte de la fortaleza y vitalidad de este proyecto, y por tanto sus mayores riesgos, estén en los detalles de la vida cotidiana. En bañarse juntos por las mañanas, en salir juntos a conseguir la comida y luego compartirla para consumirla. En jugar juntos fútbol o con tizones al atardecer. En planear juntos las actividades del día siguiente. En breve, en acompañarse. Este acompañarse es lo que renueva lo común y articula la vida social *nükak*, desde el simple hecho de compartir alimentos hasta los viajes chamanísticos a otros mundos del cosmos.

Por estos motivos he caracterizado este proyecto colectivo como una biopolítica, una política de la vida, una lógica de acción, flexible y en transformación, lo cual le ha permitido su continuidad y reproducción en sus propios términos. Una práctica individual y colectiva que se actualiza en las actividades rutinarias y rituales, que se materializa en la reproducción de las personas y de otros seres vivientes, en los cuerpos contruidos, en los deseos y afectos socialmente compartidos o en el manejo del bosque. Por esto *Nükak baka'* es mucho más que una categoría clasificatoria, una utopía o una noción abstracta. Es un proyecto dinámico que no está determinado como una condición dada ni que otorga un estatus inalienable una vez que se alcance. Se nace o no como *Nükak* y esto claro está es importante por los aspectos dados por la descendencia patrilineal como las capacidades y habilidades transmitidas por la sangre, como las relaciones que establece con los ancestros fallecidos y como el lugar en el que ubica a una persona dentro de la red de relaciones de parentesco. Pero esto sólo establece unas potencialidades que se deben desarrollar e incrementar, lo cual solo se logra en compañía de los parientes.

Para los *Nükak* esto diferencia a los jóvenes criados en el común, es decir en el proyecto de formar gente verdadera, de los que vivieron mucho tiempo entre los *kawene* y luego regresaron a los grupos locales, y de los que han vivido principalmente entre los *kawene* y con quienes eventualmente se encuentran o los visitan. Estos últimos no desarrollan las capacidades y habilidades potenciales transmitidas por la sangre, por los *nüwayi* 'los ancestros masculinos'. Capacidades y habilidades que son requeridas en las actividades normales de la vida cotidiana, como la fuerza y resistencia física (*nüwayi danta*), la alegría y la hospitalidad (*nüwayi dim*, un árbol) o el coraje y el valor (*nüwayi jiu yore* puma). Así estos jóvenes se mueven torpemente por la selva, no tienen buena puntería con la cerbatana y difícilmente se pueden subir un árbol. Es decir, no es suficiente ser *Nükak* para disponer de estas capacidades y habilidades, se necesita vivir como *Nükak*, lo cual solo se logra al vivir acompañado con los parientes. Esto es lo que experimentan los jóvenes que se reincorporan a los grupos locales, luego de permanecer por años entre los *kawene*. Si bien la diversidad de estos últimos casos es alta, todos tienen en común que gracias a la convivencia con sus parientes, pudieron empezar a desarrollar esas potencialidades dadas por la descendencia, lo cual, desde la óptica *nükak*, fue lo que facilitó su re-articulación al proyecto común.

Guardando esto en mente, plantearé que para actualizar y defender su proyecto de formar y vivir como gente verdadera, los *Nükak* han desarrollado un conjunto de prácticas y procedimientos, de formas de hacer las cosas, que podemos considerar como estrategias y dispositivos sociales. Estos en conjunto constituyen la biopolítica *nükak*, una política encaminada a celebrar y reproducir la vida, a transformar permanentemente la socialidad en sociabilidad en los campos horizontal y vertical. Una política orientada hacia la convivialidad, basada en la colaboración, la reciprocidad, los afectos y cuidados mutuos, que en ciertos momentos convoca a parientes y a gentes humanas y no humanas de los otros mundos.

Más específicamente, este proyecto está soportado por la diada ontológica unidad-diferencia, por los valores morales y por las categorías y relaciones de parentesco, de género y de grupos etarios. Esta biopolítica se materializa con estrategias sociales como: la estrategia de la unidad y la de la diferencia; la estrategia de la construcción permanentemente del cuerpo; la estrategia de hacer parientes, ya sea en lo biológico (reproduciendo la propia *dena* 'la familia', el grupo de descendencia patrilineal), en la transformación de afines cercanos en consanguíneos y en la realización de alianzas con afines potenciales, sin que necesariamente medie el intercambio matrimonial (como ocurre con los *kawene*); y en otra estrategia que tentativamente he denominado "pensar y dar cuenta del otro", uno de cuyos efectos más contundentes fue el reconocimiento de los *kawene* como gente humana. Estrategias sociales articulan y coordinan uno o más de los siguientes dispositivos, según se requiera en un contexto o momento dado: la máquina de sentido, la movilidad, la consustancialidad, el cuidado del cuerpo, el consejo y el ejemplo, la crítica o el elogio público, la reciprocidad, los diferentes rituales y las prácticas chamanísticas. En seguida, recordaré brevemente algunos de estos componentes:

La diada unidad-diferencia o la diferencia en la unidad y la unidad en la diferencia: es una diada ontológica que sustenta el proyecto *nükak* de formar y vivir como gente verdadera, donde la unidad se construye a partir de reconocer y articular la diferencia, y la diferencia posibilita distintas maneras de constituir unidad. Donde unidad no significa indiferenciación u homogeneidad, ni el desconocimiento de las diferencias en la diferencia, asimismo la diferencia no es imposibilidad o negación de la unidad. Esta diada es puesta en práctica por dos estrategias de relación distintas: una de diferencia y otra de unidad. Estas estrategias coexisten, y cuando una es activada, la otra permanece latente, pero sin ser eliminada.

La estrategia de la diferencia se expresa en situaciones de conflicto o de alto riesgo, marca un "nosotros excluyente" que separa y cierra el grupo como una forma radical de defensa, pero sin eliminar aquello que une, lo cual permanece latente; esta estrategia está asociada a la socialidad y a dispositivos como la movilidad o los rituales y chamanísticos cuando es necesario separar las interacciones entre dos mundos. La estrategia de la unidad celebra la convivencia y la actualización del común, a partir de articular la diferencia en un "nosotros inclusivo"; se mueve por los campos de la sociabilidad y convoca la participación de la afinidad, a través de estrategias como el hacer parientes y de dispositivos como la consustancialidad, la reciprocidad y de rituales como los bailes *baap*. Esta estrategia está asociada con la ampliación del común que está haciendo posible la articulación de lo *kawene* para el fortalecimiento del común *nükak*.

La máquina de sentido: dispositivo conformado por los preceptos morales, las narraciones míticas, los relatos de los ancestros, los recuerdos de las experiencias personales y de los parientes cercanos y los marcos cognitivos de percepción, con los que los *Nükak* dan sentido a sus vivencias. Forma parte de la memoria colectiva y de la lógica de acción *nükak*, pues contiene información sobre acciones políticas para afrontar situaciones específicas o para la construcción del cuerpo. Además dinamiza y actualiza este proyecto común, pues permite recrear y transmitir lo propio, apropiarse e incorporar lo nuevo, y olvidar, negar y rechazar lo propio o lo nuevo que sea una amenaza para la reproducción de la gente verdadera.

La movilidad: dispositivo compuesto por la movilidad social y la espacial. La primera involucra los procesos de división temporal de un grupo local y el flujo de grupos domésticos y de personas entre grupos locales. Esto genera procesos de fisión y fusión en los que un grupo local "gana y pierde" personas frecuentemente, cuya permanencia/ausencia varía notablemente. Sin embargo, el grupo local tiende a tener una composición relativamente estable, es decir, que a pesar de su movilidad, las personas tienden a estar afiliadas a un mismo grupo local con el cual se asocian y al cual son asociadas. La segunda movilidad, la espacial, se refiere al cambio del lugar de asentamiento y obviamente está muy relacionada con la primera. Entre las motivaciones para la movilidad están: la evitación o solución de conflictos; el reencuentro con los parientes consanguíneos y la actualización de alianzas con los afines; el intercambio de información, materias primas y objetos; la búsqueda de esposa; la realización de rituales; la oferta de recursos; y el pasear y conocer otros sitios y *Nükak*.

En esta tesis examiné algunos de los cambios que los *Nükak* han hecho en este dispositivo, adecuándolo a diversos contextos históricos y el cual siempre destacaron como un componente importante de sus estrategias políticas de relación con los *kawene*. Así narran que antes del establecimiento de relaciones permanentes con los últimos, una frecuencia alta en el cambio de campamento era una orientación política explícita de defensa. Mientras que en las últimas décadas, dicha frecuencia se ha ido reduciendo notablemente, al punto que la predominancia de una movilidad residencial sobre la movilidad logística se invirtió. Este proceso ha estado ligado con el aumento de la presencia de *kawene* en el territorio *nükak*, con el incremento de las relaciones con ellos y con dos nuevos tipos de recursos: los servicios y bienes institucionales, y la oferta laboral.

El cuidado del cuerpo: es un dispositivo estrechamente relacionado con la estrategia de la construcción del cuerpo y con otros dispositivos como la consustancialidad, el consejo y el ejemplo, la crítica o el elogio público, y los rituales y chamanísticos. Este dispositivo articula prácticas y responsabilidades individuales y colectivas, pues parte de los esfuerzos de formar gente verdadera se dedican a formar personas que, a medida que crecen, asumen mayores responsabilidades en el cuidado del propio cuerpo y en el de los demás. Este dispositivo se compone de procedimientos y prácticas como: la higiene y estética corporal; la construcción y control de los afectos y la sexualidad; la incorporación de hábitos, posturas y gestos corporales; la memoria y los vínculos afectivos; la alimentación; el consejo y ejemplo recibido de los mayores; la instrucción en saberes y actividades masculinas y femeninas; la participación en los rituales y curaciones chamánicas; y otros comportamientos y regulaciones sociales, como las personas con quienes se esté, según sea su grupo de filiación y residencia, género, grupo etario o momento en el ciclo de vida.

A su vez este dispositivo organiza diversas prácticas, nociones y disposiciones que: aseguran la formación adecuada del cuerpo y lo mantienen saludable, fuerte, ágil, bello, activo y apto para la convivencia; desarrollan y protegen las capacidades, pensamientos, sentimientos y conocimientos que le corresponden a cada quien, según el género, la edad y la especialidad; y aseguran la fertilidad. Este dispositivo, al igual que otros como la movilidad, ha sido uno de los que ha estado en mayores tensiones con diferente formas y expresiones del biopoder, lo cual en algunos casos ha intensificado los riesgos y conflictos que debilitan el proyecto común *nükak* y la reproducción de la vida social y aun biológica. La inscripción en el cuerpo de motivaciones *kawene* para sentir pena, los cambios en la dieta, en la estética y en las

normas de higiene, y la incorporación de hábitos y disposiciones corporales, son indicios de cómo en el cuerpo también se inscriben y disputan relaciones de poder. Pero al mismo tiempo, estos cuerpos al estar en construcción, en movimiento, inter-relacionados por afectos y sustancias compartidas y por unas disposiciones emocionales de apertura al compartir y al convivir fortalecen y actualizan el común, lo cual como hemos visto en algunos contextos se amplía para permitir la participación de los *kawene*.

La consustancialidad: es uno de los dispositivos más poderosos y efectivos, y por tanto más peligrosos y delicados de manejar, de vida social *nükak*, pues puede ser fuente de vida o de sufrimiento y muerte, bien sea que se active de forma intencional o accidental. Conlleva compartir la obtención y producción, el procesamiento, la incorporación (al ingerir, oler, tocar, y a veces oír y ver) y/o el intercambio de sustancias que forman cuerpos similares para unas cosas y distintos para otras. Estas sustancias pueden ser corporales, estéticas, alimenticias, chamanísticas o rituales, y provenir de los campos horizontales y verticales. La consustancialidad es un dispositivo decisivo en la construcción del cuerpo y en la existencia de los grupos locales, pues se relaciona con asuntos como los cuidados mutuos, la cooperación y la renovación de lazos afectivos. De esta forma es un poderoso mecanismo para acompañarse y convivir. Existen varios tipos:

La consustancialidad por alimentación: consiste en compartir e ingerir sustancias comestibles que forman cuerpos similares, sin que medien simultáneamente prácticas y rezos chamánicos.

La consustancialidad por invocación: es la incorporación premeditada de sustancias y cualidades (aptitudes o características físicas y conductuales de cualquier ser vivo u objeto), a través de invocaciones chamanísticas hechas directamente sobre el cuerpo (sólo con rezos) o mediadas por sustancias curadas. Hay dos formas de consustancialidad por invocación. La primera está asociada a sustancias y cualidades constituyentes y permanentes del cuerpo que son dadas por la descendencia y los *nüwayi* 'los ancestros patrilineales' y las cuales se pueden "activar" con solo invocarlas o "guardar" sin perderlas. La segunda se relaciona con la incorporación, temporal o permanente, de cualidades que no son constitutivas de cuerpo, a través de rezos o sustancias curadas; estas pueden ser utilizadas como protecciones y fuente de bienestar o, por el contrario, como ataque chamanísticos y fuente de sufrimientos y enfermedad.

La consustancialidad por contacto: la incorporación de sustancias por contacto físico bien sea al tocarlas, olerlas y, en algunos casos, oírlas o verlas. Estas sustancias pueden ser benignas o malignas, y se transmiten en forma intencional (a veces acompañadas de rezos chamánicos) o involuntaria y accidental.

La consustancialidad por agregación: tiende a expresarse en la construcción del cuerpo de hombres con la capacidad de ver y (saber) hacer de verdad. Se trata de sustancias u objetos, muchas veces con poderes chamanísticos, que se ensamblan como una especie de órganos más, con funciones específicas, pero articulado al resto del cuerpo.

Rituales: estos dispositivos tienden a permitir en forma controlada las interacciones entre los diferentes mundos del cosmos y generalmente se componen de distintos momentos en los que se celebra la unidad y diferencia, bien en la sociabilidad horizontal como en la vertical. Estos dispositivos tienden a integrar diferentes estrategias (de la unidad, de la diferencia, del hacer

parientes, de la construcción del cuerpo) y dispositivos (chamanísticos, reciprocidad, el cuidado del cuerpo, etc.), entre los cuales se destaca la consustancialidad. Entre estos dispositivos están los rituales de encuentro *bak wan* o *entiwat*, los *eoro baap* 'bailes para conseguir *eoro*' y los *baap* 'bailes de frutas o de tubérculos', entre los que se encuentra los bailes de chontaduro, los cuales analizamos en el capítulo seis. Recordemos que este último tenía como objetivos principales: compartir alegremente con consanguíneos y afines, conseguir cónyuge, proteger con curaciones a las personas, obtener *eoro* y conocimientos chamanísticos, y contribuir en la fecundación del cosmos.

Ahora bien, a lo largo de esta tesis, he desarrollado estos componentes de la biopolítica *nükak* de modo dispar. Así la estrategia de la construcción del cuerpo y dispositivos como la movilidad y un baile ritual fueron los ejes de algunos capítulos. Otros dispositivos como la consustancialidad, el cuidado del cuerpo y la máquina de sentido fueron tratados con cierta profundidad en ciertas secciones de la tesis. Y algunos dispositivos más, como la reciprocidad y la crítica o el elogio público, fueron mencionados en forma fragmentaria y dispersa. Esto en parte se debió a que implementé este esquema en un sentido más metodológico que teórico. Es decir, como una forma de ordenar, pensar y presentar la información, antes que como un modelo interpretativo o explicativo. No sobra aclarar que con este esquema no busqué dar cuenta de todas o el mayor número de prácticas sociales *nükak*, ni formular una propuesta acabada aplicable a otros pueblos amazónicos.

Lo que sí busqué explorar fue una forma de ordenar y pensar el material etnográfico coherente con el enfoque biopolítico que adopté, que me permitiera, por decirlo así, comprender esta política de la vida en sus propios términos, tratando de evitar el convertir el caso *nükak* en una expresión particular de una problemática universal. Así es que retomando la pregunta teórica que formulé en 2.3. Tema y preguntas de investigación, con relación a la utilidad de las nociones de biopoder, biopolítica y común en nuestro entendimiento de los *Nükak* quisiera hacer algunas anotaciones.

Como acabo de señalar, este enfoque me pareció metodológicamente útil para ordenar y pensar en términos políticos mi material etnográfico y también en unos términos distintos a dominación/resistencia o centrados en únicamente en lo cultural. Sin embargo, concuerdo con el balance de Vries (2005) sobre el enfoque de Foucault (2001, 2007 y 2008). Es decir, si bien biopoder es un enfoque sugestivo para estudiar las relaciones entre una población y el aparato de gobernabilidad, (finalmente Foucault lo pensó para este tipo de problemáticas), corre el riesgo de fallar en la descripción y análisis de las prácticas y situaciones sociales o de empobrecer un estudio etnográfico al tratar ajustar dichas prácticas y situaciones al enfoque en sí mismo. Esto último además me parece un riesgo implícito en el uso de biopoder, biopolítica y lo común en el sentido de Hardt y Negri (2002, 2004 y 2009), pues como ya anotaba Escobar 2003 (citado en Restrepo 2006), esta propuesta tiene un sesgo "eurocéntrico". Por ejemplo, parte de presuponer que la búsqueda de la democracia es una alternativa a Imperio, y que la libertad y la igualdad son anhelos de Multitud, pero entendidas cómo? Para los *Nükak* o los Macuna, libertad e igualdad significan lo mismo que para nosotros? Igualmente, plantean que ya no hay un adentro o un afuera de Imperio, lo cual como plantearé más adelante no aplica para el caso *Nükak*. Para ilustrar estos asuntos tomaré la cuestión de la resistencia al biopoder.

Empezaré por recordar que, como reseñé brevemente en 2.2. Biopoder y común *nükak*, para Foucault la resistencia se genera en respuesta a los efectos específicos de unas relaciones y prácticas de biopoder. De esto se desprende una primera conclusión, que es más una hipótesis de trabajo que una certeza: durante mis trabajos de campo, la biopolítica *nükak* no fue una forma de resistencia al biopoder, pues no fue resultado de una relación de poder. Pero la biopolítica sí fue la lógica de acción desde la cual los *Nükak* enfrentaron y le dieron sentido a las diferentes relaciones que tenían no solo con los *kawene*, sino entre ellos mismos y con el resto de la sociedad cósmica. Es decir, la biopolítica *nükak*, a diferencia del planteamiento de Hardt y Negri, no estuvo en función del biopoder. Estuvo orientada por la permanente transformación de la socialidad en sociabilidad, cósmicas por demás. Por ello los *Nükak* no percibían a los *kawene* en términos de "un enemigo a vencer o resistir", sino en términos de peligrosos y ambiguos afines potenciales, con quienes era posible intercambiar o tener alianzas, que no implicaban un intercambio matrimonial. Así la biopolítica *nükak* orientaba la vida y prácticas sociales conducentes a actualizar su común, como lo había venido haciendo desde mucho antes del establecimiento de las relaciones permanentes con los *kawene*.

Entonces, si no hubo resistencia al biopoder, tampoco hubo relaciones de sometimiento ni dominación, en el sentido de controlar la población en función de los intereses, buenos o malos, de los agentes de biopoder, sean estatales, de los grupos armados ilegales, etc. Es decir, las actuaciones de los *Nükak* que presencié tenían sentido para ellos desde su lógica de acción y no respondían a los efectos ni a la lógica de las formas de biopoder *kawene*. Tal vez por esto muchas de sus acciones eran ilegibles o desconcertantes para los *kawene* (yo incluido), dando lugar a múltiples interpretaciones o explicaciones. Y así se plantearon nuevas técnicas de control, sus efectos seguían siendo ambiguos. No eran claros. La máquina de sentido *nükak* producía actuaciones y situaciones que tenían sentido para los *Nükak* pero que eran ilegibles para el aparato de gubernamentalidad, que este no podía captar para moldear. Es decir, no había un sometimiento *nükak*, no como resultado de una resistencia, sino porque había una especie de diálogo de sordos. De sordos por las diferencias de significado y de interpretación entre unos y otros, pero diálogo a partir de la convivencia, de las experiencias y emociones compartidas. Sin embargo, esta hipótesis tiene algunos matices entre los que se cuentan:

- 1) Los *Nükak*, al igual que los *kawene*, no siempre actuaron coherentemente con respecto a sus lógicas de acción, en especial en situaciones confusas o con una carga emocional fuerte, como el suicidio de Belisario. En otras palabras, no todas las prácticas y conductas fueron resultado de acciones coherentes y planeadas.
- 2) El desplazamiento forzado y el asesinato selectivo fueron formas de biopoder eficientes que sí pueden leerse como relaciones de dominación, pues impidieron que los *Nükak*, retornaran a su territorio en contra de su voluntad. Sin embargo, y a pesar de estas prohibiciones, los *Nükak* intentaron volver a sus territorios aunque sin éxito, e incluso algunos en pequeños grupos hicieron varias visitas breves hasta allá (por ejemplo, una vez para conseguir palma para hacer cerbatanas), desafiando así las órdenes de los guerrilleros.
- 3) Hubo formas de biopoder y de biopolítica *nükak* que entraron en tensión, lo cual generó adecuaciones y afectaciones en unas y otras, cuyos efectos fueron ambiguos y se prestan para lecturas distintas, bien sea que se hagan desde el biopoder y la lógica estatal (como

indicadores de relaciones de dominación) o desde la biopolítica y la lógica de acción del común *nükak* (como indicadores de apropiación de elementos *kawene* para fortalecer el proyecto propio), como sucedió con la movilidad o el inicio del reconocimiento de los *Nükak* dentro de la categoría indígena.

4) Los *Nükak* a veces actuaron incoherentemente, unas veces según su propia lógica de acción y otras según las lógicas y efectos del biopoder, pero vistos en conjunto predominó su proyecto biopolítico (como se evidenció por ejemplo en la conducta de algunos jóvenes durante el baile de chontaduro analizado en el capítulo seis).

Como sea, los enfoques de biopoder, biopolítica y lo común de Foucault, Hardt y Negri, sin embargo, nos advierten de otros riesgos que se pueden estar generando en el caso *nükak* y su aceptación inicial de auto-considerarse "indígenas" en el marco del discurso multiculturalista. Este riesgo es, como ya lo había señalado Jackson (1996 y 1998), que entren a participar de la lógica del biopoder y del aparato de gubernamentalidad de la cual se han mantenido hasta el momento al margen. Esto implicaría que entrarían a participar de un proceso donde construirían una etnicidad, una identidad étnica, desde el biopoder que reemplazaría progresivamente al común construido desde la biopolítica *nükak*. Como plantea Restrepo (2006: 295) "...esta etnicización deviene en uno de los tantos engranajes que no sólo constituyen al Estado como tal, sino que también lo definen como objeto de las prácticas de gubernamentalidad, esto es, de estatalización de ámbitos, relaciones e imaginarios que se habían mantenido por fuera de la colonización estatal". Aquí nos ubicaríamos entonces en unas relaciones de dominación/resistencia, aunque como también sugiere Restrepo (2006), que el biopoder configure la emergencia de un sujeto político (en este caso la identidad *nükak*), de todas formas no garantiza que se determine su posible accionar político. Y esto nos llevaría a otro tipo de análisis como los propuestos en Inda (2005), pues una población no asume total ni pasivamente las acciones, intencionalidad y racionalidad de un gobierno y puede aceptarlas, negociarlas y/o rechazarlas (Inda 2005, cf. Vries 2005).

Claro está que hay al menos otras dos alternativas a la pregunta de cómo empiezan los *Nükak* a posicionarse en un mundo globalizado y multicultural. Una, la lenta extinción de este pueblo, bien sea por muerte física o por muerte social, es decir, la asimilación total al mundo *kawene*, diluyéndose en los sectores marginales de las zonas rurales y urbanas. Y la otra, la continuidad de la situación actual con la re-constitución o ampliación del común *nükak* a partir del establecimiento de alianzas estratégicas con los *kawene* (incluyendo los otros indígenas). Esas alianzas seguirían dándose a partir de la convivencia, de la consustancialidad, de la prevalencia del precepto moral de (re)producir la gente verdadera y por tanto la reconstitución del común en condiciones en el que los *kawene* juegan un papel determinante. Un proyecto donde la multiplicidad de seres, afectos, relaciones, mundos, etc. no es una limitante. Al contrario, donde es necesario generar y reconocer diferencia para articularla al proyecto colectivo, compartido, común, donde se construyen unos cuerpos similares para unas cosas y diferentes para otras. Esta también es una subjetividad, no como sujetos del biopoder o del aparato de gubernamentalidad, pero como sujetos de un proyecto biopolítico dirigido a la construcción del común *nükak*.

En esta dirección, considero que nuestras actuaciones como académicos o como agentes institucionales, en un país como Colombia, en una región con un conflicto armado tan intenso

como el Guaviare, igual deben seguir enfocadas a contribuir a que los *Nükak* sean los actores centrales de las decisiones que los afecten. Que, por ejemplo, sus demandas de atención en salud y de retorno y reparación territorial se logren concretar, así sea en el marco del multiculturalismo, con todo y las ambigüedades y riesgos de este discurso. Finalmente, y de acuerdo a mis conclusiones, los *Nükak* han ampliado su proyecto de vida, de formar y vivir como gente verdadera, facilitando nuestra participación y convivencia con ellos. Proyecto que además nos recuerda que el trabajo conjunto, el compartir alimentos, cuidados mutuos y afectos y el acompañarse pueden ser asuntos más importantes que el consensuar discursos e interpretaciones, pues en últimas tienen sentido en la actualización del común *nükak*.

TABLA 4. ESPECIES VEGETALES¹

Nombre <i>nükak</i>	Nombre común	Nombre científico
<i>bararajui wüin</i>	cierto árbol	
<i>buu</i>	bejuco yaré	<i>Heteropsis tenuispadix</i>
<i>darua</i>	totumo	<i>Lagenaria siceraria</i> (Bignoniaceae)
<i>dim</i>	cedro achapo	<i>Cedrelinga cateniformis</i>
<i>judup o hiudide</i>	yarumo	<i>Cecropia sciadophylla</i>
<i>juruna</i>	palma zancona o chonta	<i>Socratea exorrhiza</i> (Palmae)
<i>jaĩ o jei</i>	cierto árbol	<i>Parinari montana</i>
<i>jionede</i>	fruto	
<i>kada' o wea'</i>	maíz	<i>Zea mays</i> (Gramineae)
<i>kena o eoro</i>	carayurú	<i>Arrabidaea chica</i> (Bignoniaceae)
<i>kudn</i>	tabena tubérculo	<i>Ipomoea batatas</i>
<i>kura', hujup o kaadide</i>	palma real o inaya	<i>Attalea maripa</i> (Palmae)
<i>mamu</i>	ñame	<i>Dioscorea trifida</i> (Dioscoreaceae)
<i>me' o merudide</i>	achiote	<i>Bixa orellana</i> (Bixaceae)
<i>mene'</i>	caña de azúcar	<i>Saccharum officinarum</i> (Graminae)
<i>müniü o juñuni</i>	chontaduro	<i>Bactris gasipaes</i> (Palmae)
<i>muji o buhi</i>	totumo grande	<i>Crescentia cujete</i> (Bignoniaceae)
<i>nepmuuri</i>	cierto árbol	
<i>paap</i>	cierto árbol	
<i>parupi</i>	bejuco (curare)	<i>Curarea tecunarum</i>
<i>patata</i>	cierto árbol frutal	<i>Helicostylis tomentosa</i>
<i>popere o tai'</i>	milpesillo	<i>Oenocarpus mapora</i> (Palmae)
<i>pududide</i>	cierto árbol frutal	
<i>turu</i>	tubérculo	<i>Colacasia</i> (Araceae)
<i>ü' o tewpede</i>	palma	<i>Bactris monticola</i>
<i>üj o wogni</i>	palma de moriche o canangucha	<i>Mauritia flexuosa</i> (Palmae)
<i>uru muumo</i>	cierta planta	
<i>ut</i>	palma de cumare o chambira	<i>Astrocaryum aculeatum</i> (Palmae)

¹ La identificación de las especies vegetales y animales se realizó a partir de comparar los datos presentados en Cabrera, Franky y Mahecha (1994 y 1999), Politis (1996a y 2007) y Cárdenas y Politis (2000), entre otras fuentes secundarias.

TABLA 4. ESPECIES VEGETALES (continuación)		
Nombre <i>nükak</i>	Nombre común	Nombre científico
<i>wana'</i>	árbol frutal	<i>Dacryodes peruviana</i>
<i>wekürü</i>	tabena	<i>Dioscorea alata trifida</i> (Dioscoreaceae)
<i>wunnamuuri</i>	palos con espinas	
<i>yabm o teruke</i>	seje	<i>Oenocarpus bataua</i> (Palmae)
<i>yapio, ed o japi</i>	árbol frutal	(Moraceae)
<i>yarapwi</i>	fruto	
<i>yednjibu o kahiwa</i>	yuca	<i>Manihot esculenta</i> (Euphorbiaceae)
<i>yurup</i>	piñuela	(Bromilaceae)

TABLA 5. ESPECIES ANIMALES

Nombre <i>nükak</i>	Nombre común	Nombre científico
<i>akayi dawa</i>	yamu (pez)	<i>Brycon amazonicus</i>
<i>ámaka</i>	cierto pato	
<i>anpu</i>	delfín	<i>Inia geoffrensis</i>
<i>budunide</i>	zaíno o pecarí de collar	<i>Tayassu tajacu</i> (Tayassuidae)
<i>chama</i>	cierto guacamayo	
<i>chi'chi'</i> o <i>dukduk</i>	mico colimocho	<i>Cacajao melanocephalus</i>
<i>dü'</i>	dormilón (pez)	<i>Hoplias malabaricus</i>
<i>dü bore</i>	cierto pez	
<i>du'gu'</i>	mico nocturno o leoncillo	<i>Aotus trivirgatus</i>
<i>enojim</i>	platanote (pez)	
<i>jiwi</i> o <i>kiodide</i>	danta o tapir	<i>Tapirus terrestris</i>
<i>jjjni</i>	sardinita	
<i>jiu butu</i>	tigrillo	<i>Felis tigrina</i>
<i>jiu yore</i>	jaguar blanco	
<i>jiube'</i>	jaguar	<i>Panthera onca</i>
<i>kajni</i>	raya	<i>Potamotrygon</i> spp.
<i>karanide</i>	cierto jaguar	
<i>karanide doko</i>	cierto jaguar	
<i>karanide jemni</i>	cierto jaguar	
<i>kebm</i>	lapa	<i>Agouti paca</i> (Dasypodidae)
<i>kua'</i>	cierto tucán	
<i>kuarü</i>	mojarra	
<i>kurichi</i>	pintadillo (pez)	<i>Pseudoplatystoma</i> spp.
<i>kuya</i>	bocachico (pez)	
<i>mai</i>	boa	
<i>mamo</i>	venado	<i>Mazama</i> spp.
<i>mamo chama</i>	venado colorado	
<i>manui</i>	abeja	
<i>mü</i> o <i>tiati</i>	cafuche o pecarí	<i>Tayassu pecarí</i> (Tayassuidae)
<i>muabo</i>	mono araguato, aullador o cotudo	<i>Alouatta seniculus</i>
<i>nat</i>	piraña	<i>Serrasalmus</i> spp.
<i>nei dawa</i>	guara	<i>Dasypocta punctata</i>
<i>nüü</i>	gurre, cachicamo o armadillo	<i>Dasypus novemcinctus</i> (Dasypodidae)

TABLA 5. ESPECIES ANIMALES (continuación)		
Nombre <i>nükak</i>	Nombre común	Nombre científico
<i>ña</i>	cierto loro	
<i>ñeñewa</i>	mico maicero cariblanco	<i>Cebus alfibrons</i>
<i>ñunü wün</i>	garza	
<i>padn</i>	morroco o tortuga terrestre	<i>Geochelone denticulata</i> (Testudinidae)
<i>paj</i>	perro de agua	<i>Lutra longicaudis</i>
<i>paruri</i>	yamuceta (pez)	
<i>patchu</i>	mico churuco o barrigudo	<i>Lagothrix lagothricha</i>
<i>pui</i>	rana	
<i>tigi</i>	hormigas	
<i>tubai</i>	cierta ave	
<i>tübüt</i>	cierto bagre	
<i>tutubo yore</i>	yamuceta (pez)	
<i>ubm</i>	oso hormiguero	<i>Myrmecophaga</i> spp.
<i>ui'</i>	paujil	<i>Mitu tomentosa</i>
<i>urunide toyo</i>	araña	
<i>wakaiwan cha</i>	abeja	
<i>wap o takawe</i>	mico maicero	<i>Cebus apella</i>
<i>wau o chakudde</i>	caimán, cachirre o babilla	<i>Caiman sclerops</i> (Alligatoridae)
<i>wem</i>	nutria	<i>Pteronura brasiliensis</i>
<i>werebo</i>	dormilón (pez)	<i>Hoplías malabaricus</i>
<i>wiu</i>	águila	
<i>wübü</i>	pava	
<i>wük</i>	cierta garza	
<i>wuti</i>	abeja corroncha	<i>Trigona corvina</i>
<i>ya</i>	oso palmero	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>
<i>yau o ñaj dawa</i>	guacamayo rojo	
<i>ye'ka</i>	aguadulce (pez)	<i>Hoplerythrinus unitaeniatus</i>
<i>yurup</i>	cierta ave	
<i>yuyu jiji</i>	gallineta	

GLOSARIO

- a endiuni*: él sabe hacer.
a enni: él ve o conoce.
a ip enni: él ve o conoce ampliamente.
a iuyeini: él hace con más poder.
a iuenni baka: él verdaderamente ve o conoce con poder.
a iuenniye: él sí ve o conoce con poder.
a iuednniye: él que mira más.
a yeini: él hace.
akayi dawa: cierto pez, yamú.
amaka: cierto pato.
amaka chedn: pluma del pato *amaka*'.
baap: baile.
bak: mundo de abajo o nivel de abajo del cosmos.
bak muno: gente del mundo abajo.
baka': verdadero o de verdad (énfasis de veracidad).
bejumat: nombrar para 'ir y traer'.
bewene: ancestros, abuelos, viejos.
bewene bitui: ancestros muertos.
bi dena: otra familia, otra gente.
bijnide: ácido.
bitui: muerto, difunto, finado.
bore: color blanco.
borekakü: espíritu de una persona que al morir va a *bak* 'mundo de abajo'.
budunide: zaíno.
buru: color negro.
buwat: mezclar.
buwü: deriva del verbo *buwat* [mezclar].
chama o *meru*: color rojo.
chen: compañero, amigo.
chenjat: acompañarse.
cheujinwan: cierta abeja.
chi'chi': mico colimocho.
chüka: estómago.
chükadu: útero.
darua: un árbol para totumos.
dena: familia, pariente.
dim: cedro, achapo.
du'gu': mico nocturno.
düi muno o *juu muno*: 'gente de las desembocaduras de los ríos y caños, o gente de río abajo'.
dü': cierto pez.
dü bore: cierto pez.
düyaje: semen del hombre.
enojim: cierto pez.
entiwat: rituales de encuentro.

eoro: sustancia alucinógena aspirada por los hombre para prepararse en la realización de prácticas chamanísticas.

et o *eta*: abuela.

etayi: ancestros femeninos o abuelas.

eureyi: collares de dientes de mico.

ibmyi: chinchorro.

ij: ira, furia, enojo.

ip baka: papá verdadero.

jea: cielo: mundo de arriba o nivel de arriba del cosmos.

jea bu: el dueño de *jea* o Dios.

jea muno: gente del mundo de arriba.

jenyat uru: la gran inundación.

jichu: cuero; piel; "cuerpo humano" (a veces equivalente a *mik*, *tajatna*, *naa'*, *yek*).

jiji: cusumbo.

jijni: cierto pez.

jionede: cierto fruto.

jiube': jaguar.

jiu butu: tigrillo.

jiu yore: jaguar blanco.

joo'nide: cierto pato.

juu muno o *dui muno*: 'gente de las desembocaduras de los ríos y caños, o gente de río abajo'.

ju wün butu: ancestros pequeños.

kajiwa baap: baile de la yuca.

kamap: enfermedad producida por el varbasco de *jea*.

kâmat: es un tipo de dardo mágico enviado por los espíritus del mundo de arriba para enfermar a los *Nükak*.

kahni: raya (pez).

karanide doko: cierto jaguar.

kauri: cierto pez, mojarra.

kawene: los no-*Nükak*.

kawene bore: no-*Nükak* 'blancos'.

kawene buru: no-*Nükak* 'negros'.

kawene jeñe: los hermanos mayores o los mayores de los no-*Nükak*.

kawene jupu: los menores o hermanos menores de los no-*Nükak*.

kawene yore: no-*Nükak* indígenas.

Kein inbe': laguna cercana a la unión de los ríos Guaviare e Inírida donde emergieron los *Nükak* a nuestro mundo.

kena': planta para la pintura corporal carayurú.

kebm: lapa.

kua': cierto tucán.

kuarü: cierto pez, mojarra.

kuarü dawa: mojarra grande.

kudnyi muno o *manilla muno*: gente [que compra] pulseras o manillas.

kund: cierto tubérculo.

kura': palma real o inaya.

kurichi: cierto pez, pintadillo.

kuya: cierto pez, bocachico.

manyi: veneno curare.

manyi a müj muno: gente de caño Curare.
mamo: cierto tubérculo, ñame.
mauat: disparar, tirar.
me': achioté.
me'ep: sangre.
mena: gente, nieto, descendiente (categoría de filiación unilineal).
meru o *chama*: color rojo.
meu: coronilla; las cabeceras y partes altas de las corrientes de agua.
meu muno: gente de las cabeceras de los caños o de la coronilla.
mik: "cuerpo humano" (a veces equivalente a *jichu*, *tajatna*, *naa'*, *yek*)
mik baka: espíritu de una persona que al morir va a *jea* 'mundo de arriba'; "cuerpo verdadero de una persona".
Mipa: río Inírida.
mipa muno: gente del Inírida.
mua: rebalse, pantano o zona baja e inundable.
muabe muno: gente del rebalse, de las zonas inundables o los pantanos.
muabo: mono aullador o cotudo.
mujji: totumo grande.
mujta: cierto bejuco.
muno: gente de (categoría residencial).
mupa juwün bewene: ancestros de cuerpo grande [de la gente] de la sabana.
mupa muno: gente de la sabana.
müj: caño.
münü: palma de la que se obtiene un fruto conocido como chontaduro.
müüyi: "casas" a dos aguas cubierta con hojas de palma.
müüyi bu: dueño de casa.
münü/juñuni baap: el baile de chontaduro.
münü yubu ye: el tiempo del chontaduro.
naa': piel; cuero, pellejo (a veces equivalente a *jichu*, *tajatna*, *yek*).
nat: cierto pez, piraña.
neeyi: casabe.
nemep: espíritu de una persona que al morir permanece en *yee* 'nuestro mundo'.
nük: lengua; idioma.
nükak: persona o gente que habla la lengua.
nükak baka': persona o gente verdadera.
nükak buwü: mestizo, mezclado.
nüü: armadillo.
nüwa o *nüw*: abuelo.
nüwayi: ancestros masculinos o abuelos.
ñeñewa: mico maicero cariblanco.
ñunü wün: cierta ave, garza.
okedapunide: gente parecida al mono negro.
paap: una mata con espinas parecida a la piña.
pad: morroco o tortuga terrestre.
paj: perro de agua.
parupi: bejuco del que se obtiene el veneno curare.
paruri: cierto pez, yamuceta.
patchu: mico churuco.

- patewat*: defenderse.
- petma*: flauta de hueso de venado.
- pidiri*: eran una gente no humana cuyo cuerpo solo se diferenciaba del humano por las uñas, largas como las de un tigre.
- poñopat*: excremento.
- popere*: palma de la que se obtiene un fruto llamado milpesillo.
- puí*: cierta rana.
- pujat*: soplar.
- pujat*: curación.
- puyú'*: algodón para los dardos de las cerbatanas.
- reunión muno*: agentes institucionales que viven en las ciudades y en reuniones.
- tajatna*: ropa, vestido; cuero (a veces equivalente a *jichu*, *naa'*, *yek*).
- taka*: pecho, centro.
- taka yudn muno*: gente del centro o pecho del territorio.
- takueyi*: "espíritus" o seres emparentados con los *Nükak baka'*
- teru*: dardos.
- tigi*: cierta hormiga.
- tikat*: sentir/tener pena o vergüenza.
- tüpe in*: el mismo *ñupe inbe'*, una laguna donde les gustaba flechar pescado a los abuelos.
- tutubo yore*: cierto pez, yamuceta.
- tübüt*: cierto pez, nicuro.
- tüijat*: estar/ser bonito, bueno, agradable, adecuado.
- tüini*: bueno.
- tüika*: malo.
- ui*: cierta ave, paujil.
- ubm*: oso hormiguero.
- urunide toyo*: cierto araña que camina sobre el agua.
- ut*: palma de cumare o chambira.
- uyejat*: pesadilla.
- ü'*: cerbatana; palma utilizada para la fabricación de la cerbatana.
- üji mena*: ancestros pequeños y bajitos.
- ui'ji mena*: gente paujil.
- wana'*: árbol frutal (*Dacryodes peruviana*).
- wana' a müj muno*: gente de caño *Wana'* [árbol frutal].
- wana' baap*: baile de la fruta *wana*.
- wana' neü*: árbol abuelo de la fruta *wana'* (también llamada *kutpe o nut*).
- wana' wüin*: grupo de frutos del árbol *wana*.
- wana' yubu ye*: el tiempo de la *wana*.
- wap*: mico maicero.
- wau*: caimán.
- Wayari*: río Guaviare.
- wayari muno*: gente del Guaviare.
- wayo*: cierta ave.
- werebo*: cierto pez, dormilón.
- wiu*: cierta ave, águila.
- wopyi*: es una construcción a un agua techada con hojas de platanillo.
- wuti*: cierta abeja.
- wübü*: pava.

wük: cierta ave, garza.

wün: grupo.

wü: menstruación.

würüp wün: ancestros de contextura mediana.

ya: oso palmero.

yabm: palma de milpeso *Oenocarpus bataua*.

yabutu baap: baile de milpesillo.

yapio: fruto.

yau o *ñaj dawa*: guacamaya roja.

yee: nuestro mundo; nivel intermedio del cosmos; bosque o selva.

yee muno: gente de nuestro mundo; gente de la selva.

yee kawene: indígenas que residen en la selva pero que no son *Nükak*.

yeijat: hacer.

yek: cuero, pellejo; piel (a veces equivalente a *jichu*, *tajatna*, *naa'*).

ye'ka: cierto pez, aguadulce.

yore: color amarillo.

yurup: cierto ave.

SIGLAS

ACC	Autodefensas Campesinas del Casanare
ACCU	Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá
ACNH	Asociación Cristiana Nuevos Horizontes
ANTC	Asociación Nuevas Tribus de Colombia
AUC	Grupo paramilitar autodenominado Autodefensas Unidas de Colombia
CAIPD-SJG	Comité de Atención Integral de la Población Desplazada del Municipio de San José del Guaviare
CDA	Corporación para el Desarrollo Sostenible del Norte y Oriente Amazónico
CMAPD	Comité Municipal de Atención a Población Desplazada
DIH	Derecho Internacional Humanitario
DDHH	Derechos Humanos
DGAI	Dirección General de Asuntos Indígenas
ERPAC	Ejército Revolucionario Popular Antiterrorista de Colombia
EEUU	Estados Unidos de América
FARC	Grupo guerrillero autodenominado Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
FFAA	Fuerzas Armadas colombianas
FMCG	Fondo Mixto de Cultura del Guaviare
CRIGUA II	Consejo Regional Indígena del Guaviare.
ICBF	Instituto Colombiano de Bienestar Familiar
ICNH	Iglesia Cristiana Nuevos Horizontes
INCORA	Instituto Colombiano de la Reforma Agraria
ONG	Organización No Gubernamental
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
PIAD	Plan Integral de Atención Diferencial
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
RSS	Red de Solidaridad Social (luego llamada Agencia Presidencial para Acción Social y la Cooperación Internacional - Acción Social)
SJG	San José del Guaviare

BIBLIOGRAFIA

ACCIÓN SOCIAL. 2006a. *Los nukak makú llegan desplazados a San José del Guaviare*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=652&catID=127>. Publicado marzo 23 de 2006. Acceso abril 17 de 2008.

ACCIÓN SOCIAL. 2006b. *Continúa atención a los nukak makú*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=696&catID=127>. Publicado abril 7 de 2006. Acceso abril 17 de 2008.

ACCIÓN SOCIAL. 2006c. *Los nukak makú no están en la indigencia*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=763&catID=127>. Publicado junio 6 de 2006. Acceso abril 17 de 2008.

ACCIÓN SOCIAL. 2006d. *Los nukak makú decidieron retornar*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=829&catID=127>. Publicado agosto 10 de 2006. Acceso abril 17 de 2008.

ACCIÓN SOCIAL. 2006e. *Las FARC desplazan nuevamente a los nukak makú*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=127&conID=1054>. Publicado noviembre 14 de 2006. Acceso abril 17 de 2008.

ACCIÓN SOCIAL. 2007. *Gobierno denuncia genocidio de las FARC contra comunidad indígena awá*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=1995&catID=127>. Publicado septiembre 21 de 2007. Acceso mayo 31 de 2008.

ACCIÓN SOCIAL. 2008. *Acción Social atiende a indígenas nukak llegados a San José del Guaviare*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=127&conID=2417>. Publicado marzo 12 de 2008. Acceso mayo 25 de 2008.

ACNUDH - ALTA COMISIONADA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN COLOMBIA. 2004. *Informe anual*. En: <http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informes.php3?cat=11>. Publicado febrero 28 de 2005. Acceso abril 3 de 2008.

ACNUDH - ALTA COMISIONADA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN COLOMBIA. 2005. *Informe anual*. En: <http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informes.php3?cat=11>. Publicado enero 20 de 2006. Acceso abril 3 de 2008.

ACNUDH - ALTA COMISIONADA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN COLOMBIA. 2006. *Informe anual*. En: <http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informes.php3?cat=11>. Publicado marzo 25 de 2007. Acceso abril 3 de 2008.

ACNUDH - ALTA COMISIONADA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN COLOMBIA. 2007. *Informe anual*. En: <http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informes.php3?cat=11>. Publicado febrero 28 de 2008. Acceso abril 3 de 2008.

ACNUR. 2004. *Reseña. Sentencia T- 025 de 2004 Corte Constitucional de Colombia*. En: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/2523.pdf>. Acceso mayo 26 de 2008.

ACOSTA, Luis. 1993. *Guaviare. Puente a la Amazonía*. Bogotá: Corporación Araracuara. Inédito.

ACTUALIDAD ÉTNICA. 2003. *Agonía del Jaguar*. En: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=1443>. Publicado noviembre 28 de 2003. Acceso mayo 4 de 2008.

ACTUALIDAD ÉTNICA. 2006. *ONIC afirma que indígenas nukak no han retornado a su resguardo*. En: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=4015>. Publicado agosto 25 de 2006. Acceso mayo 5 de 2008.

ACTUALIDAD ÉTNICA. 2007a. *Los Nukak pierden a otro de sus hijos*. En: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=5833>. Publicado agosto 31 de 2007. Acceso mayo 16 de 2008.

ACTUALIDAD ÉTNICA. 2007b. *Intervención de Luis Evelis Andrade, presidente de la ONIC, ante la Segunda Sala de Revisión de la Corte Constitucional*. En: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=5932>. Publicado septiembre 21 de 2007. Acceso mayo 25 de 2008

ACTUALIDAD ÉTNICA. 2007c. *¿Cómo evaluaron los actores principales el debate ante la Corte Constitucional?* En: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=5948>. Publicado septiembre 21 de 2007. Acceso mayo 25 de 2008.

ALBERT Bruce y Alcida Rita Ramos (org.). 2000. *Pacificando o branco. Cosmologías do contacto no Norte-Amazônico*. Sao Paulo: Editora UNESP.

ALDHU - Asociación Latinoamericana para los Derechos Humanos. 2004. *La agonía del jaguar. Derechos humanos de los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*. Bogotá: ALDHU y Unión Europea.

ANAYA, James. 2010. *La situación de los pueblos indígenas en Colombia: seguimiento a las recomendaciones hechas por el Relator Especial Anterior. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas*. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. En: <http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/documentos/relatoresesp>. Acceso marzo 29 de 2010.

ANDERSON, Anthony y Darrell Posey. 1985. "Manejo de cerrado pelos indios Kayapó". *Boletín del Museo Paraense Emilio Goeldi, Serie Botánica* 2 (1): 77-98.

ANDRELLLO, Geraldo. 2004. *Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Departamento de Antropologia do Instituto Filosofia de Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

ARDILA, Olga. 1989. "Diversidad lingüística y multilingüismo en los grupos Tucano del Vaupés". *Forma y función* 4: 23-34.

ARDILA, Gerardo y Gustavo Politis. 1992. "La situación actual de los nukak". *Revista Universidad Nacional* 26: 3-6.

ÅRHEM, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization. A study in decent, alliance and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala: Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4.

ÅRHEM, Kaj. 1998. "Powers of place: Territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia". En: N. Lowell (ed), *Locality and Belonging*. London: Routledge, pp. 78-102.

ÅRHEM, Kaj. 2000. "From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon". En: K. Århem, *Ethnographic Puzzles. Essays on Social Organization Symbolism and Change*. London y New Brunswick, NJ: The Athlone Press, pp. 54-92.

ÅRHEM, Kaj. 2001. "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268-288.

ÅRHEM, Kaj. S.f. "Ecosofía Makuna". En: F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia y Cerec, pp. 105-122.

ARISTIZÁBAL, Lina. 2006. *Los nukak makú quieren retornar a su tierra*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?catID=127&conID=691>. Publicado abril de 2006. Acceso abril 17 de 2008.

ARISTIZÁBAL, Lina. S.f. *Los nukak makú ya están en la selva del Guaviare*. En: <http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=824&catID=127>. Acceso abril 17 de 2008.

ATHIAS, Renato. 1984. *Relações intertribais no alto rio Negro o caso maku e tukano do Papuri e Tiquié*. Rio Tiquié. Inédito.

ATHIAS, Renato. 2010. "Ocupação espacial e territorialidade entre os hupdah do Rio Negro, Amazonas". En: G. Cabrera (ed.), *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, pp. 57-84.

BAILEY, Robert, Genevieve Head, Mark Jenike, Bruce Owen, Robert Rechtman y Elzbieta Zechenter. 1989. "Hunting and gathering in tropical rain forest: is it possible?". *American Anthropologist* 91: 59-82.

BAILEY, Robert y Thomas Headland. 1991. "The Tropical Rain Forest: Is it a productive environment for human foragers?". *Human Ecology* 19 (2): 261-285.

BALÉE, William. 1988. "Indigenous adaptation to Amazonian palm forests". *Principes* 32 (2): 47-54.

BALÉE, William. 1989. "The culture of Amazonian forest". In: D. Posey and W. Balée (eds.), *Resources Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies. Advances in Economic Botany* 7: 1-21.

BALÉE, William. 2006. "The Research Program of Historical Ecology". *Annual Review of Anthropology* 35: 75-98.

BARTOLOME, Miguel. (coord.). 1995. *Ya no hay lugar para cazadores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

BARTOLOME, Miguel. 2000. *El Encuentro de la gente y los insensatos. La sedentarización de los cazadores Ayoreo en el Paraguay*. México: Instituto Indigenista Americano y CEADUC.

BBC. 2006. *Colombia: tribu desplazada por FARC*. En: http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4864000/4864050.stm. Publicado marzo 31 de 2006. Acceso mayo 12 de 2008.

BEJARANO, Bernardo. 2003. El conflicto está extinguiendo a los Nukak, uno de los últimos pueblos nómadas del mundo. En: http://indh.pnud.org.co/index_plx?f=1212443462. Publicado noviembre de 2003. Acceso abril 27 de 2008.

BELAÚNDE, Luisa Elvira. 2000. "The convivial self and the fear of anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru". En: J. Overing y A. Passes (eds.), *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London, New York: Routledge, pp. 209 - 220.

BELAÚNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonía peruana*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica y Banco Central de Reserva del Perú.

BERIAIN, David. 2008a. Historias de guerrilleros. En: http://www.adn.es/blog/en_pie_de_guerra/mundo/20080425/POS-0008-Historias-guerrilleros-beriaian-farc.html. Publicado abril 25 de 2008. Acceso abril 25 de 2008.

BERIAIN, David. 2008b. Memorias de una paramilitar. En: http://www.adn.es/blog/en_pie_de_guerra/mundo/20080429/POS-0007-Memorias-paramilitar-colombia.html. Publicado abril 29 de 2008. Acceso abril 29 de 2008.

BINFORD, Lewis. 1980. "Willow Smoke and Dogs Tails: Hunter-gatherer Settlement Systems and Archaeological Site Formation". *American Antiquity* 45 (1): 4-20.

BOURDIEU, Pierre. 1977. "Structures and the habitus". En: P. Bourdieu, *Outline of a theory of practice*. New York: Cambridge University Press, pp. 72-95.

CABRERA, Gabriel. 2002a. *La iglesia en la frontera: Misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Imani, Universidad Nacional de Colombia Sede Leticia.

CABRERA, Gabriel. 2002b. "Los Nukak: de caníbales a indígenas. Itinerario de una exclusión". *Palimpsestos* 2: 144-155.

CABRERA, Gabriel. 2005. "El sedentarismo de los pueblos makú y el empobrecimiento de la biodiversidad. Una visión comparada entre los Nukak y los Juhup de la Amazonia colombiana". *Astrolabio* 4 (2): 61-72.

CABRERA, Gabriel. 2007. *Las Nuevas Tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Lito Camargo.

CABRERA, Gabriel. 2010a. "Una aproximación histórica a la filmografía sobre los pueblos makú". En: G. Cabrera (ed.), *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, pp. 85-116.

CABRERA, Gabriel. 2010b. "Algunas notas sobre el lugar de la infancia entre los pueblos makú". En: G. Cabrera (ed.), *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, pp. 117-168.

CABRERA, Gabriel (ed.). 2010c. *Viviendo en el bosque. Un siglo de investigaciones sobre los makú del Noroeste amazónico*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

CABRERA, Gabriel y Guiomar Nates. 1999. "Uso de las abejas por comunidades indígenas: Los Nukak y las abejas sin aguijón". En: G. Nates (ed.), *Programa. Resúmenes y memorias III Reunión de la IUSSI Bolivariana. Unión Internacional para el Estudio de los Insectos Sociales*. Fondo FEN Colombia, Departamento de Biología y Universidad Nacional de Colombia, pp. 59-70.

CABRERA, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. 1992. *Informe de la segunda temporada de campo del proyecto: Aportes a la etnografía de los Nukak y su lengua - Aspectos sobre fonología segmental*. Bogotá: ICAN. Inédito.

CABRERA, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. 1994. Aportes a la etnografía de los nukak y su lengua - Aspectos sobre fonología segmental. Tesis de grado en antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

CABRERA, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. 1997. *Del monte a la chagra, de la cerbatana a los anzuelos. Una aproximación a los yujup del río Apaporis*. Bogotá: Fundación Gaia- Amazonas. Inédito.

CABRERA, Gabriel, Carlos Franky y Dany Mahecha. 1999. *Los Nukak: nómadas de la Amazonia Colombiana*. Bogotá: Unibiblos y Fundación Gaia-Amazonas.

CAJIGAS, Juan Camilo. 2006. "La (bio)colonialidad del poder. Cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez". En: O. Quijano y J. Tobar (ed). 2006. *Territorios del saber. Biopolítica y filosofías de vida*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 41-84.

CAMBIO. 2009. *La travesía nómada*. En: http://www.cambio.com.co/paiscambio/cronica_cambio/837/ARTICU. Publicado julio 15 de 2009. Acceso julio 16 de 2009.

CAICEDO, Jaime. 1993. "Los Nukak: Transformaciones socioculturales y articulación étnica en una situación regional". En: F. Correa (ed.), *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, pp. 141-159.

CAMACHO, Juana. 1999. "Todos tenemos derecho a su parte: derechos de herencia, acceso y control de bienes en comunidades negras de la costa Pacífica chocoana". En: J. Camacho y E. Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo e Ican, pp: 107-130.

CARACOL RADIO. 2006a. *Los Nukak Makú, entre la mendicidad y el sedentarismo*. En: <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=295625>. Publicado junio 7 de 2006. Acceso mayo 13 de 2008.

CARACOL RADIO. 2006b. *Las Farc desplazan a indígenas en el Guaviare*. En: <http://www.caracol.com.co/nota.aspx?id=356989>. Publicado noviembre 15 de 2006. Acceso mayo 15 de 2008.

CARACOL RADIO. 2010. *Ataques y desplazamientos masivos en tres departamentos reporta la ONU*. En: http://www.caracol.com.co/nota_imp.aspx?id=994299. Publicado abril 25 de 2010. Acceso abril 26 de 2010.

CARVAJAL, Sandra. 1999. *Informe final: Proyecto en salud a comunidad indígena Nukak Maku, Departamento del Guaviare*. San José del Guaviare: SSSG. Inédito.

CARDENAS, Dairon y Gustavo Politis. 2000. *Territorio, movilidad, etnobotánica y manejo del bosque de los nukak orientales, Amazonia colombiana*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi, Cesó y Uniandes.

CARSTEN, Janet y Stephen Hugh-Jones. 1995. "Introduction". En: J. Carsten y S. Hugh-Jones (ed.), *About The House: Lévi-Strauss and Beyond*. London: Cambridge University, pp. 1-46.

CATHCAR, Marilyn. 1979. "Fonología del Cagua". En: *Sistemas fonológicos colombianos*. Vol. IV. Lomalinda: Townsend, pp. 9-45.

CAYÓN, Luis. 2001a. "Je, la fuerza de la creación. Nociones de territorialidad de los grupos tukano oriental". En: C. Franky y C. Zárate (eds), *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos, pp. 497-521.

CAYÓN, Luis. 2001b. "En la búsqueda del orden cósmico: sobre el manejo ecológico tukano oriental del Vaupés". *Revista Colombiana de Antropología* 37: 234-267.

CAYÓN, Luis. 2002. *En las aguas de Yuruparí: Cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Uniandes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, Cesó.

CECOIN, OIA y CRIC. 2006. *Presencia militar en territorios indígenas en Colombia*. Presentación en 24 sesión del Grupo de Trabajo de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas, Ginebra, Suiza 31 de julio al 4 de agosto de 2006. En: <http://observatorioetnico.org/cms/content/view/26/66/> y old.docip.org/WGIP06/wgip06_80.pdf. Publicado agosto 2 de 2006. Acceso mayo 13 de 2008.

CHAVES, Margarita y Leslie Wirpsa. 1988. "Aparecen los Nukak". *Noticias Antropológicas* 89: 1-5.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998. *Ver, Saber, Poder: El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. CAAAP. IFEA. CAEA-CONICET.

CHERNELA, Janet. 1993. *The wanano indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.

CLAVIJO, Elizabeth. 2004. *Arquitectura tradicional Nukak*. Tesis de grado en arquitectura, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Artes, Bogotá.

CMI. 2008. *ONU afirma que recrudescimiento del conflicto provoca más desplazados en zona del Guaviare*. En: <http://www.cmi.com.co/Contenido/Noticia.asp?nota=13771&seccion=8>. Publicado abril 22 de 2008. Acceso abril 22 de 2008.

CONDUFF, Kenneth y Jan Ellen Conduff. 1997a. *Nukák náuna wii' jena' en náu'ját cha' = Cartilla provisional nukák-macú No. 1*. Bogotá: Iglesia Cristiana Nuevos Horizontes.

CONDUFF, Kenneth y Jan Ellen Conduff. 1997b. *Nukák náuna jena' en náu' jei'ját cha' dú'ji = Cartilla provisional nukák-Macú No.2*. Bogotá: Iglesia Cristiana Nuevos Horizontes.

CONDUFF, Kenneth y Jan Ellen Conduff. 2006. *Diccionario Situacional del idioma Nukak*. Bogotá: Iglesia Cristiana Nuevos Horizontes.

CONFERENCIA EPISCOPAL COLOMBIANA. 2005. *Encuentro Nacional de Sacerdotes, religiosas y líderes indígenas. Memorias*. Bogotá.

COPPENS, Walter. 1975. "Contribución al estudio de las actividades de subsistencia de los Hotis del río Kaima". *Boletín Indigenista Venezolano* 16: 65-78.

CORREA, François. 1981. *Espacio y territorio en la organización social taiwano*. Tesis de grado en antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

CORREA, François. 1987. "Makú". En: F. Correa (ed.), *Introducción a la Colombia amerindia*. Bogotá: ICAN y Colcultura, pp. 123-133

CORREA, François. 1993. "Mercancías y aldeas de misión en la Amazonia". En: F. Correa (ed.), *Encrucijadas de la Colombia Amerindia*. Bogotá: ICAN, pp. 161-182.

CORREA, François. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Colciencias.

CORREA, François (ed.). S.f. *La Selva Humanizada: Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: ICAN, Fondo FEN Colombia y CEREC.

CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. 2005. *Caso de la "Masacre de Mapiripán" vs. Colombia*. En: http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_134_esp.pdf Publicado septiembre 15 de 2005. Acceso abril 18 de 2008.

CUETO, Jenny. 2010. "Escenarios actuales de la colonización en la cuenca alta y media del río Inírida". *Revista Colombiana de Sociología* 33(1): 175-191.

DAS, Veena y Arthur Kleinman. 2000. "Introduction". En: V. Das, A. Kleinman, M. Ramphel, P. Reynolds (eds.) *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-18.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO. 2006. Capítulo 3. Derecho a la vida y a la integridad personal. *Caracterización de las niñas, niños y adolescentes desvinculados de los grupos armados ilegales: Inserción social y productiva desde un enfoque de derechos humanos*. Bogotá: Defensoría del Pueblo, pp. 68-97. En: <http://www.unicef.org.co/conocimiento/estudio-defensoria.htm>. Publicado noviembre de 2006. Acceso mayo 27 de 2008.

DEL CAIRO, Carlos. 2006. "La política amazónica y la construcción de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia". En: J. Tobar y O. Quijano (comps.), *Biopolítica y filosofías de vida*. Popayán: Universidad del Cauca, pp. 111-140.

DEL CAIRO, Carlos. 2010. "Las encrucijadas del liderazgo político indígena en la Amazonia colombiana". En: M. Chaves y C. Del Cairo (comps.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: ICANH y Pontificia Universidad Javeriana, pp. 189-211.

DESCOLA, Philippe. 1989. *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala y Mlal.

DESCOLA, Philippe. 1996. "Constructing natures: Symbolic ecology and social practice". En: P. Descola y G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres: Routledge, pp. 82-102.

DIEHL, Werner. 1993. *Informe sobre la temporada de campo. Atención en salud. Nukak-Makú. Laguna Pabón II-Guaviare*. Bogotá: DGAI. Inédito.

DIEHL, Werner. 1994. *Informe final: Investigación y atención en salud a la comunidad Nukak-Makú. Laguna Pabón II-Guaviare*. Bogotá: DGAI. Inédito.

DOMÍNGUEZ, Camilo. 1985. *Amazonia colombiana: Visión general*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

DOMÍNGUEZ, Camilo y Augusto Gómez. 1994. *Nación y Etnias. Conflictos territoriales en la Amazonia colombiana 1750-1933*. Bogotá: Coama y Unión Europea.

DOMÍNGUEZ, Camilo, Jorge González y Deyanira Vanegas. 1989. "Colonos e indígenas en el río Guaviare". En: *Colonización del bosque húmedo tropical*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura y Corporación Araracuara, pp. 169-197.

DYER, Caroline. 2006. "Introduction: Education for nomadic peoples: An urgent challenge". En: C. Dyer (ed.), *The education of nomadic peoples. Current issues, future prospect*. New York and Oxford: Berghahn Books, pp. 1-7.

ECHEVERRI, Juan. 2001. "La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil de tabaco". *Boletín de Antropología* 15 (32): 13-30.

EL TIEMPO. 2006a. *148 indígenas nukak makú, desplazados en San José del Guaviare, prefieren las paletas a la selva*. En: http://www.acnur.org/index.php?id_pag=5129. Publicado mayo 25 de 2006. Acceso enero 3 de 2008.

EL TIEMPO. 2006b. Plan Patriota será remplazado. *Ministerio de Defensa Nacional*. En: <http://www.mindefensa.gov.co/index.php?page=181&id=4750&PHPSESSID=8ec7df60cf1c94b538e2136196859990>. Publicado noviembre 16 de 2006. Acceso abril 23 de 2008.

EL TIEMPO. 2008a. Ejército ocupó caserío en el oriente del Guaviare que es clave en la guerra contra las Farc. *Fuerza Aérea Colombiana*. En: <http://www.fac.mil.co/?idcategoria=24933>. Publicado enero 9 de 2008. Acceso mayo 31 de 2008.

EL TIEMPO. 2008b. *Hace sólo un mes, se lanzó en Guaviare una de las operaciones más ambiciosas contra las Farc*. En: http://www.eltiempo.com/politica/2008-01-09/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-3913767.html. Publicado enero 9 de 2008. Acceso enero 9 de 2008.

EL TIEMPO. 2008c. *Denuncias de torturas por parte de militares*. En: http://www.eltiempo.com/nacion/llano/29deabrilde2008/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-4129384.html. Publicado abril 28 de 2008. Acceso abril 28 de 2008.

EL TIEMPO. 2008d. *Gran operación militar avanza entre Guaviare y Vaupés: ¿Será el primer cerco humanitario?*. En: http://www.eltiempo.com/politica/2008-05-16/ARTICULO-WEB-NOTA_INTERIOR-4167942.html. Publicado mayo 15 de 2008. Acceso mayo 15 de 2008.

ESCOBAR, Arturo. 1998. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

ETTER, Andrés (ed.). 2001. *Puinawai y Nukak: Caracterización ecológica de dos reservas nacionales naturales de la Amazonia colombiana*. Bogotá: IDEADE.

FAUSTO, Carlos. 2005. "Se Deus fosse jaguar. Canibalismo e cristianismo entre os Guaraní. (Séculos XVI-XX)". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 11 (2): 385-418.

FAUSTO, Carlos. 2007. "Feasting on people. Eating animals and humans in Amazonia". *Current Anthropology* 48 (4): 497-530.

FERGUSON, James y Akhil Gupta. 2002. "Spatializing States: Toward an ethnography of neoliberal governmentality". *American Ethnologist* 29 (4): 981-1002.

FORERO, Juan. 2006. Leaving the Wild, and Rather Liking the Change. *New York Times*. En: <http://www.nytimes.com/2006/05/11/world/americas/11colombia.html?pagewanted=1>. Publicado mayo 11 de 2006. Acceso enero 3 de 2007.

FOUCAULT, Michel. 2001. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel. 2007. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France. (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel. 2008. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FRANCO, Carlos. 2007. Intervención de Carlos Franco, Director del Programa Presidencial de Derechos Humanos, ante la Segunda Sala de Revisión de la Corte Constitucional. *Actualidad Étnica*. En: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=5947>. Publicado septiembre 21 de 2007. Acceso mayo 25 de 2008.

FRANKY, Carlos. 2000. "Mi gente, la otra gente y los otros. Identidad y cambio cultural entre los nukak de la Amazonia colombiana". *Revista de Antropología y Arqueología* 12 (1-2): 40-73.

FRANKY, Carlos. 2004. Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuca y el Bajo Apaporis (Amazonia colombiana). Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

FRANKY, Carlos. 2006. *Informe de visita a los Nukak (octubre 22 - 27, 2006)*. Presentado al Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, Vicepresidencia de la República. Bogotá. Inédito.

FRANKY, Carlos. 2010. "El camino del pensamiento es uno solo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuca y macuna del bajo Apaporis". En: M. Chaves y C. Del Cairo (comps.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: ICANH y Pontificia Universidad Javeriana, pp. 309-334.

FRANKY, Carlos y Dany Mahecha. 2000. "La territorialidad entre los pueblos de tradición nómada del Noroeste Amazónico colombiano". En: J. Vieco, C. Franky y J. Echeverri (eds.), *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Bogotá: Unibiblos, pp. 183-210.

FRANKY Carlos y Dany Mahecha. 2007. *Desplazamiento y perspectivas de procesos escolares para los nukak*. Ponencia presentada en el Primer Foro de Comunidades Indígenas del Guaviare y desplazamiento. San José del Guaviare: Secretaria de Educación Departamental. Inédito.

FRANKY, Carlos y Dany Mahecha. 2008. "Objetivizar para gobernar. Comunidades indígenas, censos poblaciones y control territorial en la Amazonia". En: G. Palacio (ed.), *Ecología política de la Amazonia. Las profusas redes de la gobernanza*. Bogotá: Ilsa, Ecofondo y Universidad Nacional de Colombia, pp 122-144.

FRANKY, Carlos, Gabriel Cabrera y Dany Mahecha. 1995. *Demografía y movilidad socio-espacial de los nukak*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas.

FRANKY, Carlos, Gabriel Cabrera y Dany Mahecha. 2000. "Los Nukak: demografía, enfermedad y contacto". En: A. Gómez, H. Sotomayor y A. C. Lesmes, *Amazonia Colombiana: enfermedades y epidemias. Un estudio de bioantropología histórica*. Bogotá: Ministerio de la Cultura, pp. 319-360.

FRANKY, Carlos, Dany Mahecha y María Colino (eds.). 2010. *Pueblos de tradición nómada de la Amazonia y la Orinoquia. Aprendizajes y proyecciones para afrontar el futuro. Memorias de un Encuentro*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.

GARCIA, María. 2008. Las FARC liberan a cuatro políticos. *Wereldomroep*. En: <http://www.informarn.nl/informes/americas/colombia/secuestros/act080227-politicos-liberados>. Publicado febrero 27 de 2008. Acceso abril 24 de 2008.

- GOLDMAN, Irving. 1968. *Los Cubeo: Indios del Noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Americano.
- GOMEZ, Ana Lucía y Juan Pablo Rueda. 1996. *Estado del arte sobre las propuestas de investigación y atención al pueblo Nukak*. Bogotá: Dirección General de Asuntos Indígenas. Inédito.
- GONZÁLEZ, José Jairo. 2007. "Los paramilitares y el colapso estatal en Meta y Casanare". En: M. Romero (ed.), *Parapolítica: La ruta de expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: Corporación Nueva Arco Iris, CEREC y ASDI, pp. 239-283.
- GOULARD, Jean-Pierre. 2009. *Entre Mortales e Inmortales. El Ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima: CAAAP, IFEA.
- GOW, Peter. 1991. *Husband and Wife, Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Oxford University Press.
- GOW, Peter. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- GRAJALES, César. 1999. *El dolor oculto de la infancia*. Bogotá: Unicef. En: <http://www.unicef.org/colombia/conocimiento/dolor.htm>. Acceso mayo 14 de 2008.
- GROS, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- GUTIÉRREZ, Ruth. 1996. Manejo de los recursos naturales (flora y fauna) por los Nukak. Tesis de grado en biología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- GUTIÉRREZ, Ruth. 2002. *Culturing Nature? Questioning Adaptive Theory in the Colombian Amazon*. Tesis de maestría en Filosofía (Antropología Social). Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford.
- GUTIÉRREZ, Ruth. 2003. "Cazadores recolectores y el bosque". *Maguare* 17: 285-303.
- HAMEN, Maria Clara Van der. 1992. *El manejo del mundo: Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Bogotá: Tropenbos.
- HANDELMAN, Don. 2005a. "Microhistorical Anthropology: Toward a Prospective Perspective". En: D. Kalb y H. Tak (eds.), *Critical Junctions: Anthropology and History beyond the Cultural Turn*. New York/Oxford: Berghahn Books, pp. 29-52.
- HANDELMAN, Don. 2005b. "The extended case. Interactional foundations and prospective dimensions". *Social Analysis* 49 (3): 61-84.
- HARDT, Michael y Antonio Negri. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- HARDT, Michael y Antonio Negri. 2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires: Debate.

- HEADLAND, Thomas. 1987. "The wild yam questions: How well could independent hunter-gatherers live in a tropical rain forest ecosystem?". *Human Ecology* 15 (4): 465-493.
- HENAO, Diego. 2006a. *Tierra y desplazamiento en Colombia: crisis humanitaria por el control del territorio*. En: <http://colombiaindigena.blogspot.com/2007/02/tierra-y-desplazamiento-en-colombia.html>. Publicado abril 18 de 2006. Acceso abril 18 de 2008.
- HENAO, Diego. 2006b. Los Nukak: un pueblo en riesgo de extinción. <http://colombiaindigena.blogspot.com/2007/02/los-nukak-un-pueblo-en-riesgo-de.html>. Publicado mayo 12 de 2006. Acceso abril 16 de 2008.
- HENAO, Diego. 2007a. *Los pueblos indígenas de Colombia: de desplazados e invisibles a constructores de Paz*. En: <http://colombiaindigena.blogspot.com/2008/04/los-pueblos-indigenas-de-colombia-de.html>. Publicado abril 14 de 2007. Acceso mayo 15 de 2008.
- HENAO, Diego. 2007b. *Los Nükák: un pueblo nómada, aislado y reducido fuera de su territorio*. En: http://colombiaindigena.blogspot.com/2008/03/los-nkk-un-pueblo-nmada-aislado-y_14.html. Publicado octubre 19 de 2007. Acceso abril 16 de 2008.
- HENLEY, Paul, Marie-Claude Mattéi-Müller y Howard Reid. 1994-1996. "Cultural and Linguistic Affinities of the Foraging People of Northern Amazonia: A New Perspective". *Antropologica* 83: 3-38.
- HERNANDEZ, Francisco, Silvia Barriga y Camilo Riaño. 1993. "Los Nukak-makú: Salud oral ejemplar? informe preliminar". *América Negra* 5: 127-135.
- HILDEBRAND, Martín. 1979. *Cosmologie et mythologie tanimuka*. Thèse pour le doctorat de 3ème Cycle. Université de Paris VII. U. E. R. Anthropologie, ethnologie, science des religions.
- HILDEBRAND, Martín. 1983. "Cosmovisión y concepto de enfermedad entre los Ufaina". En: *Medicina, shamanismo y botánica*. Bogotá: Funcol, pp. 48-63.
- HILDEBRAND, Martín. 1984. "Notas etnográficas sobre el cosmos Ufaina y su relación con la maloca". *Maguaré* 2: 177-210.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The palm and the pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1995. "Inside-out and back-to-front: The androgynous house in Northwest Amazonia". En: J. Carsten y S. Hugh-Jones (ed.), *About The House: Lévi-Strauss and Beyond*. London: Cambridge University, pp. 227-252.
- HUGH-JONES, Stephen. 1997. "Éducation et culture: Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana". *Cahiers des Amériuques Latines* 23: 94-122.

IGLESIA CRISTIANA NUEVOS HORIZONTES. 2005. *Gramática pedagógica provisional del idioma Nukák*. Bogotá: ICNH.

IGLESIA CRISTIANA NUEVOS HORIZONTES. 2006. *Gramática del idioma Nukák*. Bogotá: ICNH.

INDA, Jonathan. 2005. "Analytics of the modern: An introduction". En: J. Inda (ed.), *Anthropologies of modernity. Foucault, governmentality, and life politics*. Malden, MA: Blackwell, pp: 1-20.

ISAZA, José Fernando y Diógenes Campos. 2008. Algunas consideraciones cuantitativas sobre la evolución reciente del conflicto en Colombia. *Debates* 49. En: <http://almamater.udea.edu.co/debates/deb49-12.htm>. Acceso mayo 28 de 2008.

JACKSON, Jean. 1983. *The Fish People*. New York: Cambridge University Press.

JACKSON, Jean. 1991. "Hostile Encounter between Nukak and Tukanoans: Changing Ethnic Identity in the Vaupés". *The Journal of Ethnic Studies* 19 (2): 17-39.

JACKSON, Jean. 1996. "¿Existe una manera de hablar sobre cultura sin hacer enemigos?". En: F. Santos-Granero (comp.), *Globalización y cambio en la amazonía indígena*. Vol I. Quito: FLACSO-Ecuador y Abya Yala, pp. 439-472.

JACKSON, Jean. 1998. "Impacto de la reciente legislación nacional en la región colombiana del Vaupés". En: M. Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: ICAN y Colciencias, pp. 287-314.

JACKSON, Jean. 2001. "Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones". En: C. Franky y C. Zárate (eds.), *Imani Mundo: Estudios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos, pp. 373-396.

JARA, Fabiola. 1995. "Los Akuriyo de Surinam. Cambio social y estructura en un grupo Caribe de Surinam". En: M. Bartolome (coord.), *Ya no hay lugar para cazadores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*. Quito: Abya-Yala, pp. 91-108.

JARA, Fabiola. 1996. *El Camino del Kumu. Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.

JIW (GUAYABERO). 2010. "Presentación Pueblo Jiw (Guayabero)". En: C. Franky, D. Mahecha y M. Colino (eds.), *Pueblos de tradición nómada de la Amazonia y la Orinoquia. Aprendizajes y proyecciones para afrontar el futuro. Memorias de un Encuentro*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, pp. 34-44.

KAPFERER, Bruce. 2005. "Situations, crisis, and the anthropology of the concrete". *Social Analysis* 49 (3): 85-122.

KELLY, Robert. 1992. "Mobility/Sedentism: Concepts, Archaeological Measures, and Effects". *Annual Review of Anthropology* 21: 43-66.

KELLY, Robert. 1995. *The foraging spectrum. Diversity in hunter-gatherer lifeways*. Washington: Smithsonian Institution Press.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1906. "The Die Makú". *Antropos* 6: 877-906.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 1995. *Dos años entre los indios*. Vol. 1 y 2. Bogotá: Unibiblos.

LATHRAP, Donald. 1968. "The "hunting" economies of the tropical forest zone of South America: An attempt at historical perspective". En: R. Lee and I. De Vore (eds.), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine, pp. 23-29.

LEE, Richard. 1992. "Art, Science, or Politics? The Crisis in Hunter Gatherer Studies". *American Anthropologist* 94 (1): 31-54.

LEE, Richard e Irvén De Vore. 1968. "Problems in the Study of Hunter and Gatherer?". En: R. Lee and I. De Vore (eds.), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine, pp. 3-12.

LEON, Juanita. 2005. La Seguridad Democrática y los indígenas. Miércoles 28. El reciente Consejo Comunal Indígena reveló que las diferencias entre el gobierno de Álvaro Uribe y los indígenas son profundas. *Semana.com*. En: http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=90909. Publicado diciembre 3 de 2005. Acceso abril 18 de 2006.

LONDOÑO, Carlos. 2003. *Entre el amor y el odio: estado de un debate académico sobre la sociedad entre indígenas amazónicos*. X Congreso de Antropología en Colombia. Manizales. Inédito.

LONDOÑO, Carlos. 2004. *Muinane: un proyecto moral a perpetuidad*. Medellín: Universidad de Antioquia.

LONDOÑO, Carlos. 2005. "Inhuman Beings: Morality and Perspectivism among Muinane People (Colombian Amazon)". *Ethos* 70 (1): 7-30.

LONG, Norman. 2007. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: El Colegio de San Luis.

LÓPEZ-ZENT, Egleé y Stanford Zent. 2004. "Amazonian Indians as Ecological Disturbance Agents: The Hotí of the Sierra Maigualida, Venezuelan Guayana". *Advances in Economic Botany* 15: 79-112.

LOZANO, Jaime. 2006. Tribu nómada colombiana, desplazada por la guerrilla de las FARC. En: <http://www.cmaq.net/es/node/25242>. Publicado agosto 19 de 2006. Acceso mayo 31 de 2008.

LOZANO, Carlos. 2008. *Cercos humanitarios*. En: http://www.pacocol.org/es/Inicio/Archivo_de_noticias/Junio08/83.html. Publicado junio 4 de 2008. Acceso junio 6 de 2008.

MAHECHA, Dany. 2002. "/papera kei/ "papel - ver, observar". Reflexiones sobre el proceso de lecto-escritura en español entre los yujup del Bajo Apaporis". En: *Participación de las lenguas en la construcción de sentidos sociales. Memorias Simposio – II Congreso de Etnoeducación*. Universidad del Atlántico y Instituto Caro y Cuervo, pp. 357-376.

MAHECHA, Dany. 2004a. "Leer y Escribir "Brujería de Blanco". Los procesos de escolarización en el Bajo Apaporis". En: O. Garzón (ed.), *Educación escuela y territorio en la Amazonia Colombiana*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas, pp. 185-212.

MAHECHA, Dany. 2004b. "Formación de *masá goro* `personas verdaderas´. Pautas de crianza entre los macuna del bajo Apaporis". Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

MAHECHA, Dany. 2005. *Informe de campo sobre la situación de los nukak ubicados en el Resguardo del Refugio (Julio 14 - Septiembre 29)*. Ámsterdam. Inédito.

MAHECHA, Dany. 2007. "Los nukak: experiencias y aprendizajes del contacto con otras gentes". En: L. Wetzels (ed.), *Language Endangerment and endangered languages. Linguistic and anthropological studies with special emphasis on the languages and cultures of the Andean-Amazonian border area*. Leiden: CNWS, pp. 91-106.

MAHECHA, Dany. 2009. "El nombre en Nìkak". En: L. Wetzels (ed.), *The linguistics of endangered languages. Contributions to morphology and morpho-syntax*. Utrecht: LOT, pp. 63-93.

MAHECHA, Dany y Ruth Gutiérrez. 2006. *Informe de la visita a los nukak ubicados en inmediaciones a Puerto Ospina*. Bogotá. Inédito.

MAHECHA, Dany y Carlos Franky. 2006. *Propuesta de realización de una consulta con la población nukak que ha sido atendida como desplazada, para definir su relocalización y la reorientación de los programas de ayuda humanitaria*. San José del Guaviare: Comité de Atención Integral de la Población Desplazada del Municipio. Inédito.

MAHECHA, Dany y Carlos Franky. En preparación. "Flexibility and clandestine strategy: Territory Management between Yujup of Low Apaporis River". En: A. Oyuela-Caicedo y J.P. Chaumeil (eds.), *Territoriality, Territories and boundaries*.

MAHECHA, Dany y Carlos Franky (eds.). 2011. *Los Nìkak. El último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia*. Copenhague: IWGIA.

MAHECHA, Dany, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. 1996-1997. "¿Quiénes son los makú?". *Revista Colombiana de Antropología* 33: 85-132.

MAHECHA, Dany, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. 1997. "¿Qué está pasando con los nukak?". *Revista COAMA* 5: 22-26.

MAHECHA, Dany, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. 2000. "Nukak, Kakuá, Juhup y Hupda (makú). Cazadores nómadas de la Amazonia colombiana". En: *Geografía Humana de Colombia*, Tomo VII, Volumen II. Bogotá: ICANH, pp. 129-211.

MAHECHA, Dany, Carmen Fajardo, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. 1998. *Los Nukak: un mundo nómada que se extingue*. Bogotá: Fundación Gaia Amazonas. Documento de trabajo 6.

MAHECHA, Dany, Ruth Gutiérrez, Carlos Franky y Luis Olmedo Martínez. 2010. *Itinerario del desplazamiento forzado entre los Nukak*. En: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, *Lineamientos para un plan integral de atención diferencial para los Nukak identificados como Wayari muno 'gente del Guaviare', y Meu muno 'gente de la coronilla' ubicados en los asentamientos de Agua Bonita y Villa Leonor (sector de Barrancón) en el resguardo del Refugio*. Bogotá: PNUD-UNAL Sede Amazonia. Inédito.

MAHECHA, Dany, Carlos Franky, Ruth Gutiérrez y Luis Olmedo Martínez. 2011. "Contacto, desplazamiento forzado y Cambios entre los Nükak". En: D. Mahecha y C. Franky (eds.), *Los Nükak. El último pueblo de tradición nómada contactado oficialmente en Colombia*. Copenhague: IWGIA, pp. 10-29.

MAHECHA, Sally. 2010. La política para indígenas en riesgo y sus impactos: el caso de los Nükaks. Tesis de maestría en Estudios Interdisciplinarios sobre Desarrollo, Universidad de los Andes, Bogotá.

MALDONADO C., Aníbal. 2006a. *Informe individual de agosto (Miembro de la Unidad Móvil Agencia Guaviare del ICBF)*. San José del Guaviare: ICBF. Inédito.

MALDONADO C., Aníbal. 2006b. *Informe individual de septiembre (Miembro de la Unidad Móvil Agencia Guaviare del ICBF)*. San José del Guaviare: ICBF. Inédito.

MALDONADO C., Aníbal. 2006c. *Informe de comisión de octubre (Miembro de la Unidad Móvil Agencia Guaviare del ICBF)*. San José del Guaviare: ICBF. Inédito.

MALDONADO C., Aníbal. 2006d. *Informe de comisión de noviembre (Miembro de la Unidad Móvil Agencia Guaviare del ICBF)*. San José del Guaviare: ICBF. Inédito.

MALDONADO F., Javier. 2006. *Tres mundos nómadas. Guayaberos sikuanis y nukak. Contacto y supervivencia*. Bogotá. Inédito.

MALDONADO F., Javier y John Henri Moreno. S.f. *Río abajo. Campesinos, indígenas y dinámica social en la región del medio río Guaviare*. San José del Guaviare. Inédito.

MELLENDEZ, Jorge. 2006. En una finca del Guaviare están viviendo 138 nukak makú, la última etnia nómada. En: <http://colombia.indymedia.org/news/2006/04/39882.php>. Publicado abril 1 de 2006. Acceso junio 3 de 2008.

MENDOZA, Diana. 2008. Los DEP en tierras de Kuwoi. Cambios socioculturales y conflicto armado en el pueblo indígena guayabero del río Guaviare. Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL. 2007. *Política de consolidación de la seguridad democrática*. En: <http://www.mindefensa.gov.co/index.php?page=172> (documento "Política_de_Consolidacion_de_la_Seguridad_Democratica"). Acceso abril 14 de 2008.

MITCHELL, Clyde. 1983. "Case and situation analysis". *Sociological Review* 31 (2): 186-211.

MOLANO, Alfredo. 1987. *Selva adentro: una historia oral de la colonización del Guaviare*. Bogotá: Áncora.

MOLANO, Alfredo. 1995. "Pasar de agache". *Cambio 16 Colombia* 99: 24-32.

MONDRAGÓN, Héctor. 1991. *Estudio para el establecimiento de un programa de defensa de la comunidad indígena Nukak. Informe final*. Bogotá: Plan Nacional de Rehabilitación. Inédito.

MONDRAGÓN, Héctor. 1994. "La defensa del territorio Nukak". En: C. Zambrano y J. Galeano (coord.), *Antropología y derechos humanos: memorias del simposio 'Derechos Humanos en la Construcción de las Américas'*. VI Congreso de Antropología en Colombia. Bogotá: Universidad de Los Andes, pp. 139-155.

MONDRAGÓN, Héctor. 2007a. "Los patronos son como takue'yi". *Informe de la primera fase de la consulta a las familias Nükák atendidos como desplazados en San José del Guaviare*. Presentado al Ministerio de Cultura. Inédito.

MONDRAGÓN, Héctor. 2007b. *La dignidad siempre sorprende*. Inédito.

MONDRAGÓN, Héctor. 2007c. *Memorando al Doctor Miguel Herrera, Secretario de Salud del Guaviare, sobre nombramiento de médico y mejoramiento de la atención en salud en Araguato*. Inédito.

MORA, Santiago. 2003. *Habitantes Tempranos de la Selva Tropical Lluviosa Amazónica. Un estudio de las dinámicas humanas y ambientales*. Pittsburg: University of Pittsburg.

MORA, Santiago. 2006. *Amazonia. Pasado y presente de un territorio remoto*. Bogotá: Uniandes.

MORAN, Emilio. 1993. *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia*. México: Fondo de Cultura Económica.

MORALES, Camilo. 2007. *Análisis situacional población nükak considerada en situación de desplazamiento*. San José del Guaviare: Secretaría Departamental de Educación del Guaviare. Inédito.

MORALES, Juvenal, Dayssi Moreno y Rafael Redondo. 2007. *Diagnóstico de la situación actual de salud. Población Nukak makú, ubicada en el sector de Caño Makú y sus alrededores*. San José del Guaviare: Empresa Social del Estado, Red de Servicios de Salud de I Nivel, Unidad Estratégica de Negocios San José. Inédito.

MORCOTE, Gaspar, Gabriel Cabrera, Dany Mahecha, Carlos Eduardo Franky e Inés Cavelier. 1998. "Las palmas entre los grupos cazadores-recolectores de la Amazonía Colombiana". *Caldasia* 20 (1): 57-74.

MORCOTE, Gaspar, Inés Cavelier, Dany Mahecha, Carlos Franky y Gabriel Cabrera. 1996. "El manejo milenario de las palmas amazónicas: de los recolectores precerámicos a los Nukak". *Cespedesia* 21 (67): 89-119.

MUHLE, María. 2009. "Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem". *Revista de Ciencia Política* 29 (1): 143-163. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2. Acceso Mayo 9 de 2011.

MUÑOZ, María y Carlos Zambrano. 1995. "Los Nukak. Encuentro etnográfico en las selvas del Guaviare (Colombia)". En: M. Bartolome (coord.), *Ya no hay lugar para cazadores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina*. Quito: Abya-Yala, pp. 145-171.

NARANJO, Galo. 1993. *Nukak Maku. Memoria visual Expedición Humana. Los indígenas Nukak Makú fueron visitados por la Expedición Humana en Abril de 1993*. En: <http://www.javeriana.edu.co/Humana/nukak.html>. Acceso mayo 26 de 2011.

NEGRI, Toni. 2003. Autoreseña de "El Imperio después del imperialismo" de Toni Negri y Michael Hardt. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana de Chile* 4 (1). En: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30500419>. Acceso mayo de 2011.

NEGRI, Toni, 2008. "Sounding the present". En: C. Casarino y A. Negri, *In praise of the common. A conversation on philosophy and politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 65-192.

NEGRI, Toni. 2009. "¿Qué es lo que construye un espacio biopolítico?". En: A. Querrien, D. Petrescu y C. Petcou. *Una discusión con Antonio Negri*. <http://cajadeherramientas.cc/node/9>. Publicado marzo 12 de 2009. Acceso mayo 9 de 2011.

NEIRA, Armando. 2006. La última marcha. Los Nukak-Makú, la única etnia nómada de Colombia, están a punto de extinguirse. La violencia los espantó de la selva. En: http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=93720. Publicado abril 1 de 2006. Acceso abril 18 de 2008.

NUKAK. 2010. "Presentación Pueblo Nukak". En: C. Franky, D. Mahecha y M. Colino (eds.), *Pueblos de tradición nómada de la Amazonia y la Orinoquia. Aprendizajes y proyecciones para afrontar el futuro. Memorias de un Encuentro*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, pp. 45-53.

OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS Y DIH. PROGRAMA PRESIDENCIAL DE DERECHOS HUMANOS Y DIH, VICEPRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. 2007. *Diagnóstico Departamental Guaviare*. En: <http://www.derechoshumanos.gov.co/observatorio/departamentos/2007/guaviare.pdf>. Acceso abril 13 de 2008.

OBSERVATORIO DE DERECHOS HUMANOS Y DIH. PROGRAMA PRESIDENCIAL DE DERECHOS HUMANOS Y DIH, VICEPRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA. 2009. *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena Nukak Makú*. En: http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/documents/2010/DiagnosticoIndigenas/Diagnostico_NUKAK.pdf. Acceso diciembre 6 de 2009.

OLIVEIRA, Joao Pacheco (org.). 1998. *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

ONIC. 2005. *El drama del pueblo nukak sigue. La guerra no da tregua y quiere la desaparición de este pueblo (Comunicado de prensa del 18 de Noviembre del 2005)*. En: <http://www.peaceobservatory.org/index.php?id=146>. Publicado noviembre 19 de 2005. Acceso mayo 12 de 2008.

ONIC. 2006a. *S.O.S por los pueblos Indígenas Nukak Makú, Guayabero, Sikuni y Tucano*. En: <http://colombia.indymedia.org/news/2006/05/41699.php>. Publicado mayo 3 de 2006. Acceso mayo 12 de 2008.

ONIC. 2006b. *Misión internacional de verificación sobre la situación humanitaria y el DDHH de los pueblos indígenas de Colombia*. En: <http://www.onic.org.co/nuevo/mision/noticias.shtml?x=840>. Publicado octubre 2 de 2006. Acceso mayo 31 de 2008

ONIC. 2006c. *Mow be' no aguantó más la presión de no poder retornar a su gente al territorio ancestral*. En: <http://colombia.indymedia.org/news/2006/10/50760.php>. Publicado octubre 17 de 2006. Acceso mayo 12 de 2008.

ONIC. 2006d. *Mow Be' es el pueblo Nukak que quiere retornar*. En: <http://colombia.indymedia.org/news/2006/10/50843.php>. Publicado octubre 19 de 2006. Acceso mayo 12 de 2008.

ONIC. 2007. *Los Nukak pierden a otro de sus hijos*. En: http://www.somosmas.org/38/news/3268/6//9e10cfbcdb/?tx_ttnews%5Byear%5D=2007&tx_ttnews%5Bmonth%5D=09&tx_ttnews%5Bpointer%5D=1. Publicado septiembre 4 de 2007. Acceso mayo 12 de 2008.

ONIC. 2010. *Colombia: agudización del riesgo de extinción del pueblo indígena Nukak-Makú*. En: <http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article14726>. Publicado abril 26 de 2010. Acceso abril de 2010

OOSTRA, Menno. 1990-1991. "Misioneros y Antropólogos en el Mirití-Paraná, Colombia años setenta". *Revista Colombiana de Antropología* 28: 67-86.

OOSTRA, Menno. 1991. "El blanco en la tradición oral. Historia e ideología de contacto en el Mirití-Paraná". En: P. Jorna, L. Malaver y M. Oostra (coords.), *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala y Mlal, pp. 29-43.

OVERING, Joanna y Alan Passes. 2000. "Introduction: Conviviality the opening up of Amazonian anthropology". En: J. Overing y A. Passes (eds.), *Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London, New York: Routledge, pp. 1-30.

PALACIO, Germán. 2006. *Fiebre de tierra caliente. Una historia ambiental de Colombia 1850-1930*. Bogotá: Ilsa.

PINEDA, Roberto. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.

POLITIS, Gustavo. 1992. "Los nukak: La arquitectura del nomadismo en la Amazonia colombiana". *Revista Proa* 512: 11-20.

POLITIS, Gustavo. 1996a. *Nukak*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas Sinchi.

POLITIS, Gustavo. 1996b. "Moving to produce: Nukak mobility and settlement patterns in Amazonia". *World Archaeology* 27 (3): 492-511.

POLITIS, Gustavo. 2007. *Nukak. Ethnoarchaeology of an Amazonian People*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

POLITIS, Gustavo y Julián Rodríguez. 1994. "Algunos aspectos de la subsistencia de los Nukak de la Amazonia colombiana". *Colombia Amazónica* 7 (1-2): 169-207.

POSEY, Darrell. 1983. "Indigenous knowledge and development: An ideological bridge to the future". *Ciencia e Cultura* 35 (7): 877-894.

POSEY, Darrell. 1985. "Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó indians of the Brazilian Amazon". *Agroforestry Systems* 3: 139-158.

POSEY, Darrell. 1987. "Etnobiología e ciencia de folk: Sua importancia para a Amazonia". *Hombre y Naturaleza en la Amazonía* 95: 95-108.

POSEY, Darrell. 1992. "Los Kayapó y la naturaleza". En: J. Juncosa (comp.), *Los guardianes de la tierra: Los indígenas y su relación con el medio ambiente*. Quito: Abya-Yala y MLAL, pp. 35-49.

POZZOBON, Jorge. 1991. "Os Makú - esquecidos e discriminados". En: C. Ricardo (ed.), *Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90*. Sao Paulo: CEDI, pp. 141-142.

POZZOBON, Jorge. 1997. "Langue, société et numération chez les indiens maku (Haut Rio Negro, Brésil)". *Journal de la Société des Américanistes* 83: 159-172.

QUIJANO Olver y Javier Tobar (ed). 2006. *Territorios del saber. Biopolítica y filosofías de vida*. Popayán: Universidad del Cauca.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA Y MINISTERIO DE DEFENSA NACIONAL. 2003. *Política de Defensa y Seguridad Democrática*. En: <http://www.mindefensa.gov.co/index.php?page=181&id=372>. Acceso abril 14 de 2008.

PNUD (PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO) y UNAL (UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA SEDE AMAZONIA). 2010. *Lineamientos para un plan integral de atención diferencial para los Nukak identificados como Wayari muno 'gente del guaviare', y Meu muno 'gente de la coronilla' ubicados en los asentamientos de Agua Bonita y Villa Leonor (sector de Barrancón) en el resguardo del Refugio*. Bogotá: PNUD. Inédito.

RAMÍREZ, María Clemencia. 2001. *Entre el Estado y la guerrilla: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo*. Bogotá: ICANH.

RAMIREZ, María Clemencia y Juliana Iglesias. 2010. "Paradojas del desarrollo alternativo en la Amazonia occidental colombiana". En: M. Chaves y C. Del Cairo (comps.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: ICANH y Pontificia Universidad Javeriana, pp. 537-562.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. [1976] 1997. "Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial". En: *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books, pp. 7-20.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1986. *Los desana. Simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Procultura.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1997. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del Noroeste Amazónico*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books.

REICHEL-DUSSAN, Elizabeth. 1987. "Astronomía Yukuna-Matapi". En: J. Arias y E. Reichel-Dussan (comp.), *Etnoastronomías americanas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 193-232.

REID, Howard. 1979. Some aspects of movement, growth and change among the hupda maku indians of Brazil. Thesis Ph.D., University of Cambridge, Faculty of Archeology and Anthropology.

REID, Howard. 1994. "Los macú del bosque tropical". *El correo de la UNESCO* (Nov.): 25-28.

REINA, Leonardo. 1986. Análisis Fonológico, Lengua Juhupde-Makú, Amazonas. Tesis de Maestría en Etnolingüística, Universidad de los Andes, Bogotá.

REINA, Leonardo. 1987. *Algunas notas sobre la denominación étnica del grupo Makú*. Conferencia presentada en el seminario sobre denominación étnica y lingüística de grupos indígenas. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. Inédita.

REINA, Leonardo. 1988. *Informe de comisión entre la comunidad indígena Nukak, corregimiento de Calamar, Guaviare*. Bogotá: ICAN. Inédito.

REINA, Leonardo. 1990. "Actividades relacionadas con los Nukak". *Mopa Mopa* 5: 17-28.

RESTREPO, Eduardo. 2004. "Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las colombianas negras". En: E. Restrepo y A. Rojas (eds.), *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cali: Universidad del Cauca, pp. 269-298.

RESTREPO, Olga. 2007. *Corte Constitucional revisa enfoque diferencial de la atención a población indígena desplazada*. En: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/detalle.asp?cid=5942>. Publicado septiembre 21 de 2007. Acceso mayo 25 de 2008.

RESTREPO, Luis y Alejandro Reyes. 1995. "Cultivos ilícitos". Relatoría del Primer Taller Internacional. *Análisis Político* 25: 80-86.

RIAÑO, Albeiro. 2007a. *Informe visita de facilitación para la reinserción de la comunidad indígena nukak makú a la zona de influencia sobre la rivera del río Guaviare, del resguardo indígena*. Informe presentado a la ONIC. Inédito.

RIAÑO, Albeiro. 2007b. *Informe II visita de facilitación para la reinserción de la comunidad indígena nukak makú a la zona de influencia sobre la rivera del río Guaviare, del resguardo indígena*. Informe presentado a la ONIC. Inédito.

RIAÑO, Albeiro. 2008. *III informe parcial del proceso de facilitación y atención en salud a la comunidad indígena nukak makú en el departamento del Guaviare*. Informe presentado a la ONIC. Inédito.

RIBEIRO, Darcy. 1971. *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI.

RIVAL, Laura. 1996. *Hijos del sol, padres del jaguar: los huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala.

RIVAL, Laura. 1998. "Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (4): 619-642.

RIVAL, Laura. 2001. "Seed and Clone: The symbolic and social significance of bitter manioc cultivation". En: L. Rival y N. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University press, pp. 57-80.

RIVAL, Laura y Neil Whitehead. 2001. "Forty years of Amazonian anthropology: The contribution of Peter Rivière". En: L. Rival y N. Whitehead (eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University press, pp. 1-18.

RIVAS, Enrique. 2007. Tejas, ladrillos y cemento. *El Espectador.com*. En: <http://www.elespectador.com/impreso/cuadernilloa/judicial/articuloimpreso-tejas-ladrillos-y-cemento>. Publicado noviembre 1 de 2007. Acceso abril 30 de 2008.

RODRÍGUEZ, Yirley. 2004. *Aspectos sociales que estructuran el área de influencia de la Reserva Natural Nukak*. San José del Guaviare: Reserva Nacional Natural Nukak. Inédito.

RODRÍGUEZ, Manuel. 2005. *Informe de 12 de Noviembre*. Tomachipán. Inédito.

RUIZ Humberto. 2003. *Los Nukak en situación de desplazamiento*. San José del Guaviare: ICBF Agencia Guaviare. Inédito.

SAHLINS, Marshall. 1977a. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.

SAHLINS, Marshall. 1977b. *La economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.

SALAMAND Catherine. 1996. *Atención en salud para comunidades indígenas makú del Vaupés colombiano: informe de actividades 1994-1995*. Mitú: Servicio Seccional de Salud. Inédito.

SALAMAND Catherine. 1998. "A propos des indiens makú -compte-rendu de mission dans le vaupés colombien (1994-1996)". *Bulletin Institute frances Etudes Andines* 27 (1): 159-171.

SALAZAR, Samuel. 1994. Fumigación en gran escala. *El Tiempo* (diciembre 22): 1A-3A.

SALAZAR, Oscar, Ignacio Zarante, C Barreto, D Neira y Galo Naranjo. 1993. "Los Nukak-Makú: Expedición a la "prehistoria" informe preliminar". *America Negra* 5: 115-119.

SÁNCHEZ, Esther. 2006. "Los casos". En: E. Sánchez, *Entre el juez Salomón y el dios Sira, decisiones interculturales e interés superior del niño*. Bogotá: UNICEF y Universidad de Ámsterdam, pp. 173-279.

SÁNCHEZ, Leonor. 1998. *Informe final. Fallo Consejo de Estado niños Nukak Maku*. San José del Guaviare: ICBF Subdirección de Protección. Inédito.

SÁNCHEZ, Rubén. 2007a. "Alcances y límites de los conceptos de biopolítica y biopoder en Michel Foucault". En: R. Sánchez (ed.), *Biopolítica y formas de vida*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 17–43.

SÁNCHEZ, Rubén (ed.). 2007b. *Biopolítica y formas de vida*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

SANTOS-GRANERO, Fernando (comp). 1996. *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Volumen I. Quito: FLACSO-Ecuador y Abya Yala.

SANTOS-GRANERO, Fernando. 2007. "Time is disease, suffering, and oblivion: Yaneshia historicity and the struggle against temporality". En: C. Fausto y M. Heckenberger (eds), *Time and Memory in Indigenous Amazonia*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 47-73.

SCOTT, James. 1998. *Seeing like a state. How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven and London: Yale University Press.

SEYMOUR-SMITH, Charlotte. 1988. *Shiwiar: Identidad étnica y cambio en el río corrientes*. Quito: Abya-Yala y Caaap.

SERVICE, Elman. 1973. *Los cazadores*. Barcelona: Labor.

SEEGER, Anthony, Roberto Da Matta y Eduardo Viveiros de Castro. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.

SEMANA. 2005. *Plan Patriota*. En: http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=84398. Publicado octubre 2 de 2005. Acceso abril 25 de 2008.

SEMANA. 2007. *Operación prueba de vida. El operativo que llevó a la captura de tres guerrilleros urbanos que tenían las pruebas de supervivencia es digno de una película de Hollywood*. En: http://www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=108081. Publicado diciembre 1 de 2007. Acceso abril 10 de 2008.

SEMANA. 2011. *Así dimos con Cuchillo*. En: http://www.semana.com/wf_ImprimirArticulo.aspx?IdArt=150532. Acceso febrero 5 de 2011.

SILVERWOOD-COPE, Peter. 1972. A contribution to the Ethnography of the Colombian Maku. Thesis (Ph.D.), University of Cambridge.

SILVERWOOD-COPE, Peter. 1990. *Os makú: Povo caçador do noroeste da amazonia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

SINCHI. 1999. *Guaviare. Población y territorio*. Bogotá: Tercer mundo.

SOTOMAYOR, Hugo, Dany Mahecha, Carlos Franky, Gabriel Cabrera y María Torres. 1998. "La nutrición de los Nukak. Una sociedad amazónica en proceso de contacto". *Maguaré* 13: 117-142.

SURVIVAL INTERNATIONAL. 2006. *Nukak bulletin. COLOMBIA: Nomads killed, others flee as fighting rages*. En: <http://www.survival-international.org/material/363>. Publicado febrero de 2006. Acceso mayo 18 de 2008.

TELESUR. 2008a. *Clara Rojas: política, madre y amiga incondicional*. En: <http://www.telesurtv.net/noticias/secciones/nota/index.php?ckl=22570-NN>. Publicado enero 10 de 2008. Acceso abril 19 de 2008.

TELESUR. 2008b. *Polanco, Géchem, Pérez y Beltrán libres y camino a casa*. En: <http://www.telesurtv.net/secciones/noticias/nota/24841/polanco-gechem-perez-y-beltran-libres-y-camino-a-casa/>. Publicado febrero 2 de 2008. Acceso abril 19 de 2008.

TEXEIRA, Marnio. 2000. História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara. En: B. Albert y A. Ramos (orgs.) *Pacificando o branco. Cosmologias do contacto no Norte-Amazônico*. Sao Paulo: Editora UNESP, pp. 405-429.

THE CHINA POST. 2003. *Hit by disease, deforestation and war, Colombia's last nomadic tribe faces extinction*. En: http://www.chinapost.com.tw/p_detail.asp?id=21099&GRP=A&onNews=1. Publicado octubre 29 de 2003. Acceso abril 21 de 2006.

TOBON, Marco Alejandro. 2008a. "La mejor arma es la palabra". La Gente de centro -*kigipe urúki* y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá-Araraucua 1998-2004. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia.

TOBON, Marco Alejandro. 2008b. "Cultivar la chagra en tiempos de conflicto. Los protagonistas de la guerra y la Gente de centro. El trabajo como diferenciador". *Universitas humanística* 66: 155-176.

TOBON, Marco Alejandro. 2010. "Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de centro". *Revista Colombiana de Antropología* 46 (1): 157-185.

TOKATLIAN, Juan Gabriel. 1995. Fumigar los cultivos no siempre da resultados. *El Tiempo* (octubre 15): 3A.

TORRES, William. 1994. "Nukak: aspectos etnográficos". *Revista Colombiana de Antropología* 31: 195-234.

TAYLOR, Anne Christine. 1996. "The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (1): 201-215.

- TAYLOR, Peter y Colin Flint. 2002. *Geografía Política. Economía Mundo, Estado-Nación y Localidad*. Madrid: Trama.
- USECHE, Mariano. 1987. *El Proceso colonial en el Alto Orinoco-Negro. (Siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales.
- VAN VELSEN, Jaap. 1967. "The extended case method and situational analysis". En: A. I. Epstein (ed.), *The craft of social anthropology*. London: Tavistock, pp. 29-53.
- VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2): 347-365.
- VILLA, William y Juan Carlos Houghton. 2005. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: CECOIN, OIA e IWGIA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1995. "Pensando o Parentesco Ameríndio". En: E. Viveiros de Castro (org.), *Antropologia do Parentesco: Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: UFRJ, pp. 7-24.
- VIVEIROS DE CASTRO. 1996. "Images of nature and society in Amazonian ethnology". *Annual Review of Anthropology* 25: 179-200.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac y Naify Edições.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. "Imagens da natureza e da sociedade". En: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac y Naify, pp. 319-344.
- VIVEIROS DE CASTRO. 2002c. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". En: E. Viveiros de Castro, *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac y Naify, pp. 345-399.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002d. "Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco". En: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac y Naify, pp. 401-456.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. "Filiação intensiva e aliança demoníaca". *Novos Estudos* 77: 91-126.
- VRIES, Pieter de. 2005. "Critiquing governmentality: the social construction of participation and accountability in the Atlantic zone o Costa Rica". *Foocal - European Journal of Anthropology* 45: 95-111.
- WADE, Peter. 1999. "Trabajando con la cultura: grupos de rap e identidad negra en Cali". En: J. Camacho y E. Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades: Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: Fundación Natura, Ecofondo e Ican, pp. 263-286.

WIRPSA, Leslie. 1988. "Un espíritu castigador persigue a los nukak". *El Espectador*, mayo 22: 1B y 3B.

WIRPSA, Leslie y Héctor Mondragón. 1988. "Resettlement of Nukak Indians, Colombia". *Cultural Survival Quarterly* 12 (4): 36-40.

WRIGHT, Robin. 1992. "Historia indígena do Noroeste da Amazonia: Hipóteses, questões e perspectivas". En: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 253-266.

WRIGHT, Robin. 1998. *Cosmos, self and history in Baniwa religion. For those unborn*. Austin: University of Texas press.

WRIGHT, Robin. 2002. "Prophetic Traditions among The Baniwa and Other Arawakan Peoples of the Norwhest Amazon". En: J. Hill y F. Santos (eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Illinois: University of Illinois Press, pp. 269-294.

YUNIS Iván y Juan Pablo Rueda. 1995. *Demografía Nukak: Apuntes iniciales sobre su nomadismo*. Inédito.

ZAMBRANO, Carlos. 1994. "El contacto con los Nukak del Guaviare". *Revista Colombiana de Antropología* 31: 177-193.

ZARANTE, Ignacio y Oscar Salazar. 1993. "Los Nukak-Makú: Aproximación médica". *América Negra* 5: 121-125.

ZENT, Egleé. 2005. "The Hunter-self: Perforations, prescriptions, and primordial beings among the Jotí, Venezuelan Guayana". *Tipití* 3(1): 34-76.

ZENT, Egleé y Stanford Zent. 2002. "Impactos ambientales generadores de biodiversidad: Conductas ecológicas de los hotí de la sierra Maigualida, Amazonas venezolano". *Interciencia* 27 (1): 9-20.

ZENT, Egleé y Stanford Zent. 2007. "Los Jodí (Hotí)". En: G. Freire y A. Tillett (eds.), *Salud indígena en Venezuela*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud, pp. 78-131.

ZUCCHI, Alverta. 2002. "A new model of the Northern Arawakan Expansion". En: J. Hill y F. Santos-Granero (eds.), *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Illinois: University of Illinois Press, pp. 199-222.

ZIZEK, Slavoj. 2005. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: F. Jameson y S. Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188.

RESUMEN

Los *Nükak* son un pueblo de cazadores y recolectores de la Amazonia colombiana, cuya autodenominación, *Nükak baka'*, puede ser traducida como 'la gente verdadera'. Sin embargo, más que un nombre esta expresión condensa un proyecto moral y político colectivo, con el que este pueblo busca reproducirse física y socialmente, guiar las conductas individuales, perpetuar y fertilizar el cosmos y guiar las relaciones con las demás gentes y seres del universo. En este sentido, dicho proyecto se constituye en una biopolítica, es decir, en una política orientada hacia la propagación y defensa de la vida.

Esta tesis es entonces un estudio etnográfico sobre qué sentido tiene para los *Nükak* vivir como 'gente verdadera', mostrando cómo dicho proyecto común es ante todo una práctica en permanente actualización, tanto en la conducta individual como en las interacciones y actividades colectivas, la cual se materializa en aspectos como el manejo del medio, y la construcción y cuidado del cuerpo. Por ello vivir como gente verdadera no es una condición dada ni un estatus que una vez alcanzado se conserve hasta la muerte. Al ser un proceso inacabado, para los *Nükak* la formación de gente verdadera está en un constante riesgo que atenta contra su reproducción y la continuidad de este mundo. Este riesgo proviene de acciones, emociones y actitudes amorales de los mismos *Nükak* o de otros seres del cosmos, las cuales se expresan en situaciones como enfermedades o conflictos interpersonales. Así la vida diaria de este pueblo se desarrolla en una tensión continua entre la actualización del proyecto de la gente verdadera y el peligro de su extinción (biológica y social) e incluso de la destrucción de este cosmos. Desde otra perspectiva, esta tesis es sobre la convivencia, sobre cómo al acompañarse y compartir, parientes y cuñados fortalecen lo común, lo que los une, tratando de lidiar con lo que los puede separar. Sobre cómo este pueblo actualiza un sentido de unidad en la diversidad que le permite reproducirse como *Nükak baka'* 'gente verdadera', articulando las diferencias sin negarlas.

Para desarrollar estos temas, la tesis explora las principales características del proyecto de formar y vivir como gente verdadera, así como algunas de las estrategias y mecanismos o dispositivos sociales que los *Nükak* han desarrollado para su actualización. También examina ciertos soportes ontológicos y míticos, que remiten a los tiempos de la creación del cosmos y que permiten entender desde la óptica *nükak*, con qué gentes y seres están interactuando. En esta dirección, esta tesis aporta en la actualización de información etnográfica básica y profundiza y presenta elementos de aspectos como teorías y prácticas *nükak* sobre la vida en sociedad, el cuerpo y la noción de persona, las relaciones entre parientes y con otras gentes y seres del cosmos, el chamanismo y relatos sobre las vivencias de los ancestros que forman parte de su memoria histórica.

Esta tesis también contribuye a documentar el impacto del conflicto armado colombiano sobre los *Nükak*, clarificando la heterogeneidad y complejidad de circunstancias que han ocasionado los desplazamientos forzados de distintos grupos *nükak*, así como la atención institucional que dichos grupos han recibido.

SUMMARY

The *Nükak* are a people of hunters and gatherers in the Colombian Amazon who call themselves *Nükak baka*, which can be translated as ‘the true people’. More than a name, this denomination designates a shared moral and political project that enables this people to reproduce themselves materially and socially, to guide their individual conduct, to perpetuate and fertilize the cosmos and to steer their relationships with the other peoples of the universe. In this sense this project constitutes a biopolitics, or to put it differently, it is a politics oriented toward the creation and defense of life.

This thesis, therefore, is an ethnographic research about what it means for the *Nükak* to live as a ‘true people’. It shows that such a common project constitutes above all a set of practices that is continuously being actualized, both in terms of individual conduct as well as in terms of collective interactions and activities. These become materialized in aspects such as the preservation of the environment and the construction, and care, of the body. For that reason living as ‘true people’ is neither a given condition nor a status that once attained can be maintained until death. Being an incomplete process, for the *Nükak* the constitution of ‘true people’ is continuously under threat. This means that their reproduction and the continuity of the universe is always at risk. These threats originate in actions, emotions and amoral attitudes of the *Nükak* themselves, or of other beings in the cosmos, which express themselves in situations such as illness or inter-personal conflicts.

As a result the everyday life of this group unfolds within a continuous tension between the actualization of the project of constituting ‘true people’ and the threat of biological and social extinction, even the destruction of the cosmos. From a different perspective, this thesis is concerned with practices of ‘living together’, of accompanying each other, of sharing, of establishing kin relations in order to strengthen the common, and of finding out what they have in common. It is also about how to deal with possible sources of division. Finally, the thesis sets out to show how this group actualizes a sense of unity and diversity that enables them to create *Nükak baka*, i.e. ‘true people’, thus articulating differences without denying them.

In order to develop these topics, the thesis explores the major features of the project of creating, and living as, ‘true people’, as well as a number of strategies and mechanisms (or social *dispositifs*) that the *Nükak* have generated for its actualization. It also examines the ontological and mythical bearings, going back to the times of the creation of the cosmos, which enables us to understand, from the perspective of the *Nükak*, with what peoples and beings they are interacting. In this sense the thesis contributes to the actualization of basic ethnographic information and elaborates on *Nükak*’s theories and practices concerning social life, the body, notions of the person, relations between kin, relations with other peoples and beings in the cosmos, shamanism, and narratives about the experiences of the ancestors who form part of their historical memory.

This thesis also contributes to the documentation of the impact of the armed conflict in Colombia on the *Nükak*, clarifying the heterogeneity and complexity of the circumstances that have led to the forced displacement of different groups of *Nükak*, as well as the institutional and media attention that these groups have received.

ACERCA DEL AUTOR

Carlos Eduardo Franky nació en Bogotá, Colombia, el 4 de junio de 1969. En 1985 se graduó como bachiller del Colegio Champagnat. En 1989, inició sus estudios en la Amazonia colombiana, siendo auxiliar de investigación del proyecto Numeración en la lengua Juhup (La Pedrera, Amazonas), dirigido por el etnolingüista Leonardo Reina. En 1994 se graduó como antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia con la tesis titulada Aportes a la etnografía de los Nukak y su lengua, aspectos sobre fonología segmental, realizada conjuntamente con Dany Mahecha y Gabriel Cabrera. Dicha tesis fue laureada (1994) y galardonada con el premio Excelencia Académica, en el concurso mejores trabajos de grado de la Universidad Nacional de Colombia (1994-1995).

Entre 1995 y 1997 se vinculó a la Fundación Gaia Amazonas y adelantó labores de investigación con los Nukak y los Juhup, y de asesoría a los organismos estatales encargados de atender las problemáticas de estos pueblos. Un resultado de esta experiencia fue el libro *Los Nukak. Nómadas de la Amazonia Colombiana* (1999), escrito en coautoría con Dany Mahecha y Gabriel Cabrera, y el cual recibió el Premio de la Fundación Alejandro Ángel Escobar en el área Ciencias Sociales y Humanas (1999).

Entre 1997 y 2001, se integró al equipo de la Fundación Gaia Amazonas que asesoraba a la Asociación de Capitanes Indígenas del resguardo Yaigojé y Bajo Apaporis (ACIYA), en temas como organización comunitaria, ordenamiento territorial y salud, educación y legislación indígena. En 1998, se vinculó como profesor al Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, cargo que actualmente ocupa. Este mismo año, participó del Premio Nacional de Antropología que obtuvo la obra *Amazonia Colombiana: enfermedades y epidemias*. Un estudio de bioantropología histórica dirigida por Augusto Gómez, Hugo Sotomayor y Ana Cristina Lesmes, en la cual contribuyó como investigador asociado.

En 2005, se graduó del programa Maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, recibiendo su tesis, titulada *Territorio y territorialidad indígena*. Un estudio de caso entre los tanimuca y el Bajo Apaporis (Amazonia colombiana), mención meritoria. A finales de ese mismo año, inicio sus estudios doctorales con el Rural Development Sociology Group, de la Universidad de Wageningen (Países Bajos), los cuales fueron cofinanciados por Nuffic (proyecto NPT-Col-100) y el Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia. Durante estos años ha publicado diversos artículos sobre territorialidad indígena, manejo del medio ambiente, etnohistoria, organización social, etnicidad y cambio socio-cultural, y ha participado en la edición de varios libros entre los que se destacan: *Territorialidad indígena y ordenamiento en Amazonia*, coeditado con Juan Vieco y Juan Echeverri (2000); *Imani Mundo. Estudios en la Amazonia colombiana*, coeditado con Carlos Zárate (2001); *Paisajes, plantas y pueblos antiguos en la selva tropical amazónica*, coeditado con Gaspar Morcote y Santiago Mora (2006); y *Pueblos de tradición nómada de la Amazonia y la Orinoquia. Aprendizajes y proyecciones para afrontar el futuro*, coeditado con Dany Mahecha y María Colino (2010).

COMPLETED TRAINING AND SUPERVISION PLAN



Wageningen School
of Social Sciences

	Name of the activity	Department/Institute	Year	ECTS*
A) Project related competences				
	Advanced Research Seminars	RDS, WUR	2005-2010	4
	AAA Conference	AAA-Washington DC, US	2005	1
	CERES Orientation Program	CERES, Utrecht	2006	5
	CERES Summer School	CERES, WUR	2006	1
	28° Convegno Internazionale di Americanistica.	Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano, Italia	2006	1
	Workshop on Amazon Research	UNAL, Colombia	2006	1
	XII Congreso de Antropología en Colombia	UNAL, Colombia	2007	2
	51° Congreso Internacional de Americanistas.	ICA, México	2009	2
B) General research related competences				
	Writing research proposal	RDS, WUR	2006	6
	English courses	CENTA, WUR	2006	2
	Academic Writing I	CENTA, WUR	2006	1
C) Career related competences/personal development				
	Teaching course "Etnicidad y pueblos indígenas amazónicos".	UNAL, Colombia	2010-2011	2
	Teaching course "Métodos cualitativos de investigación"	UNAL, Colombia	2010	2
	Total			30

