

MIRADAS DE LA SOCIALIDAD QUE REVERBERAN A LAS AFUERAS DE MITÚ

ANA JUDITH BLANCO*

Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia
Sinergias ONG



*anblancor@unal.edu.co ORCID: 0000-0002-2828-8101

Artículo de revisión recibido: 11 de octubre de 2024. Aprobado: 19 de febrero de 2025.

Cómo citar este artículo:

Blanco, Ana Judith. 2025. "Miradas de la socialidad que reverberan a las afueras de Mitú". *Maguaré* 39, 2: 181-208. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v39n2.120836>

RESUMEN

Basado en etnografías amazónicas y documentos de política pública y planeación de pueblos indígenas, este artículo explora los campos analíticos que han prevalecido en el estudio de la socialidad y la convivencia de pueblos amazónicos, con el objeto de encontrar los más apropiados para entender las transformaciones sociales y el entramado de relaciones que se gestan dentro de asentamientos multiétnicos contiguos al casco urbano de Mitú, Vaupés. Encuentro que la pluralidad conceptual de miradas ofrece un potencial interpretativo mucho más amplio que si las aproximaciones analíticas se toman por separado, sobre todo para comprender las formas cambiantes y polifacéticas que adopta la convivencia en contextos periurbanos contemporáneos.

Palabras clave: buen vivir amazónico, convivencia, indígenas, Mitú, revisión narrativa, Vaupés.

PERSPECTIVES ON SOCIALITY REVERBERATING ON THE OUTSKIRTS OF MITÚ

ABSTRACT

Drawing on Amazonian ethnographies, public policy and planning documents produced about indigenous communities, this article explores the dominant analytical frameworks used to study sociality and collective coexistence among Amazonian indigenous communities. I aim to identify the most appropriate approaches for understanding the social transformations and complex relational networks that emerge in multiethnic settlements located on the outskirts of Mitú, Vaupés. I argue that rather than applying these frameworks in isolation, the conceptual plurality provided by diverse perspectives offers a more robust interpretive framework for engaging with the shifting, multifaceted forms of collective life in contemporary peri-urban contexts.

Keywords: *buen vivir* (Well-being), collective coexistence, indigenous, Mitú, narrative review, Vaupés.

INTRODUCCIÓN¹

En esta revisión narrativa me acerco a las formas como se ha estudiado la socialidad en pueblos amazónicos con el fin de examinar la mejor forma de entender el entramado de relaciones sociales en comunidades indígenas multiétnicas contiguas al casco urbano de Mitú. Para esto, exploró cómo se ha abordado el tema en la región y argumento que hay por lo menos dos campos de discusión predominantes, que han permanecido aislados. Por un lado, el de los etnólogos amazónicos, centrados en las teorías de la economía simbólica de la alteridad y la economía moral de la intimidad, y, por otro, el que está relacionado con el discurso cada vez más popularizado del “buen vivir” o “vivir bien”, como parte de filosofías indígenas que contemplan una importante dimensión ética, asociada a valores para lograr una vida armónica, al tiempo que responde, en buena medida, a crisis sociales internas y a un contexto de migración cada vez mayor hacia centros urbanos y de integración con la sociedad nacional y las economías globales.

Argumento que los trabajos de los etnólogos amazónicos que soportan las teorías de la socialidad, si bien recogen muchos elementos aún presentes en el trasfondo de la vida social de los pueblos del Vaupés, han abordado muy poco las especificidades de este tema en comunidades contemporáneas próximas a cascos urbanos. Para tener una mirada más fresca de cómo se han transformado estos contextos, no podemos desdeñar la mistura de elementos que nos ofrecen los discursos del buen vivir y también los institucionales, los cuales dan pistas para entender la socialidad más allá de las interacciones entre los pueblos indígenas que habitan la región y de las dinámicas que se dan entre estos y las instituciones estatales, las ONG y otras agencias de cooperación que están incidiendo en la creación de nuevas formas de socialidad, hoy valoradas por un amplio espectro de la población amazónica.

¹ El artículo se deriva de uno de los ensayos presentados para el examen de calificación en el Doctorado en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia y hace parte de la investigación “*Siñajari me’re arīrī k’iri. Lo que necesitamos para vivir tranquilos*”, financiada parcialmente con la beca “Apoyo a proyectos de investigación, creación artística e innovación” de la Universidad Nacional de Colombia 2022-2024.

Además del análisis de tesis de posgrado y artículos de revistas producidos por etnólogos y etnólogas de la Amazonía, el ensayo se nutre de las políticas públicas recientes que abordan el tema de convivencia, las contribuciones que ofrece el debate sobre el buen vivir amazónico y los planteamientos de algunas organizaciones indígenas formulados en sus Planes de Vida (instrumentos de planeación territorial e interlocución de los pueblos indígenas con el Estado). En estos, trato de encontrar tendencias, propias y exógenas, que estén modelando el ideal moderno de vivir bien y las concepciones sobre quiénes son los otros con los que se construye o destruye dicho ideal en la actualidad. Aunque en este texto me valgo de reflexiones teóricas de diferentes sociedades amazónicas para delinear conceptos y hacer una aproximación al entramado de relaciones sociales, mi interés fundamental es conceder mayor valía a las miradas a los contextos periurbanos y los futuros posibles que vislumbran los pueblos Tukano oriental contemporáneos y sus contrapartes Arawak, con quienes han entrelazado sus vidas desde tiempos remotos, en el acuerdo o la discordia. Para ello, hago un breve repaso también del contexto histórico del complejo sociocultural del Vaupés y los pueblos del noroeste amazónico, al tiempo que identifico similitudes en los enfrentamientos entre estos grupos, registrados en la historiografía sobre la región.

El complejo sociocultural del Vaupés es un área cultural ampliamente reconocida, donde predomina un multilingüismo social que sigue el principio de exogamia lingüística (Aikhenvald 2013), excepto para el caso de los pueblos cubeo y los makuna, que no la practican, aunque sí conservan la forma de exogamia del grupo de descendencia (Chernela 1989) o exogamia de clan (Rossi 2016); es decir, se subdividen internamente en unidades intermatrimoniales (Correa 1983). A los pueblos Tukano del noroeste amazónico los une el relato de la Anaconda-canoa, ancestro común que recorrió caños, cachiveras y montañas y dejó huellas de identidad y diferencia, que ayudan a definir el orden social de cada etnia y a entrelazar relaciones interculturales con otros pueblos de la región, como los Arawak, los Makú-Puinave, los Caribe (Chernela 2018; Correa 1996; Franky 2002; Peña 2010), y con las múltiples instituciones que permean las dinámicas sociales en la región. De acuerdo con Hugh-Jones (2015), lo que parece más interesante de los pueblos Tukano oriental, tanto en el Vaupés colombiano como en Brasil, es que “desafían las tentativas de formular una síntesis general sobre la etnografía amazónica” (2015, 22),

toda vez que presentan rasgos de multilingüismo, exogamia lingüística, rituales y cosmología muy elaborados que no permiten encasillarlos en un solo modelo o estilo analítico.

Antes de continuar con los paradigmas de la socialidad predominantes en la región, es conveniente mencionar que esta revisión estuvo guiada por mi interés por encontrar rumbos alternativos para comprender problemas de la vida social con herramientas conceptuales y analíticas alternativas a las que me ofrecía la salud pública, las cuales, en mi experiencia de trabajo en esta región, desde finales de la década de los noventa resultaban insuficientes y poco resonantes con las comprensiones locales de situaciones sociales complejas como las violencias de género y los conflictos intracomunitarios, temas centrales de mi disertación. El material bibliográfico en el cual se apoya primordialmente este análisis lo seleccioné de manera intencional utilizando como punto de partida una matriz elaborada en colaboración con los tutores de mi proyecto de tesis doctoral, en la cual privilegiamos la inclusión de etnografías amazónicas relevantes y autorizadas, por su amplia trayectoria en el campo de estudio. La revisión y análisis en profundidad de estos textos me permitió refinar la búsqueda y ubicar información más cercana al área cultural del Vaupés, incluyendo literatura gris, como documentos de planeación y política pública afines al tema y que atañen a los pueblos que habitan esta región. En este artículo estos últimos los concibo como una suerte de herramienta analítica para contrastar y comprender las lecturas interculturales sobre el tema en este territorio.

PRINCIPALES PARADIGMAS DE LA SOCIALIDAD QUE TRAZAN LOS ETNÓLOGOS DE LA REGIÓN AMAZÓNICA

Los estudios etnográficos sobre la socialidad en comunidades indígenas amazónicas se ubican en los límites difusos entre la identidad y la alteridad, entre la estructura y la praxis, entre los principios chamánicos de carácter metafísico y la intimidad de la vida cotidiana, entre la exogamia lingüística, para el caso Tukano oriental, y los nuevos patrones de alianza entre grupos y dentro de estos. Las diferentes aproximaciones de la etnología amazónica, si bien heterogéneas y con muchos matices, suelen enmarcarse en dos grandes perspectivas de análisis que se fueron moldeando y permeando unas de otras, para luego dar paso a análisis fenomenológicos que buscaban conciliar estas dos miradas.

En el primer enfoque se ubican los trabajos de Stephen y Christine Hugh-Jones (1979), Viveiros de Castro (1986; 2002), Correa (1983; 1996), Von Hildebrand (1980), Descola (1988), Jackson (1988), Hammen (1992), Taylor (1996), Reichel-Dolmatoff (1997), Vilaça (2000), Århem (2001) y Cayón (2010), en lo que Viveiros de Castro (2002) ha llamado la “economía simbólica de la alteridad”. Dichos trabajos ponderan las estructuras sociales y los aspectos cosmológicos –como sistemas conceptuales que estructuran la vida social– y se interesan en particular por el intercambio recíproco, la guerra, la caza y el chamanismo, entre otras estructuras y manifestaciones político rituales (Viveiros de Castro 2002, 335-336), entendidos todos estos aspectos a partir de la interacción con seres humanos y otras entidades no humanas (animales, plantas u objetos). Los relatos míticos y los rituales perfilan un trazado de normas para regular las relaciones sociales y contrarrestar las conductas socialmente desorganizadoras, como, por ejemplo, el control de la caza excesiva para evitar la retaliación de los espíritus de los animales y que traigan enfermedades y otros infortunios (Reichel-Dolmatoff 1997).

Estos análisis de los sistemas sociales de acuerdo con la estructura y el perspectivismo naturalista, si bien fueron y siguen siendo paradigmáticos para tener una mayor aproximación de las relaciones sociedad-naturaleza en la Amazonia, comenzaron a ser cuestionados por la escuela inglesa de americanistas, principalmente por Joanna Overing y sus pupilos (McCallum 1999; 2001; Gow 1989; Santos-Granero 2000; 2007; Belaunde 2000; 2008), quienes buscaban alternativas a los modelos exógenos para analizar las relaciones sociales y se alejaron de la comprensión centrada en los complejos míticos y rituales. Este enfoque, que Viveiros de Castro (2002) llamó la “economía moral de la intimidad”, proponía una mirada renovada y más amplia al tema de la estructura social en la cotidianidad y resaltaba la noción de agencia de las personas, interpelando dualismos que no necesariamente se alinean con las teorías sociales indígenas.

Los promotores del primer enfoque suelen criticar las posiciones de los etnógrafos de la cotidianidad con el argumento de que sus análisis podrían parecer ingenuos e incompletos, toda vez que sobredimensionan los aspectos positivos de la socialidad; es decir, la convivialidad, la sociabilidad o la buena convivencia, en detrimento de las relaciones sociales de naturaleza hostil, que a menudo en una comunidad se dan en términos no solo simbólicos, sino factuales. A su vez, los defensores

de la perspectiva de la economía moral de la intimidad encuentran que, si bien la socialidad amazónica se debe entender con el trasfondo de la afinidad y las relaciones cósmicas, el análisis debe acentuar la “ética y la estética de la convivencia”, la cual es relacional, se fundamenta en el sentimiento humano, el control y el confort emocional, y se practica en el día a día (Overing y Passes 2000).

Puestos así, parece como si estos enfoques fueran diametralmente diferentes, pero se trata más de formas de análisis que se traslanan o se expanden, dependiendo del énfasis que cada autor o autora le dio en su momento al trabajo, o si abarcaron otros paradigmas más amplios. Por ejemplo, Franky (2004) con los tanimuka del bajo Apaporis realiza un análisis que recurre más a aspectos cosmológicos y de la estructura social, en relación con su posterior trabajo con los nukak, donde también hace uso de estos referentes, pero privilegia el análisis de la noción de construcción del cuerpo y otros dispositivos sociales, entre ellos, valores como “el control de la rabia” y “hablar bueno con la gente”, además de las prácticas chamanísticas de defensa y las ceremonias rituales, todos ellos necesarios para la buena convivencia y la “actualización del proyecto común” (Franky 2011, 216). Igualmente, el trabajo de Belaunde “consigue conciliar los dos acercamientos complementarios que han marcado la investigación en la etnología amazónica” (Lagrou 2008). La autora profundiza en la construcción de corporalidades amazónicas, las emociones y el papel que las funciones reproductivas de menstruación y embarazo tienen para la intermediación con otros seres y su carácter de construcción social (Belaunde 2000; 2008; 2021). Asimismo, dependiendo del área cultural donde se inscriben, puede observarse más de uno u otro estilo analítico. Para el caso del complejo sociocultural del Vaupés la balanza parece inclinarse más hacia la profundización de los sistemas estructurales, aunque con matices y ampliaciones muy particulares para cada caso.

Se podría pensar que estas divergencias analíticas plantean aún más retos cuando tratamos con comunidades multiétnicas periurbanas. Más adelante, ampliaré el debate sobre tales desafíos, pero antes paso a analizar otro acercamiento a las relaciones sociales según las concepciones del buen vivir de pueblos amazónicos y andinos, que discurrió paralelamente en la región y que no se puede obviar como marco para la comprensión de las relaciones sociales entre grupos que buscan perfilarse como sujetos étnicos contemporáneos.

BUEN VIVIR AMAZÓNICO

El florecimiento de la literatura indígena acerca del buen vivir surge en parte como resultado de las demandas por la identidad y autonomía territorial (Beling *et al.* 2018). El académico indígena Carlos Viteri fue el primero en divulgar las concepciones del *sumak kawsay* o “buen vivir” de los sayaruna de la Amazonia ecuatoriana y señaló que este seguía existiendo tanto en el imaginario como en la práctica social de su pueblo. Este ideal de vida involucra una importante dimensión ética asociada a valores como la ayuda, la generosidad, la obligación de recibir, la reciprocidad, la relationalidad, el consejo y la escucha (Viteri 2002). Aunque en muchas instancias se muestra como un concepto genérico transcultural y panamazónico, el buen vivir cobra significados particulares de acuerdo con los saberes y prácticas de cada pueblo. Inició como algo muy local, se nutrió de representaciones morales católicas-cristianas y se convirtió en una expresión intercultural que se popularizó también en la academia, las ONG y las entidades estatales, toda vez que invirtió el flujo de la comprensión de las relaciones sociales de adentro hacia fuera, al tiempo que ofrecía alternativas al discurso hegemónico sobre progreso y desarrollo (Gudynas 2014; Cubillo-Guevara y Hidalgo-Capitán 2015; Hidalgo-Capitán y Deleg-Guazha 2014).

No obstante, si pasamos a escanear cómo se percibe ese buen vivir en las elaboraciones discursivas de las organizaciones indígenas, es común ver que, aunque no hacen alusión específica al término, sí ahondan en detalles sobre su expectativa de vida armónica y de los agentes internos y externos que median en la consecución de ese ideal. El Plan de Vida de la Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí (UDIC 2005) lo menciona como vivir tranquilo o vivir organizado, y el de la Asociación de Autoridades Indígenas Aledañas a Mitú (AATIAM) habla del equilibrio que existe entre las personas y la naturaleza viva que los rodea, y que provee lo necesario para vivir tranquilos. En este último también se alude a las transgresiones a la norma que se observan en las nuevas generaciones. Al respecto dicen:

Cuando rompemos ese equilibrio es cuando se producen las enfermedades. Los encargados de armonizar ese equilibrio eran los payés, quienes pedían permiso a la naturaleza para hacer uso de ella, hacer prevenciones para la salud y el trabajo, según el calendario ecológico tradicional [...]. Pero esta tarea la hacían los payés y ya solo quedan

rezanderos y kumús [...]. Las nuevas generaciones han olvidado todos estos lazos de alianza, porque la vida de nuestras comunidades ha cambiado y así mismo la forma de ver y relacionarnos con los demás; ahora nuestros hijos lo hacen basados en lo que han aprendido y visto cuando están en contacto con la cultura occidental y en los colegios e internados, ahora existe otra forma de relacionarse en la que no respetan las reglas ancestrales y las prohibiciones de estar juntos, y se relacionan partiendo de las sensaciones y las emociones, sin el debido respeto. (AATIAM 2016, 23-26)

En varias ocasiones he oído a líderes indígenas que afirman que lo que se pone en el plan de vida es solo una reproducción sencilla para representar los aspectos básicos de la vida social y que recoge también aquello que quieren recuperar de la tradición y lo que quieren cambiar. “Lo escribimos así sin mayor detalle para que los blancos lo entiendan y aprueben los proyectos, porque hay temas muy complejos que no logran entender o que no se pueden revelar” (Diario de campo 1). De hecho, lo que expresan como ideal de vida las cuatro comunidades que conforman AATIAM destaca la vigencia de las relaciones con el mundo sobrenatural como un aspecto relevante que aún permea la vida social. Esto se hace evidente al hablar con una persona de la zona, recurrentemente aparece la importancia de las defensas y protecciones a partir de la actividad ritual, pero también en la cotidianidad. No obstante, nada de esto riñe con los proyectos a futuro, los cuales proponen a partir de los recursos con los que ahora cuentan, y buscan adaptar a la realidad de la interacción con la sociedad nacional y con los nuevos parientes y vecinos. Los chamanes o sabedores operan como intermediarios con el mundo sobrenatural, pero también lo hacen las personas en la intimidad de su núcleo familiar. Además de la ritualidad, en la cotidianidad también se transmiten los principios y valores fundamentales para aprender a cuidarse a sí mismo (primer consejo dado) y para la vida armónica en comunidad, muchos de los cuales consideran que se han perdido por la irrupción de la evangelización, de los largos y variados procesos extractivistas (explotación cauchera, pieles, coca), de la educación occidental y de la cada vez mayor interacción con las instituciones y dependencia de estas.

En las comunidades multiétnicas próximas a Mitú, hoy en día es común ver alianzas que otrora no se daban, como, por ejemplo, mujeres que se casan

con hombres no indígenas o con personas de grupos que, por las normas de exogamia lingüística, no están en el repertorio de potenciales afines. Constantemente se forjan nuevos aliados y se recurre a la panetnicidad, cuando las luchas políticas así lo ameritan, o se invoca la singularidad y jerarquía del grupo cuando se trata de promover liderazgos o decidir sobre situaciones que afecten a la comunidad o los intereses particulares del grupo en cuestión. No obstante, es importante tener en cuenta que escenarios cambiantes como estos se han dado a lo largo de la historia de los pueblos de la región; por lo tanto, la lectura que hacemos no puede estar exenta del trasfondo histórico que los acompaña.

Lo mencionado por AATIAM nos recuerda la necesidad de añadir un hilo histórico que no puede faltar en esta madeja. La región fronteriza del Alto Río Negro-Vaupés, entre Brasil y Colombia, tiene una larga historia de contacto con los blancos, iniciada en el siglo XVIII y marcada por episodios de esclavización y trabajo forzado en las caucherías y por la relación permanente con los misioneros (Lasmar 2005). La influencia que ejercieron estos últimos (tanto católicos como evangélicos) en las transformaciones del imaginario de vivir bien es incuestionable. Entre esas transformaciones están los cambios en las formas cotidianas de intercambio y congregación, en las nociones de género, en la redistribución de los asentamientos, posterior a la destrucción de malocas, y en las transformaciones en la vida ritual (Rossi 2016), por mencionar solo algunas. La moral y los valores religiosos son aspectos vigentes que ejercen un marco estructurado y normativo que organiza y define las relaciones sociales y la vida comunitaria y que, por lo tanto, se puede concebir como otro paradigma o conjunto conceptual en sí mismo, imbricado y a la vez diferenciado de los estudios de etnología amazónica, los discursos institucionales y los del buen vivir. No obstante, dada su importancia y complejidad, merece un análisis detallado en un artículo independiente. El espacio aquí es restringido para detallar cada uno de los aspectos arriba mencionados, pero un par de ejemplos nos pueden ayudar a ilustrar cómo esas transformaciones extienden sus tentáculos hasta el día de hoy.

En 1952, se construyó el primer internado en las cercanías de Mitú. Desde entonces, su influencia en la transformación de las estructuras jerárquicas entre clanes, las normas de parentesco y las relaciones interétnicas de los pueblos Tukano oriental y Arawak de la cuenca del Vaupés es irrefutable (Peña 2010; 2011). Estos cambios no se dieron

solo para quienes migraron a Mitú y permanecieron allí, sino también para quienes retornaron a sus comunidades de origen. Solo en 1989 se inició el desmonte de los internados misioneros (Cabrera 2015), pero es un hecho que su influencia, al igual que la de las misiones protestantes (desde mediados del siglo xx), hizo mella en varias generaciones y sigue jugando un papel fundamental en los conflictos por los que atraviesan actualmente estos pueblos. El sistema educativo en la actualidad se configura como una macroestructura donde se gestan nuevos liderazgos y coaliciones –macroestructura independiente del pueblo o posición de mayorazgo–, pero también donde se generan importantes fracturas sociales, especialmente para quienes van a los internados, toda vez que separa a los jóvenes estudiantes de sus familias y debilita los procesos de aprendizaje propios de la cultura, además de que se señala como un factor de riesgo asociado a conductas suicidas, exposición a abuso sexual, consumo de alcohol y de sustancias psicoactivas (Universidad Nacional, sede Amazonia y Sinergias 2019).

La influencia de las misiones también se puede observar en las tensiones inherentes al carácter mixto de asentamientos con facciones católicas y protestantes. Las familias evangélicas, menos proclives al consumo de bebidas embriagantes, atribuyen buena parte de los problemas intracomunitarios a las familias católicas, por su falta de mesura en el consumo de alcohol que conlleva riñas frecuentes y estruendosas. Por su parte, estos últimos aseguran que, aunque no es tan aparente, es en el seno de los hogares evangélicos donde a diario se perpetra violencia intrafamiliar contra niños y mujeres.

Problemas similares de conflictos generados por el alto consumo de alcohol, como los que nos presentan atrás Sinergias y la Universidad Nacional, los muestra también Cristiane Lasmar (2002) en su tesis de doctorado en la ciudad amazónica de São Gabriel de Cachoeira, que tiene características muy similares a Mitú, con población mayoritariamente indígena de pueblos Tukano oriental y Arawak, colonos migrantes de otras partes del país, militares en tránsito, misioneros y funcionarios de instituciones del Estado y ONG. A partir de su interacción con mujeres Tukano, Lasmar encontró una situación apremiante de abuso sexual en la que las víctimas más frecuentes son las jóvenes recién llegadas a la ciudad. De acuerdo con la autora, “la frecuencia con que los temas de culpa femenina y castigo [en los casos de violencia sexual] se insinúan

en el mito y en el discurso de los indígenas hace resaltar la necesidad de abordar este tema desde una perspectiva sensible a la forma como ellos la perciben y significan” (2002, 76). En este trabajo, Lasmar no menciona el suicidio como afectación relevante de la población indígena de São Gabriel, lo que contrasta con la situación de suicidio reportada para el municipio de Mitú y las comunidades multiétnicas contiguas al casco urbano, que presentan uno de los más altos índices de suicidios respecto al nivel nacional en los últimos años (*cfr.* Sivigila 2019; Martínez y Rodríguez 2020; Alcaldía Municipal de Mitú 2024). No obstante, en otras fuentes es posible corroborar que el incremento en las conductas suicidas también es un problema acuciante para la población indígena que reside en São Gabriel (*cfr.* Ponte y Yamall 2012).

Lasmar muestra que las relaciones sociales, y las de género en particular, se vuelven aún más intrincadas en contextos urbanos, una vez entran a considerarse otras dinámicas específicas de interacción entre indígenas y no indígenas. A partir de los preceptos de la exogamia lingüística, busca entender las transformaciones en el estatus de las mujeres Tukano cuando se casan con hombres blancos y se incorporan a la vida en la ciudad. Así, sugiere que el movimiento de las indígenas hacia las ciudades en busca de educación, mercancías y servicios de salud se debe entender “no como una renuncia a los valores comunitarios y sumisión a los esquemas del mundo de los blancos”, sino como nuevas formas de agenciamiento en las relaciones familiares e interétnicas y como una forma de controlar “la inevitabilidad de relacionarse con esa figura de alteridad poderosa pero moralmente inferior” [el blanco] (2002, 240).

Las etnografías urbanas realizadas por Lasmar (2002; 2005; Eloy y Lasmar 2012) reorientan la mirada hacia ciudades pequeñas donde se visibilizan dinámicas del conflicto en las que se ha profundizado poco en lo simbólico y en lo cotidiano. Igualmente, retoma las estructuras de alianza y el simbolismo de los géneros en la cosmología y la mitología y los acota con lo que encuentra en el Vaupés. Aparte de la ausencia del suicidio, encuentro tremadamente resonantes las descripciones y análisis de esta autora sobre las relaciones sociales en esta ciudad amazónica y lo que he observado en Mitú. No obstante, hay todo un mundo de especificidades que quedan por fuera, si el foco se pone en comunidades que, a pesar de estar próximas a la ciudad, aún están

lejos de verse o sentirse como urbes y, en consecuencia, podrían plantear nuevos retos para analizar la socialidad.

Rossi, quien también trabaja con mujeres del área cultural del Vaupés, especialmente de Mitú, asume que el marcador de la etnicidad es indisoluble del de género y que sus valores se hacen evidentes en diferentes momentos de la vida, en función de las posiciones ocupadas y del conjunto de relaciones que entran en juego (2016, 202). En una línea similar, Rosas (2021) retoma el modelo de la exogamia a la luz de las experiencias de movilidad de mujeres del Mirití-Paraná (Amazonas colombiano) de distintas generaciones. En el seguimiento a sus trayectorias encuentra que no puede obviar las formas como se integran Estado y territorio. Los dos son importantes para entender los roles que adoptan las mujeres para sortear las jerarquías de los grupos y las que se generan con los agentes externos a la comunidad. Dichos roles no solo han sido cruciales para sostener el funcionamiento de sus sistemas de parentesco, sino también para adaptarlos a las distintas condiciones que imponen los tiempos a cada generación (Rosas 2021, 8). Entre la itinerancia y la adaptación a los nuevos sitios de llegada, las personas son más propensas a enfrentar vicisitudes y colisiones. Enseguida veremos cómo las han narrado las etnografías amazónicas, pero primero abordemos las que competen al interior de las comunidades y luego las que se relacionan con los agentes externos.

CONFLICTO: ¿EL LADO NOCIVO DE LA SOCIALIDAD?

El conflicto y la hostilidad, aunque se definen como constitutivos de la socialidad, han recibido decididamente menor atención en las etnografías amazónicas en comparación con los elementos positivos de la socialidad. Diversas etnografías que abordan pueblos amazónicos heterogéneos en términos de organización social, parecen tener en común ciertos elementos que ayudan al entendimiento del conflicto y las formas de lidiar con este; a saber:

- 1) las comunidades que gozan de cierta autonomía y autosubsistencia, por contar con mayor acceso y disponibilidad a recursos del bosque, quizás son menos propensas a discutir (Gasché y Vela 2012; Santos-Granero 2000);
- 2) el trabajo compartido tiene la capacidad de generar sentimientos de autonomía y control, al tiempo que satisface las necesidades y deseos de los otros, lo que reduce las posibilidades de conflicto (Walker 2015);

Mahecha 2004; 2015; Franky 2004; Overing 2003; Virtanen y Pérez 2021); 3) la relationalidad entre agencias humanas y no humanas y la actividad ceremonial y los cantos son de especial relevancia para disipar el conflicto (Hugh-Jones 2011; Franky 2004; Mahecha 2015; AATIAM 2016; Overing 2003); 4) la sociabilidad (buena convivencia) es propensa a disolverse en cualquier momento. La incertidumbre y el peligro están siempre presentes y generan emociones negativas que solo pueden ser contrarrestadas con la puesta en marcha y mantenimiento de dispositivos relacionales, como la comensalidad, el intercambio, la generosidad, la reciprocidad, el trabajo duro compartido y la ayuda mutua (Belaunde 2008; Mahecha 2015; Gow 1989; Sarmiento 2016; Santos-Granero 2000; Walker 2015; Izquierdo *et al.* 2008); 5) la palabra de consejo continúa siendo un dispositivo fundamental para la gesta de relaciones sociales armónicas y como base para el trato a los parientes, la interpretación de los estados emocionales y el control social (Pereira 2012; Echeverri y Candre 2008; AATIAM 2016; Franky y Mahecha 2018; Mahecha 2015); 6) la motivación de las guerras (casi siempre por competencia de conocimientos) puede verse como una búsqueda subjetiva de venganza y destrucción del enemigo, pero también como una lógica colectiva de vitalidad y reproducción social (Wright 2005; Franky y Mahecha 2018; Nimuendajú 1950; Cayón 2013).

Sobre esto último, Cayón cuenta que para los ide masã (Macuna) del Pirá Paraná, en el Vaupés, las confrontaciones entre grupos de la región condujeron a “intercambios maritales, de cultura material y de formas de curación que expandían los conocimientos sobre los seres de la naturaleza”. Así “se incorporaban nuevos alimentos a la dieta, se aprendían bailes novedosos para el repertorio ritual y se adquirían defensas contra las enfermedades” (2010, 423). En las historias que recopila Franky (2010) de grupos del bajo Apaporis, muestra que algunas de estas guerras llevaron al exterminio de grupos, pero también gestaron nuevas formas de convivencia y unidad política. Estas no siempre sucedían entre grupos étnicos, pues también eran interclánicas o entre grupos de agnados. Ello implicó:

Ajustes en la estructura social al desaparecer algunos roles que antes eran esenciales para sobrevivir, como el de guerreros. Asimismo, ocurrió con otros ajustes en la vida social, que incluyen el consejo, las fuentes de prestigio social y las prácticas de construcción

y cuidado del cuerpo. Los tanimuka y macuna son conscientes de estos cambios y de cómo su discurso contemporáneo se orienta hacia la convivencia [...]. Se considera que el chamanismo antecede a la convivencia, pues ella no sería posible sin él, [ya] que provee las condiciones previas para celebrar la paz y reactualizar lazos sociales distintos a la guerra. Estos lazos incluyen, entre otros, compartir sustancias rituales y cotidianas. (Cayón 2010, 84)

Si bien los macuna y tanimuka cuentan que “los pensamientos de guerra ya están guardados” (Franky 2010), no es inusual oír que el temor a las guerras entre grupos sigue latente en la actualidad. En las comunidades aledañas a Mitú persiste el temor a una guerra chamanística; de hecho, la formación de algunos de los asentamientos fue el resultado de conflictos entre grupos en tiempos no muy lejanos.

A la par de este temor, la envidia, los chismes y la venganza se configuran como sentimientos prevalentes del pasado y la actualidad, los cuales acarrean actos de maldad y brujería que con frecuencia derivan en transgresiones de la convivencia, como lo fueron las guerras interétnicas. La retención de alimentos, bienes comerciales, poder o prestigio individual eran y continúan siendo las motivaciones más frecuentes para actos de brujería (Franky y Mahecha, 2018; Izquierdo *et al.* 2008). Si las personas con cargos de poder son mezquinas y arrogantes, la acumulación de bienes y poder será castigada con enfermedad, infortunio o ataques chamanísticos y se interpreta como consecuencia de esta mezquindad (Franky y Mahecha 2018, 15). En el plan de vida de AATIAM también se cuestiona la instauración de las figuras que actualmente ostentan el poder y los representan ante las diferentes instituciones (capitanes, catequistas y representantes de las juntas de acción comunal), porque, según ellos, la instauración de estos roles ha ido en detrimento de las formas de organización y autoridad tradicional.

Por último, presento los conflictos que se atribuyen a la interacción con los blancos, concebidos como gente con la que también se intercambia, por pugnas con empresas extractivistas o con comerciantes, actores institucionales, grupos armados, colonos, entre otros. El documento Conpes indígena amazónico de política pública (Imani 2012) hace una especie de tipología de los conflictos territoriales, según su naturaleza jurídica, económica, sociocultural, y los relacionados con el conflicto armado.

En estas categorías entrarían situaciones conflictivas contemporáneas recurrentes en el tiempo. Por su relevancia, cabe mencionar: 1) las colisiones por la superposición de figuras administrativas (por ejemplo, resguardo indígena, municipio, parques naturales) (Salazar *et al.* 2006); 2) enfrentamientos con las autoridades ambientales por su relativa flexibilidad para dar permisos de explotación de recursos naturales, al tiempo que rechazan de plano que los indígenas utilicen sus propios recursos para actividades de subsistencia; 3) fracturas generadas por el pago por servicios ambientales o las riñas por el manejo inequitativo de los ingresos generados por servicios turísticos en la región (Imani 2012, 29-32).

Asimismo, los tentáculos del narcotráfico y el conflicto armado interno han causado estragos en el tejido social a diferentes niveles y han dejado huellas indelebles en muchas de las familias como resultado del reclutamiento forzado y de la diáspora ante la intimidación de actores armados. Para el caso de Mitú, la toma guerrillera en 1998 y la posterior llegada de un contingente militar trastocó completamente la composición demográfica de la ciudad y reconfiguró nuevas alianzas y enemistades que se forjaron en torno de estos nuevos actores. La toma dejó decenas de muertos, heridos y secuestrados (Rossi 2016, 113-14) y las dinámicas entre “informantes de la guerrilla” versus “amigos y novias de los militares” trajeron una tensa calma por varias décadas y muchas preguntas sin contestar (*cfr.* Comisión de la Verdad, 2022).

Específicamente para los asentamientos próximos a Mitú, los residentes expresan afectaciones de orden social, espiritual y físico por la sobreexplotación de los sitios donde se recolectan frutos, hoja de palmas (caranazales), bejucos y madera, por el irrespeto de los turistas a los sitios sagrados, por la expansión de la frontera urbana por parte de los colonos y por la competencia por recursos pesqueros y áreas aprovechables para la chagra. Para ellos, todas estas situaciones guardan estrecha relación con el hecho de residir junto a la ciudad. La alta interacción con la sociedad englobante ha traído consecuencias adversas para sus pueblos, en términos de pérdida progresiva del conocimiento tradicional y transformación de las estructuras y órdenes sociales –incluidas las normas de parentesco– y formas de relacionarse entre hombres y mujeres y entre las generaciones mayores y las más jóvenes (AATIAM 2016). Además, ello ha generado una alta dependencia del flujo de recursos provenientes

de proyectos institucionales, los cuales ven como “un mal necesario” y muy procurado, alrededor del cual gira buena parte de la vida diaria.

Los proyectos institucionales traen propósitos preestablecidos que no necesariamente favorecen la autonomía y la autogestión. En lo político, inducen a las organizaciones y líderes indígenas a invertir en el aprendizaje del lenguaje y las estrategias de la tecnoburocracia, en detrimento de la lógica y formas específicas de acción de los movimientos sociales (Diehl y Langdon 2018), mientras que en la comunidad tales proyectos trastornan rutinas y ritmos de trabajo, pero, sobre todo, generan mucha tensión por la distribución de recursos, que usualmente favorece a la parentela de los clanes mayores y sus familias, mejor provistas de herramientas para negociar con los blancos. Un ejemplo vigente son los proyectos de compensación de carbono forestal (REDD+), que se vienen implementando en la última década y su contribución al conflicto social. Schmid (2023), en su tesis doctoral, evalúa estos proyectos en la Amazonía colombiana y encuentra que estos han generado múltiples disputas y divisiones dentro de las comunidades y entre comunidades, además de conllevar una disminución de la confianza en el liderazgo local, ya que están estrechamente asociados con el control de las élites locales.

Los proyectos traen consigo un “paquete completo” de conceptos nuevos y definiciones importadas de lo que es bueno o malo para vivir en sociedad, de lo que se debe priorizar y lo que no debe ser nombrado. Algunos de estos conceptos se apropián y resignifican y otros quedan en la penumbra de la traducción. Este lenguaje institucional ha permeado la vida de comunidades, sobre todo de las cercanas a los cascos urbanos.

El siguiente apartado aborda estos lenguajes y maneras de ver la convivencia y el conflicto de acuerdo con enfoques institucionales. En buena medida, el flujo de recursos proveniente de los agentes institucionales que ingresa a la comunidad pasa por las habilidades que los líderes y la comunidad tengan para hacer uso de este lenguaje y masterizarlo, cuando así se requiera, razón suficiente para no soslayar su relevancia.

LA POLÍTICA PÚBLICA

Averiguar qué se entiende por convivencia en términos de políticas públicas dirigidas a pueblos indígenas de la Amazonía colombiana puede llegar a ser una tarea sencilla y a la vez tediosa: sencilla por los escasos documentos que la abordan en toda su dimensión y tediosa por lo reiterativo

del discurso. Los resultados que arroja la búsqueda de una combinación de los términos clave de mi proyecto de investigación doctoral en Estudios Amazónicos (socialidad, convivencia, violencias de género, conflicto y buen vivir en la Amazonía) en bases de datos institucionales nacionales me permitieron identificar un número bastante restringido de enfoques y herramientas conceptuales, todos alineados con el discurso de los derechos humanos y basados en el modelo ecológico y en determinantes sociales (Bronfenbrenner y Morris 2006; Minsalud 2022).

El Plan Decenal de Salud Pública define convivencia como “el desarrollo y sostenimiento de relaciones interpersonales basadas en el respeto, la equidad, la solidaridad, el sentido de pertenencia, el reconocimiento de la diferencia, la participación para la construcción de acuerdos, y el ejercicio de los derechos para el logro del bien común y el desarrollo social” (Minsalud 2013). La pléthora de intervenciones y metas que proponen este y otros instrumentos de política pública se plantea con la retórica de la prevención y atención de las violencias (Minsalud 2013; 2022; ICBF 2020) y apunta a la construcción y mantenimiento de entornos favorables –mediante la resolución pacífica de conflictos, un adecuado manejo del poder– y procesos de autorregulación y regulación social, sin entrar en detalles sobre el significado y alcance de cada uno de estos términos. Todos echan mano de estadísticas disparadas (altas tasas de agresiones, violencia sexual, mortalidad por suicidio e incremento en el consumo de bebidas embriagantes y sustancias psicoactivas) para justificar la inversión de recursos y las acciones programáticas.

Se podría argumentar que todos estos instrumentos de política pública, además de la copiosa legislación colombiana sobre atención diferencial para pueblos étnicos, dejan abierta la posibilidad de adecuación local; es decir, de moldear los conceptos e intervenciones a la luz de las especificidades territoriales; sin embargo, al explorar las construcciones conceptuales y estrategias para aterrizar las políticas públicas a nivel local encuentro que solo son una fotocopia de las propuestas nacionales y se atisban solo leves diferencias frente a los documentos homólogos del nivel nacional. Por ejemplo, en los dos últimos planes de desarrollo del Vaupés, departamento con la mayor proporción de población indígena en el país (81,7%) (DANE 2018), excepto “la realización de juegos tradicionales y autóctonos cada dos años, la dotación anual de kits deportivos a las escuelas comunitarias, la realización de juegos intercolegiados y la

construcción de casas ancestrales (malocas)”, todas las acciones propuestas en la dimensión de Convivencia Social y Salud Mental se dirigen a poblaciones en contextos urbanos y están encaminadas a la articulación interinstitucional, mas no a la comunitaria, para incentivar y promover valores que ayuden a solucionar diferentes conflictos sociales a través del deporte, la cultura, la recreación y el aprovechamiento del tiempo libre (Gobernación del Vaupés 2016; 2020).

Al momento de esta revisión, cuatro instrumentos de política pública fueron el resultado de acuerdos con la Mesa Permanente de Concertación con los Pueblos y Organizaciones Indígenas: el “Documento del Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI)”, el “Lineamiento Territorios Étnicos con Bienestar”, el “Capítulo diferencial para pueblos y comunidades indígenas del Plan Decenal de Salud Pública” y el “Lineamiento para el cuidado de las armonías espirituales y de pensamiento de los pueblos y comunidades indígenas”. Igualmente, el Conpes indígena amazónico de política pública también fue el resultado de un proceso de consulta y concertación directa con representantes indígenas, organizaciones de base, autoridades tradicionales y actores institucionales estatales de los departamentos amazónicos y buscó incidir en la transformación de los problemas sociales, políticos y culturales que afectan la región (Imani 2012). No entrará en detalles de los aportes de cada uno, pero vale la pena destacar que indudablemente le han dado un vuelco a la forma unilateral como se construían y concebían los instrumentos de política pública para pueblos indígenas. Brindan una serie de herramientas conceptuales, metodológicas y operativas que, al menos en el discurso, buscan entender las formas de vivir y planear el futuro de los pueblos indígenas para formular programas y modelos de atención. Algunos de estos documentos también son el resultado de largos años de incidencia y trabajo colaborativo entre las ONG y organizaciones indígenas. Con dificultad, estas coaliciones han esquivado las lógicas institucionales, pero tarde o temprano terminan cayendo en las redes de proyectos cortoplacistas y vuelve la rueda a girar.

Antes de proceder con el apartado de cierre, encuentro necesario poner en consideración una potencial deficiencia de esta revisión narrativa. La heterogeneidad del corpus bibliográfico, en cuanto a la variedad de sociedades amazónicas que abarcan los textos, así como el uso indiscriminado de diferentes unidades de descripción etnográfica, tales como grupo étnico,

comunidad, complejo sociocultural o grupo de filiación, corresponde a las formas en que se describen los sujetos sociológicos en las diversas investigaciones y fuentes consultadas, lo cual puede configurarse como una limitación. No obstante, circunscribir el análisis o la información a una única unidad de descripción etnográfica hubiera restringido de manera considerable las opciones de búsqueda documental, aún más si se trata de recursos bibliográficos exclusivos de sociedades amazónicas adyacentes a cascos urbanos. En su lugar, aprovecho esta heterogeneidad como una oportunidad para tener una mirada más amplia, lo que encuentro esencial para abordar la complejidad del tema tratado. Para el estudio de la socialidad en los asentamientos periurbanos de Mitú esta falencia se puede constituir en un elemento que abre nuevos debates y aporta al diálogo entre paradigmas, si se desagregan y contrastan aquellas aproximaciones cuyas unidades de descripción etnográfica priorizan experiencias y narrativas diferenciales según el género, las condiciones de migración y diáspora de la población, entre otros gradientes, con el fin de lograr un análisis más equilibrado y particular.

A MANERA DE CIERRE

En este ensayo realicé un ejercicio de revisión narrativa orientada a comprender los campos analíticos que han prevalecido en el estudio de la socialidad de pueblos amazónicos, con el objeto de encontrar los más apropiados para entender las transformaciones sociales que experimentan los pobladores de asentamientos multiétnicos ubicados en los contornos urbanos. Para esto, presento tres campos conceptuales: el primero es el que ha formulado la etnología amazónica, a partir de la economía simbólica de la alteridad, que acentúa aspectos de filiación y alianza, relaciones extralocales entre seres humanos y no humanos y relaciones intra e interétnicas, y de la economía moral de la intimidad, que enfatiza en aspectos de la cotidianidad como el cuidado del cuerpo, el control de las emociones, y las relaciones intralocales, con lo cual nos revela pormenores de las cosmovisiones indígenas que, a pesar de haberse reconfigurado, aún siguen vigentes en la región. Un segundo conjunto conceptual es el del “buen vivir”, que se desliza entre lo propio y lo foráneo, exalta los valores y prácticas de la vida de varios pueblos indígenas y encuentra reinterpretaciones particulares para cada contexto cultural, con frecuencia plasmadas en los planes de vida, entendidas

como herramientas para el debate político y la reafirmación de cada grupo. Y, por último, el conjunto de políticas públicas, que tímidamente comienzan a recoger las voces de las autoridades tradicionales del nivel nacional y se sitúan en una posición de diálogo intercultural, pero sin concretar la norma en el nivel local.

En el Mitú periurbano actual esa discusión se da enfatizando en la retórica de la convivencia, las prácticas de cuidado y la vida en armonía, pero siempre está atravesada, una y otra vez, por la relevancia de los intercambios con el mundo sobrenatural –relaciones entre humanos y entidades no humanas– y las expresiones de parentesco de filiación y consanguinidad. Como es lógico, las alianzas tradicionales se han trastocado y reconfigurado, y no solo las que se dan entre los pueblos que ahora convergen en la región, sino también las que se gestan con la sociedad nacional. Es por eso que localmente el análisis se vería sustancialmente enriquecido si, además de esas formas de interpretación, consideramos los discursos que actualmente abren espacios de interlocución con las instituciones y, a su vez, que permiten el acceso a recursos de diversa índole. A mi modo de ver, intentar articular la agenda académica y la de salud pública sería una ganancia, aunque a primera vista los contrastes parezcan irredimibles. Con la cada vez mayor participación de los pueblos indígenas en la construcción de las agendas programáticas, esta posibilidad no parece tan distante.

La pluralidad conceptual de todas estas miradas nos ofrece un potencial interpretativo mucho más amplio que si se toman por separado, sobre todo para comprender las formas cambiantes y polifacéticas que adopta la convivencia en contextos de diáspora y movilidad. Esta “caja de herramientas conceptual” se vislumbra útil para comprender las nuevas redes de solidaridad y alianza que se gestan en la actualidad en las comunidades multiétnicas aledañas a Mitú y las formas de inserción y agenciamiento diferenciado en su contacto con la sociedad nacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AATIAM–Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Aledañas a Mitú.
2016. *Plan de vida indígena–Zona AATIAM: proceso de fortalecimiento*.
Alcaldía Municipal de Mitú. 2024. *Plan de desarrollo municipal de Mitú 2024-2027: Recuperemos Mitú*. <https://acortar.link/qk6MMV>
- Aikhenvvald, Alexandra. 2013. “The Value of Language and the Language of Value: A View from Amazonia”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3, 2: 53-77. <https://doi.org/10.14318/hau3.2.005>
- Århem, Kaj. 2001. “Ecocosmología y chamanismo en Amazonas: variaciones sobre un tema”. *Revista Colombiana de Antropología* 37: 268-288. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1285>
- Belaunde, Luisa. 2000. “The Convivial Self and the Fear of Anger Amongst the Airo Pai of Amazonian Peru”. En *The Anthropology of Love and Anger*, editado por Joanna Overing y Alan Passes, 209-220. Londres: Routledge.
- Belaunde, Luisa. 2008. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. 2 ed. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Belaunde, Luisa. 2021. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonia peruana*. La Siniestra Ensayos.
- Beling, Adrián, Ana Patricia Cubillo-Guevara, Julien Vanhulst y Antonio Luis Hidalgo-Capitán. 2021. “Buen vivir (Good Living): A ‘Glocal’ Genealogy of a Latin American Utopia for the World”. *Latin American Perspectives* 48, 3: 17–34. <https://doi.org/10.1177/0094582X211009242>
- Bronfenbrenner, Uriel y Pamela Morris. 2006. “The Bioecological Model of Human Development”. En *Handbook of Child Psychology: Theoretical Models of Human Development*, editado por Richard Lerner y William Damon, 793-828. 6 ed. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Cabrera, Gabriel. 2015. *Los poderes en la frontera: misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Cayón, Luis. 2010. “Penso, logo crio. A teoria Makuna do mundo”. Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad de Brasilia, Brasil.
- Cayón, Luis. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Chernela, Janet. 1989. “Marriage, Language, and History Among Eastern Speaking Peoples of the Northwest Amazon”. *The Latin American Anthropology Review* 1: 36-41. <https://doi.org/10.1525/jlca.1989.1.2.36>

- Chernela, Janet. 2018. "Language in an Ontological Register: Embodied Speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil". *Language and Communication* 63: 23-32. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.02.006>
- Comisión de la Verdad. 2022. "Caso: 'La verdad de las gentes de la selva, el río y las cachiveras. La guerra desconocida de Mitú'. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, Capítulo de Territorios. <https://www.comisiondelaverdad.co/caso-77-la-verdad-de-las-gentes-de-la-selva-el-rio-y-las-cachiveras-la-guerra-desconocida-de-mitu>
- Correa, François. 1983. "Elementos de identidad y organización social entre las comunidades indígenas de la región del Vaupés". *Maguaré* 0, 2: 97-123. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/97-123>
- 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, Colciencias, Tercer Mundo Editores.
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia y Antonio Hidalgo-Capitán. 2015. "El sumak kawsay genuino como fenómeno social amazónico ecuatoriano". *Revista de Ciencias Sociales* 10, 2: 301-33. <https://doi.org/10.14198/OBETS2015.10.2.02>
- DANE-Departamento Administrativo Nacional de Estadística. 2018. Censo Nacional de Población y Vivienda. https://sitios.dane.gov.co/cnvp/app/views/informacion/perfiles/97_infografia.pdf
- Descola, Philippe. 1988. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador: Instituto Francés de Estudios Andinos, Abya-Yala.
- Diehl, Eliana Elisabeth y Esther Jean Langdon. 2018. "Indigenous Participation in Primary Care Services in Brazil". *Regions and Cohesion* 8, 1: 54-76. <https://doi.org/10.3167/reco.2018.080104>
- Echeverri, Juan Álvaro e Hipólito Candre. 2008. *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la tribu. Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos = Jírue diona riérue jíibina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyótaja úai yoina*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70116>
- Eloy, Ludivine y Cristiane Lasmar. 2012. "Urbanisation and Transformation of Indigenous Resource Management: The Case of Upper Rio Negro (Brazil)". *International Journal of Sustainable Society* 4, 4: 372-88. DOI: <https://doi.org/10.1504/IJSSOC.2012.049407>

- Franky, Carlos y Dany Mahecha. 2018. “Políticas nativas contemporáneas, chamanismo y proyectos de desarrollo entre los tanimuka y macuna del Bajo Apaporis (Amazonía colombiana)”. *Boletín de Antropología* 33, 55: 77-101. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a05>
- Franky, Carlos. 2002. “El poblamiento del norte amazónico visto desde los tanimuka (tukano oriental). Una aproximación desde tradiciones oral indígenas de la amazonia colombiana”. En *Pueblos y paisajes antiguos de la selva amazónica*, editado por Gaspar Morcote, Santiago Mora y Carlos Franky, 187-209. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Franky, Carlos. 2004. “Territorio y territorialidad indígena: un estudio de caso entre los tanimuka y el bajo Apaporis (Amazonia colombiana)”. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, Leticia. <https://n9.cl/fxofh>
- Franky, Carlos. 2010. “El camino del pensamiento es uno solo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuka y macuna del bajo Apaporis”. En *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*, compilado por Margarita Chaves y Carlos del Cairo, 309-334. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Franky, Carlos. 2011. “Acompañarnos contentos con la familia: Unidad, conflicto y diferencia entre los Nükak (Amazonia colombiana)”. Tesis doctoral en Desarrollo Rural - Grupo de Sociología, Universidad de Wageningen, Países Bajos. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/286/237>
- Gasché Jorge y Napoleón Vela. 2012. *Sociedad bosquesina. Tomo. II*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana. https://repositorio.iap.gob.pe/bitstream/20.500.12921/115/1/gasche_Libro2_2012.pdf
- Gobernación del Vaupés. 2016. “Plan de Desarrollo Departamental, ‘Vaupés compromiso de todos’ 2016-2019”. Mitú.
- Gobernación del Vaupés. 2020. “Plan de Desarrollo Departamental ‘Vaupés, juntos podemos’ 2020-2023”. Mitú.
- Gow, Peter. 1989. “The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy”. *Man* 24, 4: 567-582. <https://doi.org/10.2307/2804288>
- Gudynas, Eduardo. 2014. “El postdesarrollo como crítica y el buen vivir como alternativa”. En *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, editado por Gian Carlo Delgado, 61-96. Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Universidad Autónoma de México.

- Hammen, María Clara van der. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonia colombiana*. Vol. 4. Colombia: Tropenbos Internacional. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/oalooo10.pdf>
- Hidalgo-Capitán, Antonio, Alejandro Guillén y Nancy Deleg-Guazha, eds. 2014. *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva y Cuenca: Fiucuhu.
- Hildebrand von, Martín. 1980. “Cosmologie et Mythologie Tanimuka (Amazonie Colombienne)”. París: Université de París VII.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 2011. *La palma y las pléyades: Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. 1 ed. Traducido por Norma Constanza Zamora. Bogotá: Universidad Central.
- Hugh-Jones, Stephen. 2015. “Prólogo”. En *Masā Goro. La crianza de ‘personas verdaderas’ entre los Macuna del Bajo Apaporis*, editado por Carlos Suárez, 17-20. Leticia: Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonía.
- ICBF–Instituto Colombiano de Bienestar Familiar. 2020. *Lineamiento técnico administrativo territorios indígenas con bienestar*. https://www.icbf.gov.co/system/files/lineamientotecnicoteb_v4.pdf
- IMANI–Instituto Amazónico de Investigaciones. 2012. *Hacia un Conpes amazónico: construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*, editado por François Correa Rubio y Carlos Gilberto Zárate. Vol. 1. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia.
- Izquierdo, Carolina, Allen Johnson y Glenn Shepard. 2008. “Revenge, Envy and Sorcery in an Amazonian Society”. En *Revenge in the Cultures of Lowland South America*, editado por Stephen Beckerman y Paul Valentine, 162-186. Gainesville: University of Florida Press.
- Jackson, Jean. 1988. “Gender Relations in the Central Northwest Amazon”. *Antropológica* 70: 17-38.
- Lagrou, Els. 2008. “El corazón que piensa. Prólogo”. En *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*, por Luisa Elvira Belaunde, 23-27. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, XIII-XX.

- Lasmar, Cristiane. 2002. "De volta ao Lago de Leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira". Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.
- Lasmar, Cristiane. 2005. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA, NUTI.
- McCallum, Cecilia. 1999. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". *Revista Estudos Feministas* 7, 1-2: 157-175.
- McCallum, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made*. Oxford: Berg.
- Mahecha, Dany. 2004. "La formación de Masa 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. 2015. *Masa Goro: La crianza de "personas verdaderas" entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones.
- Martínez, Pablo, Adelia Prada y Camila Rodríguez. 2020. "Un modelo explicativo de la conducta suicida de los pueblos indígenas del departamento del Vaupés, Colombia". *Revista Colombiana de Psiquiatría* 49, 3: 170-77.
- Minsalud. 2013. "Plan Decenal de Salud Pública, Colombia 2012-2021. Dimensión social y salud mental". <https://www.minsalud.gov.co/plandece-nal/Paginas/home2013.aspx>
- Minsalud. 2022. Decreto No. 1005 de 2022. https://www.minsalud.gov.co/Normatividad_Nuevo/Decreto%20No.%201005%20de%202022.pdf
- Nimuendajú, Curt. 1950. "Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927". *Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série* 39: 125-82.
- Overing, Joanna. 2003. "In Praise of the Everyday: Trust and the Art of Social Living in an Amazonian Community". *Ethnos* 68, 3: 293-316. <https://doi.org/10.1080/0014184032000134469>
- Overing, Joanna y Alan Passes, eds. 2000. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Peña, Juan Carlos. 2010. *Los uaupé: entre el territorio y la maloca. Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena*. Instituto Amazónico de Investigaciones, Universidad Nacional de Colombia.
- Peña, Juan Carlos. 2011. *Mitú: ciudad amazónica, territorialidad indígena*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

- Pereira, Edmundo. 2012. *Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui*. II Prêmio ABA-GIZ “Povos indígenas e cenários etno-gráficos na Amazônia”. Brasilia: Asociación Brasilera de Antropología, GIZ.
- Ponte de Souza, Maximiliano Loiola y Jesem Douglas Yamall Orellana. 2012. “Suicide Mortality in São Gabriel da Cachoeira, a Predominantly Indigenous Brazilian Municipality”. *Official Journal of the Brazilian Psychiatric Association* 34, 1: 34-37. <https://doi.org/10.1590/S1516-44462012000100007>
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Chamanes de la selva pluvial. Ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. Traducción de Efraín Sánchez. Londres: Themis.
- Rosas, Diana. 2019. “Menstruación, epistemología y etnografía amazónica”. *Maguaré* 33, 1: 75-107. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n1.82407>
- Rosas, Diana. 2021. “Ir fuera: menstruación, yuruparí y movilidad Trayectorias espaciales y experiencias corporales de mujeres indígenas del Mirítí Paraná”. Tesis doctoral en Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rossi, Maria. 2016. “Identidade sem pertencimento? Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés”. Tesis doctoral en Antropología Social, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil.
- Salazar, Carlos, Franz Gutiérrez y Martín Franco. 2006. *Vaupés. Entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.
- Santos-Granero, Fernando. 2000. “The Sisyphus Syndrome, or the Struggle for Conviviality in Native Amazonia”. En *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, editado por Joanne Overing y Alan Passes, 268-287. Londres: Routledge.
- Sarmiento, Juan Pablo. 2016. “La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* 45, 1: 157-72. <https://doi.org/10.4000/bifea.7904>
- Schmid, Dominique. 2023. “For Whose Benefit? A Critical Analysis of Forest Carbon Offsetting Projects and Conflict”. Tesis doctoral en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona. <https://repositori.upf.edu/items/8b93oc9c-f291-4539-8b85-99ce2de5fe62/full>
- Taylor, Anne-Christine. 1996. “The Soul’s Body and its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2, 2: 201-215.

- UDIC, 2005. *Mahje apuede vori jipokateino*. En busca de nuestra vida futura. Plan de Vida de la Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyarí. https://cda.gov.co/apc-aa-files/31636561376436316331633537343462/PVI_UDIC_2005__2.pdf
- Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia y Sinergias. 2019. “Factores de riesgo individuales, familiares, sociales y culturales que influyen en las conductas suicidas de población indígena y prácticas propias identificadas que contribuyan a la prevención. Informe final”. Bogotá.
- Vilaça, Aparecida. 2000. “O que significa tournar-se outro? Xamanismo e contato interetnico na Amazônia”. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais* 15, 44: 56-72.
- Virtanen, Pirjo y Laura Pérez. 2021. “Health as Living in Tranquility. Dialogues with the Apurina and Yaminawa in Indigenous Brazilian Amazonia”. En *Pursuit of Healthy Environments*, editado por Esa Ruuskanen y Heini Hakosalo, 137- 154. Londres-Nueva York: Routledge.
- Viteri, Carlos. 2002. “Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”. *Polis* 1, 3. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30510310>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *From the Enemy’s Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Traducción de Catherine V. Howard. Chicago: University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “Imagens da natureza y da sociedade”. En *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropologia*, 317-344. São Paulo: Cosac, Naify.
- Walker, Harry. 2015. “Joy Within Tranquility. Urarina State of Happiness”. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, 3: 177-196.
- Wright, Robin. 2005. *História indígena e do indigenismo no alto Río Negro*. Campinas-São Paulo: Mercado de Letras, Instituto Socioambiental.

Diarios de campo

Diario de campo. Agosto y septiembre de 2023. Mitú, Vaupés.