

Sobre salvajes, civilizados y territorios ausentes: Estructuras de larga duración en la colonización de las selvas orientales de Colombia

Carlos Luis del Cairo Silva
*Profesor, Departamento de Antropología y Sociología
Universidad de Caldas - Manizales*

***“La conciencia de la colonización y la colonización de la conciencia son caras de la misma moneda, y ambas necesitan ser comprendidas como procesos heterogéneos, parciales”
(COLE, J. 1998, P. 628)***

Resumen

Este artículo enuncia una serie de perspectivas de orden histórico sobre la forma de articulación de la Amazonia colombiana, de las cuales se revelan la emergencia de ciertas estructuras de larga duración asociadas concretamente a las ideas sobre los salvajes, la concepción de las tierras amazónicas y el deber civilizatorio de los habitantes del interior del país sobre esa región. En conjunto, tales estructuras manifiestan una serie de condicionantes que influyen sobre los matices que adquieren los discursos sobre la alteridad. Este tipo de perspectivas pueden contribuir con elementos que revitalicen, desde una perspectiva interpretativa, los estudios sobre la colonización de la Amazonia colombiana, para subvertir el reduccionismo economicista de la que tradicionalmente ha sido objeto.

1. Introducción

En la colonización de las tierras bajas del oriente colombiano se erigen tres elementos centrales como estructuras de larga duración: la concepción de la selva, la construcción de la alteridad y el deber "civilizador" de los contingentes poblacionales del interior del país sobre las tierras y gentes agrestes de estas latitudes. En términos generales, a ese proceso de incorporación se le ha denominado colonización. Este artículo intenta mostrar cómo la Amazonia colombiana condensa la noción de territorio ausente (DOMÍNGUEZ et al. 1996, P. 30), cuáles fueron las estrategias que el Estado en su fase republicana instauró para la asimilación de ésta región y, finalmente, los debates que se suscitaron entre la nominación de la alteridad desde la perspectiva eurocéntrica y las implicaciones del proceso de mestizaje en el siglo XIX, como vectores que consolidan aquello que los historiadores suelen llamar estructuras de larga duración que se proyectan con ligeras modificaciones a través de importantes periodos de tiempo. Para consolidar una perspectiva de este tipo, se parte del supuesto que la colonización de la Amazonia colombiana es un complejo proceso en el que se manifiestan densas perspectivas simbólicas, las cuales expresan la necesidad de superar el reduccionismo economicista como estrategia explicativa. Por el contrario, en la colonización de esta región del país se revelan ciertas recurrencias para lo cual se recurrirá a referenciar algunos datos históricos que reflejan la riqueza y contundencia de algunos de los discursos que se tejieron sobre la alteridad y los espacios de esta región.

2. Impacto de la colonización en la construcción de un sentido de la alteridad

Uno de los aspectos más álgidos del proceso de configuración histórica de los territorios amazónicos en Colombia, lo constituye su articulación a la dinámica del Estado-nación porque es sobre la base

de su reconocimiento y definición en unidades político-administrativas claramente definidas y articuladas a la dinámica nacional, que adquieren relevancia y legitimidad en el marco del Estado y en el imaginario de nación que detentan sus pobladores. A diferencia de otras regiones del país, este proceso supone un reconocimiento tardío porque solo hasta la mitad del siglo XIX se percibe cierta preocupación en las elites nacionales por volcar su mirada interesada y sistemática sobre las selvas de oriente, ya que para la época resultó imperativo construir el Estado-nación (GARCIA, P. y SALA, N. 1998, P. 7).

Históricamente se ha pretendido articular la Amazonia a través de la colonización, bien a través de la implantación de estrategias económicas particulares, como el extractivismo¹, o a través de la colonización espiritual: almas de salvajes que deben ser articuladas al rebaño de Dios. Desde un punto de vista académico se aprecia cierto interés en analizar el proceso de colonización interno como una escueta "ampliación de la frontera agrícola". Las metáforas de la barbarie y la civilización, al oponerse, fundamentan una noción temporal que 500 años después es vigente para los habitantes "hispanizados" de la Amazonia. De hecho, este esfuerzo trascendió el tiempo, como en el caso colombiano, y hasta hoy se continúa en el inacabado proceso de "colonización" del espacio amazónico. Por eso, la colonización de la Amazonia ha sido un proceso lento pero inexorable. Para demostrar la pertinencia de catalogar esos procesos de colonización como estructuras de larga duración, se hace necesario partir por el proceso de "descubrimiento" y "conquista" del Nuevo Mundo, el cual se sumó al afianzamiento de los pilares de la modernidad. Uno de sus rasgos más determinantes fue la ideología del universalismo que supuso, entre otras cosas, "una mirada sofocante e imperialista, que proporcionó a quienes detentaban el poder la justificación para imponer a los débiles su forma de organizar la vida a nombre de unos valores universales" (WALLERSTEIN, I. 1992, P. 205-206). A su vez, a ese universalismo subyace un "espíritu de dominación" característico de Occidente (SCHELER, M. 1947 en FROST, E.

1 La economía extractiva supone que en los procesos de extracción de materias primas que se establecen en una región determinada, el valor agregado se transfiere a otras latitudes sin dejar ningún tipo de riqueza en la localidad. La explotación del caucho resulta la más ilustrativa de las economías extractivas instauradas en la Amazonia (DOMÍNGUEZ, C. y GÓMEZ, A. 1990, P. 9).

1993, P. 61), cuyas raíces ideológicas se ubican en la máxima aristotélica de la servidumbre natural, la cual abstraía la división natural de los hombres entre aquellos nacidos para mandar y aquellos nacidos para servir. La conjunción de esos factores que se desplegaron en América, constituyeron estas tierras en un "espeluznante 'teatro del poder'" (BARONA, G. 1993, P. 25).

Desde la perspectiva de la experiencia colonial hispana y lusitana en el Nuevo Mundo entre los siglos XVI-XVIII, la colonización fue el proceso que marco la pauta de estructuración de América en la percepción de los europeos. Al respecto y ajustada a los objetivos de éste artículo, Mitchell ofrece una definición sustantiva de colonización, la cual:

"No se refiere simplemente al establecimiento de una presencia europea sino también al despliegue de un orden político que inscribe en el mundo social una nueva concepción del espacio, nuevas formas de subjetividad, y nuevos medios para fabricar la experiencia de lo real" (en COLE, J. 1998, P. 610).

La colonización supuso, de hecho, un intenso intercambio de lenguas, conceptos, tradiciones y maneras de hacer y proceder, la más de las veces mediado por la violencia. Inscribió -en unos y otros- sentidos de la alteridad, y también iconografías que dieron lugar a una verdadera "guerra de imágenes" (GRUZINSKI, S. 1995), que se han proyectado por muchos siglos con algunas transformaciones:

"La colonización europea apresó al continente en una trampa de imágenes que no dejó de ampliarse, desplegarse y modificarse al ritmo de los estilos, de las políticas, de las reacciones y oposiciones encontradas. Si la América colonial era un crisol de la modernidad es porque fue, igualmente, un fabuloso laboratorio de imágenes" (GRUZINSKI, S. 1995, P. 12-13).

Esta línea de argumentación lleva a sondear que

***La colonización
supuso, de
hecho, un intenso
intercambio de
lenguas,
conceptos,
tradiciones y
maneras de hacer
y proceder, la más
de las veces
mediado por la
violencia.
Inscribió -en unos
y otros- sentidos
de la alteridad,
y también
iconografías que
dieron lugar a una
verdadera "guerra
de imágenes"***

en el marco de los análisis sobre la colonización efectuados desde la antropología, emergen unas variables pertinentes al tema de este artículo. De hecho, las características de la "situación colonial" (FANON, F. 1999 [1961], P. 31) obedecen a contextos históricos particulares, a realidades culturales concretas y a ideologías y contra-hegemonías específicas. En tal sentido, es pertinente ver cómo los antropólogos han abordado el colonialismo desde tres perspectivas: "Como el progreso universal, evolutivo de modernización; como una estrategia particular o experimento en dominación y explotación; y como el inacabado negocio de lucha y negociación" (PELS, P. 1997, P. 164).

También se han privilegiado los efectos de violencia y dominación simbólica implícitos en el ejercicio colonial (PELS, P. 1997, P. 170 y COLE, J. 1998, P. 626-627). En el caso particular de la Amazonia colombiana, el discurso colonial que subyace al ejercicio de la colonización muestra cómo ella no es solo un ejercicio factual de apropiación de espacios sino que se inicia desde la colonización del lenguaje y de la memoria, tal y como lo sugiere Mignolo (1996, P. 273).

Desde las primeras incursiones a la Amazonia, la colonización de territorios y gentes, de sus lugares y sus culturas, supuso la marcación de una impronta en aquellas ignotas latitudes que permitirían construir un sentido de la alteridad y una definición del sí mismo. Aquel fue un ejercicio en doble dirección. Los nativos no fueron seres pasivos víctimas de una historia impuesta, sino que desplegaron estrategias que iban desde la resistencia abierta hasta la anexión irrestricta. De hecho, el impacto de la colonización española sobre las diferentes etnias no fue homogéneo, ya que su trato y las condiciones de relacionamiento obedecían a los intereses locales de los españoles y a las características propias de cada comunidad.

Es necesario hacer claridad que la colonización, en el contexto que nos ocupa, asume unos matices

sustancialmente diferentes al denominado colonialismo interno, que es una "forma de relación entre grupo mayoritario-grupo minoritario en la cual el grupo minoritario es tratado de la misma manera como un grupo colonizado bajo el colonialismo de la explotación" (LEVINSON, D. 1994, P. 44). La diferenciación radica en que la colonización contemporánea de la Amazonia colombiana no compromete relaciones de explotación económica directa entre colonos e indígenas, modeladas por condiciones estructurales de la diferenciación de la mano de obra (como si lo fue el caso de la modalidad del endeude en la explotación cauchera en la Amazonia durante el siglo XX y comienzos del XX). Ello no supone que no existan interacciones asimétricas entre colonos e indígenas.

3. Los esfuerzos republicanos por la colonización de la Amazonia

El esfuerzo republicano decimonónico supuso que la construcción del Estado nacional partiera de una inmensa geografía poco conocida y, sobre todo, poco articulada; esta característica fue transferida por el régimen español el cual legó un país "fragmentado en 'islotos de hispanidad'" (DOMÍNGUEZ, C. et al. 1996, P. 30). La percepción ignota de los territorios amazónicos empieza a ser tímidamente develada desde la segunda mitad del siglo XVIII y el despunte del siglo XIX, cuando se formulan políticas que responden al interés implícito en las reformas borbónicas de conocer el territorio y sus gentes. El objeto de tales reformas fue optimizar el dominio de sus colonias. Así, se emprendió lo que Domínguez (2000, P. 338) denominó "la conquista científica colonial de América". En Colombia este interés se cristaliza

particularmente con la Expedición Botánica al mando de José Celestino Mutis y, años después, con la célebre Comisión Corográfica bajo la orientación de Agustín Codazzi. Estas expediciones científicas oxigenaron el conocimiento geográfico y "etnográfico" de numerosas regiones que carecían total o parcialmente de información -tal es el caso de la Amazonia-; y de otra parte, sirvieron decididamente para configurar el mapa territorial del naciente Estado. La Comisión contribuyó a ese proceso a pesar de que su influencia fue "reducida y en muchos casos inexistente" (GOMEZ, A. et al. 2000, P. 35). De hecho, uno de sus objetivos fue el de clarificar el estado de los límites internacionales del país, particularmente aquellos comprendidos en la Amazonia y Orinoquia².

En ese contexto, afectados por la invisibilidad de las selvas de Oriente algunos científicos e intelectuales, subrayaron insistentemente la indolencia de la dirigencia nacional frente a la Amazonia³. La solución que proponían se basaba en fomentar la colonización extranjera para optimizar las colonias que allí se establecieran y garantizar así, el éxito de la empresa colonial con base en individuos pertenecientes a países más desarrollados en el concierto internacional de la época⁴.

Michelena y Rojas (1867, P. 590) propone un interesante programa de colonización reservado a "Europa o la América del Norte" bajo ciertas prebendas, franquicias y condiciones que hicieran interesante la oferta pero que, a la vez, eliminasen la posibilidad de que la colonia establecida se independizara de la nación que las acogiera. En ese contexto, es pertinente atender lo expresado por Santos (1995), quién señala la doble negación de

2 Así, "la Comisión Corográfica de 1849 a 1859, tenía que cumplir con uno de los objetivos centrales como era el de concretar los límites internacionales de la Nueva Granada sobre el terreno, principalmente de aquellos que comprometían el territorio en las fronteras orientales del país" (DOMÍNGUEZ, C. et al. 1996, P. 29) para producir el mapa del país, que para la metáfora de la Nación "es el mayor símbolo de identificación territorial"

3 Esta situación no se circunscribía únicamente a Colombia; por ejemplo a finales del siglo XVIII en el Perú, Francisco Requena propuso ocupar de facto la Amazonia en oposición a la mantenida posesión de jure de España, hecho manifiestamente vulnerable frente a las apetencias territoriales lusitanas (CIPOLLETTI, M. 1988, P. 1).

4 Los intereses por establecer colonias de europeos en la Amazonia como estrategia para la "nacionalización" de la cuenca no se remontan al siglo XIX. Hacia 1630 "un grupo de irlandeses se ofreció a establecerse en el Amazonas y la costa de Guayanas" (CIPOLLETTI, M. 1988, P. 17), con el argumento de servir de barrera de contención a la expansión de holandeses y portugueses en la región; hecho que fue evaluado por las autoridades y rechazado por su inconveniencia. En el siglo XX, el padre Fidel de Montclar, pretendió establecer una colonia de catalanes en el Alto Putumayo-Caquetá, con el objeto de "civilizar" tierras y gentes (Cfr. ALZATE, B. 1993 y BONILLA, V. 1968). (ibid. 1996, P. 40).

los territorios amazónicos –y sus habitantes-, desde la percepción de las elites andinas: “son las más marginadas a nivel no sólo de las políticas y servicios estatales, sino del imaginario nacional” (1995, P. 369).

Tal situación supone la convergencia de dos niveles que componen la inserción de las comunidades amazónicas al proyecto de Estado-Nación: lo pragmático y lo simbólico. La historia regional demuestra, por lo menos para el caso particular de la Amazonia colombiana, que ésta doble negación ha sido una estructura de larga duración que ha determinado su percepción desde las elites y gobiernos los cuales han diseñado las políticas estatales de administración. A pesar de ello, durante los dos últimos siglos algunos científicos, exploradores, políticos y misioneros visualizaron el amplio potencial económico de la Amazonia y le auguraban un fructífero futuro al incorporarla, con sus gentes, a la metáfora de la modernidad porque era inevitable (CODAZZI, A. 1996 [1857]; MICHELENA y ROJAS, F. 1867; TRIANA, M. s.f.; KOK, P. 1925 entre otros).

Simultáneamente con los intereses expansionistas de lusitanos y españoles sobre la cuenca amazónica, ésta fue pretendida otras potencias europeas como Holanda, Francia e Inglaterra, quienes usaron el corredor entre la Guayana y la región del Alto Orinoco - río Negro, para incursionar en la exploración de nuevos territorios y en la captación de mano de obra esclava⁵. Sus efectos llegaron hasta el punto de convertirse en una región álgida en el escenario geopolítico colonial, debido al redimensionamiento que tuvo bajo la dinastía de los Borbones (USECHE, M. 1988, P. 229).

De hecho, los intereses lusitanos y españoles sobre la Amazonia se complejizan después de que Portugal se independiza de España (RAMÍREZ, M. 1993, P. 21), hasta que el Tratado Preliminar de Límites de 1777 mitigó la tensión entre las dos potencias coloniales (Cfr. BEERMAN, E. 1998, P. 502). Este fue el convenio más importante firmado por los ibéricos para demarcar sus territorios de ultramar desde la firma del Tratado de Tordesillas, en 1494, que nunca fue refrendado sobre el terreno

(CHAUMEIL, J.P. 1992, P. 357).

Los intereses extranjeros sobre territorio amazónico colombiano generaron múltiples intentos de parte del Estado colonial, republicano y moderno para “hacer patria” en dichas latitudes. Para los españoles no sólo la dureza de la adaptación al medio fue el obstáculo a vencer: la distancia también lo fue, como concluye Zárate (1998, P. 80); variable que jugó un papel fundamental en la geopolítica de la disputa entre españoles y lusitanos por el control amazónico. En efecto, durante los primeros decenios de penetración española en la Amazonia colombiana, las fundaciones no se alejaron más de doscientos kilómetros de los Andes porque “[u]n avance mayor requeriría de una red más densa de poblaciones y de una producción agrícola y de manufacturas suficiente para no depender de una forma muy estrecha de los recursos andinos” (DOMÍNGUEZ, C. y GÓMEZ, A. 1994, P. 18).

Las apetencias se acentuaron durante el siglo XIX cuando Estados Unidos e Inglaterra arreciaron sus esfuerzos por explorar la cuenca amazónica, adquiriendo una relevancia inusitada en los planes geoestratégicos de las potencias decimonónicas. Ante la presión, “el colonialismo interno debe ser visto, simultáneamente, como agresión y como defensa ante la agresión extranjera” (DOMÍNGUEZ, C. 2000, P. 347). Los ingentes esfuerzos del Estado colombiano de hacer presencia en la Amazonia después del conflicto con el Perú ejemplifican con creces esta tendencia dado que, como lo definieron Domínguez y Gómez, “fue el catalizador definitivo para integrar la Amazonia al Estado-nación” (1994, P. 14). Sin duda el caso de control estatal más efectivo sobre su porción amazónica, lo constituye Brasil, que después de 1850 desarrolla una agresiva campaña de definición de territorios fronterizos y de soberanía, fundamentadas en “el crecimiento económico, las medidas político-administrativas, y la innovación tecnológica” que determinarán su expansión sobre el valle amazónico (CÉZAR DE CARVALHO, V. 1995, P. 124).

⁵ Aunque, hay que aclarar, estas expediciones no dieron lugar al establecimiento de enclaves coloniales propiamente dichos (Cfr. USECHE, M. 1988, P. 227).

4. Una estructura de larga duración: Sobre los gentiles, incógnitos, salvajes y demonios

“El indio bárbaro y silvestre es un monstruo nunca visto, que tiene cabeza de ignorancia, corazón de ingratitude, pecho de inconstancia, espaldas de pereza, pies de miedo, su vientre para beber y su inclinación a embriagarse, son dos abismos sin fin”. (GUMILLA, J. 1994 [1741], P. 49).

La percepción de la Amazonia como frontera de la civilización, que se ha instalado en las sociedades hispanizadas andinas a través del tiempo, constituye un umbral de lo aprehensible territorial y culturalmente. Pero, más que el territorio en sí mismo, son sus habitantes quienes alimentan esa percepción:

“Es así que los indios, permaneciendo en la ausencia o consistiendo sólo en ella, desplazándose de continuo “entre lugares” sin habitar alguno, terminan por proponerse ellos mismos como Límite, es decir, se vuelven, en su corporeidad y evidencia, portadores de la noción de Margen con la que, por lo demás, los blancos los identifican” (FINAZZI-AGRÒ, E. 1996, P. 100).

En el contexto de las estrategias que desplegó el naciente Estado colombiano, abordadas en el apartado anterior, está latente también una serie de codificaciones sobre los nativos que habitaban por entonces la Amazonia. En el contexto de la situación colonial, el colonizado encarna una doble negación: no tiene valores pero, al mismo tiempo, es negación de los valores (FANON, F. 1999 [1961], P. 36). Algunas de las codificaciones están estrechamente determinadas por las percepciones históricas sobre los indígenas en América, las cuales se analizarán de manera sintética a continuación.

Históricamente, la naturaleza humana de los “gentiles” que habitaban las indias orientales fue la preocupación fundamental de muchos pensadores. Esta no fue una situación a la que se enfrentó el pensamiento de Occidente solo a partir del descubrimiento de América; por el contrario se remonta a la antigüedad donde se ubican las metáforas, en el pensamiento clásico, del Orbis

terrarum opuesta al Orbis alterium, éste último habitado “por entes que no cabrían dentro del género humano” (O’GORMAN, E. 1993 [1958], P. 69).

La Iglesia católica, crucial en ese proceso, manifestó en cabeza del Papa Paulo III a través de la bula *Sublimis Deus* de 1537 que “los nativos americanos eran seres humanos racionales, susceptibles de iluminación por la gracia de Dios y capaces de participar en los sacramentos de la Iglesia” (SWEET, D. 1992, P. 270) en tanto tenían la naturaleza humana (“como verdaderos hombres que son”) y, por ello estaban en capacidad de la doctrina (cfr. Paulo III referenciado en LAFAYE, J. 1999 [1964], P. 158).

Sin embargo, la polémica por la legitimación del sometimiento de los nativos a la autoridad del rey subsistió durante siglos. De hecho, dio lugar a intensos debates como aquel entre Juan Ginés de Sepúlveda -con su interpretación de los homunculi, y Bartolomé de Las Casas -cuyo pensamiento se condensa en la obra *Apologética Historia-* (cfr. BERNAND, C. y GRUZINSKI, S. 1996, P. 473-479). Sus posturas las resumió Todorov en el etnocentrismo orgulloso del primero, frente al asimilacionismo generoso del segundo (1991, P. 64).

Lejos de solucionarse la acepción de los nuevos hombres que surgieron con las nuevas tierras, la disputa continuó: las tesis reduccionistas de Buffon -sobre la inferioridad de las especies animales americanas- y el legado de De Pauw -sobre la inferioridad del hombre americano- sustentaron, desde el siglo XVIII, la percepción de “inmadurez del continente americano” de la que fueron herederos y pregoneros grandes pensadores de la época; sin embargo estimularon contracorrientes de pensamiento tanto en América como en Europa, como aquella representada por Montaigne (GERBI, A. 1993[1955]).

El canibalismo, la desnudez y la lujuria, entre otras, fueron abstraídas como indicadores de paganismo y de incipiente moralidad; con ello “[l]a mirada del colonizador colocó sobre lo indígena la red reductora pero eficaz y cómoda de lo demoníaco” (GRUZINSKI, S. 1995, P. 31). Por su parte acciones y acti que tenían poca resonancia “lógica” en las mentes de los ibéricos “expresaban” sus

Los discursos que los misioneros han construido históricamente sobre los nativos siguen sucediéndose, y han alimentado fuertemente el discurso común de los "rationales" sobre los indómitos y salvajes.

"inteligencias primitivas" que, en conjunto, marcan la lectura cultural de instauración de la frontera de lo salvaje.

Por ejemplo, ¿cómo explicaban los ibéricos acciones como las registradas por el padre Gumilla, cuando la expedición de Juan González Navarro al entrar por las bocas del río Guaviare, en 1728, encontró varios caribes trocando hijos de numerosas etnias de la

región por "una hacha, un machete y cuatro sartas de abalorio"? (1994 [1741], P. 217). Como sentencia F. Fanon en su visceral interpretación sobre la colonización francesa de Argelia:

"A veces ese maniqueísmo [propio del colonizador] llega a los extremos de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico.(...) El colono, cuando quiere describir y encontrar la palabra justa se refiere constantemente al bestiario" (1999 [1961], P. 37).

Con los discursos se construyen imágenes que, siguiendo a Gruzinski, "puede[n] ser el vehículo de todos los poderes y de todas las vivencias" (1995, P. 13), que la más de las veces expresan de manera explícita las tensiones por el dominio y predominio en un contexto delimitado. Así, por ejemplo, los discursos que los misioneros han construido históricamente sobre los nativos siguen sucediéndose, y han alimentado fuertemente el discurso común de los "rationales" sobre los indómitos y salvajes. Para Sweet (1992) el discurso misional, en particular el jesuita, no se remonta al legado histórico de proceso colonial de los moros en la península ibérica, sino a los clásicos que escribieron en torno a los bárbaros que

circundaban la frontera romana. De esta manera, constituyen el silvestres hombres de Cicerón, caracterizados por "irracionales, desordenados, estúpidos, sucios y no domesticados pueblos proclives por naturaleza al furor barbaricus, asimilables a la sociedad civil sólo como esclavos bajo el dominium de hombres civilizados" (SWEET, D. 1992, P. 290).

La función tutelar de las misiones fue un esfuerzo mistificado con la anuencia de Dios, por la salvación de gentiles que habitaban tierras ignotas y salvajes:

"La 'invención' de una humanidad cuyo origen y destino final era el Dios de los cristianos, transformó en 'infieles' a todos los habitantes de las tierras situadas al poniente y al levante de la Europa cristiana del siglo XV y siguientes" (BARONA, G. 1993, P. 10-11).

A este respecto, Bartra (1996) ofrece una mirada sumamente interesante e innovadora sobre la noción del salvaje en la tradición de pensamiento europeo:

"[E]l salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una trasposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental" (BARTRA, R. 1996, P. 16).

Para Bartra el homo sylvestris llegó a América con los europeos y su noción se relativizó con el nuevo espacio. De hecho, ante la nueva humanidad poblada de verdaderos salvajes, algunos de ellos "hermosos" e "inteligentes" y otros "antropófagos" y "violentos", se involucró a ese homo sylvestris con una serie de imágenes contradictorias sobre las comunidades nativas del Nuevo Mundo que iban de lo salvaje a lo bárbaro (BARTRA, R. 1996, P. 240-241).

Otro punto angular sobre el cual se legitimó el sentimiento colonizador de los misioneros radicó en que su deber era escribir la historia que no tenían los nativos americanos. Así, la escritura de la historia estaba estrechamente ligada a la superioridad del alfabeto escrito sobre la tradición oral (MIGNOLO, W. 1996, P. 272-273). Ese sentido y dirección del pasado, obedecía a la incidencia de la temporalidad lineal y unívoca que pensadores

del siglo XIX condensaron en la fórmula salvajismo/ barbarie/civilización. Al ser retomada por el sentimiento hispanizante del proyecto colonizador, supuso no solo una frontera temporal sino una frontera cultural: para llegar a "evolucionar" era condición sine qua non incorporarse al mundo de Dios (cristianismo). Como bien lo resume Barona, "en el fondo, de lo que se trata, es de la justificación ideológica que vincula toda empresa colonial: descivilizar para nuevamente re-civilizar" (1995, P. 66). En consecuencia, la verdad revelada por el Dios cristiano marcaba el camino para la salvación; como fundamento ideológico de la Conquista esa verdad se legitimaba en la historia teñida por las guerras "santas" y "justas" que libraron ibéricos contra moros y musulmanes.

La descivilización suponía un ejercicio de nominación que, aparte del genérico "indígena" como categoría humana artificial, partió de llamar "gentiles" a todos aquellos miembros de comunidades nativas que no habían entrado en la "gracia de Dios". Es decir, que no habían recibido el sacramento del bautismo y por ello permanecían en un estado de salvajismo moral que había que combatir en tanto que "imaginaban la condición natural libre de los indios como un tipo de opresión satánica" (SWEET, D. 1992, P. 268)⁶. También suponía que sólo con la pertenencia al mundo de Dios, del Dios cristiano por supuesto, se era libre, al sustentarse en la metáfora del Congregatio Fidelium (BARONA, G. 2000, P. 129).

Resulta ilustrativo el relato del padre Calasanz, quien por la década de 1890 describió a los Mituas o Guayaberos asentados en la transición Orinoquia-Amazonia, como unos "desgraciados indios, los más ignorantes de la región oriental, [que] viven en parcialidades que, desde Chafurray, se extienden hasta el Amarizán, punto donde casi termina el Alto Guaviare". Más adelante anota que "viven recorriendo los caños, los ríos y las selvas para alimentarse de la pesca y de la caza, que abundan en todas estas partes; quizá esto sea lo que los hace tan vagabundos, pues el trabajo que

tienen para conseguir alimento es casi ninguno" (CALASANZ, J. 1988 [1889], P. 45 y 46). Y es, precisamente, esa percepción la que se ha mantenido a través del tiempo para justificar la mirada sobre los nativos amazónicos como la encarnación de la pereza y, por no decir más, de la lujuria y sensualidad cuyas "cenizas frías" cubren a los indígenas constituyéndose en "el vicio más común entre ellos" (RIVERO, J. 1956 [1736], P. 428). De ese panorama desfavorable, los Sálivas y Achaguas "son las naciones más capaces y de mejor índole, que hasta ahora hemos hallado" (Gumilla (1994 [1741]: 54).

Aún en la concepción del territorio, los misioneros dejaron su impronta sobre la forma de interpretar la Amazonia: en la historia cristiana, el desierto legó al bosque su status de espacio impenetrable y salvaje⁷; durante el medioevo se instituyó una equivalencia entre desierto y bosque (BARTRA, R. 1996, P. 112), por lo cual ante la ausencia de desiertos representativos en el Nuevo Mundo, fue el bosque (la selva) el que captó la esencia total de espacio de exclusión para sí y sus habitantes:

"Espacio, por lo demás, en el que el culto (en su doble acepción) encuentra y se enfrenta a su contrario, es decir, la incultura del hombre selvático y salvaje, del habitante primitivo e inclasificable de aquella zona inculta, dudosa, sin fronteras establecidas ni historia verdadera, en la que se condensa la memoria colectiva y se materializa sin posibilidad de escape el remordimiento del hombre 'civilizado'" (FINAZZI-AGRÒ, E. 1996, P. 97).

Ahora, afirmaciones fascinantes como las hechas por el reverendo Kok (1925) sobre los indios del río Papurí, tales como que "para el indio de lenta ociosidad, el sueño es la más grande felicidad después de los placeres del sexo y de las bacanales" (1925: 632), más el demostrado "orgullo por su ignorancia" (1925, P. 633), son testimonios de su "inteligencias superficiales" (1925, P. 634). El misionero llega a la pregunta fundamental que casi cuatro siglos antes se

6 El fraile capuchino Gaspar de Pinell relataba "cómo en todas partes, al llegar, lo primero que hice fue extender el cuadro de la Divina Pastora, que los indios no se cansaban de mirar y admirar, y proferir el exorcismo de León XIII contra satanás y sus ángeles" (1928, P. 20, *itálicas agregadas*). Muchas tradiciones indígenas fueron asociadas a cultos del demonio, como sucedió con el ritual del Yuruparí -propio del noroeste amazónico- cuya parafernalia tiene una simbología sumamente compleja y está vedada a las mujeres.

7 Para ver un análisis acerca del significado del desierto en la tradición judeo-cristiana, consultar Bartra (1996, P. 71 y siguientes.)

hicieran los primeros caminantes europeos sobre tierras del Nuevo Mundo al enfrentarse a aquellos seres que acababan de descubrir: "El indio será capaz de reflexión" (1925, P. 365); esta pregunta y la presencia o ausencia de alma, fundamentaban la humanidad de los nativos americanos.

La violencia, y su antítesis -la pacificación-, también son temas recurrentes en los documentos históricos regionales, que adjudican la naturaleza violenta de algunas a aquellas naciones que desafiaban constantemente el poder militar ibérico como los Muras en el Caquetá, los Choques al sur del río Guayabero o los "belicosos y antropófagos" Mituas en el Guaviare⁸. Además, el hecho de que grupos como los comegetes mirabaras (VAN DER HAMMEN, M, 1992, P. 16), o los caribes que se aliaran con luso-brasileños, holandeses y franceses para esclavizar individuos pertenecientes a numerosas etnias amazónicas (Cfr. RAMÍREZ, R. 1992: 41), suponen una preocupación de fondo para los etnógrafos: las variaciones axiológicas de estos últimos provocadas por esta compleja alianza que "hizo que los indígenas dejaran de verse mutuamente como individuos para convertirse en mero objeto de trueque" (CIPOLLETTI, S. 1995, P. 570). Al respecto Ferguson (1990) ha demostrado cómo con el arribo del Leviatán a la Amazonia -en el sentido hobbesiano-, se trastocó la correlación de fuerzas entre las tribus amazónicas y el incremento de la violencia básicamente a través de guerras intertribales (FERGUSON, B. 1990, P. 248).

No obstante se puede caer en el facilismo de demostrar que todos los individuos que hacían parte de la sociedad nacional que se desplazaron hacia las tierras bajas de Oriente (fueran mestizos, viajeros, funcionarios de Gobierno, militares o misioneros), participaban de ese proyecto de negación de las tierras y las gentes a nombre de la civilización. Por el contrario, desde la perspectiva de algunos el modelo salvajismo/barbarie/civilización también supuso serias contradicciones. Durante gran parte del siglo XIX hubo una disminución ostensible de la presencia misionera en la Amazonia, razón por la cual el papel "civilizador" de aquellos fue suplantado por comerciantes y caucheros quienes, en la

percepción de muchos, distorsionaron el "buen sentido" de la "civilización"; tal y como lo expresa el Prefecto Provincial del Caquetá en documento fechado en 1890:

"La civilización allí ha producido más bien daño que provecho, porque sus habitantes no han aprendido de ella sino la parte que envenena, desmoraliza y mata. En esa sección la raza blanca desempeña el papel más triste del mundo. En otras partes es conquistadora y civilizadora, y allí es corruptora y conquistada" (Quintero citado en DOMÍNGUEZ, C. et al. 1996, P. 57).

En el mismo sentido Michelena y Rojas (1867) apuntó hacia la dificultad de la convivencia entre "razas". Así,

"Las razas de origen español y africana no pueden vivir al lado de la indígena sin oprimirla; que en todas cuantas poblaciones están mandadas por aquellos y viven algunos otros de los mismos, los Indios carecen de lo necesario, lejos de tener sobrantes para comerciar ó para vivir con abundancia (...) Nuestro contacto, pues, perjudica á esos infelices; y mientras no se resuelva ese problema, sobretodo para aquellos lugares, al lado de aquella clace [sic] de hombres, de que puedan haber autoridades y otros, habitando poblaciones indígenas sin oprimirlos, sin vivir de su trabajo, el sistema que hoy se sigue será altamente perjudicial, ruinoso á la clase indígena que la va haciendo desaparecer insensiblemente [sic]" (MICHELENA Y ROJAS, F. 1867, P. 315).

Los discursos de los funcionarios, son también, testimonio de la conceptualización de la Amazonia desde quienes debían "administrarla". El interés implícito en la inmensa mayoría de aquellos funcionarios fue posicionar la Amazonia como región importante en el orden territorial de la nación, matizada con el romanticismo de aquellos "hacedores de patria" que reclamaban, en nombre del otro, el derecho de hacerlos partícipes del mundo de Dios y del orden sociocultural moldeado por y desde Occidente. Esta situación la ilustran claramente los motivos esgrimidos por Anselmo Pineda al aceptar, en 1845, su nombramiento como Prefecto del Caquetá:

⁸ Al respecto, el estudio de Sweet (1992a) muestra en detalle la situación de resistencia que establecieron los Muras durante el siglo XVIII.

“Trabajar con sacerdotes católicos en la conquista moral y política de cien mil hombres sumidos ahora en la barbarie; ganar para mi patria y para el mundo americano las infinitas riquezas que encierra el territorio del Caquetá, y preparar su comunicación y comercio con otras Naciones unidas a la Nueva Granada en territorio, como lo han sido en principios de independencia y libertad, he aquí los móviles de mi patriótica resolución” (citado en GÓMEZ, A. Y DOMÍNGUEZ, C. 1994, P. 27).

Si se revisan algunos discursos contemporáneos entre colonos e indígenas se verá cómo algunos de los parámetros anteriormente enunciados subyacen a las codificaciones contemporáneas. Si bien las comunidades indígenas en Colombia han sido sometidas a un proceso de discriminación positiva (GROS, C. 1997), que les abre paso a una agenda legislativa especial consignada en la Constitución Política de 1991, persiste en algunas latitudes de la Amazonia contemporánea un discurso que subvalora lo “indio”. Así, para comprender por qué en Colombia es tan generalizado que otros segmentos de población diferentes al indígena, subvaloren lo indio, es necesario remontarse a eventos sumamente decisivos que se experimentaron siglos atrás; particularmente la instrumentalización de las identidades raciales la cual se efectúa a partir del proceso de blanqueamiento, vía el mestizaje, experimentado desde la Colonia.

Comprender actitudes desvalorizantes de lo “indio” se instala también en una estigmatización racial que ha sido más abordada, en los estudios sociales colombianos, sobre lo “negro”. Hablar de

raza supone, de entrada, un problema de orden político por la ideologización a la que se ha sometido tal concepto, al asociarlo como una forma de segregación social (tradicionalmente asumiendo la forma de la discriminación -racismo-), que pretende mostrar las variaciones raciales como categorías biológicas y la distribución jerárquica que guardan entre sí (FLORES, A. 1997, P. 14). Pero, siguiendo a Wade, el hecho de que en los círculos académicos sociales se inutilice el término “raza” no contribuye a superar esa ideologización; por el contrario: utilizar tal concepto “no sólo es útil sino necesario” (WADE, P. 1997, P. 18). Por tanto, aunque las razas sean una idea, el hecho que la gente utilice ideas raciales para discriminar supone que “se trata de una realidad social de enorme importancia” (WADE, P. 2000, P. 21).

Hablar de raza supone, de entrada, un problema de orden político por la ideologización a la que se ha sometido tal concepto, al asociarlo como una forma de segregación social (tradicionalmente asumiendo la forma de la discriminación -racismo-), que pretende mostrar las variaciones raciales como categorías biológicas y la distribución jerárquica que guardan entre sí

En virtud de los problemas experimentados por la economía minera, alrededor de la cual gravitaba la economía colonial, ocasionados por la ausencia de mano de obra indígena, la Corona española se vio obligada a traer masivamente negros de Africa. Con ello se consolida el triangulo racial que dará lugar a un híbrido cultural, producto de la fusión de sangres y culturas entre lo negro, lo blanco y lo indígena, dado que los esfuerzos de la Corona por mantener las “republicas de blancos” (ciudades) lejos de las “republicas de indios” fracasaron⁹. No obstante, la Corona crea más adelante la figura del resguardo, consistente en los

territorios claramente demarcados e inalienables que pertenecían a las comunidades nativas cuya explotación era colectiva y que eran designados con un titulo de propiedad territorial emanado de la Corona (Cfr. GROS, C. 1996, P. 273).

Los efectos esperados de este reconocimiento

⁹ Al respecto señala Flores como existía un “divorcio entre la curva de producción minera y la curva demográfica. Para evitar la despoblación y mantener el control de los vencidos, se proyectó el modelo de una sociedad dual, en la que coexistieran dos repúblicas, la de los indios por un lado y la de los españoles por otro» (1997, P. 14).

territorial se dirigían a proteger a los indígenas de las influencias de los “blancos” y de los “mestizos”¹⁰.

Se conservarían así las buenas costumbres (Cfr. ÁLVAREZ, V. 1997, P. 82 y MINAUDIER, J.P. 1992, P. 45), y se detendrían los abusos de los encomenderos. La figura del resguardo, y sus múltiples transformaciones, ha jugado, desde la Colonia hasta hoy, un papel fundamental en el proceso organizativo indígena; siglos atrás sirvió para “aislar” a los indígenas de los fuertes procesos de mestizaje que se dieron en las ciudades y luego se pretendió disolverlos para lograr el efecto contrario: tanto la legislación frente a lo indio como la concepción de ese segmento de población se instala en una ambigüedad. El resguardo hoy es un argumento y un indicador de etnicidad reconocido y legitimado por el Estado colombiano.

Ahora bien, entre 1775 y 1777 se ejecutó el “proceso de ordenamiento territorial más drástico que se ha llevado a cabo en Colombia en toda su historia” (DOMÍNGUEZ, C. 2000, P. 340); pero no fue un esfuerzo fortuito; por el contrario, esta integración

“produjo un fuerte proceso de «blanqueamiento»: la cultura eurocéntrica se impuso gradualmente a las ciudades –el medio principal de aculturación española-, en donde las normas de vida urbana obligaban al indígena a actuar, hablar y pensar como proletario «blanco»” (DOMÍNGUEZ, C. 2000, P. 340).

Así, la distribución del espacio en función del poder fue más efectiva que nunca. Se iniciaría en firme el proceso pretendido de asimilación de los sectores indígenas, que pocos decenios después se articuló a la Declaración de Independencia de 1810, en la que el liberalismo actuó como fundamento ideológico para el establecimiento de una nueva república. El objetivo era claro: la República debía tener un ciudadano tipo, modelado a partir de las aspiraciones de la elite criolla; ésta actitud era

considerada como legítima en la percepción de las elites locales (VAN COTT, D. 1994, P. 11). De esta manera “la jerarquía social de los colores y el cromatismo de las pieles a que sus mezclas daban lugar” (DOMÍNGUEZ, C. et al. 1996, P. 34), fue el regulador de las relaciones sociales y generó mecanismos ideológicos de discriminación racial, para circunscribir las posiciones y disposiciones de poder a los “blancos” (Cfr. ÁLVAREZ, V. 1997, P. 88). Ese híbrido cultural es el producto del mestizaje definido, desde una “retórica populista democrática”, como “una convergencia neutral moralista de tres razas hacia un terreno medio no jerarquizado” (WADE, P. 1997, P. 51). La definición es retóricamente populista porque tal terreno medio no jerarquizado fue una ficción: el mestizaje en Colombia no supuso simplemente la “mezcla de sangres” sino la mezcla orientada hacia el mejoramiento de la posición social a través del blanqueamiento. Y, a la vez, ese blanqueamiento enmarca otra ficción en tanto todo blanqueamiento, como ya lo ha señalado Wade (1997, P. 51), implicaría un “oscurecimiento” para otro segmento de la población. La ideologización de ese mestizaje democrático en el discurso nacionalista supone una discriminación latente hacia lo negro y lo indígena.

No obstante los efectos deculturadores, el total mestizaje de los indígenas por sectores proletarios no se cumplió a cabalidad: simultáneamente con la desaparición de muchas comunidades y la absorción de unas por otras, la persistencia contemporánea de comunidades indígenas algunas de ellas dramáticamente diezmadas lo atestigua. La instauración de la República, después del proceso independentista supuso una ruptura momentánea con el legado negativo hacia el mestizaje:

“[E]l mestizaje empezó a ser visto con carácter reivindicador. Si de lo que se trataba era de romper con la metrópoli colonial y si era preciso contar con la mayoría de la población en el proceso de nuevas naciones americanas, el mestizo era «lo propio» y, el mestizaje, el elemento fundamental

¹⁰ Era claro que los mestizos se consideraban, desde el inicio de los procesos de mestizaje, como “impuros” por cuenta de su origen ambiguo e ilegítimo; en general eran vistos como una “anomalía” en la configuración poblacional hispanoamericana en tanto segmento de población sin siquiera un espacio legítimo (Cfr. DUEÑAS, G. 2000, P. 39). Ya hacia 1550 Gonzalo Fernández de Oviedo afirmaba que “los mestizos, hijos de cristianos y de indias, (...) con grandísimo trabajo se crían y con mucho mayor no los pueden apartar de vicios y malas costumbres e inclinaciones” (referenciado en ÁLVAREZ, V. 1997, P. 80). Luego instituyeron un sector “negado” de la sociedad colonial en el sentido en que se legisló para prohibir o limitar su comportamiento (Cfr. ÁLVAREZ, V. 1997, P. 88).

en la construcción de la nueva identidad latinoamericana" (ÁLVAREZ, V. 1997, P. 84).

En ese momento la imagen reivindicada, es decir "la imagen exhibida estaba siempre en el extremo más claro del espectro mestizo" (WADE, P. 1997, P. 42). Pero la acepción reivindicadora del mestizaje no se proyectó demasiado en el tiempo: la "arrogancia del imperialismo español" pronto ocasionó la "expresión de degradación racial y cultural [hacia el mestizaje] semejante a la sostenida por los pueblos sajones" (ZEA, L. 1991, P. 16).

Para inicios del siglo XX la noción de "progreso" asociada al "blanco" desestructuró aquella acepción de mestizo (Cfr. ÁLVAREZ, V. 1997, P. 85). Por ello, como lo indica Wade (1997); las identidades raciales tienen un valor que depende de un momento histórico-social específico. Hoy, por ejemplo, la literatura colombiana tiene interesantes ejemplos de referencias sarcásticas a la condición del mestizo: "De mala sangre, de mala raza, de mala índole, de mala ley, no hay mezcla más mala que la del español con el indio y el negro: produce saltapatrasas o sea changos, simios, monos, micos con cola para que con ella se vuelvan a subir al árbol" (VALLEJO, F. 1998 en FIGUEROA, M. 2000, P. 220).

La visión histórica hacia lo indio que hemos evaluado aquí, demuestra esa discriminación latente en la colonización que, como lo señala Wade (1997) para el caso de las comunidades negras en el Pacífico colombiano, se extiende al proceso contemporáneo de colonización amazónica: "Los inmigrantes

El blanqueamiento es, así, un fenómeno de movilidad de las identidades raciales que en Colombia asumió históricamente un lugar de preponderancia en la escena de definición de los orígenes y la clasificación social.

representativos de la cultura del interior del país generalmente controlan las estructuras económicas que son establecidas en estas zonas de frontera. La jerarquía básica de cultura, poder y raza es así restablecida en el contexto local pero ahora

de una manera más aguda, porque el humilde estatus de la cultura negra [indígena en nuestro caso] es constantemente reiterado por el éxito de los inmigrantes no negros y por sus frecuentes actitudes menospreciadoras hacia los negros y su cultura" (WADE 1997, P. 96).

El blanqueamiento es, así, un fenómeno de movilidad de las identidades raciales que en Colombia asumió históricamente un lugar de preponderancia en la escena de definición de los orígenes y la clasificación social. Desconocer u obviar ese proceso, nos impediría comprender de manera más sustantiva el por qué se establece, entre los colonos, una desvaloración subyacente hacia lo indio que en algunas situaciones se torna radical (CONCKLIN 1997). Pero esa desvaloración no sólo encuentra en el componente racial una fuente de legitimación –desde la lógica del colonado que se suma la tradición de noción de salvaje asociado a lo indio, como lo destacan algunos trabajos en la Amazonia contemporánea.

5. Las estructuras de larga duración en el proceso de colonización de la Amazonia

Las perspectivas retomadas en este trabajo reflejan la persistencia a través del tiempo de ciertos aspectos sobre la forma de concebir la floresta amazónica, sus nativos y el deber civilizatorio de los contingentes poblacionales del interior del país. A este respecto, se hace relevante notar cómo el proceso de colonización de esta región del país también compromete esferas de interpretación sumamente relevantes. Si bien no se retoman sistemáticamente visiones contemporáneas sobre la alteridad, que han sido objeto de otros trabajos (DEL CAIRO 2001), quisiera retomar a manera de ejemplo cómo en una definición de "salvaje" aparecida en un diccionario de 1694, a las poblaciones denominadas salvajes se asocian con síntomas negativos como la desnudez y el carácter errante, nomádico (BARTRA 1996, P. 19). Siglos después, los valores más relevantes que los colonos que interactúan esporádicamente con los Nukak-Makú de las selvas ubicadas en el interfluvio Guaviare-Inírida en la Amazonia colombiana, invocan precisamente esas dos características, sumadas a la ausencia de

costumbres agrícolas, como el reflejo de su condición de salvajismo. Es decir, esto ilustra como ciertos aspectos se tornan recurrentes en la manera de esgrimir discursos sobre la alteridad.

De otro lado, ¿cómo explicar las perspectivas y aspiraciones civilizatorias que algunos sectores de colonos reivindican en su faena? Se parte de la conceptualización misma de la selva como territorio bajo los códigos culturales del colono; desde allí se erige un opuesto latente entre aquellas selvas indómitas que deben ser descuajadas para someterse al proceso civilizatorio y, fundamentalmente, se articula una noción de los habitantes originales de esas tierras, quienes actúan como corolario del salvajismo de las tierras.

El proceso mismo de elaboración de una noción de indio refleja, desde la perspectiva del colono, un legado que trasciende su propio tiempo histórico y se remonta en la memoria para proveer una plataforma de interpretación y codificación de la alteridad. Allí emerge y se manifiesta de manera

fehaciente la estructura de larga duración. Pero aquella estructura se contextualiza en los imponderables de la contemporaneidad de su emergencia y se dota de un valor contextual. Desde allí se pondera el valor de los juegos identitarios contemporáneos en la Amazonia regenciados por un posicionamiento estratégico de los sectores de población que convergen en estas tierras.

Desde este lugar, se demuestra que la colonización abarca un interesante espectro de dimensiones simbólicas que hacen pertinente la labor hermenéutica de la antropología. De otro lado, resulta interesante esclarecer las dimensiones proyectivas en el tiempo que perfilan estructuras en la manera como los indígenas conciben la selva, la alteridad y el ejercicio civilizatorio del que históricamente son sujetos. Sin duda, de un análisis comparativo resultarían interpretaciones que corroborarían la necesidad de emprender una revitalización de los estudios sobre la colonización en las tierras bajas del oriente del país.

El proceso mismo de elaboración de una noción de indio refleja, desde la perspectiva del colono, un legado que trasciende su propio tiempo histórico y se remonta en la memoria para proveer una plataforma de interpretación y codificación de la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, Víctor. (1997) *Mestizos y mestizaje en la Colonia. En: Fronteras, Revista del Centro de Investigaciones en Historia Colonial, Vol. 1, No. 1, p. 57-91.*
- ALZATE, Beatriz. (1993) *De región a región: los catalanes en la Amazonia. En: Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social. Roberto Pineda y Beatriz Alzate (compiladores). Santafé de Bogotá: Comisión V Centenario – Presidencia de la República, p. 67-79.*
- BARONA, Guido. (2000) *Memoria y olvido: pasión, muerte y renovación de la colonización del imaginario. En: Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia. Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco (editores). Bogotá: Ministerio de Cultura – Instituto Colombiano de Antropología e Historia – Universidad del Cauca, p. 121-150.*
- BARONA, Guido. (1995) *Una mirada problemática en torno de la etnohistoria en Colombia. En: Memorias del primer seminario internacional de Etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia. Guido Barona y Francisco Zuluaga (editores). Cali: Universidad del Valle – Universidad del Cauca, p. 65-82.*
- BARONA, Guido. (1993) *Legitimidad y sujeción: Los «paradigmas» de la invención de América. Santafé de Bogotá: Colcultura.*
- BARTRA, Roger. (1996) *El salvaje en el espejo. Barcelona: Destino.*
- BEERMAN, Eric. (1998) *Retrato biográfico de Francisco Requena (1743-1824). En: Boletín de Historia y Antigüedades, Vol. LXXXV, No. 801, p. 495-518.*
- BERNAND, Carmen y Serge Gruzinski. (1996) *Historia del Nuevo Mundo. Del Descubrimiento*

- a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550. México: Fondo de Cultura Económica.
- BONILLA, Victor Daniel. (1968) *Siervos de Dios y amos de Indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Bogotá: Tercer Mundo.
 - CALASANZ VELA, José de. (1988 [1889]) *Memoria de un viaje por los ríos Guaviare y Orinoco hecho en 1889*. En: *Dos viajes por la Orinoquia colombiana 1889-1988*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, p. 19-180.
 - CÉZAR DE CARVALHO, Valéria Nely. (1995) *Soberania e confronto na fronteira Amazônica (1850-1910)*. En: *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LII, No. 2, p. 121-150.
 - CHAUMEIL, Jean-Pierre. (1992) *De Loreto à Tabatinga. D'une frontière l'autre: antagonisme sur l'Amazonie au XIXe siècle et après*. En: *L'Homme* 122-124, XXXII (2-3-4), p. 355-375.
 - CIPOLLETTI, María Susana. (1995) *Lacrimabili Statu: Esclavos indígenas en el noroeste amazónico (siglos XVII-XIX)*. En: *Revista de Indias*, Vol. LV, Núm. 205, p. 551-571.
 - CIPOLLETTI, María Susana. (1988) *Remeros y cazadores: La información etnográfica en los documentos de la expedición de límites al Amazonas (1779-1791)*. Ponencia presentada al 46° Congreso Internacional de Americanistas. Simposio: Etnohistoria del Amazonas. Amsterdam: Julio de 1988.
 - CODAZZI, Agustín. (1996 [1857]) *escripción del territorio del Caquetá, 1857*. En: *Viaje de la Comisión Corográfica por el territorio del Caquetá, 1857*. Camilo Domínguez, Guido Barona y Augusto Gómez (edición y comentarios). Bogotá: COAMA Fondo FEN – IGAC, p. 149-252.
 - COLE, Jennifer. (1998) *The work of memory in Madagascar*. En: *American Ethnologist*, 25 (4), p. 610-633.
 - CONCKLIN, Beth A. (1997) *Consuming images: representations of cannibalism on the Amazon frontier*. En: *Anthropological Quarterly*, vol. 70 n. 2, p. 68-78.
 - DEL CAIRO, Carlos. (2001) *Territorio y Memoria: Fundamentos de la identidad en un contexto de colonización de la Amazonia colombiana*. Montreal: Universidad de Montreal. Memoria de maestría presentada al departamento de Antropología.
 - DE PINELL, Gaspar. (1928) *Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán*. Bogotá: Imprenta Nacional.
 - DOMINGUEZ, Camilo. (2000) *Territorio e identidad nacional: 1760-1860*. En: *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Gonzalo Sánchez y María Wills (compiladores). Santafé de Bogotá: Ministerio de Cultura – Museo Nacional de Colombia – PNUD – IEPRI – Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
 - DOMINGUEZ, Camilo et al. (edición y comentarios). (1996) *Viaje de la Comisión Corográfica por el territorio del Caquetá, 1857*. Bogotá: COAMA - Fondo FEN – IGAC
 - DOMINGUEZ, Camilo y Augusto Gómez. (1994) *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonía 1750 - 1933*. Bogotá: COAMA - Fundación Puerto Rastrojo - Disloque.
 - DOMINGUEZ, Camilo y Augusto Gómez. (1990) *Las economías extractivas en la Amazonia colombiana 1850-1930*. Bogotá: Corporación Araracuara - Tropenbos.
 - DUEÑAS, Guiomar. (2000) *El mestizaje en la transición de Colonia a República*. En: *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*. Mario Figueroa y Pío Eduardo San Miguel (editores). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 39-51.
 - FANON, Frantz. (1999 [1961]) *Los condenados de la tierra*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura económica. Primera reimpresión colombiana.
 - FERGUSON, Brian. (1990) *Blood of Leviathan: Western contact and warfare in Amazonia*. En: *American anthropologist*, Vol. 17 No. 2, p. 237-257.
 - FIGUEROA, Mario (2000) *El mestizo: entre el mal nacido y el mal sepultado*. En: *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*. Mario Figueroa y Pío Eduardo San Miguel (editores). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, p. 199-231.
 - FINAZZI-ÀGRO, Ettore. (1996) *En los umbrales de la dialéctica colonial. El indio como frontera en el siglo XVI*. En: *Fronteras, etnias, culturas. América Latina, siglos XVI-XX*. Chiara Vangelista (organizadora). Quito: Abya-Yala, p. 93-110.
 - FLORES, Alberto. (1997) *República sin ciudadanos*. En: *Fronteras, Revista del Centro de Investigaciones en Historia Colonial*, Vol. 1, N1, No p. 13-33.
 - FROST, Elsa. (1993) *De esclavos a ángeles. La primera imagen del hombre americano en la conciencia europea*. En: *Sentido y proyección de la Conquista*. Leopoldo Zea (compilador). México: Fondo de Cultura Económica - Instituto

- Panamericano de Geografía e Historia*, p. 57-77.
- GARCIA JORDAN, Pilar y Núria Sala i Vila (Coordinadoras). (1998) *La nacionalización de la Amazonia*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
 - GERBI, Antonello. (1993[1955]) *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México: Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión.
 - GOMEZ, Augusto y Camilo Domínguez. (1994) *Nación y etnias. Los conflictos territoriales en la Amazonia Colombiana 1750-1933*. Santafé de Bogotá: COAMA - Disloque.
 - GOMEZ, Augusto et al. (edición y comentarios). (2000) *Viaje de la comisión corográfica por el territorio del Casanare, 1856*. Santafé de Bogotá: GAIA - COAMA - Colciencias - Unión Europea.
 - GROS, Christian. (1997) *Indigenismo y etnicidad: El desafío neoliberal*. En: *Antropología en la modernidad*. María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (editores). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 15-59.
 - GROS, Christian. (1996) *Un ajustement à visage indien*. En: *La Colombie à l'aube du troisième millénaire*. Jean-Michel Blanquer y Christian Gros (coordinadores). Paris: Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine, p. 249-275.
 - GRUZINSKI, Serge. (1995) *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica. Primera reimpresión.
 - GUMILLA, José. (1994 [1741]) *El Orinoco ilustrado*. Santafé de Bogotá: Imagen.
 - KOK, P. (1925) *Quelques notices ethnographiques sur le indiens du Rio Papuri*. En: *Anthropos*, N. 20, p. 624-637.
 - LAFAYE, Jacques. (1999 [1964]) *Los conquistadores. Figuras y escrituras*. México: Fondo de Cultura Económica. 2ª edición en español corregida y aumentada.
 - LEVINSON, David. (1994) *Ethnic relations. A cross-cultural encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
 - MICHELENA Y ROJAS, Francisco. (1867) *Exploración oficial por la primera vez desde el norte de América del Sur*. Bruselas: A. Lacroix, Verboeckhoven y Cia.
 - MIGNOLO, Walter. (1996) *Misunderstanding and colonization: The reconfiguration of memory and space*. En: *Le nouveau monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Serge Gruzinski y Nathan Wachtel (directores). Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations – Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 272-293.
 - MINAUDIER, Jean-Pierre. (1992) *Histoire de la Colombie. De la Conquête à nos jours*. Paris: L'Harmattan.
 - O'GORMAN, Edmundo. (1993 [1958]) *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica. Tercera reimpresión.
 - PELS, Peter. (1997) *The anthropology of colonialism: Culture, history, and the Emergence of Western Governmentality*. En: *Annual Review of Anthropology* 26, p. 163-183.
 - RAMIREZ, María Clemencia. (1993) *Los sibundoyes, grupos de piedemonte estructuradores de la relación de intercambio Andes-Selva durante el siglo XVII*. En: *Pasado y presente del Amazonas: su historia económica y social*. Roberto Pineda y Beatriz Alzate (compiladores). Santafé de Bogotá: Comisión V Centenario – Presidencia de la República, p. 19-30.
 - RAMIREZ, Roberto. (1992) *Dominación y resistencia indígena en la Amazonia noroccidental, siglos XVI-XVIII*. En: *Opresión colonial y resistencia indígena en la Alta Amazonia*. Fernando Santos (compilador). Quito: FLACSO – CEDIME – Abya-Yala, p. 23-48.
 - RIVERO, Juan. (1956 [1736]) *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.
 - SANTOS, Fernando. (1995) *¿Historias étnicas o historias interétnicas? Lecciones del pasado Amuesha (Selva Central, Perú)*. En: *Memorias del primer seminario internacional de Etnohistoria del norte del Ecuador y sur de Colombia*. Guido Barona y Francisco Zuluaga (editores). Cali: Universidad del Valle – Universidad del Cauca, p. 351-372.
 - SWEET, David. (1992) *Misioneros jesuitas e indios "recalcitrantes" en la Amazonia Colonial*. En: *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*. Miguel León-Portilla, et al. (editores). Madrid: Siglo XXI, p. 265-292.
 - SWEET, David. (1992a) *Native resistance in Eighteenth-Century Amazonia: The "Abominable Muras" in war and peace*. En: *Radical History Review* 53, p. 49-80.
 - TODOROV, Tzvetan. (1991) *Les morales de l'histoire*. Paris: Bernard Grasset.
 - TRIANA, Miguel. (s.f.) *Por el sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo*. [Prólogo de S. Pérez Triana fechado de 1907]. Paris: Garnier Hermanos.
 - USECHE, Mariano. (1988) *Colonización española e indígenas en el Alto Orinoco, Casiquiare y Río Negro*. En: *Etnohistoria e Historia de las Américas*. Elizabeth Reichel (compiladora).

Bogotá: Universidad de Los Andes, p. 225-242.
VAN COTT, Donna Lee. (1994) Indigenous peoples and Democracy: Issues for Policymakers. En: Indigenous peoples and democracy in Latin America. Donna Lee Van Cott (editora). New York: Inter American Dialogue, p. 1-27.
VAN DER HAMMEN, Maria Clara. (1992) El manejo del mundo. Naturaleza y sociedad entre los yukuna de la amazonia colombiana. Santafé de Bogotá: Tropenbos.
WADE, Peter. (2000) Raza y etnicidad en Latinoamerica. Quito: Abya-Yala.
WADE, Peter. (1997) Gente negra, Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales

en Colombia. Santafé de Bogotá: Uniandes - Universidad de Antioquia - Instituto Colombiano de Antropología - Siglo del Hombre.
WALLERSTEIN, Immanuel. (1992) Creación del sistema mundial moderno. En: Un mundo jamás imaginado. 1492-1992. Santafé de Bogotá: Ministerio de Educación Nacional - Comisión V Centenario - Santillana, p. 201-209.
- ZEA, Leopoldo. (1991) El descubrimiento de América y la universalización de la historia. En: El descubrimiento de América y su impacto en la historia. Leopoldo Zea (compilador). México: Fondo de Cultura Económica, p. 5-17.



"Amarillo, rojo, azul" Kandinsky

